

## RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Thomas Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Aschendorf Verlag, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Band XV, Münster, 2006, 235 páginas.

Este libro es el resultado de un seminario filosófico sobre *Idiota de mente* y los siguientes textos centrales del Cusano, el cual tuvo lugar en la Universidad Karls Karlova, Praga, entre marzo y abril de 2005. Como el propio autor lo advierte, su libro intenta ubicarse entre los dos extremos, formal-metódico y de contenido: se trata de “una reconstrucción sistemática de la filosofía del Cusano, la cual intenta dar a todo interesado una entrada en el conjunto de su pensamiento”. Por “sistemático” Leinkauf entiende que, a partir de una noción fundamental, la de *mens* humana, podemos reconstruir la filosofía de Nicolás de Cusa: detrás de cada pregunta o intento de solución por parte de Nicolás se esconde un núcleo antropológico (*Einleitung*, p. 11).

Luego de una breve biografía (capítulo I) —incluyendo su formación (I, p. 17), sus fuentes (I, pp. 24-27), el relato de su obra filosófica en paralelo con su carrera eclesiástico-política (I, pp. 18-21), el lugar que ocupa en la historia de la filosofía (I, pp. 21-24) y su recepción (I, pp. 27-28)—, los dos capítulos principales del libro (II-III, pp. 29-203) presentan una propuesta audaz: dar una visión de conjunto del pensamiento de Nicolás de Cusa a partir del análisis de la naturaleza de la *mens* humana desde *Docta ignorantia* (II. A, pp. 29-45) e *Idiota de mente* (II. B, pp. 46-77), su método del *investigare symbolice* (II. C, pp. 78-118) y sus perspectivas (III, pp. 119-203). Este ámbito-nuclear, la *mens* humana, es concebido como fundado en una unidad absoluta; pero, a la vez, como una unidad por sí independiente, viva. Esto quiere significarnos el Cusano, según el autor, cuando define *mens* como *viva imago Dei* (II. C, p. 79 y p. 103).

En el proceder reflexivo metódico de la *mens*, el *investigare symbolice* (II. C, pp. 78-89), ella se aparta de las cosas individuales y del ser material, y mira su propio operar: la *vis mentis*. Así descubre, que su pregunta por un principio y fundamento último sólo es posible si se comprende como imagen primera y viva de lo Absoluto, como causa de esta pregunta (II. C, p. 78). Ese método se articulará en tres teoremas fundamentales: coincidencia de opuestos (II. C, pp. 89-102), complicación-explicación (II. C, pp. 102-110) y precisión absoluta (II. C, pp. 111-118). El término “teorema fundamental” (Grundtheorem) muestra, que cada uno es una “expresión de la autorreflexión de la *mens*” (II. C, p. 111). Sin embargo, expresan no sólo el operar de la *mens* como imagen viva de Dios y su referencia originaria al Ser de Dios como unidad (II. C, p. 80), sino que también pertenecen al mismo Principio del Ser (II. C, p. 78). Aunque la riqueza del mundo exceda el ser asimilativo y conceptual de la *mens*, ella puede (y en cambio las cosas no pueden) pensar la unidad de cada cosa: es al mismo tiempo causa trascendente e immanente al Ser (II. C, pp. 80-81).

Leinkauf (II. C, pp. 91-97) recuerda la enseñanza de la coincidencia de opuestos en *Docta ignorantia*, rastrea sus fuentes (II. C, pp. 90-91), y concluye: la multiplicidad y diferencia, que el mundo es, provocó la enseñanza de la coincidencia de los opuestos (II. C, p. 97), que se expresa en las siguientes fórmulas cusanas (II. C, p. 101): en Dios coinciden todos los opuestos, Dios es antes o por sobre los opues-

tos, Dios está más allá de la coincidencia de los opuestos. Por tanto el autor propone (II. C, p. 89 y p. 98) comprender el teorema de la coincidencia de opuestos como *coincidentia contradictorium*, producto del pensar humano (II. C, p. 98).

En el segundo teorema los conceptos complicación-explicación se reclaman mutuamente, pero siempre el primero precede al segundo: "En el pensamiento de la relación dialéctica de complicación y explicación el Cusano intenta interpretar la relación de la unidad del principio y la multiplicidad de los principiados como una relación dinámica de la auto-explicación o de la auto-revelación de la unidad en una multiplicidad determinada por ella" (II. C, p. 102). Tras señalar sus fuentes (II. C, pp. 103-104), Leinkauf muestra la valencia universal ontológica y cosmológica del teorema en *Docta ignorantia* (pp. 104-110), y establece las determinaciones compartidas por las relaciones causa-obra descritas con el pensamiento de complicación-explicación (II. C, p. 110): la unidad de la causa y su realización a través de una pluralidad, la prioridad de la causa (*praecessio, praevenire*) con respecto a lo causado, su fuerza dinámica.

El teorema de la *praecisio absoluta* comprende los conceptos de *praecisio, mensura* y *coniectura*: "Lo llamo teorema de la precisión, porque se trata en él de una forma de auto-disposición, la cual actúa de fundamento de todos los actos que miden y precisan" (II. C, p. 111). La definición de *praecisio* de *Idiota de sapientia* combina su significado latino de conciso, con los conceptos de perfección, identidad y unidad absoluta (II. C, p. 111). En sentido fáctico *praecisio* sólo es aplicable a Dios (II. C, pp. 111-112); en sentido activo (II. C, pp. 112-115) se refleja en la capacidad conceptual de la *mens* humana: un saber preciso dice lo que algo es (II. C, p. 113).

Por medio de estos teoremas fundamentales, concluye Leinkauf (II. C, p. 81), somos concientes de la finitud de la *mens*, pero a la vez, de la legitimidad de sus actos de conocimiento. Aún más, a través de ellos podemos deducir sus "perspectivas" (III, pp. 119-203). Por "perspectiva" se entiende el punto de partida epistemológico y ontológico de la *mens* que condicionará cada percepción, juicio o intuición (III, p. 119). El concepto de perspectiva, importante para el Renacimiento, se basa en la precisión y la medida (III, p. 120).

Todas las percepciones, juicios e intuiciones de la *mens* se refieren a la realidad como una diferencia fundamental, pero que implica una productividad (III, p. 119). Encontramos tres perspectivas básicas de la *mens*, comparables a tres movimientos antropológicos (III, p. 119): hacia arriba (perspectiva de Dios: III, pp. 122-153), hacia fuera (perspectiva del mundo: III, pp. 154-181) y hacia sí mismo (perspectiva del hombre: III, pp. 182-203). Éstas coexisten como una unidad en la *mens*, y se explican a partir de ella (III, p. 119-120). Una vez más se reconoce el conocimiento legítimo pero limitado de la *mens* (III, p. 120): nunca se afirma haber expresado la última palabra con respecto al nombre de Dios; la estructura del mundo como *red quodlibet in quolibet et omnia in omnibus* es una solución provisoria; la mirada sobre la condición humana permanece una causa abierta.

El epílogo (IV, pp. 204-212) resalta la especial dignidad de la *mens* humana, y realiza un paralelismo entre la pintura, el arte divino y el arte notional de la *mens* humana (IV, pp. 207-212). En el capítulo final (V, pp. 213-223) se ofrece orientación bibliográfica y cierran la obra dos índices: de nombres (pp. 225-228), y de nociones (pp. 229-235).

A pesar de su título, este libro no es una simple introducción al pensamiento de Nicolás de Cusa, sino una interpretación de su filosofía a partir del concepto de *mens* humana. La lectura de esta obra resultará enriquecedora para quienes deseen profundizar en los fundamentos metafísicos y antropológicos del pensamiento cusano, aportando una mirada original sobre el operar de la *mens* y su método.

Alexia Schmitt

*Albert the Great, Questions Concerning Aristotle's On Animals*, translated by Irven M. Resnick and Kenneth F. Kitchell Jr. *The Fathers of the Church. Mediaeval Continuation*, vol. 9. Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2008, xxiii + 574 páginas.

“Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio como el que propone una traducción”. Esta frase de Jorge L. Borges en “Las versiones homéricas” (*Discusión*, 1957) es una de las tres que encabeza el *After Babel* de George Steiner (Oxford, 1975), esa siempre vigente meditación sobre las perplejidades de la traducción. Es que toda traducción es una interpretación. Y toda interpretación arroja nueva luz sobre los múltiples significados de un texto. En consecuencia, toda traducción de un texto medieval –sobre todo con la calidad de la que comentamos en esta nota– debería ser bienvenida.

Todos aquellos interesados en el discurso sobre los animales en el período medieval estamos familiarizados con el texto latino de las *Quaestiones de animalibus* de Alberto Magno, en la excelente edición de Ephrem Filthaut O. P., en el volumen 12 (Aschendorff, 1955) de la *Editio Coloniensis* de la *Opera omnia* a cargo del Albertus-Magnus-Institut. La reciente traducción al inglés de las *Quaestiones* por Irven Resnick y Kenneth Kitchell es una oportunidad para revisar nuestra propia lectura del texto original, ya que nos permite embarcarnos en un diálogo fructífero y vivificante con la que proponen los traductores.

Hay que mencionar que los autores habían ya llevado a cabo la ingente tarea de traducir al inglés el *De animalibus* de Alberto, traducción que fue publicada hace poco menos de una década como *Albertus Magnus on Animals. A Medieval Summa Zoologica*, trad. y notas de K. F. Kitchell Jr. e I. M. Resnick, 2 vols. (Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1999). Con este importante antecedente Resnick y Kitchell se hallaban en inmejorables condiciones para acometer la tarea de traducir las *Quaestiones*. Gran parte de la riqueza de esta nueva publicación radica en las notas, muchas de ellas con discusión de contenido y otras que remiten a la traducción del *De animalibus*. Resnick y Kitchell han logrado volcar la casi totalidad del pensamiento de Alberto sobre los animales a una lengua moderna, en una versión ajustada y a la vez flexible –quizás el mejor modo de acercar este fundamental autor medieval a un público muy amplio–.

Recordemos que *De animalibus* es el nombre dado por Michael Scot a su traducción (efectuada en Toledo, ca. 1210) de la versión árabe de los 19 libros de los tres mayores tratados de Aristóteles sobre los animales (*Historia animalium*, *De partibus animalium* y *De generatione animalium*). El primer comentario fue efectuado por Pedro Hispano (en mi opinión, el mismo Pedro Hispano autor de los comentarios médicos sobre la *articella*). Las *Quaestiones de animalibus* de Alberto son una *reportatio* por un tal Conrado de Austria de las lecciones sobre las obras aristotélicas sobre los animales dictadas por Alberto en Köln en 1258 (la identidad de Conrado de Austria es discutida por Resnick y Kitchell en el prólogo). En la autorizada opinión del recordado James Weisheipl O. P., Alberto habría redactado su *De animalibus*, en 26 libros, entre 1260 y 1261, mientras era obispo de Regensburg. Esta obra incluía, además del comentario a los 19 libros de Aristóteles, varios libros propios, entre ellos una enciclopedia de los animales (libros 22 a 26). El *De animalibus* de Alberto se proyectó hasta la temprana Edad Moderna como una de las fuentes más importantes del conocimiento sobre los seres vivos. En algunos puntos difiere de las *Quaestiones* y esta es una de las razones de la oportunidad de la traducción que comentamos. A su vez, éstas poseen un número significativo de coincidencias con el comentario de Pedro, lo que indica que Alberto conocía el comentario temprano de aquél y lo usó como una de sus fuentes (ver M. de Asúa, “Peter of Spain, Albert the Great and the *Quaestiones de animalibus*”, *Physis* 34, 1997, 1-30).

La traducción a un idioma moderno del vocabulario medieval médico y de filosofía natural presenta muchas complicaciones, si es que cuidamos de no caer en el anacronismo histórico (discutí esto en el artículo de divulgación "Contra anacronismos", *Ciencia Hoy*, vol. 17, n.º 97, págs. 10-20). Al tratarse de un vocabulario técnico uno puede caer presa del espejismo de una univocidad de la que por cierto carece. Por otro lado, los términos latinos se refieren a entidades o procesos recordados de la realidad por el tejido de categorías para entender el mundo natural que usaban los medievales. La identificación "aproximativa" y "presentista" con nuestros referentes (ya sean estructuras anatómicas, procesos fisiológicos o categorías taxonómicas) lleva a falsear el significado del texto. Hay que destacar que Resnick y Kitchell han sorteado estas dificultades de la traducción con precisión, equilibrado sentido histórico-textual y espontánea elegancia. Veamos algunos ejemplos (la numeración de páginas entre paréntesis se refiere al libro comentado, no a la edición de la *Opera omnia*).

En varias ocasiones, cuando se trata de vocablos de traducción dudosa, los traductores tomaron la muy oportuna decisión de dejar los términos latinos en su idioma original (a veces entre corchetes), como puede verse en la *quaestio* 30 del libro II (págs. 106-109) o en la *quaestio* 2 del libro XIV (pág. 419). El término *zyrbus* (l. XII, q. 12) es prudentemente dejado tal como está y se aclara que es técnicamente el *omentum*, aunque puede designar también a cualquier recubrimiento grasoso que protege a un órgano interno (pág. 372, n. 42). Por cierto, esta palabra árabe latinizada se refiere al pliegue del peritoneo que se extiende como una membrana muy rica en tejido adiposo delante del intestino delgado —de ahí su otra denominación de "delantal de los epíplones"—. Tal como lo usa Alberto, el término *zyrbus* se refiere antes al tipo de grasa que a la estructura, pues su pregunta es "Utrum zyrbus et pinguedo sint naturaliter complexionis calidae vel frigidae" (cf. Concepción Vázquez de Benito y María Teresa Herrera, *Los arabismos de los textos médicos latinos y castellanos de la Edad Media y de la Modernidad*, Madrid, CSIC, 1989, pág. 52, s. v. "zyrbus"). Otra palabra árabe latinizada del vocabulario médico es *syphac* (l. XIII, l. 14), que de nuevo con acierto se deja sin traducir. Los traductores comentan que se trata del peritoneo (pág. 406, n. 30) —es decir, del peritoneo entendido como "membrana"— (cf. *ibid.*, pág. 47, s. v. "sifac").

Resnick y Kitchell evitaron los anacronismos. Por ejemplo, traducen *experimenta* por "experiments" (l. IV, q. 6), pero tienen cuidado de aclarar en nota que el término podría traducirse por "experiments, tests or, in general, experience" (pág. 157, n. 12). El vocablo *spiritualia* (l. IV, l. 12), que suele ser piedra de tropiczo, es correctamente vertido como "spiritual organs" y se anota que se trata de "órganos que tienen que ver con la respiración o el movimiento del espíritu" (pág. 179, n. 40). *Scientia* (l. XI, q. 1) es traducido como "science" o "knowledge", dependiendo del contexto (ver pág. 337, n. 1). *Latitatio* (l. VII, q. 22) es traducido como "lying dormant", y así se evita el uso del más moderno "hibernación" (pág. 249, n. 52). *Morbus pestilentialis* (l. VII, q. 32) se traduce como "pestilencial disease" y se evita el uso de peste, que sería anacrónico, ya que como se indica en nota ésta no apareció en Europa hasta mediados del siglo XIV (pág. 263, n. 74).

La decisión de Resnick y Kitchell de no usar expresiones anacrónicas ha sido temperada por el sentido común, lo que contribuye a la fluidez de la lectura. Es el caso, por ejemplo, de *generantia animalia* (l. VI, q. 2), que se da como "viviparous animals" (pág. 206), o el otro caso de *arteria* (l. XIII, q. 7), que en esta particular *quaestio* y respondiéndolo al contexto es traducida como "windpipe" (tráquea) (ver pág. 397, n. 16). Como en toda traducción extensa, hay lugar para las decisiones personales. No estoy del todo convencido de la traducción de *physicus* o *logicus* (l. XI, q. 3) por "physics" y "logic" (ver pág. 340, n. 10, donde los autores justifican su uso del nombre de la disciplina en vez del nombre de quien la

ejerce). En la *quaestio* 4 del libro VII *in istis inferioribus* es traducido, justificadamente, por "inferior things" (se aclara en pág. 233, n. 22 que se trata de los cuerpos no celestiales, es decir, sublunares). Quizás hubiera sido mejor mantener esa traducción cuando la misma expresión (*in istis inferioribus*), aparece en la *quaestio* 4 del libro XIV, en vez de cambiarla a "in lower regions" (ver pág. 426, n. 16). Más allá de detalles opinables, el meticuloso cuidado y la sensibilidad textual de Resnick y Kitchell, preocupados por ofrecer una versión fiel y a la vez apta para el público contemporáneo nuestro, se extiende sin interrupción a lo largo de 560 compactas páginas.

La traducción anotada de Resnick y Kitchell está precedida por un prólogo sintético e informativo. El libro posee un índice de temas, con numerosas entradas, que aumenta en gran medida su utilidad. En breve, estamos en presencia de una notable contribución a los estudios sobre Alberto en particular y a la historia del saber sobre los animales y los seres vivos en la Edad Media en general.

Miguel de Asúa

Juan Cruz Cruz, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 81, EUNSA, Navarra, 2006, 149 páginas.

A pesar de su título, este volumen está lejos de ser una mera introducción. Y ello por dos razones: primero, porque Juan Cruz Cruz (= JCC) no se limita al estudio de la antropología tomista, sino que considera además las ideas de algunos discípulos y críticos de Tomás y las de varios autores modernos y contemporáneos. Segundo, porque lejos de asumir la actitud de un simple expositor, toma una posición propia acerca del tema.

Inspirado en *Confesiones* de Agustín, JCC destaca en la Introducción dos urgencias que plantea el problema de la inmortalidad: la primera es "interiorizar reflexivamente el modo de pensar la muerte". Una explicación de la muerte como un simple hecho físico y biológico se aleja de una actitud reflexiva que supone aceptar que hay algo más después de la expiración; la segunda urgencia se produce una vez lograda esta interiorización reflexiva: es la de "calificar el ser mismo del hombre que realiza esta reflexión sobre la muerte". Esto nos conduce de lleno al problema antropológico y a aceptar cierta perdurabilidad de algo que se ha separado del cuerpo inerte. Pero el problema fundamental no es para JCC esta separación, sino el tipo de unión que existía entre aquellos dos componentes.

Luego de esta introducción, el libro se despliega en cinco capítulos, divididos en secciones y subsecciones.

I. El primer capítulo, *El principio interno del viviente humano*, se divide en cuatro secciones. Las dos primeras tienen un carácter netamente introductorio. Están dedicadas a explicar la naturaleza de aquello que sobreviviría la muerte física, es decir, el alma, como principio formal inmanente de los vivientes. Esta exposición recurre principalmente al *De anima* de Aristóteles, y a diversos textos de Tomás, principalmente a *Summa Theologiae*, y *Q. de Anima*. La segunda sección se cierra considerando el problema de la emanación de las facultades del alma en la doctrina tomista. En la tercera sección, de carácter histórico, el autor destaca la novedad de la tesis tomista que propone la *unicidad* del alma, frente a las teorías antropológicas dominantes del siglo XIII que admitían, en su mayoría, la pluralidad de formas sustanciales en el hombre. La última sección pone de manifiesto la peculiaridad de la doctrina tomista, es decir, la originalidad que ella supone respecto de las teorías averroístas, de la platónica, y de las que afirman que alma perece

con el cuerpo. JCC ve la clave con la que resuelve este dilema en considerar al alma como una sustancia "físicamente simple y metafísicamente compuesta".

II. El segundo capítulo, *Espíritu y cuerpo*, indaga en sus primeras dos secciones los rasgos de la naturaleza propiamente espiritual del alma y los rasgos expresivos del cuerpo como manifestación de ésta. El alma se manifiesta como espiritual en su *apertura*, ya que, por su espiritualidad, no se ata a ninguna determinación sensible. A esta *ilimitación* del alma corresponde una indeterminación corporal, que se constituye como expresión del alma, adaptándose a lo inadecuado del mundo que lo rodea (a diferencia de los animales). La tercera sección propone partir de la unión sustancial del hombre propuesta por Tomás para comprender las posturas de Marcel, Plessner y Merleau-Ponty, quienes no ven en el cuerpo un mero objeto para el alma, sino parte inseparable de la subjetividad humana. La última sección se dedica a plantear esta indeterminación corporal desde la categoría del *hábito*. Luego de exponer los posibles sentidos de *haber*, expone el tratamiento que dieron a esta categoría Aristóteles y el Porretano; este enfoque le interesa particularmente al autor. El *hábito* es "un accidente surgido de la *indeterminación adecuada* del cuerpo en orden a las *determinaciones inadecuadas* externas". Se incluye a continuación una breve oposición entre las doctrinas de Francisco Suárez y Juan Sánchez Sedeño, considerándose esta última como más correcta y más próxima a la doctrina tomista. El capítulo se cierra con una consideración del *hábito* tal como lo comprendieron Saint-Exupéry y Heidegger; mediante esta consideración se opone el autor a la *filosofía del desarraigo*, que ve en este hábito una deformación constante de lo originario.

III. El capítulo *Inmortalidad y resurrección* consta de dos secciones. La primera realiza una crítica bastante general a las posturas acerca de la inmortalidad de Nietzsche, Spinoza, Hegel, Fichte, Schopenhauer y Unamuno. Si bien cada una de esas posturas es tratada por separado (aunque brevemente) se puede decir que, en líneas generales, la crítica que se le hace a todas ellas es que la individualidad del hombre finalmente se diluye y no persiste; si hay algún tipo de inmortalidad, lo que trasciende no es el alma en su individualidad. La segunda sección se dedica ya a la filosofía de Tomás de Aquino y remarca, con relación a la inmortalidad del alma, la necesidad de plantear al menos la *posibilidad* de la resurrección corporal. Para ello JCC empieza por establecer que el cuerpo, por su naturaleza corruptible, no puede alcanzar la inmortalidad por sí mismo; necesita la intervención de una fuerza sobrenatural. El problema de la resurrección adquiere su relevancia a partir del hecho de que no parece posible que pueda subsistir sin el cuerpo algún tipo conciencia individual, un *yo*, que conserve la dimensión moral del ser humano para la otra vida. Es por ello al menos "razonable" establecer la necesidad de la resurrección del cuerpo. Ante este problema, el filósofo tiene entonces licencia para inventar un sucedáneo de este cuerpo que sobreviva la muerte.

IV. *Inmortalidad como eterno retorno* dedica sendas secciones a las posturas acerca de la inmortalidad de Nietzsche y Unamuno, a las que se había esbozado ya una breve crítica en el capítulo anterior. JCC expone la doctrina nietzscheana del eterno retorno, y la doctrina de Unamuno acerca de la inmortalidad del alma lograda colectivamente a través de la historia. La crítica que dirige a ambos pone de manifiesto, una vez más, un tópico que preocupa a JCC particularmente: el de la conservación de la individualidad del alma luego de la muerte. En todo caso, ninguno de estos dos autores lograría una verdadera inmortalidad.

V. La primera sección de *El estado de inmortalidad del hombre* se limita a manifestar el rechazo de las posiciones expuestas más arriba, y a determinar la necesidad de saber cuál es la inmortalidad *propia* del alma; esta inmortalidad apropiada implica para JCC poner a Dios como garante de la resurrección, sin la cual no sería posible una inmortalidad del todo adecuada al alma humana. La segunda

sección se ocupa de los problemas que para Tomás implica concebir el modo de conocimiento que el alma pueda tener en su estado de separación; pues, aunque tal estado no le es natural, parece difícil probar que le sea absolutamente contranatural y violento. Planteado el problema, JCC sintetiza tres tesis de los discípulos de Tomás que trataron este inconveniente: a) La tesis *pro-naturalista*, de Antonio Rubio, afirma que el estado de separación es por entero natural. b) La tesis *extra-naturalista*, sostenida por Domingo Báñez y Cayetano, afirma que, sin ser natural, el estado de separación no es, con todo, violento y contranatural. c) La tesis *contra-naturalista*, de Francisco Silvestre de Ferrara, afirma que el estado de separación es contranatural y violento. Luego de esta breve exposición resalta los inconvenientes de cada postura y sintetiza la tesis de Tomás, según la cual el alma, al estar separada del cuerpo, no pierde, sin embargo, la tendencia natural a informar el cuerpo y su aptitud para ello.

Un breve Epílogo retrata claramente la posición de JCC frente a la muerte. Rechaza la doctrina de la transmigración de las almas que “disuelve de modo siniestro la concepción del carácter absolutamente irrepetible de las personas” (p. 47) y llama “mitologizantes” (p. 47) las posturas de Nietzsche y Unamuno. JCC propone, como actitud a asumir frente al hecho inevitable de la propia muerte “una entrega amorosa de su propia vida efímera al ser infinito, bajo cuyo poder de resurrección se restaña el quebranto real que la muerte supone” (p. 149). Este Epílogo refleja el punto de vista de JCC quien se asume como “hombre de la fe cristiana”, actitud que, con mayor o menor intensidad, a lo largo de toda la obra.

Violeta Cervera Novo

Ramon Lull, *Libro de los correlativos. Liber correlativorum innatorum*. Traducción, introducción y notas de José G. Higuera Rubio. Prefacio de Esteve Jaulent, Madrid, editorial Trotta, 2008, 93 páginas.

El *Liber correlativorum innatorum* fue redactado por Ramon Lull en el año 1310, es decir después de que se conocieran los principios de su arte (*Ars demonstrativa*, 1283; *Ars inventiva veritatis*, 1289; *Ars generalis ultima*, 1305; *Ars brevis*, 1308). De hecho, en la apertura del *Liber*, el pensador catalán vincula estrechamente los correlativos innatos con los principios del arte, a la vez que declara la intención de este nuevo escrito: “En tanto que los principios sean ignorados, se ignora el Arte y los correlativos innatos que son principios primitivos, verdaderos y necesarios en todas las sustancias, por eso intentaremos mostrar estos principios, para que tengamos conocimiento de ellos” (p. 65). El texto que se articula en once distinciones esclarece en las dos primeras, precisamente, la distinción entre los “principios primitivos, verdaderos y necesarios” (I dist.) y los “correlativos internos primitivos, verdaderos y necesarios” (II dist.). De este modo, los nueve principios del arte luliano (Bondad, Grandeza, Duración, Poder, Intelecto, Voluntad, Virtud, Verdad y Gloria) tienen cada uno tres correlativos u operaciones (bonificativo/bonificable/bonificar, grandificativo/grandificable/grandificar, etc.). Así, los correlativos se aplicarán a todo según la ley de la semejanza y la desemejanza, dando cuenta del fluir de los atributos. Lull explicará cómo enunciarlos en cada caso según se refieran al universo corporal (III dist.), a Dios uno y trino (IV dist.), al ángel o naturaleza espiritual (V dist.), al cielo o cuerpo celeste (VI dist.), al hombre (VII dist.) o a las partes del universo o potencias imaginativa (VIII dist.), sensitiva (IX dist.), vegetativa (X dist.) y elemental (XI).

Como bien señala en la Introducción J.G. Higuera Rubio, quien es además traductor del texto, el uso de los correlativos “ofrece más problemas que soluciones

para comprender el complejo entramado de la obra luliana”, a la vez que el pensador catalán “no cita ningún antecedente de la tradición medieval” (p. 25). Con todo, cabría ligar este tema a los desarrollos de la gramática especulativa del siglo XII, especialmente al debate entre Juan de Salisbury y la escuela de Chartres (p. 50 ss.). Higuera Rubio muestra cómo Lull quiere explicar el carácter operativo de las dignidades divinas utilizando el lenguaje de los correlativos a fin de que sea comprendido universalmente, no sólo por los cristianos sino también por los infieles (pp. 34-5): las dignidades divinas en sentido teológico, “devienen razones necesarias en un sentido metafísico y lógico” (p. 57). Respecto de su propia traducción indica que intenta respetar el lenguaje argumentativo de la época. No justifica, sin embargo, la traducción del título *Libro de los correlativos*, excluyendo el “*innatorum*”.

Cabe subrayar que la Introducción resulta tanto una preparación para la lectura de este texto breve como una didáctica entrada al conocimiento de la figura de Lull, a su obra y al lugar que ocupa el arte luliano en el marco de la tradición medieval. La misma se completa con una profusa lista bibliográfica. El Prefacio de Esteve Jaulent oficia también de sintética introducción y justifica el creciente interés por la obra luliana en nuestros días. Como Apéndice se ofrece la ilustración de las figuras del arte luliano.

Claudia D'Amico

Elmar Krüger, *Der Traktat “De ecclesiastica potestate” des Aegidius Romanus. Eine spätmittelalterliche Herrschaftskonzeption des päpstlichen Universalismus*, Böhlau Verlag, Köln, 2007, 488 páginas.

Este libro de Elmar Krüger constituye el primer comentario íntegramente dedicado al tratado *Acerca del poder eclesiástico* (*De ecclesiastica potestate*) de Egidio Romano, publicado en 1302. El libro, variado en sus rigurosos enfoques de análisis, cumple el rol de llenar un vacío teórico considerable, sólo ocasionalmente cubierto por publicaciones recientes en revistas especializadas. En efecto, si bien el texto egidiano (cuya primera edición crítica de Richard Scholz es de 1903) ha sido discutido por importantes investigadores de la teoría política medieval como el mismo R. Scholz, Walter Ullmann y Jürgen Miethke, adolecía hasta ahora de un estudio que, de modo sistemático, se dedicara a analizarlo pormenorizadamente. El libro está organizado en torno a dos registros narrativos. Por una parte, busca la exhaustividad en lo concerniente al comentario erudito del tratado de Egidio, destaca las influencias tanto teológicas como filosóficas que operan en su pensamiento, confronta el tratado con los documentos papales más significativos del contexto de producción, y explicita las condiciones históricas de *De ecclesiastica potestate*. Por otra parte Krüger propone una tesis interpretativa del texto. El tratado sería un escrito *reaccionario* (*locus* recurrente entre autores como Ullmann o Miethke), en la medida en que defiende —entre otras tesis— una dependencia radical del poder secular respecto del poder papal (*i. e.* el universalismo papal), en confrontación con las ideas teóricas de la época tendientes a independizar las esferas del poder temporal y del poder religioso (*v. gr.* Tomás de Aquino o Juan de París). No obstante, según Krüger este texto también debería ser considerado como *moderno* en virtud de que Egidio estaría prospectando argumentaciones propias de la teoría política moderna en su teorización de la noción de *plenitudo potestatis*. La defensa de esta lectura se articula de modo visible en la organización del texto. El comentario de Krüger no sigue el orden del texto de Egidio sino que reorganiza el tratado desde un punto de vista temático a partir de una exposición compuesta por una extensa introducción (pp. 1-145) dedicada a la vida de Egidio Romano, las caracte-

rísticas estilísticas del texto, el contexto de producción, etc., y nueve capítulos, de los cuales el primero y el último presentan mayor importancia que los demás. Mientras que el capítulo 1 (pp. 146-238), mucho más extenso que los demás, explicita el universo conceptual de lo espiritual (la comparación entre el alma y el cuerpo, y el poder espiritual y el temporal, o la distinción entre la perfección personal del Papa y su perfección de *status*) en relación con el poder espiritual, el capítulo 9 retoma la mencionada hipótesis de lectura desplegada al comienzo del libro para contrastarla a la luz de lo comentado a lo largo del texto.

Debe destacarse el loable trabajo de investigación del autor en lo concerniente al rastreo de los orígenes de las ideas de Egidio plasmadas en su tratado. En efecto, a través de citas de numerosas fuentes Krüger muestra que el linaje intelectual de Egidio no se circunscribe solo a un universo ecléctico de menciones compuestas por el Pseudo Dionisio, Hugo de San Víctor y San Agustín, entre otros autores. El estudio detallado de las decretales *Per venerabilem* o *Novit*, de Inocencio III, y de las bulas promulgadas entre 1295 y 1302 hace ostensible la intertextualidad existente entre las ideas egidianas en torno a la capacidad del poder espiritual de intervenir en asuntos temporales y las posiciones reflejadas en los textos emanados de la autoridad eclesiástica. Asimismo, el estudio de Krueger permite percibir que el contexto de producción del *De ecclesiastica potestate* (la eclosión en 1301 de la controversia entre el papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso) se remonta a los años 1294-95, y que para comprender dicho trasfondo deben tenerse en cuenta no sólo los documentos eclesiásticos de la época, sino también otros textos como *De regia potestate et papali*, de Juan de París, o incluso, del mismo Egidio, el *De renuntiatione papae*, compuesto hacia 1295 por encargo de Bonifacio VIII.

A partir de un modelo neoplatónico de ordenación jerárquica de la realidad, la teoría política egidiana busca responder a ciertos interrogantes relacionados, principalmente, con el modo de funcionamiento del *poder*, es decir, cómo se relaciona el poder eclesiástico con el civil y cuáles son los alcances y las jurisdicciones de cada uno. Sin embargo, en su tratado Egidio no privilegia la cuestión del origen de los poderes o de la legitimidad de los mismos. Ahora bien, a efectos de sostener su interpretación, en la organización temática de su exposición, Krüger realza algunos aspectos del texto en detrimento de otros. En el análisis del poder del Papa resalta la comparación egidiana entre alma y cuerpo, por una parte, con el poder eclesiástico y el poder civil. La exposición analítica de los diferentes capítulos en los cuales se describen distintas caracterizaciones del poder (la teoría del orden del universo, la comparación entre la dirección que Dios proporciona al mundo por medio de leyes comunes y leyes especiales, y la dirección que el Papa le imprime a la Cristiandad, o la tradición del *princeps legibus solutus* prohibida por Egidio) soslaya notablemente la teoría del caso de excepción (*casus imminens*) expuesta por Egidio en *De ecclesiastica potestate* (cfr. libro III, caps. 5 y 9). Para Egidio esta teoría constituye el gozne que permite explicar, por una parte, la relación entre el poder eclesiástico y el civil, y por otra, los alcances y las competencias de cada uno de estos poderes. No obstante, en el texto de Krüger los momentos dedicados al tratamiento de este punto son escasos y tal relación entre los poderes es caracterizada a menudo como "imprecisa" (Krüger: 153). Es decir, en la lectura de Krüger, los límites entre ambos poderes no estarían lo suficientemente determinados como para dar cuenta de las respectivas competencias de cada uno de ellos. Entiendo que este punto soslayado por el comentario de Krüger es central para comprender la teoría política de Egidio por dos razones. En primer lugar la dinámica del caso de excepción (el Papa, quien juzga todo y no es juzgado por nadie, tiene derecho a intervenir en lo temporal en casos de excepción a causa de su *plenitudo potestatis*) permite solucionar el problema de la competencia del Papa en lo temporal; la pregunta por el origen del poder no es planteada *prima facie* por Egidio: el Papa tie-

ne un poder sobre lo temporal que sólo se visualiza de modo radical en el *casus imminens*, en el cual todo el poder –inclusive el temporal– se reduce a él. En segundo lugar, es fundamental la comprensión del lugar que ocupa la teoría del caso de excepción en *De ecclesiastica potestate*, puesto que esta instancia permite *sincretizar* las diferentes caracterizaciones que Egidio hace del poder eclesiástico (ya desde el punto de vista del *ordo universi*, ya desde la mencionada comparación con la relación entre el cuerpo y el alma): no es la situación de normalidad sino el estado de excepción el que da cuenta de la estructuración originaria de la realidad. De manera concomitante al escaso tratamiento de este tema, la exposición de los diferentes argumentos a los cuales apela Egidio para caracterizar la *plenitudo potestatis* papal es realizada de manera aislada en el presente comentario. La tesis de Krüger de que la constitución del texto egidiano es (negativamente) “eclectica” (Krüger: 91 y ss.; 442) no discrimina entre la riqueza de las fuentes utilizadas por Egidio y el intento del autor por sintetizar diferentes vertientes teóricas en torno a la organización hierocrática de la realidad y la relación existente entre el poder temporal y el poder eclesiástico.

En síntesis, por una parte el texto de Krüger pone en escena, de manera sólida, el clima de ideas presente en los documentos papales que influyó en el pensamiento de Egidio y ofrece una tesis interpretativa original que discute contra las lecturas clásicas de Egidio, quienes lo interpretan (*v. gr.* W. Ullmann) sin más como un autor incapaz de reconocer la realidad política de su tiempo. Asimismo, el autor logra dar cuenta de los puntos centrales del tratado egidiano (la teoría de la *plenitudo potestatis*, la interpretación egidiana del poder terreno o la teoría del *dominium*). Sin embargo, no alcanza a divisar el intento egidiano por establecer una síntesis conceptual entre estas diferentes explicitaciones del poder eclesiástico. En este sentido, la teoría del caso de excepción no sólo es propuesta por Egidio para explicar cómo opera la relación entre el poder religioso y el poder terrenal sino que además ofrece la posibilidad de articular la organización jerárquica de la realidad en torno a la condición misma de existencia de ésta: la conservación del orden ante el caos originado entre las disputas por el poder supremo.

Damián J. Rosanovich

Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, Nuevo texto crítico original (edición bilingüe). Introducción de Jorge M. Machetta y Klaus Reinhardt. Traducción de Jorge M. Machetta. Preparación del texto crítico y notas complementarias por Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José Gonzáles Ríos, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi y Harald Schwaetzer, Buenos Aires, Biblos, 2008, 391 páginas.

Una de las obras más importantes de Nicolás de Cusa –tal vez incluso la más importante desde el punto de vista especulativo– es el tetralogo *De li non aliud*. Allí, el pensador del Mosela escribió, seguramente a comienzos de 1462 (dos años antes de morir), uno de los frutos más acabados de su pensamiento neoplatónico y del pensamiento neoplatónico en general. Con este nombre, “no-otro”, el Cusano cree poder expresar muy bien –siempre en la medida de lo posible– la misteriosa naturaleza del Principio, cuyo doble aspecto el Areopagita y Proclo gustaban expresar con la fórmula: “Todo y nada de todo”. Lo Uno es todo y nada de todo. Está (es) en las cosas, es su ser, ellas existen sólo por participación –y desde este punto de vista las cosas y lo Uno no son *otros* para sí–; pero justamente por ser quien participa o dona el ser, existe en un muy *otro* plano, y en este sentido es nada de todo. El Cusano plantea este *leit motiv* neoplatónico en exclusivos términos de alteridad,

identidad y diferencia. Esto puede encontrarse en algunos pasajes de Plotino o Proclo, si bien nunca tan bien manifestado y tan firmemente asentado. Ahora bien, otro punto —que tal vez pueda hallarse también en algunos neoplatónicos anteriores— que Nicolás señala como consecuencia fundamental de lo anterior es que por ser justamente no-otro, el Principio funda la singularidad de cada cosa. En palabras de D'Amico (pp. 292-293): “Aquella esencia de las esencias, razón de las razones, forma de las formas, es la igualdad eterna imparticipable que se participa y de la cual todo es participado. Esta misma igualdad es principio de la diferencia por más que la diferencia en cuanto tal no proceda de ella. En efecto, tal participación en la igualdad (...) representa la precisión absoluta o identidad de cada cosa: *el cielo es no otro que el cielo*, pero esto al mismo tiempo señala su alteridad... *el cielo es otro del no-cielo*. Si la cosa no tuviera un núcleo de identidad consigo misma que procede de su participación en la igualdad, no podría tener un ser relacional, no podría ser un ‘otro’ para otro ‘otro’”.

El *De li non aliud* contaba hasta ahora con una muy insuficiente edición crítica canónica, basada sólo en el testimonio de un único manuscrito. Ahora bien, en 1983, Klaus Reinhardt, director durante muchos años del Cusanus Institut de Trier, halló en Toledo un nuevo manuscrito. Sólo la edición de Hopkins de 1979 [1999, 3ª ed.] daba cuenta hasta ahora de algunas de las variantes entre los dos manuscritos.

Se ofrece ahora una nueva edición crítica que recoge todas las variantes. Esta edición fue realizada, en colaboración, por el Instituto de Trier (dirigido por Klaus Reinhardt y Harald Schwaetzer) y el Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires (conducido por Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico) mediante una ardua labor de años y con el apoyo del DAAD (*Deutscher Akademischer Austauschdienst*) y la Fundación Antorchas.

El volumen resulta un acontecimiento en nuestro medio. Nunca antes ha podido apreciarse entre nosotros un trabajo tan ejemplar desde el punto de vista científico. Resulta un dechado de prolijidad crítica. Muy útiles índices acompañan la obra y su traducción: de nombres, obras y autores citados por el Cusano y el *Index codicum* de rigor. Además, un glosario final ofrece una visión sinóptica de las decisiones seguidas para la traducción; glosario que en sí puede constituir un resumen cabal de la trama de conceptos que urden el tetrálogo.

La traducción de Jorge Machetta es siempre ajustada sin perder nunca de vista el texto original, cómodamente dispuesto en la página vecina.

Por último, un punto destacable. La introducción y las “notas complementarias” que escoltan la presentación de la obra en sí son de una calidad y de un interés notables. De por sí podrían constituir un volumen aparte, una suerte de comentario erudito a la par que conciso e introductorio. Las notas han sido agrupadas en dos secciones: Notas temáticas (“Interlocutores del tetrálogo”, “La fuerza significativa de lo ‘no-otro’”, “La definición que se define a sí misma y a todo”, “El principio del ser y del conocer”, “Participación y alteridad”, “El carbúnculo”, “La sustancia”, “Acerca del principio A”, “El tiempo”) y Notas sobre los autores presentes de un modo u otro en el texto (Aristóteles, Alberto Magno, Proclo y Dionisio Areopagita).

La introducción de Reinhardt, por su parte, proporciona una historia de la tradición manuscrita del *De li non aliud*.

En suma, este fruto del trabajo entre investigadores argentinos y alemanes nunca podrá ser suficientemente recomendado, y esto no sólo para los que conozcan los vericuetos del pensamiento cusano, sino también para los que lleguen a él como a la figura cumbre del pensamiento medieval o los que partan de él para pensar la Modernidad.

John Dillon & Sarah Klitenic Wear, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*, Hampshire, Ashgate, 2007, 142 páginas.

Esta cuidada pieza bibliográfica realiza un análisis sistemático-conceptual del pensamiento del Pseudo Dionisio. Los autores consideran la obra del Areopagita desde un punto de vista predominantemente filosófico, poniendo de relieve las aristas que han permanecido de sus predecesores neoplatónicos, en detrimento de un acercamiento desde el trasfondo patrístico. Por tanto, este valiosísimo trabajo se inscribe en la corriente de estudios que se ocupan de la *Quellenforschung* en Dionisio, estableciendo vínculos con la tradición y cotejando los temas comunes al Areopagita y al neoplatonismo de corte pagano, imprescindibles para una correcta interpretación del pensamiento dionisiano.

Encabeza la obra un capítulo introductorio que adentra al lector en los aspectos básicos del estudio sobre Dionisio, tales como i) la identidad del autor y el fenómeno pseudoepigráfico en la antigüedad, ii) su entorno intelectual, iii) una sucinta descripción del contenido de sus obras, identificando brevemente la estructura y los temas tratados en cada capítulo, iv) las referencias a las obras y las personas mencionadas en el *Corpus areopagiticum*, v) los aspectos principales de la terminología técnica y del uso del lenguaje, donde se destacan el abundante uso de prefijos como *hyper-*, *auto-*, alfa privativa, y sufijos como *-arkhía*, *-nymia*, la profusión de neologismos, así como la frecuentación del léxico de la tradición platónica y neoplatónica, entre otros.

El análisis propiamente dicho comienza en el segundo capítulo, dedicado al tratamiento de Dios como mónada en *Nombres divinos*. Los autores presentan un extenso repaso del elenco de nombres utilizados para mentar a Dios, entre los cuales sobresalen 'Bien o Bondad', la triada 'Ser, Vida, Sabiduría' y los *megísta géne* del *Sofista* de Platón, estableciendo, en todos los casos, similitudes y diferencias con respecto a otros pensadores neoplatónicos. Se evalúa, así, la naturaleza de la unidad divina, enfatizando su precedencia con respecto a la dicotomía uno-múltiple, de la que actúa como fuente.

Si el capítulo anterior ponderó la trascendencia divina, el siguiente centra su mirada en la inmanencia de Dios y en su aspecto trinitario. El rasgo más destacado por los autores es que, al aplicar las dos hipótesis ("lo Uno no es" y "lo Uno es") del *Parménides* de Platón a Dios, el Areopagita puede describirlo simultáneamente como simple y complejo, como conteniendo en sí la creación y al mismo tiempo trascendiéndola. En esta cuestión Dionisio se distancia de muchos de los neoplatónicos precedentes, quienes aplicaban sólo la primera hipótesis al Primer Principio. La excepción a esta regla la representa Porfirio al introducir una novedad en la tradición en la consideración de que la estructura triádica 'Ser, Vida e Intellecto' puede ser utilizada, no para mentar un principio secundario, sino para el Primer Principio en su aspecto creativo. En cuanto a la diferenciación en la Trinidad, Dionisio se afana por remarcar que los nombres que expresan distinción indican que las hipótesis de la Trinidad mantienen un principio de distinción y no son intercambiables, a pesar de existir en el modo de la unión (*kath' hénosin*), porque también existen de acuerdo a sus propiedades personales. No hay intercambiabilidad entre las propiedades que pertenecen a cada hipótesis, dado que ellas están conectadas con las funciones particulares de cada miembro de la Trinidad.

De inmediato los autores dedican un apartado al tratamiento de la noción de jerarquía y su articulación. Allí se tematiza, en primer lugar, la actividad divina a la luz del esquema procesión-permanencia-retorno, prestando especial atención al proceso creativo como acto libre amoroso. De mención ineludible resultan las similitudes y discrepancias con el sistema emanativo neoplatónico clásico. Objeto de estudio es, asimismo, la división de las jerarquías entre celestial-inteligible y

eclesial-sensible, su particularísima relación y sus divisiones internas en órdenes (*táxeis*), sin dejar de lado las funciones específicas de cada una de ellas.

El problema del mal recibe un minucioso tratamiento en el quinto capítulo, donde se establece una detallada comparación entre la respuesta procleana y la dionisiana. Dionisio difiere de Proclo porque cristianiza su respuesta y presenta una estructura argumentativa distinta, no sólo en cuanto al modo de argumentación, sino también en cuanto a su contenido. Si bien el Areopagita recupera gran parte del planteo procleano, lo adapta y, en ocasiones, simplifica en virtud de su propia concepción. A diferencia de aquél, que centra su mirada en el modo de existencia y la naturaleza del mal, Dionisio focaliza su análisis en el problema de si el mal tiene existencia o no.

Los dos capítulos siguientes explican la noción de teúrgia y su relevancia para la teología sacramental. El primero está dedicado a la interpretación de la Escritura, la *theoría*, como una teúrgia onomástica. Allí se tematiza la naturaleza, la función analógica y el alcance de la palabra escrita del texto sagrado como símbolo. A juicio de los autores el término *theoría* referido a los nombres divinos es otro de los vocablos utilizados por Dionisio para mentar la teúrgia onomástica. En cuanto a la naturaleza del nombre bíblico, el Areopagita adapta la idea procleana de que el nombre tiene el mismo significado que cualquier otro símbolo, en cuanto también él comporta una semejanza con el objeto al que es aplicado. Tema del séptimo capítulo es la relación entre los conceptos *theourgía* y *hierourgía* y su significación para la actividad sacramental. Si bien *hierourgía* es un término paralelo a *theourgía* (utilizado por Jámblico y Proclo), Dionisio, a diferencia de ambos neoplatónicos, distingue entre la representación humana de las obras divinas y la obra divina en sí misma. Con todo, son muchos los elementos comunes que emparentan la teúrgia areopagítica con la helénica, especialmente, la certeza de que los ritos son el camino necesario para alcanzar la divinización.

Finalmente, entra en escena la cuestión de la unión y retorno a Dios encarada desde la lectura de *Teología mística*. Aquí se analiza especialmente el modo de unión con Dios a partir del ejemplo de Moisés, que funciona como modelo del camino ascendente hacia la divinidad. Dicho camino se estructura en cuatro estadios: separación del universo, purificación, iluminación y ascensión a la cima. Asimismo, los autores discurren acerca del proceso de inconocimiento, que dividen en dos etapas. En la primera, se desnuda el intelecto de todas las formas perceptibles y tangibles de conocer a Dios, adquiridas por la Escritura, la liturgia y los nombres divinos. En la segunda, el alma niega los nombres divinos que resultan de la primera y trasciende toda posición, incluso la de las negaciones alcanzada anteriormente.

Corona la obra un breve capítulo conclusivo que insiste sobre la permanencia del pensamiento neoplatónico en el sistema filosófico dionisiano, constatando el acceso de Dionisio a la obra de Proclo e interrogándose acerca del posible conocimiento de los trabajos de Plotino, Porfirio, Jámblico y Siriano.

Julio César Lastra Sheridan

J. F. Sellés (editor), *El intelecto agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona, EUNSA, 2006, 450 páginas.

El volumen reúne dieciséis trabajos surgidos de un proyecto de investigación que buscaba responder la pregunta: "¿añade la Escolástica Renacentista algún descubrimiento radical respecto de la doctrina precedente sobre el intelecto agente?" (p. 9). Así formulado, el tema de este libro reviste un gran interés: por un lado, no

son abundantes los estudios referidos a la filosofía del Siglo de Oro; por otro lado, el tema del intelecto agente es central en la tradición de la gnoseología aristotélica, y el editor sugiere la posibilidad de que durante la segunda escolástica se haya producido un “descubrimiento radical” en este aspecto tan importante. Los artículos analizan las opiniones de Tomás de Aquino, Cayetano, Francisco Silvestri, el *Curso Complutense*, el comentario al *De anima* del Colegio Jesuita de Coimbra, la escolástica carmelitana del siglo XIV, Domingo Báñez —a quien se dedican dos artículos—, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás, San Juan de la Cruz, Francisco Hernández, Alonso Gutiérrez de la Vera Cruz y Antonio Rubio. Sin embargo, a continuación la cuestión es reformulada en los siguientes términos: “¿Supone la segunda escolástica un avance o un retroceso respecto de la indagación anterior en torno al ‘intellectus agens?’” (sub. prop.). Esta segunda formulación expresa mejor una de las constantes que se perciben en la mayoría de los artículos que componen este libro: la creencia de que “la verdad” acerca del modo en que se produce el conocimiento ha sido “descubierta” por Aristóteles y perfeccionada por Tomás de Aquino —la llamada “tradición aristotélico-tomista”—, y, en consecuencia, el “progreso” consiste en desarrollar esa verdad y el “retroceso” en alejarse de ella. En el artículo que abre esta colectánea (“La cumbre de la teoría. El *status quaestionis* del intelecto agente hasta la escolástica renacentista”, p. 51), J. F. Sellés señala que “a lo largo de la historia de la filosofía se dieron, sin duda, interpretaciones *erróneas* [acerca del intelecto agente], pero también grandes aciertos que vale la pena rescatar” (sub. prop.). Este *principium inquisitionis directivum* —suponer la existencia de una interpretación correcta y, en consecuencia, procurar distinguir lo erróneo de lo verdadero— que estructura el presente libro otorga a estos artículos una cierta monotonía; en efecto, los “grandes aciertos” de estos autores son mostrados como una repetición o como variaciones —a menudo pequeñas— respecto de los planteos de Tomás. ¿En qué consisten, pues, esos aciertos, si no son más que reafirmaciones de lo ya dicho contra los errores del siglo? Esos “aciertos” no comportan una novedad filosófica, sino que se presentan más bien en el marco de una visión de la historia de la filosofía que rechaza *in toto* la modernidad y todo lo que en el Medioevo y el Renacimiento condujo a ella. Es elocuente al respecto la apreciación de J. J. Gallego (“El ‘entendimiento agente’ en los ‘Complutenses’”, p. 138): “Cada día que pasa estoy más convencido de que el ente posible, que viene *pululando* desde Escoto, y que a través de Suárez pasa al pensamiento moderno, ha hecho un enorme daño a la filosofía. Veo en esto el origen del racionalismo y el idealismo posteriores” (sub. prop.).

La mayoría de los autores aquí estudiados se encuentran en polémica contra el averroísmo; ahora bien, en ningún momento estos artículos reconstruyen las tesis averroístas mostrando su coherencia interna, aquella racionalidad que hizo que tantos pensadores hayan juzgado esas tesis como filosóficamente aceptables. Por el contrario, la reconstrucción de las posiciones averroístas parece surgir de los textos que las combatieron —en especial los de Tomás—, o de historias o manuales de filosofía ciertamente parciales. El problema consiste en que no puede comprenderse de modo adecuado el pensamiento de estos filósofos si no se conocen las posiciones contra las que escribieron; más aún, sin una apropiada exposición del averroísmo tampoco es posible comprender desde un punto de vista histórico el pensamiento de Tomás de Aquino, del cual son dependientes la mayoría de estos filósofos, ya por ser comentaristas del Aquinate, ya por influencia de sus ideas. Así, por ejemplo, en “El ‘entendimiento agente’ según Cayetano”, M. Tobes Arrabal comienza por señalar la importancia que el tema del intelecto agente tiene en la gnoseología tomista “como referente ineludible a la hora de dirimir las divergencias procedentes del averroísmo (un intelecto agente común a todos los hombres)”, por eso “históricamente, resulta *lógico y normal* que el Cardenal [Cayetano] se aferre a la doctrina de Tomás

de Aquino como verdadera tabla de salvación, justo en unos momentos en que peligraba la tradición de la filosofía católica (*philosophia perennis*) tras el frontal ataque ejercido por la Reforma protestante” (p. 81, sub. prop.). Qué vínculo existe entre el averroísmo —reducido a una única tesis no justificada— y el ataque de la Reforma a la perenne filosofía católica es algo que en ningún momento se explicita.

Sería erróneo suponer que nos encontramos frente a una obra de medievalistas que meramente procuran reconstruir o iluminar algún aspecto de la doctrina del intelecto agente en la escolástica tardía. El problema del *intellectus agens* es tratado aquí como tema de la más imperiosa actualidad. La postulación de un intelecto agente parece ser la doctrina aceptada contra las distintas desviaciones o errores medievales (nominalismo, escotismo), modernos (racionalismo, empirismo, idealismo) y, desde ya, contemporáneos (materialismo, neurología). Algunos ejemplos: J. A. García Cuadrado (“Relevancia de la doctrina del intelecto agente en la antropología de Domingo Báñez”) comienza su artículo discutiendo contra la interpretación del *De anima* de A. Llanos; W. Remond (“La mente que se hace todo y hace todo. Tripitio sobre una aporía actual”) plantea *d’emblée* la validez actual del tema: señala los problemas que surgen con Descartes, Hume, Kant y “muchos como Husserl”, por no haber aceptado la distinción aristotélica “entre dos intelectos: el activo y el pasivo”; esta distinción salvaría la distancia entre la mente y su objeto, hiato que “la modernidad” ha sido incapaz de salvar. Pero el problema es todavía más actual: “Muchos hoy reducen la cognición a un proceso neurológico, donde, como dijo Alonso con santo Tomás, no les hace falta ningún *sensus agens* o ‘sentido agente’ análogo al *intellectus agens*” (p. 394).

A pesar de esta perspectiva historiográfica parcial, el volumen cuenta con interesante información sobre autores poco estudiados. La edición es cómoda y elegante, aunque es de lamentar la gran cantidad de erratas y el mal empleo del griego (las sigmas finales suelen estar mal, los espíritus y acentos son a menudo incorrectos o están ausentes), así como redacciones poco claras: “[Báñez] retoma la crítica tomasiana a Platón según la cual no hay necesidad de aceptar la existencia del intelecto agente, porque todas las cosas son en acto inteligibles fuera del alma” (p. 215); el relativo “la cual” refiere a “la crítica”, con la que concuerda en género y número, cuando debería referir a “Platón”. Un anacoluto en pp. 93-94: “El *entendimiento agente* [...] descompone el compuesto en sus elementos y considera la *forma* por separado. Y si es cierto el principio de que aquello que se recibe en otro, se recibe al modo del recipiente... Por eso, las formas sensibles [...] alcanzan en el intelecto el rango de *inteligible en acto*”.

Luego de las dos preguntas que he referido al comienzo de esta reseña, el editor propone que sea el lector quien tenga “la respuesta [de las mismas] al final de esta publicación”. Como lector, percibo que la mayoría de estos artículos tienen menos interés en reconstruir las opiniones de la escolástica renacentista sobre el intelecto agente que en *mostrar* —pues no encuentro demostraciones— la justeza y la fecundidad de las posiciones de santo Tomás (no en vano casi todos los artículos incluyen un resumen de las opiniones de Tomás al respecto) en contraposición polémica con el modo en que otras filosofías resuelven el problema del conocimiento.

Mariano Pérez Carrasco

Laura E. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (Colección de pensamiento medieval y renacentista 101), Pamplona, EUNSA, 2008, 320 páginas.

La autora (=LC) —ya conocida en nuestro medio por sus numerosos trabajos sobre la filosofía y la ética ciceronianas y por su participación en equipos de inves-

tigación y de traducción de textos de la tradición estoica— presenta hoy este libro en el que su amplia pericia como traductora e intérprete de textos clásicos confluyen con su experiencia como lectora de textos filosóficos de Cicerón y de la escolástica medieval, pues su estudio no solo examina posiciones S. Tomás para mostrar la influencia de Cicerón sobre ellas, sino además de muchos otros autores de la escolástica de los siglos XII y XIII en los que LC encuentra presencia ciceroniana. La articulación del libro en tres partes permite percibir en él una arquitectura de avance gradual que asume una suerte de *in crescendo* problematizante de la *quaestio* y que parte de la tipificación de las bases naturalistas de la filosofía moral ciceroniana para confluír en su influencia, primero, en la filosofía moral de Tomás en general y luego en su teoría de la virtud (Parte III), que quizá es la más importante y más sistemática del trabajo.

La parte I (“El núcleo temático Naturaleza y vida moral en los escritos filosóficos ciceronianos”) reconstruye el perfil filosófico de la obra de Cicerón, primero en general, luego concentrándose en *De republica*, *De legibus* y *De finibus bonorum et malorum*. En relación con *De republica*, LC pone de manifiesto las influencias sobre Cicerón de las doctrinas estoicas de Antíoco de Ascalona y puntualiza tres núcleos temáticos como los más relevantes para tipificar el contenido filosófico del tratado: a) una concepción de la naturaleza escandida en planos, uno fundante, entendido como ley o racionalidad universal, y otro fundado, que goza de una legalidad (o un Lógos) esparcida en él, del que recibe su teleología y su racionalidad; b) una concepción del hombre, principal participante de la racionalidad universal; y c) una doctrina de la vida moral asentada en la participación humana de esa racionalidad universal presente en cada hombre como *vis* directriz de su perfección que explica sus inclinaciones a la realización de la virtud. El *De legibus* muestra continuidad con *De republica*, reitera desarrollos sobre la legalidad de la naturaleza que es fundamento de un orden intrínseco al mundo, ratifica el origen divino del alma humana que la hace racional, afirma la necesidad del conocimiento de sí y el cultivo de la filosofía como vía hacia ese conocimiento y sostiene la presencia en cada hombre de «simientes» que lo inducen al conocimiento de la ley moral universal. En síntesis, el hombre es portador de una *vis* de su finalidad perfecta, formulada en una muy lograda definición ciceroniana de *virtus*: “*Virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura*” (*De leg.*, I, 8, 25). Por fin LC presenta el *De finibus* como un texto correspondiente a una época de la vida intelectual de Cicerón en la que se intensifican sus inquietudes filosóficas y en cuyo libro III irrumpe la relevante doctrina de la *oiketosis*, según la cual todo ser viviente “...se siente atraído hacia sí mismo y conducido hacia la conservación de sí y de su constitución” (ibid., III, 4, 16), inclinación hacia sí que justifica “el conocimiento del bien moral a través de un paulatino proceso de autoconocimiento” (p. 133).

La parte II (“El influjo de la concepción ciceroniana sobre la relación entre naturaleza y vida moral en Tomás de Aquino”) reconstruye en detalle el contexto dentro del que Tomás manifiesta su interés por la relación ciceroniana entre *virtus* y *natura*. Por ejemplo, y como punto de partida, ya en *In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, ad 4, apoyándose en Cicerón, Tomás sostiene que la virtud, en cuanto hábito, “inviste a su sujeto de una inclinación con respecto a algo determinado, de un modo equivalente a la inclinación que de suyo porta la naturaleza en tanto que mueve a algo uno” (p. 177). En directa relación con este tema LC analiza una extensa serie de textos de Tomás, que no es posible reproducir aquí, en los que se reitera la referencia permanente a la autoridad de Cicerón para establecer una vinculación entre naturaleza, racionalidad y virtud. Sin embargo advierte que la virtud no es obra de la naturaleza de modo absoluto, sino que requiere de la costumbre. LC muestra la convergencia en Tomás de una dependencia respecto de Cicerón y de Aristóteles (*Eth. Nic.*, II y VI), pues al tiempo que éste alude a cierta “virtud natural” (*areté*

*physiké*) como insita en la naturaleza, Cicerón afirma que la naturaleza humana es portadora de gérmenes (o *semina*) virtuosos que Tomás interpreta como "una realidad incoada en la misma naturaleza conforme a un modo de ser inacabado que aún requiere de una participación propiamente humana a través del ejercicio de la razón en el discernimiento concreto del bien moral...". Por ello Tomás hace equivaler las *aretai physikai* de Aristóteles y las *semina virtutum* de Cicerón, indicadoras ambas de una concepción teleológica de la naturaleza humana (p. 194). Por fin LC examina las operaciones conducentes al fin en el hombre, cuya realización requiere una *inclinatio naturalis* en su principio apetitivo y una *naturalis conceptio* en su capacidad cognoscitiva. Esta *naturalis conceptio*, que dispone al hombre a obrar de modo conveniente, se llama *lex naturalis vel ius naturale*.

La parte III comienza con el examen y la caracterización de las virtudes cardinales. Para Tomás ellas 1) son *principales* porque conciernen a lo más importante en el género de las virtudes, 2) son *generales* porque comunican su modo de ser a virtudes anejas, y 3) son *comprehensivas de partes*. Pero no solamente en esta tipificación se pone de manifiesto la influencia ciceroniana, sino además en otras autoridades que cita Tomás, las cuales, a su vez, también han tenido en cuenta las doctrinas ciceronianas. Basta mencionar, a modo ejemplar, la discusión agustiniana (*De Trinitate* XIV, 9, 12) acerca de si las cuatro virtudes cardinales, por las cuales vivimos rectamente en este mundo, estarán también presentes en la vida eterna. Como lo afirmé *supra*, la parte III es la más relevante del libro. Si bien esta parte III, por su riqueza y complejidad teóricas, debería ser privilegiada en esta reseña sobre las dos anteriores, he preferido otorgar también a las dos primeras partes un espacio adecuado pues ello contribuye a la mejor comprensión de las tesis de LC sobre las relaciones entre Cicerón y Tomás y permiten un tránsito fácil hacia la parte III. Esta tercera parte invita a detenerse en los capítulos dedicados a la noción de partes en las virtudes cardinales que quizá deberían ser considerados como culminación del desarrollo histórico-sistemático presentado por la autora. En primer lugar LC identifica con claridad la fundamentación tomista de la virtud como parte; luego, puesto que las partes constituyen todos de distinta naturaleza, reconstruye la distinción tomista de distintos tipos de todo y distintos tipos de parte; y por fin se dedica, en sendos capítulos, a presentar las partes de cada una de las virtudes cardinales: de la prudencia, de la templanza, de la fortaleza y de la justicia. En todos los casos la presencia de Cicerón, que vuelve a aparecer en el discurso tomista, de ninguna manera es un recurso formal, sino que irrumpe o bien para inspirar la apertura del problema a plantear, o bien para corregir la posición ciceroniana o bien para inspirarse en ella y confirmarla. Ello acredita la presencia del pensador latino en el horizonte del pensamiento tomista.

El volumen que se completa con una amplia bibliografía y con un índice de nombres, constituye, en síntesis, un trabajo que satisface holgadamente los requisitos metodológicos exigidos por una investigación de su tipo. La doble competencia de la autora, por una parte filosófico-sistemática y por la otra filológica, le han permitido sintetizar en un volumen —que es novedoso no solo en lengua española— la decisiva influencia de Cicerón en la formación de la teoría tomista de la vida moral.

Francisco Bertelloni

Matthias Lutz-Bachmann y Alexander Fidora (eds.), *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrhundert / Action and Science. The Epistemology of the Practical Sciences in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> Centuries* (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, hrsg. vom

Forschungskolleg 435 der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 29), Berlin, Akademie Verlag, 2008, 176 páginas.

Los editores Lutz-Bachmann y Fidora reúnen en este libro las ponencias presentadas en Frankfurt, en febrero de 2007, en el simposio internacional sobre *Handlung und Wissenschaft* en el que se discutieron los fundamentos epistemológicos de las ciencias prácticas en los siglos XIII y XIV. El volumen ordena cronológicamente distintas comunicaciones sobre el problema tal como fue estudiado por Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Guillermo de Ockham y Nicolás de Cusa entre otros. Con todo, el lector encontrará en él no solamente exposiciones sobre el tema realizadas desde una perspectiva exclusivamente filosófica, sino también teológica, jurídica y también médica.

En el primer trabajo ("The Practical Use of Roman Law in the Early Twelfth Century") Kenneth Pennington informa acerca de la utilización del derecho romano en el siglo XII, la que habría sido el comienzo del desarrollo de una cultura y de una ciencia jurídica europeas. Pennington examina el fenómeno en la Sicilia normanda de los Staufén, en algunos textos del conocido jurista Bulgarus, en la canonística de la escolástica temprana, en el *Decretum* de Graciano y en algunos textos del papa Inocencio III. Danielle Jacquart ("La médecine entre théorie et pratique: Retour sur quelques définitions originelles") dedica su trabajo a los distintos intentos de ordenar la medicina dentro del sistema del conocimiento y de la acción en médicos entre los siglos XII y XIV. Dos trabajos están dedicados a Alberto Magno, el primer intelectual medieval que estudió y comentó el *Corpus Aristotelicum*. Francisco Bertelloni ("Die *philosophia moralis* als Enzyklopädie menschlicher Handlungen. Zu Alberts des Großen Kenntnisnahme von der aristotelischen 'Politik'") muestra las consecuencias que tuvo la lectura de la traducción latina de la *Política* de Aristóteles realizada por Guillermo de Moerbeke sobre la concepción de Alberto acerca del esquema total de las ciencias prácticas y sobre la política como parte de ese esquema. Walter Senner ("*Theologia scientia affectiva* oder *scientia secundum pietatem* bei Albertus Magnus – eine Alternative zur Dichotomie *scientia theoretica* aut *practica*?") se desliza hacia un planteo de carácter teológico para plantear la pregunta acerca de si la teología es una ciencia especulativo-teórica o práctica. A continuación algunos trabajos se ocupan de Tomás de Aquino. Klaus Jacobi ("*Actus circa singularia sunt – scientia non est de singularibus*. Thomas von Aquins Konzeption einer praktischen Wissenschaft") trabaja sobre la doctrina de la ciencia del Aquinate y la fundamentación teórica de una ciencia práctica. También Matthias Lutz-Bachmann ("Praktisches Wissen und Praktische Wissenschaft: Zur Epistemologie der Moralphilosophie bei Thomas von Aquin") se interna en los fundamentos teóricos de la filosofía moral tomista. Alexander Fidora ("Zum epistemologischen Status der Medizin in der Summa Avicennae und bei Thomas von Aquin") examina el estatuto epistemológico de la medicina según Avicena y Tomás. Y Colleen McChuskey ("Thomas Aquinas and the Epistemology of Moral Wrongdoings") trata el problema de cómo el obrar humano llega a realizar actos equivocados. McChuskey subraya la función y prioridad del intelecto según la *Summa theologiae*.

Tres trabajos se ocupan del problema en la escolástica tardía. Hannes Möhle ("Zur Freiheit verurteilt. Zu den Voraussetzungen der praktischen Wissenschaft im 13. und 14. Jh.") se ocupa del debate entre libertad y necessitarismo a partir de la condena del obispo de París de 1217 hasta Duns Escoto. Josep-Ignaci Saranyana ("Zur Theologie als praktischer Wissenschaft im 13. und 14. Jh.") analiza la teología como ciencia práctica en el pensamiento de Duns Escoto y lo opone al de Tomás. Y Gerhard Krieger ("*Ius naturale non est immutabile – alligabatur necessitati voluntaria subiectio*. Wilhelm von Ockham und Nikolaus von Kues über die

Begründung politischer Herrschaft”) estudia el problema del *ius naturale* en Ockham, Marsilio, Juan Buridan y Nicolás de Cusa.

Se trata, en síntesis, de un volumen de alto nivel científico y de utilidad indiscutida para los interesados en las diferentes variantes de la filosofía práctica (ética y política) de la Edad Media.

Francisco Bertelloni

Luis A. De Boni (org.), *João Duns Scotus (1308-2008). Scotistas lusófonos*, Edipucrs, Porto Alegre, 2008, 382 páginas.

El presente volumen reúne veintidós artículos de especialistas lusófonos en homenaje al séptimo centenario del fallecimiento de Duns Scotus, y se suma de este modo a las conmemoraciones que se han realizado durante 2008 en diversos países. Los artículos tratan distintos aspectos de la vida y la obra del pensador escocés, desarrollando, en conjunto, los principales temas del escotismo. Tal vez la marca distintiva de este volumen sea la particular importancia que se le otorga a la recepción del pensamiento de Escoto en el ambiente lusófono. Señalo a continuación las temáticas de los artículos.

J. Lupi desarrolla el contexto cultural de su primera formación: el modo de vida monacal irlandés, la romanización de las diócesis escocesas, la presencia franciscana y el auge del independentismo escocés a partir de las victorias de William Wallace y Robert the Bruce a comienzos del siglo XIV. G. Wyllie estudia la falacia de la petición de principio tal como Escoto la expone, de un modo no sistemático, en las *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*. C. E. Nogueira Loddo investiga los universales lógicos en las *Quaestiones in Porphyrii Isagogem*. Por su parte, S. S. Tavares estudia el método teológico en la *Ordinatio*, preguntándose tanto acerca de “los presupuestos a partir de los cuales se construyó la teología” cuanto acerca de su científicidad. C. A. Ribeiro do Nascimento estudia el problema de la subalternación de las ciencias; el artículo aporta dos traducciones: el prólogo y parte de la cuestión II de los *Reportata Parisiensia* de Escoto, y el discurso III de la *Óptica* de Claudio Ptolomeo. R. H. Pich analiza la posición de Escoto acerca de la credibilidad de las doctrinas contenidas en la escritura. M. L. L. O. Xavier desarrolla los vínculos entre el apriorismo del argumento anselmiano y Escoto. J. Cerqueira Gonçalves sostiene la tesis de que Duns Escoto es una excepción a la crítica heideggeriana de la llamada ontoteología. Los vínculos entre la teología positiva y la teología negativa en la obra de Escoto son expuestos por C. Ribas Cezar. Un breve texto de P. Leite Junior estudia a Ockham como lector de Escoto acerca del tema de la univocidad del ente. Th. Soares Leite muestra que “a concepção scotista da noção de ente como o primeiro objeto do intelecto humano implica diretamente na afirmação da univocidade desta noção” (p. 221), y, en consecuencia, la metafísica se presenta como ontología. A. Pérez-Estévez estudia la metafísica de la naturaleza de Escoto, y M. M. Brito Martins los conceptos de individuación en santo Tomás y en Escoto. P. Parcerias analiza los conceptos de tiempo y devenir en Escoto, vinculando el problema de la temporalidad con los planteos de Kant, de Whitehead y de las ciencias modernas. J. M. S. Rosa sostiene la tesis de que el escotismo representa la coronación de la antropología relacional franciscana. A. Culleton estudia la concepción escotista de la ley natural en la *Ordinatio*. L. A. De Boni afirma que la teoría política de Escoto es revolucionaria en el marco del postaristotelismo medieval, pues negaba la naturalidad de la *polis* y se acercaba al contractualismo moderno. A. D. dos Santos Alonso analiza las bases antropológicas de la resurrección, y J. F. Meirinhos estudia los escotistas portugueses de los siglos

XIV y XV: Francisco de Coimbra, André do Prado, João da Silva Menezes, Gomes de Lisboa, Diego Lopes Rebelo y Pedro da Cruz. En la misma línea investigativa, M. S. de Carvalho estudia un caso particular de la recepción del pensamiento de Escoto en el siglo XVI en Portugal: los jesuitas de Coimbra. Por último, C. E. dos Santos Dias cierra la colectánea con una exhaustiva bibliografía escotista en lengua portuguesa que se estructura en cuatro partes: I. obras de Duns Escoto, II. instrumentos de investigación, III. Estudios y IV. las fuentes utilizadas en la composición de la misma bibliografía. Además de este texto especialmente dedicado al tema, todos los artículos contienen abundante bibliografía, principalmente en portugués.

L. A. De Boni ha sido el organizador principal de esta obra, que ha contado con la colaboración de R. H. Pich, J. B. da Costa, C. E. S. Dias y Th. S. Leite.

El volumen cuenta con un Índice Onomástico.

*Mariano Pérez Carrasco*