

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Tom Müller & Matthias Vollet (eds.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*, transcript Verlag, Bielefeld, 2013, 518 pp.

Una de las tradiciones que florecen en el marco de la historiografía filosófica moderna que comienza a desarrollarse hacia fines del siglo XVIII ha querido encontrar en la figura de Nicolás de Cusa (1401-1464) una suerte de precursor del pensamiento moderno. Con todo, las investigaciones más recientes en el ámbito de los estudios cusanos han buscado evaluar críticamente este tópico. En este sentido ofrece un valioso aporte el volumen que presentamos aquí, editado por M. Vollet y T. Müller, que recoge los trabajos de la “*Jungcusaner-Tagung 2010. Die Modernitäten des Nicolaus Cusanus*”, desarrollado entre el 5 y el 7 de febrero de 2010 en Mainz.

En la *Introducción* M. Vollet presenta el debate más reciente sobre las modernidades del Cusano, afirmando que ya él mismo, por el testimonio de su obra, se percibe como un modernizador del pensamiento de su tiempo. Así, el trabajo de Isabelle Mandrella, *Begriff und Funktion der Neuheit in der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, que abre la serie, examina el aspecto raro e inaudito de la filosofía cusana a partir del estudio del carácter creador del hombre, en tanto *viva imago Dei*. La colaboración de Viki Ranff, *Mit Dionysius gegen Wenck. Areopagitisches in der Apologia doctae ignorantiae des Nikolaus von Kues*, trata otro aspecto de esta renovación del pensamiento cusano a través de la presentación de la controversia que mantuvo con el teólogo aristotélico Johannes Wenck, a la luz de las citas que aquél realiza del Pseudo Dionisio.

Dos trabajos siguientes abordan el vínculo entre dos contextos culturales diversos que el Cusano se esforzó por integrar. De un lado, en *Miszellen zum interkulturell philosophiehistorischen. Vergleich am Beispiel Nicolaus Cusanus und Wáng Yángming*, David Bartosch compara la filosofía de Nicolás de Cusa y la del pensador chino Wáng Yángming. De otro, el trabajo *Philosophie und Religionswissenschaft in China. Mögliche Ansatzpunkte für die Cusanusforschung im Land der Mitte* de Heinrich Geiger ofrece un aporte para la comprensión de la recepción del Cusano en el pensamiento oriental contemporáneo.

Ueli Zahnd, en *Nikolaus von Kues und die virtus verborum. Anmerkungen zum scholastischen Kontext seiner Zeichenlehre*, aborda el tema del lenguaje en el Cusano, uno de los aspectos de su pensamiento que más lo han vinculado con la filosofía moderna, pues como muestra el trabajo, el lenguaje no es en Nicolás de Cusa un instrumento de expresión entre otros sino aquello por medio de lo cual la mente humana se revela para la comprensión de sí y del principio del que ella y todo procede. Con todo, la inexpresabilidad de la precisión de la verdad no confina al pensamiento cusano en un escepticismo extremo, sino que lo mueve a una reflexión sistemática sobre la fuerza de los vocablos, que expresan de modo variado la potencia creadora o performativa del lenguaje, tal como se pone en evidencia en el trabajo de Hua Li, *Der Possess-Gedanke von Nikolaus von Kues. Eine Skizze anhand des Trialogus de possesset*. Otro caso lo constituye la expresión *non aliud*, sobre el que especula desde el punto de vista lingüístico y lógico-ontológico Ceci-

lia Rusconi en *Die Abgrenzung der Begriffe bei Cusanus*, en el que se destaca el estudio minucioso del concepto de *deffinitio*.

L'instauration métaphysique du monde humain chez Nicolas de Cues, de Frédéric Vengeon, a través del estudio de los conceptos de *coniectura* y de *ars coniecturalis*, que ponen de manifiesto la productividad de la mente humana. Asimismo la colaboración de Silvio Agosta, *Mathematik und Perspektivität bei Cusanus und Alberti*, aborda la productividad de la mente humana a través de la comparación entre el Cusano y Alberti, en una línea de investigación restaurada en el ámbito de los estudios cusanos hace algunos años. En esta orientación se inscribe también el trabajo de Wolfgang Christian Schneider, *Das cusanische Denken im Malen Jan van Eycks*, al tratar sobre las teorías de la visión que florecen en el contexto del siglo XV, que repercuten tanto en la filosofía como la pintura de aquel tiempo. También Elena Filippi, en *Albrecht Dürers „docta manus“ und ihre cusanische Herkunft. Die künstlerische Tätigkeit als Anfang der Neuzeit*, estudia la relación entre el Cusano y Durero a través de una triple consideración del concepto “*docta manus*”.

En *Die Vernunft der Offenbarung als Grundlage eines Friedens der Religionen*, Stefan Schic presenta un aspecto notorio de las modernidades del pensamiento cusano: el diálogo interreligioso y su propuesta ecuménica. Por su parte, con *Minimum und Atom. Eine Begriffserweiterung in Brunos Rezeption des Cusanus*, Pietro Daniel Omodeo examina la recepción del pensamiento cusano en la filosofía del Nolano. A la recepción del Cusano en el contexto del Renacimiento se dedica también el trabajo de Witalij Morosow *Nicolaus Cusanus' Beitrag zur Alchemie-Reform des Paracelsus*, a través del estudio del proyecto de reforma de la alquimia propuesto por Paracelso.

El resto de las colaboraciones abordan la recepción del pensamiento cusano en el contexto de los siglos XIX y XX. En *Konstruktive Vernunft und göttliche Namen. Transformationen der Lehre von den göttlichen Eigenschaften bei Cusanus und Schleiermacher*, Christian Ströbele elabora una relación entre el Cusano y Schleiermacher a la luz de los principios de la hermenéutica. Por su parte Detlef Thiel, en *Die Cusanismen der Moderne. Zur Cusanus-Rezeption im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, trata la recepción de Nicolás de Cusa en la Modernidad a la luz de conceptos propios de la cultura del siglo XX: *expresionismo, abstracción, dada*, entre otros. Sobre la recepción del pensamiento cusano en la obra de Hermann Cohen escribe Kirstin Zeyer en *Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam. Zur Cusanus-Rezeption Hermann Cohens*, en el que muestra la recepción del Cusano en la obra de Cohen a la luz de la ciencia pura de la naturaleza y de las ciencias de la cultura.

Harald Schwaetzer, con *Nikolaus von Kues und Ortega y Gasset*, aborda de modo original, la recepción del *ars coniecturalis* cusano en la doctrina de la perspectiva de Ortega y Gasset. Felix Resch, en *Die Seins- bzw. Gottesfrage in Cusanus' Idiota de sapientia (1450) und Rahners Hörer des Wortes (1941)* propone un paralelismo novedoso entre Nicolás de Cusa y Karl Rahner. En su trabajo *Nikolaus von Kues im Kontext der Moderne-Kritik der Radical Orthodoxy*, Dominik Weiss estudia la presencia y relevancia del pensamiento de Nicolás de Cusa, como una alternativa, entre otras, para pensar de modo crítico la ortodoxia cristiana. Susan Gottlöber, con *Wahrheit als Geschehen – strukturelle Verbindungen im Denken von Nikolaus von Kues und Martin Heidegger* evalúa, desde un punto de vista sistemático, las relaciones posibles entre el pensamiento del Cusano y el de Martín Heidegger posterior a *Sein und Zeit*.

Inigo Bocken con *Praxis der Theorie. Cusanus und die Kritik der Moderne* aborda el debate de la Modernidad misma, mostrando que en el Cusano se encuen-

tra ya una crítica de la moderna concepción de la racionalidad. Arne Moritz, en *Was kann Cusanus dafür, dass wir ihn modern interpretieren? Zu 'demokratischen' Ideen in De concordantia catholica*, trata sobre el actual tema de la democracia a la luz del análisis y la interpretación de la primera gran obra de largo aliento de Nicolás de Cusa. Finalmente, el volumen se cierra con el trabajo de August Herbst, *Cusanus-Oper und Cusanus-Schulmaterial. Bericht über ein Projekt*, que ofrece la descripción de la primera ópera sobre Nicolás de Cusa, *Cusanus – Fragmente der Unendlichkeit* (2007) y las posibilidades, a partir de ella, de divulgar el pensamiento cusano más allá de los ámbitos solo académicos.

Celebramos la publicación de esta obra y su acogida en nuestro medio.

José González Ríos

Cartas de Abelardo y Eloísa. Estudio preliminar y traducción de Natalia Jakubecki y Marcela Borelli. Ediciones La Parte Maldita (Colección Académica), Buenos Aires, 2013, 261 pp.

Las traductoras, docentes de la UBA y de la UNSAM respectivamente, afirman que este trabajo se propone acercar a lectores no especialistas en la literatura medieval una nueva traducción de la correspondencia entre estos dos atractivos personajes. El estudio preliminar aporta una buena síntesis de datos relevantes de la época: el "Renacimiento" del siglo XII, que implicó la ampliación de las instituciones educativas, como las escuelas episcopales y catedralicias, en donde se destacó Abelardo con su contribución al desarrollo de la lógica y la dialéctica. La importancia que le otorgaron muchos intelectuales a los autores de la tradición clásica (Séneca, Virgilio, Cicerón, entre otros). La consolidación del poder del papa y del centralismo romano que favoreció el desarrollo cultural en general. La revalorización de diversas clases de trabajo, y especialmente del intelectual. A lo que se puede agregar el crecimiento de las ciudades como lugar de concentración de las actividades comerciales y las educativas, ya que las escuelas se convierten en un fenómeno urbano. También se aporta información sobre las vidas de Abelardo y Eloísa, que contribuye a la comprensión de las cartas que ambos intercambiaron. Por último se plantea brevemente el problema de la autenticidad de estas obras, se agrega la cronología de hechos importantes y de la correspondencia entre ambos, una bibliografía actualizada y los epitafios dedicados a ellos.

Las notas brindan valiosa información adicional sobre varios aspectos: referencias históricas, la intervención de diversos personajes, antiguos y contemporáneos, y las obras que los protagonistas conocen y citan, que son sobre todo de autores clásicos, de padres de la Iglesia y de la Biblia. Además, las notas informan sobre el significado de expresiones latinas y especialmente sobre el pensamiento de Abelardo, tanto de lógica y dialéctica, como de su pensamiento ético. Todos aportes útiles para la comprensión de los textos traducidos. Es necesario agregar que la traducción es de un estilo claro y sencillo, lo que facilita su lectura y comprensión.

En cuanto al contenido que estas cartas nos ofrecen, me limito a señalar solo algunas aspectos que considero relevantes: un conocimiento directo de las dramáticas vicisitudes de los dos protagonistas, su importancia en la cultura de la época, las lecturas que interesaban a los intelectuales, los temas teóricos que los entusiasmaban, las relaciones de poder dentro de la Iglesia y las estructuras educativas. En cuanto a las obras que leían los protagonistas, es interesante comprobar el aprecio que tenían de los pensadores y literatos de la tradición clásica, sobre todo tomando en consideración la caracterización de "Renacimiento" otorgada al siglo XII.

Otro aspecto significativo es el papel que juega Eloísa en una sociedad en donde la "debilidad" de las mujeres parece ser un dato indiscutible de su situación. Es interesante constatar como ella misma y sus interlocutores, Abelardo y Pedro el Venerable, usan esa palabra para caracterizar la condición femenina. No obstante, y ciertamente desde nuestra perspectiva, el conocimiento de ella que tenemos por la lectura de sus cartas y lo que sabemos de su vida, parece contradecir aquella calificación.

Para concluir, diremos que las dos profesoras han logrado el objetivo de presentar, en una cuidada edición, una nueva traducción de textos valiosos para los interesados en el conocimiento de la cultura medieval.

Ricardo M. García

Michael Eckert & Harald Schwaetzer (eds.), *Cusanus: Ästhetik und Theologie*, Aschendorf Verlag, Münster, 2013, 181 pp.

Con una breve presentación de uno de sus editores, Michael Eckert, en la cual pone en relieve el interés del tema propuesto, este volumen aborda dos tópicos inseparables en la obra de Nicolás de Cusa, estética y teología. Pensarlos en relación se fundamenta en el hecho de que el Cusano, siguiendo parte de la tradición, establece una identidad entre lo absoluto y la belleza (*pulchritudo*) y, complementariamente, comprende el mundo como procesión o explicitación de tal belleza proponiendo la búsqueda en la pluralidad de la armonía o *consonantia diversorum*. Todos estos elementos son tematizados en el célebre *Sermo CCXLIII, Tota pulchra es, amica mea et macula non est in te*, con explícita alusión a sus fuentes: el capítulo IV de *De divinis nominibus* de Dionisio y el *Comentario* de Alberto Magno a este texto del Areopagita. Así pues, el abordaje del tema estético vuelve imprescindible la inclusión de la mencionada prédica en este volumen que es presentada de manera completa a doble columna latín-alemán en la traducción de Matthias Simperl y con las correspondientes notas de referencia a las fuentes (pp. 129-145). Asimismo, el tópico concerniente al mundo como el libro que Dios ha escrito como producto directo de su propio arte es abordado con profundidad por William J. Hoye en el artículo *Die Welt als Buch bei Nikolaus von Kues* (pp. 21-41).

Sin embargo, la reflexión estética en el pensamiento cusano desborda por completo la pregunta por la belleza y conduce de manera directa al problema de la verdad tal como se pone de manifiesto en el trabajo de Harald Schwaetzer, *Der Anspruch der Wahrheit bei Nikolaus von Kues* (pp. 43-55). Schwaetzer presenta lo que acaso constituya el problema central del pensamiento cusano: la ininteligible-inteligibilidad de la verdad, la valoración de ella como *obiectum* del intelecto y, por último, el papel que desempeña la construcción de la imagen y la fuerza propia de concepto para alcanzar la *visio intellectualis* y el *conceptus conceptu* o *conceptu* inconceptuable. Precisamente es esta construcción artística que se explicita en e intento de alcanzar la inalcanzable verdad lo que revela al espíritu humano como imagen del creador. Michael Eckert, por su parte, en un texto titulado *Imaginationen des Unendlichen. Überlegungen zu einer Ästhetik der Entgrenzung* (pp. 9-20) se dedica a revisar las imágenes, producto directo del arte humano, asociadas a la representación de lo infinito: no sólo las figuras geométricas sino también las pictóricas, en particular los iconos. En ese sentido, la referencia a *Di visione dei* resulta impostergable a la hora de vincular estética y teología: en esta obra cusana a partir de la experimentación con un icono se presenta una reflexión sobre la absoluta visión de Dios, creadora y omniabarcante que ve a todos y a cada uno, tal reflexión es al mismo tiempo un análisis acerca de la visión, la imagen y la

perspectiva. Con todo, la visión, la imagen y el espejo son temas recurrentes y rastreables en distintas obras tal como se pone en evidencia en los trabajos de Elena Filippi, *Durch die Sicht zur symbolischen Einsicht. Cusanus' Weg zu Gott über die bildliche Erfahrung* (pp. 57-71) y de Gianluca Cuozzo, *Nikolaus von Kues und Lorenzo Lotto: Bild, Schauen und Perspektive* (pp. 73-81). Cuozzo, que ya ha trabajado este tópico vinculando al Cusano con contemporáneos como Leon Battista Alberti, lo hace esta vez con Lotto, el dibujante y pintor que florece casi un siglo después. Es necesario mencionar la lectura crítica del *De visione dei* que se lleva a cabo en el excelente artículo de Detlef Thiel: *Das opake Bild und der diaphane Text. Eine Gegenlektüre von Cusanus' De visione Dei* (pp. 103-127) que resulta una desafiante y novedosa revisitación de esta obra en busca de sus ambigüedades. Por último, dos trabajos vinculan al Cusano con pensadores precedentes. Predag Bukovec en *Musik bei Nicolaus Cusanus* (pp. 83-101) pone en evidencia la inclusión de la música en el cuadro de las ciencias cuadrivales con una fuerte impronta de Boecio y Marciano Capella, aunque en el pensamiento cusano se subrayen de manera especialísima las nociones de número, proporción y armonía. Silvio Agosta y su *Der Ruf der schönen Harmonie bei Nicolaus Cusanus und Francesco Petrarca* (pp. 147-179), establece la relación entre la belleza de María presentada por el Cusano en el *Sermo LXXI* –analizado detalladamente–, y la de Laura tal como es presentada en el *Canzoniere* del poeta italiano.

Cada uno de los trabajos cuenta con una extensa lista de referencias bibliográficas que resulta una guía imprescindible para el estudioso del pensamiento cusano en un tema que, en cierto sentido, los abarca todos.

Claudia D'Amico

Aelredi Rievallensis, *Sermones LXXXV-CLXXXII*, ed. Gaetano Raciti (Corpus Christianorum – Continuatio Medievalis II C), Brepols, Turnhout, 2012, 854 pp.

Este voluminoso tomo que reseñamos integra la *Opera Omnia* de Elredo de Rieval editada dentro del *Corpus Christianorum* y que alcanza ya, con esta nueva contribución, su cuarto tomo. El autor, Elredo de Rieval, es seguramente uno de los cistercienses del siglo XII más conocido tanto por su cuantiosa producción escrita como por la temática que trata en muchos de ellos, que constituye una cierta novedad para el pensamiento medieval. Señalo, por ejemplo, el *De spiritali amicitia*, una de sus obras más conocidas y que probablemente sea la más importante de la ascesis cristiana acerca de la importancia de la amistad en la vida espiritual. En este caso, Gaetano Raciti saca a la luz en una cuidada edición, noventa y siete sermones del monje inglés precedidos por una introducción general. Se trata de la edición del manuscrito *Nouv. Acq. Lat. 294*, de la Bibliothèque Nationale de Francia, conocido también como *Manuscrito de Reading*, que fuera descubierto en 1981. Es Raciti, junto con un dedicado grupo de colaboradores, quien ha atribuido de modo indubitable la autoría del texto a Elredo de Rieval, y ha numerado los sermones siguiendo la serie de escritos elredianos que habían sido ya editados en el primer volumen de su *Opera omnia*. Más allá de la numeración asignada, los sermones siguen en general un orden claro: en primer lugar, se ubican aquellos de adviento, es decir, de los inicios del año litúrgico, finalizando con los de la fiesta de Todos los Santos. En muchas ocasiones, se encuentran varios sermones para una misma festividad. Por ejemplo, hay seis sermones para Navidad, tres para San Eduardo y dos para San Vicente, entre otros casos y, en otras, la ubicación del sermón no corresponde al orden del año litúrgico, aunque el editor explica con claridad los motivos en cada caso. El libro se cierra con un valiosísimo conjunto de índices

—de textos de las Escrituras, de autores, de nombres de personajes no bíblicos, de inicios de sermones y de los propios sermones distribuidos por clases— que ocupan ellos solos doscientas veinte páginas y que constituyen una herramienta inestimable para el uso de la obra.

Raciti clasifica a los sermones en la *Introducción* siguiendo un criterio basado en las características redaccionales básicas de los mismos. Algunas de ellas poseen particularidades que merecen ser señaladas. Es el caso, por ejemplo, de los 22 sermones en los que se le otorga un lugar preponderante a las fuentes doctrinales de Elredo, entre las que encontramos las obras de Orígenes, Agustín, Gregorio Magno y Beda. O bien, nueve homilias que reproducen de un modo sistemático, tanto en lo literal cuanto en lo creativo, de Geoffroy Babion (1158), cosa que también hace Hugo de San Víctor. Pero lo interesante de este caso de *paráfrasis* o, en términos contemporáneos, de *plagio*, es el modo en el que cada uno de los autores —Elredo y Hugo— se apropia de la obra de Babion. Mientras que el victorino se inclina por una prosa prolifera, detallista, pretensiosa y marcada por un tono académico o de una sutileza propia de un universitario, con una repetida insistencia por el desprecio del mundo y de la corporalidad, Elredo, en cambio, opta por otra vía. En efecto, es capaz de transfigurar el texto dando lugar a composiciones líricas de un movimiento alerta, un tono dulce, gracioso, equilibrado, positivo, y de un estilo simple y fluido, adquiriendo la posibilidad de impactar en la vida de los oyentes y alejándose de lo que podría ser una meditación abstracta y espiritualista (p. XIII).

La lectura de los sermones de Elredo manifiesta en muchas ocasiones las características particulares que posee la escuela cisterciense del siglo XII, preocupada en destacar, por ejemplo, la humanidad de Cristo o los aspectos corporales del hombre. Al iniciar el sermón 85 (I, 7-8) correspondiente al Adviento, por ejemplo, escribe: “Memoria Redemptoris esse debet nobis mel in ore, melos in aure, iubilus in corde”. No solamente Elredo recurre a los sentidos del hombre para avivar en él el recuerdo del Salvador, sino que también lo hace a “facturas” naturales, y en tanto tales sensibles, como la miel y la música.

Aparece igualmente una constante preocupación didáctica y un esfuerzo para trasladar a ejemplos cotidianos las cuestiones complejas y abstractas de la teología o de la moral. Así, en el sermón 150, propio de la fiesta de Santa María Magdalena, incluye dos largos párrafos en los que desarrolla la idea de que Cristo posee tres carros, que le otorga a sus elegidos, y que el diablo tiene también los suyos que da a los que lo siguen. Los carros de Cristo son la continencia, la inocencia y la sabiduría. Los del diablo son la lujuria, la soberbia y la malicia. Pero la metáfora no permanece allí, ya que Elredo describe minuciosamente cada uno de esos carros. Escribe, por ejemplo: “Currus continentiae duas habet rotas, orationem et exercitationem. Equus qui trahit hunc currum est devotio. Huic equo insidet miles Christi, <contemptus sui,> in sella puritatis, frenum habens disciplinam; stimulum, timorem Dei” (CL, 6, 51-54).

Es importante destacar el meticuloso trabajo de edición llevado a cabo por Gaetano Raciti. Cada una de las páginas del volumen posee, al pie, tres secciones bien diferenciadas de notas críticas. En la primera, se señalan todas las referencias escriturarias que utiliza Elredo en el sermón correspondiente; en la segunda, las referencias a las fuentes patrísticas y medievales, con la indicación bibliográfica precisa en la que encontrar el texto aludido, y en la tercera, se anotan las variaciones textuales, errores gramaticales y toda otra información que tenga que ver con la materialidad del escrito elrediano.

Hay que señalar, sin embargo, un aspecto del volumen que, de alguna manera, lo empobrece. Me refiero a la *Introducción* del editor y a su excesiva brevedad. Su extensión es de apenas seis páginas para un libro que supera las ochocientas

cincuenta, y en ella se tratan solamente y de modo muy sucinto tres puntos: *El manuscrito de Reading*, *Tipología redaccional de los sermones* y *Criterios y opciones de la edición*. No es de mi competencia, por cierto, indicar qué otros aspectos propios del texto de Elredo podrían haberse desarrollado en la *Introducción*, pero ciertamente se extraña alguna referencia al mismo Elredo, a su vida y a su doctrina, como así también a la importancia que poseyó la teología y la antropología cisterciense del siglo XII de la cual son fieles ejemplos los sermones que aparecen en el volumen.

Más allá de este aspecto, la obra es de una contribución de particular importancia para profundizar aún más en el renacimiento cultural y teológico que se produce en los años elredianos y que desembocará en el esplendor del siglo XIII y, sobre todo, para ahondar en la cultura y la espiritualidad de la orden del Cister, recientemente fundada y ampliamente expandida por toda Europa.

Rubén Peretó Rivas

Gregorio Piaia, *Huellas de los filósofos. La comprensión medieval de la historia de la filosofía*, traducción de Valentín Cricco y Jorge Mario Machetta, prólogo de Francisco Bertelloni, Biblos, Buenos Aires, 2013, 172 pp.

La traducción de este libro constituye un significativo acontecimiento en nuestro medio. Si exceptuamos la *Teoría e historia de la historiografía* de Benedetto Croce (escrita entre 1912-1913 y traducida en 1953) que dedica algunas páginas a la historia de la historiografía en el Medioevo, y, entre nosotros, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y la Edad Media* (1958) de León Dujovne, no parece haber existido nada similar en castellano. Por eso, acaso no sea superfluo señalar que el autor de esta obra representa un tipo de intelectual prácticamente desconocido entre nosotros. Piaia ha dedicado sus mayores esfuerzos a la "historia general" de la filosofía, de la que la *Storia delle storie generali della filosofia*, primero al cuidado de Giovanni Santinello y, a partir del volumen IV/1, del mismo Piaia, constituye el *opus magnum*.

Este libro se incluye dentro de ese vasto proyecto historiográfico; su originalidad reside en el período del que se ocupa. El género literario "historia de la filosofía" ha sido de invención moderna, aunque hunde sus raíces tanto en el Renacimiento cuanto en las vidas y doxografías de la Antigüedad; que, como muestra el libro, se han desarrollado sin solución de continuidad con las tradiciones medievales. Piaia señala que "en el panorama de la literatura medieval no se descubre la existencia de una 'historia de la filosofía' pensada como un género que se sustenta a sí mismo" (p. 17). Gracias a un vasto trabajo de erudición, este libro pretende demostrar que "aun cuando haya sido privada del estatus de disciplina autónoma, sin embargo ha existido una historiografía filosófica medieval" (p. 18). La estrategia empleada en esta demostración es triple: por un lado, el autor realiza una exhaustiva búsqueda de los materiales histórico-filosóficos de que disponían los escritores medievales; por otro lado analiza y tipifica los contextos formales (géneros literarios, esquemas historiográficos) en que se insertan esos materiales; y por último estudia las motivaciones que llevaron a los escritores del Medioevo a ocuparse de la historia de la filosofía. Estas estrategias son expuestas en la *Introducción*.

El libro se organiza según un desarrollo cronológico que provee a la vez de una organización lógica de los materiales, ya que a partir de estas páginas resulta evidente la pervivencia a lo largo del Medioevo de esquemas historiográficos provenientes de la Antigüedad y recibidos en buena medida gracias a la mediación de San Agustín y San Isidoro. De ellos se ocupa el primer capítulo. En *De civitate Dei*

Agustín “opera una mediación [...] entre una concepción general de la historia y de la cultura, por una parte, y una ‘escritura’ calcada sobre la ‘sucesión’ de los filósofos, por la otra” (pp. 28-29). A la enumeración de opiniones y a la narración de las vidas de los filósofos, San Agustín incorpora un nuevo criterio teórico —i.e., la tesis de que “si la *sapientia* se identifica con Dios, verdadero filósofo es aquel que ama a Dios” (pp. 29-30)— con el cual juzgar y ordenar las filosofías del pasado. Por ello Agustín inaugura una nueva “doxografía especulativa” cuya vigencia se mantendría durante toda el Medioevo. En la exposición de los lugares historiográficos isidorianos, Piaia nota “el descenso del nivel de conocimientos histórico-filosóficos en los dos siglos transcurridos entre san Agustín e Isidoro” (p. 38). Agustín e Isidoro constituyen la fuente principal en que abrevan los autores medievales.

El segundo capítulo estudia el lugar que ocupan los filósofos en el género literario de las crónicas universales. El primer caso analizado es el *Chronicon sive Historia de duabus civitatibus* de Otón de Frisinga, cuyo agustinismo es evidente ya en el subtítulo y en la reproducción de los esquemas historiográficos del *De civitate Dei*, a los que Otón imprime un renovado interés —ausente en el obispo de Hipona— por las obras lógicas de Aristóteles. La evaluación positiva de Aristóteles es índice de las nuevas actitudes que caracterizan al “renacimiento” del siglo XII. El *Chronicon* aporta también otra novedad. Mientras que en los modelos anteriores —Agustín, Isidoro, Eusebio— se mantiene un esquema que vincula la “filosofía de los gentiles” con las herejías cristianas, dando así una visión devaluada de la filosofía, Otón presenta una visión positiva de la filosofía en sí misma, concibiendo a la filosofía no ya como una práctica del pasado, propia de los gentiles, sino como algo contemporáneo: “La vía hacia una historia *general* de la filosofía, que se extienda hasta los filósofos más recientes y alcance *usque ad tempus nostrum*, aparece destrabada” (p. 51). El segundo caso analizado *in extenso* es el del Vicente de Beauvais, cuyo *Speculum maius* ya no es, como las *Etymologiae*, “el documento de una recesión cultural”, sino “el producto de una época de sobreabundancia de informaciones” (p. 54). Piaia encuentra en el *Speculum historiale* los dos procedimientos historiográficos que caracterizarán el debate entre Renacimiento e Iluminismo: el historiador concebido ora como compilador erudito, ora como filósofo con intereses especulativos (p. 57). Este capítulo estudia por último el *Liber chronicarum* de Schedel, que muestra una “historia ilustrada” con unas sesenta xilografías, de las que la presente edición reproduce ocho.

El capítulo segundo analiza el lugar que el Medioevo otorgaba a los filósofos en el marco de la historia universal. El capítulo tercero muestra el lugar doctrinal que los medievales atribuían a los filósofos del pasado, y comienza por el estudio del *Speculum doctrinale*, donde Vicente de Beauvais inserta la historia de la filosofía en el marco de una teoría de la cultura de inspiración victorina en la que la *doctrina* aparece como un modo de reparar la herida causada por el pecado; el capítulo prosigue con una exposición de la *Summa philosophiae* atribuida a Grosseteste, que presenta una división de la historia de la filosofía en cuatro períodos, en los que incluye a los árabes y a los contemporáneos. Resulta de gran interés, por un lado, la delimitación del término *philosophus* en este período, que refiere a traductores y a autores de obras científicas (p. 81), y, por otro lado, la valoración positiva de los modernos, quienes tienen un mayor conocimiento de la filosofía natural que los antiguos (p. 83). Piaia destaca que ésta es la primera “historia verdaderamente ‘general’ de la filosofía” (p. 84), que abarca sin solución de continuidad hasta la Edad Contemporánea, lo cual tiene dos implicancias: “el reconocimiento pleno de la legitimidad de ‘hacer filosofía’” y “una segura conciencia de la distinción [...] entre ‘filosofía’ y ‘teología’” (p. 84). Esta primera parte del capítulo se cierra con una exposición de la “clasificación lógico-sistemática” de la historia de la filosofía llevada

a cabo por Tomás de Aquino en *De substantiis separatis*. La segunda parte recorre, en primer lugar, tres obras de Juan de Salisbury: el *Metalogicus*, donde se subraya la discusión entre antiguos y modernos, el *Entheticus*, donde se señala el carácter doctrinal de las reconstrucciones historiográficas, y el *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* –de donde este libro toma su título–, que retorna al esquema biográfico-diadoquístico con un nuevo impulso especulativo (p. 109). Por último, viene expuesto el contenido historiográfico de la *Summa philosophiae* de Roger Bacon, que si bien retoma una periodización de la historia de la filosofía que se remonta a la patristica, otorga ya un lugar central a Aristóteles –y al aristotelismo árabe de Avicena y Averroes– por sobre la tradición platónica, a la que tiende a soslayar. Pero acaso la mayor novedad teórica presentada por Roger Bacon sea “la idea de un progreso indefinido del saber que [...] durará hasta el fin del mundo” (p. 114), “*quia nihil est perfectum in humanis inventionibus*”.

La primera parte del capítulo cuarto se ocupa de las biografías filosóficas y estudia el *Liber de vita et moribus philosophorum poetarumque veterum* atribuido a Walter Burley, que es juzgado como “la más ejemplar historia de la filosofía producida en el Medioevo” (p. 123). El capítulo estudia también la imagen de la historia de la filosofía que proveen algunos *volgarizzamenti* y finaliza con el *Compendiloquium* de Juan de Gales, movido por un fuerte interés moral (p. 137), en el cual se desarrollan los temas paralelos de la *translatio studii* y la *translatio imperii* (pp. 144 ss.).

El capítulo quinto presenta las conclusiones del libro que comienzan por poner en duda la opinión según la cual la escolástica habría impedido el desarrollo de una conciencia histórica. Si bien eso parece haber sido así en el siglo XIV, ciertamente no lo fue en la segunda mitad del siglo XIII, como muestran los casos del pseudo Grosseteste y de Roger Bacon. Como reacción contra el aristotelismo escolástico, el interés por una perspectiva histórica se habría mantenido en el ambiente oxoniense, de tradición platónico-agustiniana (p. 157). Piaia muestra que el agustinismo ha sido un constante también en la moderna historia filosófica, tanto en el plano de las “fuentes histórico-filosóficas” cuanto en el de las “motivaciones ideales” y las “categorías interpretativas” (p. 164), lo cual –entre otras razones– lleva a cuestionar “si puede hablarse en sentido pleno de una ‘moderna’ historia filosófica” (p. 164). De lo expuesto en estas páginas se concluye que “la ‘moderna’ historiografía filosófica se ubica en una línea de sustancial continuidad con la producción historiográfica medieval” (p. 167). El quiebre con la larga tradición historiográfica aquí estudiada viene dado por el nacimiento de la historia “crítica” de la filosofía, cuyo más destacado representante sería Pierre Bayle.

La presente edición, de márgenes generosos y cómoda lectura, cuenta con un exhaustivo prólogo de Francisco Bertelloni. Los traductores han sabido conservar la prosa clara, precisa y elegante que caracteriza los trabajos del profesor Piaia. Se echa de menos un índice de nombres, como el que se encuentra en la traducción portuguesa de Marcos R. N. Costa y Luis A. De Boni (2006).

Mariano Pérez Carrasco

Psalterium Suthantoniense, ed. P. P. O'Neill (Corpus Christianorum - Continuatio Medievalis 240), Brepols, Turnhout, 2012, 456 pp.

Fue Bernard Bischoff quien, a mediados del siglo XX, llamó la atención sobre la gran diversidad y riqueza que poseían los escritos exegeticos producidos durante los primeros siglos del cristianismo irlandés. Esta apreciación de una autoridad como Bischoff ocasionó que comenzara un lento trabajo de edición de muchos de esos manuscritos –que, curiosamente, no se encuentran en Irlanda–, y que en los

años '80, la serie *Corpus Christianorum* iniciara una subserie titulada *Scriptores Celtigenae*, dentro de la cual se publica el texto que aquí reseño.

Se trata del *Salterio de Southampton*, o *Psalterium svthantoniense*, redactado a fines del siglo X o comienzos del XI y editado por P. P. O'Neill. El texto original se conserva en la biblioteca del St. John College, de la Universidad de Cambridge (MS C. 9 [olim 59]), y reproduce los 150 salmos distribuidos en tres secciones. Luego de cada una de estas secciones, aparece una colecta, redactada en octosílabos, y un cántico bíblico tomado del Antiguo Testamento. Es este el contenido principal del manuscrito que posee también textos secundarios y notas. En el primer caso, se trata de *argumenta* y glosas. Los argumentos son individuales para cada salmo y reportan las interpretaciones del texto sagrado en diversos niveles. Las glosas, escritas interlinealmente, comentan algunas palabras específicas. El texto se completa con notas escritas en siglos posteriores a su redacción original.

En la primera parte de su estudio introductorio el editor consigna una descripción minuciosa del manuscrito además de proponer algunas hipótesis sobre su historia. Sin embargo, los elementos de mayor interés de esta obra son los *argumenta* con los que se inicia cada uno de los salmos, indicativos de los recursos exe-géticos y literarios que poseían los monasterios y centros religiosos irlandeses. Se trata de *argumenta* y no de *argumentum* debido a que son tres niveles hermenéuticos los que se proponen en cada caso. En primer lugar, aparece una interpretación literal o histórica proveniente de la escuela antioqueña, transmitida a través de la traducción latina —obra de Julián de Eclanus—, de los comentarios griegos a los salmos de Teodoro de Mopsuestia. Un segundo nivel de interpretación es alegórico y cristológico, mientras que el tercero, que no aparece en todos los casos, sigue a los comentarios de San Jerónimo.

Veamos un ejemplo. El salmo 48 posee los siguientes *argumenta*: "Commonis exortatio ad omnes homines dirigitur ne saeculi diuitias magni pendant sed pro his putias si forte affluent Deo gratias refferant, casque pro aeterna requie dispendent. Item, aeclesiae uox super Lazaro et diuite purpurato". En este caso, aparecen solamente dos niveles hermenéuticos, el primero de ellos de tipo alegórico o moral, y el segundo cristológico.

Otro elemento interesante son las glosas que aparecen comentando cada uno de los versículos de los salmos y que el editor clasifica en dos estratos: el primero, que cubre la mayor parte del salterio, y el segundo que abarca solamente desde el salmo 41 al 91. La diferencia entre ambos es notable: el primero se concentra una fuerte inclinación hacia la interpretación alegórica mientras que el segundo es exclusivamente literal e histórico. Más allá de estas diferencias y de la multiplicidad de aspectos escriturísticos que son tratados en las glosas, es posible encontrar en ella una clara unidad, la cual se origina en la fuente en la cual abreva el glosador.

Veamos nuevamente un ejemplo a partir de algunos versículos del mismo salmo 48:

AUDITE HAEC OMNES GENTES (id est, Christiani) Daudid dicit ex persona Herimiae futuri post .xl. annos.

AURIBUS PERCIPE OMNES QUI HABITATIS ORBEM .i. fidem Trinitatis.

QUIQUE TERRIGINAE .i. simpliciores. ET FILII HOMINUM .i. rationes capaciores.

IN UNUM .i. non seperatiusque ad iudicium. DIUES ET PAUPER .i. secundum historiam; uel "diues" spiritalibus diuitis, "pauper", id est, "spiritu"; superbus et humilis.

Tal como señala O'Neill, el autor es recurrente en la utilización de ciertos conceptos que aparecen en la glosa acompañando determinados sustantivos de los salmos. Adquiere particular relevancia el concepto de *ecclesia primitiva*, que apa-

rece en veinticinco glosas. Si bien nunca es elaborado formalmente, la idea que encierra es la de la existencia de una "iglesia primitiva" subsistente en el pueblo judío antes de la llegada de Cristo y de la propia fundación de la Iglesia. Se utilizan expresiones tales como "primitiua aeclesia ex Iudeis fuit" o "primo ab Hirusalem extensa est primitiua aeclesia", que dan a entender la existencia de esa iglesia en épocas del judaísmo pero que, con la llegada de Cristo, se adhiere a Él: "aeclesia primitiua adhesit post passionem suam" y es confirmada en Pentecostés: "aduentus Spiritus Sancti super aeclesiam primitiuam". Si bien el concepto de iglesia primitiva ya estaba presente en los medios cristianos irlandeses, a través de los comentarios bíblicos de Beda y aún de otros anteriores a él, sin embargo, el editor señala que el concepto, que refiere al apóstol Pedro y a la iglesia judaizante de Jerusalén, es mucho más marcado y radical en el texto de este salterio que en las obras anteriores.

El *Psalterium Suthantiense* no es, por cierto, una obra original. Su fuente principal, de la cual en muchos casos no es más que una copia, es el *Anonymi Glosa Psalmorum ex traditiones eniorum*, texto del siglo VII compuesto en la Galia para una audiencia monástica. Esta composición tuvo particular importancia y fue ampliamente conocida ya que ayudaba a los monjes a comprender mejor las palabras de los salmos que recitaban diariamente en el oficio divino. No es, sin embargo, la única fuente; es así que el editor analiza otros tres tipos de fuentes clasificadas en comentarios patristicos, comentarios post-patristicos y comentarios hiberno-latinos. Con respecto a estos últimos, O'Neill se embarca en la discusión entre B. Bischoff y M. Gorman acerca de la existencia real de una exégesis irlandesa, pronunciándose decididamente por la afirmativa. Sin embargo, más allá de la variedad de fuentes que pueden rastrearse, la obra es claramente un trabajo unificado compuesto por un único autor y no una colección amorfa de glosas de diversas procedencias.

Esta edición del *Psalterium Suthantiense* posee varios méritos. En primer lugar, permite conocer de primera mano la interpretación literal y, sobre todo, alegórica, que los medios monásticos irlandeses —y no sólo ellos—, seguían de los salmos. Este dato rebasa el interés de los historiadores de la teología medieval y se extiende a quienes se ocupan de la liturgia, de los estudios monásticos y aún de la filosofía de ese periodo histórico. Por otro lado, permite asomarse con mayor profundidad a la riqueza producida por ese "lejano Occidente", en expresión de Arnold Toynbee, y como referencia al cristianismo particular que se desarrolló en Irlanda durante la Alta Edad Media desprovisto de comunicación con el continente y, por tanto, madurando fuera de los círculos de influencia romanos y según una idiosincrasia propia. El amplio estudio introductorio del editor es adecuado y sitúa correctamente a la obra, aunque hubiese sido deseable que, además de los abundantes y precisos datos técnicos, hubiera incluido también alguna breve introducción teológico-exegética al texto a fin de lograr una contextualización y profundización mayor de su contenido.

Rubén Peretó Rivas

Catalina María Cubillos Muñoz, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, EUNSA, Navarra, 2013, 363 pp.

Con la presente publicación de la investigación doctoral de Catalina Cubillos, la editorial EUNSA agrega un nuevo volumen a su "Colección de pensamiento medieval y renacentista". La investigación, realizada en la Universidad de Navarra y diri-

gida por el Dr. Ángel Luis González, culminó con la presente tesis defendida en el año 2012.

Cubillos estructuró la tesis en dos partes principales que a su vez están sugeridas en el título de la obra. La primera parte se titula “Los múltiples nombres del Dios innombrable”, la segunda, “Los nombres enigmáticos de Nicolás de Cusa”.

En la primera parte de la tesis, Cubillos afirma que el legado cusano es una variedad de formulaciones de nombres divinos, ya sea tomados de la tradición o creados por él, pero no una sistematización consciente de esa variedad de nombres. Por lo tanto, “cualquier sistematización de su teoría de los nombres necesariamente implica un componente interpretativo y reviste, en esa medida, cierto carácter hipotético”. En este contexto, la presente investigación ofrece una original ordenación sistemática del vasto despliegue de nombres y fórmulas que refieren a Dios en la obra de Nicolás de Cusa. De esta manera, Cubillos se integra a una tradición que comienza en el siglo XIX con la primera exposición sistemática de los nombres de Uebinger en *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, y llega hasta nuestros días con múltiples y fecundas exégesis del pensamiento metafísico del Cusano desde la perspectiva de los nombres divinos, como la reflexión de João Maria André *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible* –presentada en el II Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica de 2008–, la tesis doctoral *Metafísica de la palabra* de José González Ríos en 2010 y la de José Teixeira Neto *Nexus: da relacionalidade do princípio à “metafísica do inominável” em Nicolau de Cusa* en 2012.

Cubillos desarrolla tres criterios metodológicos fundamentales para decidir qué nombres serían paradigmáticamente “cusanos”, es decir, originales del pensamiento del Cardenal y no tomados de la tradición: [1] que sea anunciado explícitamente por Nicolás de Cusa como nombre divino; [2] que sea capaz de expresar sintéticamente su sistema metafísico general; y [3] que garantice en alto grado la trascendencia y la inefabilidad divinas. Son sólo cinco los nombres que según Cubillos satisfacen estos tres criterios: *maximum, idem, possess, non aliud y posse ipsum*. El resto de los nombres con los que el Cusano refiere a Dios a lo largo de su obra son, o bien “denominaciones formalmente impropias” (p. 102), o bien conceptos o fórmulas tomadas de la tradición que el Cusano reformula conceptualmente y anuncia como nombres de Dios, pero que aún “no son capaces de expresar con suficiente precisión su concepción del Absoluto” (p. 112).

Con esta clasificación Cubillos ofrece su propia contribución a “la tarea de discriminar clases de nombres, sistematizando los distintos niveles de análisis en la teodicea cusánica”, lo cual considera que “representa una labor ingente, sobre todo si se tiene en cuenta que Nicolás no explicita la diversidad de consideraciones respecto del nombre de Dios que él mismo lleva a cabo” (p. 98). Pero no es éste el único aspecto en el que esta investigación contribuye al avance de los estudios cusanos. En efecto, según la autora, si bien el mundo hispánico cuenta con traducciones castellanas, congresos y numerosos trabajos, “aún no se cuenta con una sistematización general de la metafísica del Cusano” (p. 13). Frente a esto Cubillos se propone la tarea de ofrecer una sistematización propia, a fin de “contribuir a la divulgación del pensamiento del cardenal en el ámbito hispanoamericano, presentando una obra de conjunto sobre su filosofía desde la óptica de los nombres divinos” (p. 14). Como criterio metodológico, Cubillos sostiene que es posible ofrecer una aproximación a la metafísica cusana a partir la perspectiva de los nombres divinos, es decir, trazando una trayectoria que transite de algún modo las diversas formulaciones con las que Nicolás de Cusa se refiere a lo absoluto. Pues ser un nombre paradigmático, tal como lo muestra uno de los tres criterios antes explicitados, es ser capaz de *complicar* en sí mismo gran parte de los presupuestos metafísicos, gnoseológicos

y teológicos de la especulación cusana; por lo tanto, analizar el significado de esos nombres conlleva la *explicación* de aquellos presupuestos.

Para comenzar este trabajo de sistematización, en la segunda parte de la tesis, "Los nombres enigmáticos de Nicolás de Cusa", la autora dedica cinco capítulos al pormenorizado análisis de cada uno de los nombres que la primera parte de la investigación estableció como paradigmáticos: *maximum*, *idem*, *possess*, *non aliud* y *posse ipsum*. Como su carácter paradigmático lo exige, Cubillos despliega las nociones metafísicas, gnoseológicas y teológicas necesarias para entender el particular sentido de cada uno de estos nombres de Dios. Como se trata de una sucesión cronológica de nombres, dicho despliegue ofrece también un detallado itinerario intelectual del Cusano, pues aborda el particular contexto especulativo en el cual Nicolás pensó cada nombre, destacando sobre todo la fundamental impronta de la tradición neoplatónica en su pensamiento. Por ejemplo, según Cubillos en *De visione Dei* y en *De principio*, que median entre el nombre *Idem* en *De genesi* y el nombre *Possess* en el trílogo homónimo, el Cusano habría atravesado una etapa de profundización de la distinción procleana entre el Uno imparticipable y el Uno participado, influenciado por la lectura del Pseudo Dionisio y Escoto Eriúgena, y por la lectura del *Comentario al Parménides* de Proclo. También la lectura de *La teología platónica* en 1462 habría sido fundamental para la concepción del nombre de madurez *Non aliud*. En el capítulo 6, finalmente, Cubillos prueba que todos esos nombres comparten una perspectiva metafísica común, en particular, la concepción cusana de Dios como una "unidad infinita que actúa como hipóstasis trascendente de todas las cosas" (p. 283). Esta concepción, si bien en su aspecto esencial permanece, se habría ido modificando conforme a "una creciente neoplatonización del Cusano a lo largo de su obra" (p. 295), esto es, una "progresiva acentuación de la trascendencia divina, paralela a la lectura de Dionisio y Proclo" (p. 295). Esta progresiva acentuación de la trascendencia divina estaría reflejada a nivel teórico en un paulatino pasaje que va desde la concepción de Dios como *coincidentia oppositorum* hacia la concepción de Dios como *ultra-coincidentiam*; de este modo, Cubillos conceptualiza el sistema metafísico cusano como una trayectoria desde "la coincidencia de los opuestos hacia una metafísica de la no alteridad" (p. 294).

Nadia Bárbara Russano

Raimundus Lullus, *Arbor philosophiae. De levitate et ponderositate elementorum. Desolatio Raimundi* [Opera Latina XXXIV (61-63) annis 1294-1295 composita]. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CCCM 246. Ediderunt Carla Compagno et Ulli Roth, Brepols Publishers, Turnhout, 2011, XVIII+366 pp.

Raimundus Lullus, *Ha-Melacha hs-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars Brevis* [Opera Latina. Supplementum Lullianum III] (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CCCM 247). Edited by Harvey J. James, Brepols Publishers, Turnhout, 2012, LIV+195 pp.

La prestigiosa editorial belga Brepols ofrece dos entregas de la obra del filósofo catalán Raimundo Lull. En lo que concierne a su dimensión académica y al trabajo de edición de las obras de Lull, ellas están, ya desde hace muchos años, a cargo del equipo de editores del Raimundus Lullus Institut de la Universidad de Freiburg, en Alemania.

Esta vez ven la luz dos volúmenes. En primer lugar el tomo XXXIV de la *Opera Latina* (CCCM 246) que contiene tres obras: el *Arbor philosophiae*, el *De levitate et ponderositate elementorum* y la *Desolatio Raimundi*. Y en segundo lugar el tomo

correspondiente al *Supplementum Lullianum III* de la *Opera Latina* (CCCM 247), que contiene la traducción hebrea del *Ars brevis*.

Para comenzar con el tomo XXXIV debe decirse que la primera obra contenida en él es el *Arbor philosophiae* (op. 61). La edición del texto está precedida de una amplia Introducción. Ésta ofrece abundante información sobre la autenticidad del texto, fecha de composición, estructura y tema, repercusión y recepción, manuscritos catalanes y latinos. En cuanto al contenido doctrinal del *Arbor* —concluido en el año 1294— debe tenerse en cuenta que fue dedicado por R. Lull a su hijo con el objetivo de que le sirviera como introducción o guía para alcanzar un mayor conocimiento y amor de Dios. Aunque ello sugiera que se trata de una obra de características preponderantemente teológicas, el *Arbor philosophiae* se ocupa también de numerosos temas filosóficos, a lo que se agrega una suerte de arte nemotécnico. La obra se presenta como una versión del ARS que, según Lull debe servir como apertura y esclarecimiento de múltiples espacios del conocimiento. Su última parte se despliega como conjunto de respuestas a preguntas apelando a las diferentes figuras, lo que muestra que, con ello, Lull intentaba ofrecer a su hijo, destinatario de la obra, un instructivo sintético acerca del ARS. Es posible que ese haya sido el motivo por el cual este pequeño tratado ha despertado tanto interés en el siglo XV, como lo pone de manifiesto la abundante tradición manuscrita proveniente de esos años.

El *Liber de leuitate et ponderositate elementorum* (op. 62), también contenido en el tomo XXXIV, pertenece al año 1294. Juntamente con el *Ars compendiosa medicinae* de 1285-7 y el *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* de 1303, el *Liber de leuitate* forma parte del corpus de obras médicas de Lull. En él el filósofo mallorquí expone la teoría de los grados de los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra) en la mezcla y composición de las sustancias medicinales. En la primera parte Lull se extiende acerca de la esfera de los cuatro elementos y su gradación en las medicinas simples. En la segunda parte responde a treinta *quaestiones* de la medicina. En la Introducción al texto, Carla Compagno, la editora, expone eruditas informaciones acerca de la fuentes del tratado de Lull, de su tradición textual y de la autenticidad de la obra. Puesto que el texto ha sido transmitido en dos redacciones latinas sensiblemente diferentes, la editora ha decidido transcribir ambas versiones que ahora pueden leerse en página enfrentada en esta edición.

Por último, en el tomo XXXIV encontramos no el texto, sino la mención editorial a una brevísima obra, *Lo desconhort*, cuyo título latino es *Desolatio Raimundi* o *Liber de desolatione*. Escrito en el año 1295, *Lo desconhort* es un texto de tipología preponderantemente literaria en el que Lull pone de manifiesto su talento poético y, en forma de diálogo, logra vincular teología, lírica, autobiografía y filosofía. Curiosamente, y a pesar de que esta pequeña obra ha tenido una muy generosa transmisión textual en catalán y también ha conocido numerosas traducciones a algunas lenguas romances, al alemán y al inglés, ella nunca ha sido totalmente traducida al latín, motivo por el cual en este volumen el lector no encontrará el texto latino, sino solamente una muy breve información que ofrecen los editores acerca de sus características doctrinales, de su historia y de su transmisión manuscrita.

Por otra parte, el segundo volumen que reseñamos contiene la traducción hebrea del *Ars brevis*, aquí editada en el *Supplementum Lullianum III* de la *Opera Latina* (CCCM 247). Esta edición fue llevada a cabo gracias al patrocinio y los auspicios del European Research Council en el contexto del proyecto "Latin Philosophy into Hebrew: Intercultural Networks in thirteenth- and fourteenth-century Europe". El editor, Harvey J. Hames es profesor de historia medieval de la Universidad Ben Gurion de Negev, Israel. Se trata de una obra breve, de difusión más bien popular, que se ha transmitido a través de más de setenta manuscritos, y cuya lec-

tura la presenta como una versión más fácil y corta que la extensa *Ars generalis* última, redacción final del *Ars* de Lull. El *Ars brevis* fue terminada por Lull en el año 1308; en 1474 fue traducida al hebreo en Senigallia, cerca de Ancona, y en los dos años sucesivos fue copiada dos veces. El colofón de la copia que hoy disponemos evidencia que los estudiantes judíos del *Ars brevis* la utilizaban para alcanzar la unión mística. Por lo demás, el *Ars* parece ser el único ejemplo de una obra cristiana, breve pero intensa, utilizada por judíos con fines místicos. Este volumen presenta la edición hebrea junto con el original en latín (basado en una edición revisada de ROL 12 / CCCM XXXVIII) junto con una traducción al inglés y notas detalladas que revelan cómo el traductor y los copistas judíos entendieron y utilizaron la obra. En efecto, tanto traductor como copistas parecen haber leído e interpretado la obra de Lull a través del prisma de Abulafia Kabbalah. Abraham Abulafia († ca. 1291), contemporáneo de Lull, escribió numerosas obras que se ocupan de los nombres divinos y de la combinación de letras. Abulafia consideraba que toda la Torá era el nombre de Dios, y que a través de la combinación de las letras del alfabeto hebreo podía alcanzarse el conocimiento del mundo divino y creado. Además, este *milieu* místico judío parecía haber entendido las letras del alfabeto lulliano y las diversas combinaciones del *Ars brevis* como medio de acceso al verdadero conocimiento místico.

Francisco Bertelloni

Iohannis Alphonsi de Segovia, *Liber de substantia ecclesie* (cura et studio José Luis Narvaja SJ, prolegomenis instructis Santiago Madrigal Terrazas SJ), Aschendorff Verlag, 2012, 456 pp. (Rarissima mediaevalia Volumen III), ISBN 978-3-402-10429-3.

La figura intelectual de Segovia se percibe a partir del contexto histórico-doctrinal dentro del que desarrolló su actividad. Ese contexto puede reconstruirse en tres momentos: primero, como profesor de teología y de distintas disciplinas bíblicas en Salamanca; luego como participante, a partir del año 1433, del concilio de Basilea (1431-1449), y por fin, después de la finalización de concilio, desarrollando su más intensa actividad como escritor. En este tercer momento, ya retirado de la vida política y de los conflictos intraconciliares entre papalistas y conciliaristas, Segovia —de preferencias conciliaristas—, escribió una crónica de ese concilio del que transmite sus hechos y sus posiciones eclesiológicas más importantes. A esta época pertenecen su *Historia de gestis concilii Basiliensis* y el *Liber de magna auctoritate episcoporum in concilio generali*. Este tercer momento coincide con la época en que escribe el *Liber de substantia ecclesie*. Cuando en 1453 Constantinopla cae en poder turco, Segovia comienza a dedicarse al estudio del Islam hasta que, en 1458 le sorprende la muerte que le impide completar el tratado.

El texto ya había sido considerado por la crítica, primero por W. Krämer (*Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster, 1980) y luego por S. Madrigal, quien le dedicó un libro completo y excelente (*El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia. 1393-1458. Estudio del Liber de substantia ecclesiae*, Madrid, 2000). Pero recién la edición de Narvaja edita todo el texto sobre la base de manuscritos conservados en Salamanca y en la Biblioteca Vaticana.

En el prólogo del *De substantia* Segovia anuncia el plan del tratado, originalmente pensado para ser expuesto en cuatro libros, pero del que Segovia solo llega a escribir la mitad, i.e. dos libros. Su eclesiología entiende la Iglesia como

comunidad histórico-salvífica y se apoya en tesis angeológicas, antropológicas y en una doctrina de la encarnación. En este punto conviene anotar que la gran diferencia entre este tratado y otros tratados eclesiológicos, como los de Juan de Ragusa o el de Juan de Torquemada, reside en el hecho de que Segovia no construye su eclesiología sobre textos jurídicos o sobre la autoridad de los Padres, sino sobre una teología angélica y de la Encarnación. Así el primer libro trata de la Iglesia celeste, anterior a la creación; aquí Segovia presenta un texto del Apocalipsis (*factum est magnum prelium in caelo*) que utiliza como hilo conductor para su exégesis de la lucha entre el arcángel San Miguel contra Lucifer que anticipa el combate de la Iglesia en la tierra. El segundo libro trata de la Iglesia militante en la tierra hasta la encarnación (*ecclesia militans*) y esboza la tesis que sostiene que aún sin pecado original habría habido Encarnación del Hijo de Dios. El tercer libro debería haber tratado la Iglesia con la Encarnación y el cuarto el conflicto entre papalistas y conciliaristas. El tratado está acompañado por varios índices que facilitan el acceso al texto así como de una abundante bibliografía.

La eclesiología es una de las disciplinas más relevantes y atractivas de la teología oriental y occidental. Si nos limitamos a la eclesiología de la Iglesia Católica Romana, ella evidencia la pericia y la consecuencia con que, a lo largo de siglos, una misma institución logró formular lecturas de su propia naturaleza que, aunque diferentes, quieren aparecer como coherentes entre sí. Entre todos los eufemismos, quizá la fórmula *concordantia discordantium* sea la más discreta para describir la historia de la eclesiología escrita hasta hoy en el mundo cristiano europeo. Basta recorrer las distintas *constitutiones* eclesiásticas para percibir un esfuerzo por mostrar distintas figuras institucionales que van desde las de la Iglesia primitiva, de carácter apostólico y con una primacía sobre todo moral del obispo de Roma, pasando por la Iglesia medieval, de estructura jurídica y fuertemente papalista, hasta la moderna concepción expuesta por el Concilio Vaticano II que acentúa su carácter comunitario. El texto de Juan Alfonso de Segovia editado ahora por J. L. Narvaja con una extensa introducción de S. Madrigal pertenece, precisamente, a esa historia y constituye un hito fundamental que facilita nuestro mejor conocimiento de ella.

Francisco Bertelloni

Francisco Suárez, *De pace - De bello. Über den Frieden - Über den Krieg* (Herausgegeben von Markus Kremer. Ins Deutsche übersetzt von Markus Kremer und Josef de Vries †. Mit einem Vorwort von Peter Schallenberg). frommann-holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe I: Texte - Band 2/), Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013, ISBN 978-3-7728-2505-7, LXIV-267 pp.

La serie titulada *Texte*, de la colección *Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit*, fue creada por la editorial frommann-holzboog con el fin de publicar, en alemán, textos político-jurídicos medievales y de la segunda escolástica. PATRISTICA & MEDIAEVALIA XXXII (2011) ya dio cuenta de esa serie cuando reseñó la edición de textos del *De lege* de F. de Vitoria correspondientes al primer tomo de la serie, publicado en 2010. Los textos que reseñamos aquí corresponden al tomo 2 de la misma serie.

La importancia de estos textos reside en el gran interés contemporáneo despertado por la figura de Suárez. Ese interés trasciende su propia obra teológico-filosófica y apunta a definir su papel como puente entre dos épocas, la medieval y la moderna. Por ello la importancia de Suárez va más allá de la influencia de sus

Disputationes metaphysicae, por ejemplo, sobre la metafísica de Leibniz y Wolff, y se extiende al pensamiento político y jurídico moderno.

El volumen está articulado en varias partes de las que me interesa destacar fundamentalmente dos.

La primera, a cargo de M. Kremer, titulada *Vorbemerkungen* (pp. XXI-LXIV), contiene una buena introducción en la que sintetiza los problemas tratados por Suárez en los textos seleccionados y traducidos. Allí Kremer hace particular referencia, entre otros temas, a las relaciones entre derecho y moral, a la fundamentación del derecho de guerra y a la guerra justa, mostrando que los textos de este volumen trascienden un interés meramente jurídico y muestran la fuerte preocupación de Suárez por fundamentar sus posiciones en sólidas bases teóricas, tanto filosóficas como teológicas. Además Kremer alude rápidamente a la recepción de los textos de Suárez y a las características filosófico-textuales de la edición.

La segunda parte contiene el texto latino y su traducción alemana. Los textos han sido titulados por los editores en correspondencia con los temas que tratan. Así, por ejemplo, el *De pace*, corresponde a textos tomados del *De gratia* y del *De fide, spe et caritate* en los que desarrolla una doctrina de la paz no vinculada al orden sacramental, sino entendida como teología de la paz dirigida a todos los hombres. El segundo texto, *De bello*, reproduce una traducción alemana de Josef de Vries (Tübingen 1965) correspondiente a un curso dictado por Suárez en el *Collegium Romanum* en el que sostiene que el papel principal en el uso de la fuerza no corresponde a los estados, sino a los individuos, lo que muestra que es para él es más importante la ética del individuo que un sistema estatal de normas. Por otra parte el *De bello* pone de manifiesto la necesidad de fundamentar la guerra no solamente en el *ius gentium*, sino teniendo en cuenta que Dios ha dado al hombre el derecho como medio para alcanzar sus fines como tal. El *De iustitia vindicativa* corresponde a la parte final del tratado *De iustitia Dei* y allí trata problemas de la teología de la gracia; allí sostiene que la pena no forma parte de la justicia conmutativa o distributiva, sino que ella es un medio de obligar a otro a llevar a cabo un acto de reparación. El último texto, *De homicidio*, de fisonomía canonística, ha sido tomado del tratado *De censuris*.

El apéndice contiene un aparato crítico con siglas y abreviaturas, una lista de las ediciones utilizadas, literatura secundaria, índice de temas y pasajes. Además el volumen contiene una abundante bibliografía sobre los problemas tratados en los textos. Se trata, en síntesis, de un libro que respeta criterios filológicos y sistemáticos, ofrece muy buena información acerca del autor y su obra y constituye un instrumento de trabajo de gran utilidad para acceder al pensamiento suareciano.

Francisco Bertelloni

Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening (eds.), *"Auctoritas omnium legum": Francisco Suárez' De legibus zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*, frommann-holzboog (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe II: Untersuchungen, Band 5), Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013, ISBN: 978-3-7728-2620-7. XXVII + 414 pp.

Entre el 14 y el 17 de abril de 2010 se realizó en la *Hochschule für Philosophie* de Munich un simposio sobre el tratado *De legibus ac Deo legislatore* de Francisco Suárez. El volumen que aquí reseño contiene los textos de las ponencias leídas en ese evento. En la Introducción (*Auctoritas omnium legum. Francisco Suárez' De legibus ac Deo legislatore zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz*), O. Bach, N. Brieskorn y G. Stiening, editores del volumen, exponen el objetivo de la

reunión: contribuir a la comprensión del pensamiento de Suárez expuesto en el *De legibus*, sobre todo en lo que concierne a las relaciones entre fundamentación secular y fundamentación teológica del orden jurídico y a sus repercusiones en la modernidad hasta hoy. El volumen está articulado en dos partes: la primera dedicada a los vínculos entre fundamentación metafísica, teológica y jurídica de la doctrina suarista del derecho en el *De legibus*, y la segunda dedicada a revisar la construcción del sistema jurídico suarista en ese tratado.

El primer texto de la primera parte (*Anlass, Kontext, Aufbau und Wirkung von Suárez' Disputationes Metaphysicae*) Ludger Honnefelder se ocupa de identificar ideas de carácter fundante para la filosofía del derecho en las *Disputationes*. Thomas Marschler (*Verbindungen zwischen Gesetzstraktat und Gotteslehre bei Francisco Suárez im Begriff der lex aeterna*) estudia la fundamentación teológica última de normas jurídicas en la *lex aeterna*; para ello vincula la doctrina de la *lex aeterna* del *De legibus* con el problema de la providencia divina y concluye el carácter fundante de la teología en la teoría suareciana de la ley. Klaus-Gert Lutterbeck (*Jurisprudenz als 'ausübende Rechtslehre'? Zur Funktion der Rechtswissenschaft im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie in Suárez' De legibus*) subraya la importancia de la jurisprudencia en la doctrina del derecho del *De Legibus* y demuestra que la jurisprudencia es una doctrina secular, pero que está colocada dentro de un contexto teológico que permea toda la filosofía del derecho suarista. Martin Schmeisser (*Lex aeterna und lex naturalis- Francisco Suárez und Thomas von Aquin im Vergleich*) compara la ley natural de Tomás y la de Suárez y sostiene que mientras para Tomás hay principios normativos resultantes de la constitución antropológica, Suárez distingue entre derecho natural y leyes naturales simplemente descriptivas. Gideon Stiening (*Der hohe Rang der Theologie? Theologie und praktische Metaphysik bei Suárez*) muestra que en el concepto de libertad de Suárez se ponen de manifiesto distinciones deudoras de su metafísica y que la doctrina suarista del derecho tiene una tendencia secularizante perceptible en su concepto de *lex aeterna*. Matthias Lutz-Bachmann (*Das Recht der Autorität - die Autorität des Rechts: Rechts-philosophische Überlegungen im Anschluss an Francisco Suárez*) reconstruye la discusión actual sobre el *ius gentium* e intenta responder a la pregunta acerca de la validez de las normas que no han recibido aceptación internacional como obligantes.

En la segunda parte Matthias Kaufmann (*Francisco Suárez' lex naturalis zwischen inclinatio naturalis und kategorischem Imperativ; DL I; II.5-16*) centra su análisis en la *lex naturalis* de *De legibus I* y muestra que ella se retrotrae hacia Dios en cuanto a su obligatoriedad, aunque filosofía moral y teología son dos aspectos de lo mismo que Suárez mantiene separadas. A continuación Gideon Stiening presenta dos trabajos. En el primero ("*Quasi medium inter naturale ius, et humanum*" - *Francisco Suárez' Lehre vom ius gentium, DL II. 17-20*) estudia las características del derecho de gentes a la luz de su carácter "intermediario" entre el derecho natural y el derecho humano. En el segundo trabajo (*Libertas et potestas - Zur Staatstheorie in De legibus III*) presenta la teoría política suareciana como antecedente de la de Thomas Hobbes. Luego Norbert Brieskorn (*Ius canonicum modernum - Francisco Suárez über das positive kanonische Gesetz: DL IV*), muestra que aunque en *De legibus IV* Suárez desarrolla una concepción del derecho canónico como *corpus* jurídico autónomo, éste no debe ser un *corpus* con pretensiones de independencia respecto del derecho estatal, pues Suárez habría rechazado una total independencia de la ley canónica. Frank Grunert (*Strafe als Pflicht - Zur Strafrechtslehre von Francisco Suárez, DL V*) trata el problema de la obligación del Estado de castigar y de la determinación del status "estatal" o "religioso" del derecho penal. Oliver Bach (*Juridische Hermeneutik - Francisco Suárez zur Auslegung und*

Veränderung der menschlichen Gesetze, DL VI), se ocupa del tema de la interpretación de la ley, que Suárez trata en *De legibus VI*, y muestra que esa tarea se encuentra como intermediaria entre las reglas de la prudencia y principios científicos. Robert Schnepf (*Suárez über das Gewohnheitsrecht: DL VII*) muestra que la consideración del problema del derecho consuetudinario en Suárez exige tomar en consideración que el recurso a un derecho que vaya más allá del orden jurídico positivo legitima la apelación a instancias jurídicas de origen teológico. Merio Scattola (*Das Privileg des Gesetzes - Francisco Suárez und die alte Lehre des Vorrechts, DL VIII*), muestra, a la luz de comparaciones con teorías jurídicas modernas, que las concepciones de igualdad y generalidad ante la ley en los antiguos órdenes jurídicos, entre los que coloca a la concepción de Suárez, no pretendían la misma validez, sino que existen privilegios que conciernen al legislador y a determinados funcionarios eclesiásticos. Gideon Stiening (*Obligatio imperfecta - Francisco Suárez über das positive göttliche Gesetz des Alten Bundes, DL IX*) analiza exhaustivamente los fundamentos del carácter obligante de la ley veterotestamentaria. Y el último trabajo, a cargo de Norbert Brieskorn ("*De lege nova divina*" - *Die rechtliche Exzellenz des Evangeliums, DL X*), opera casi como complemento del inmediatamente anterior de Gideon Stiening, pues mientras éste trabaja sobre la obligatoriedad del AT, Brieskorn lo hace lo propio en relación con el NT acerca de cuyas características jurídicas desgrana una serie de temas de máximo interés.

Lamentablemente los diecisiete trabajos contenidos en el volumen impiden aquí su discusión detallada y obligan a una mención algo fugaz de sus contenidos. Sin embargo debe subrayarse, sintéticamente, que todos los trabajos son de alta calidad y que logran reavivar la polémica acerca de las relaciones entre teología y filosofía en el pensamiento jurídico-filosófico suareciano además de respetar cuidadosamente los criterios metodológicos necesarios en el estudio de los problemas sistemáticos en su contexto histórico.

Francisco Bertelloni

Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, Herausgegeben von Kurt Victor Selge (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 20), Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2009, CCXCVIII - 468 pp. ISBN 978-3-7752-1020.

Distintos autores recientes –entre otros: N. Cohn en *En pos del milenio*, H. de Lubac en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* y K. Loewith en *El sentido de la historia*–, se han interesado en la obra de Joaquín de Fiore (1135–1202) y han logrado mostrar de manera ostensible que el monje calabrés logró desarrollar en el siglo XII una teología de la historia cuyas repercusiones llegan con fuerza hasta el pensamiento posterior. Esa teología de la historia joaquinista constituye una de las más seductoras y apasionantes contribuciones de la teología cristiana de la historia realizadas a partir de la exégesis del AT y del NT y que con más intensidad han logrado impregnar la filosofía de la historia del siglo XX marcando algunos de los capítulos más relevantes del pensamiento filosófico contemporáneo.

Junto con dos tratados anteriores –la *Concordantia* entre el AT y el NT y el comentario al Apocalipsis–, el *Psalterium decem cordarum* que aquí presentamos, es la tercera y última gran obra teológica de Joaquín de Fiore. En ella se conjugan sus especulaciones sobre el dogma trinitario y sobre la encarnación y sus reflexiones realizadas sobre la base de una profunda hermenéutica bíblica. Esas especulaciones aspiran a mostrar las repercusiones que ambos temas (trinidad y encarnación) alcanzan en la teología de la historia.

El libro está articulado en tres partes. En la primera el lector encontrará una extensa Introducción, de más de 200 páginas, a los problemas referidos al surgimiento y datación de la obra, a la transmisión del texto, al desarrollo de la argumentación, además de un índice de fuentes y de literatura primaria y secundaria. La segunda parte la constituye la edición crítica del texto. Y la tercera contiene índices de nombres, de temas y de autores.

En el Libro I Joaquín analiza el *Psalterium* como alegoría geométrica de la Trinidad. En el Libro II explica el significado místico del número 150 y se extiende sobre el significado teológico-trinitario e histórico-salvífico de ese número de 150 salmos. Este libro II presenta gran interés en virtud de sus referencias a tres *ordines*: monjes, clero y laicado. En el Libro III, que es mucho más breve, introduce en las peculiaridades de la oración de los salmos, una suerte de *canon* que refiere a las normas para el recitado de esos textos.

El *Psalterium* ha tenido su larga historia editorial. Escrito en su primera versión entre 1184 y 1187 el texto fue sometido en 1215 a la censura del IV Concilio laterano. Luego el tratado fue publicado por primera vez en Venecia en 1527 (*Psalterium decem chordarum abbatis Ioachim*, Francisci Bindoni ac Maphei Pasini, Venetiis 1527, reprint Frankfurt 1965). Con posterioridad a esa edición, un intenso trabajo desde la filología ha mostrado que hacia 1200, poco antes de morir, Joaquín introdujo muy importantes modificaciones en su texto que exigían una actualización de aquella vieja edición y su sustitución por una nueva edición crítica.

Esta edición crítica, de la que ahora disponemos, ha sido, pues, el resultado de muchos años de trabajo de Kurt Victor Selge, profesor de Historia de la Iglesia en Berlín y acreditado especialista en el estudio de los movimientos heréticos medievales, un tema que, junto al nombre Selge, en Alemania, está asociado también a otro nombre pionero, el de Herbert Grundmann. Se trata de un texto bienvenido y de una auténtica contribución al acervo de ediciones de textos medievales.

Francisco Bertelloni

Kathrin Utz Tremp, *Von der Häresie zur Hexerei. "Wirkliche" und imaginäre Sekten im Spätmittelalter* (Monumenta Germaniae Historica. Schriften. Band 59), Hahnsche Buchhandlung, Hannover, 2008, XXIX - 703 pp. ISBN 978-3-7752-5759-6

Este volumen de Utz Tremp está articulado en una Introducción y dos partes.

La extensa Introducción presenta en primer lugar un análisis de las fuentes que ha utilizado en el trabajo y luego resume adecuadamente el *status quaestionis* del problema.

La primera parte del libro se ocupa de cátaros y valdenses en la alta y en la baja Edad Media, es decir, de los movimientos que, según la autora, pueden ser considerados como herejías propiamente dichas. En cuanto a los cátaros, los presenta primero en general tomando como punto de partida de su análisis los conocidos trabajos de Malcolm Lambert y, especialmente, los de Emmanuel Le Roy Ladurie, notable y conocido historiador francés cuyas investigaciones acerca de las sectas cátaras han logrado fuerte repercusión. Luego avanza sobre la misma temática de los cátaros para ingresar en el contexto de los procesos a los residentes de Montaillou, haciendo alusión especial a la administración del *consolamentum*, que los cátaros consideraban como el único sacramento, y del *melioramentum*, ceremonia en la que veneraban a los *bons hommes*, los hombres buenos o perfectos. Tremp

sostiene que en esas ceremonias puede percibirse una suerte de anticipación de las noches sabáticas y de los pactos con el demonio. Luego se dedica a los valdenses, cuyo desarrollo estudia desde fines del siglo XII, es decir desde el momento de fundación de la secta por Valdo, hasta el siglo XVI. Para ello se apoya fundamentalmente en trabajos ya publicados por Euan Cameron y Gabriel Audisio. Según Tremp las orgías nocturnas que se atribuyen a los valdenses han sido las que sugieren el estereotipo de la bruja. Luego estudia las persecuciones inquisitoriales de brujas y valdenses en el siglo XV y sostiene que esas persecuciones se "cruzaron" entre sí y que por ello se produjo una suerte de invención inquisitorial del culto de las brujas. En relación con las herejías en el Piemonte en el siglo XIV, Tremp se interna en los procesos de Giaveno, Lanzo, Pinerolo y Turin, y concluye, con Grado Merlo, que hubo una mezcla entre elementos valdenses, cántaro-dualistas, mágicos y brujeles. Se separa, sin embargo de Merlo, cuando sostiene que esa mezcla se produjo en los interrogatorios de la Inquisición. Las mismas mezclas constata en el capítulo que dedica a los valdenses en Mark Brandenburg, Pomerania y Austria.

En la segunda parte del libro se dedica a los luciferianos y a la herejía llamada de los "hermanos del libre espíritu", que Tremp considera como sectas "imaginarias" y que recién con la aparición de la Inquisición fueron tipificadas como sectas propiamente heréticas. Según la autora se habría tratado de una "caricatura" de los cántaros. Tanto luciferianos como hermanos del libre espíritu habrían sido herejías transformadas en sectas por sus perseguidores católicos, motivo por el cual las denomina como sectas de existencia imaginaria.

Tremp dedica también dos capítulos finales al proceso de tránsito desde la herejía a la brujería en la baja Edad Media en Suiza y Freiburg en Alemania. Luego estudia las persecuciones de Arras y Wallis durante la segunda mitad del siglo XIV. Y finalmente ofrece un buen resumen cronológico de los hechos que constituyen el hilo conductor del libro entre los siglos XIII y XVI. A ello agrega un registro de nombres que cierra el trabajo.

La autora de este volumen, es muy bien conocida en el medio académico, especialmente alemán, a través de las numerosas obras que ya ha escrito sobre movimientos heréticos medievales, en especial sobre los valdenses y sobre la brujería en la Edad Media tardía. En la lista de Fuentes y de Bibliografía, que ocupa las primeras páginas del volumen, el lector podrá percibir la gran cantidad de títulos ya publicados por Tremp acerca del problema de la herejía. Este libro se agrega a esa larga lista de meritorios trabajos de la autora sobre los movimientos religiosos disidentes de la Edad Media.

J. C. Austeen