

Predicadores y desempeñó las cátedras de Teología de Alcalá de Henares y de Salamanca. En la ciudad del Tormes regentó la cátedra de Prima durante muchos años. Fue nombrado obispo de Segovia y al poco tiempo renunció. Se retiró al Convento del Rosario de Madrid, donde falleció en 1664.

Araújo fue, sin duda, uno de los más brillantes expositores de la escolástica tomista de su época, apegado -como Vitoria y Soto- al comentario y la paráfrasis del Doctor Angélico, aunque introduciendo siempre algunas sutiles modificaciones de acuerdo con los problemas de cada momento. En este sentido cabe decir que Araújo pasó toda la vida comentando y repensando a Tomás de Aquino a la luz de lo que habían dicho los grandes comentaristas desde entonces.

Subraya Cruz en su estudio preliminar que la bibliografía manejada por Araújo es verdaderamente extraordinaria. Es éste un hecho singular, aunque explicable históricamente, pues en la Universidad de Salamanca y, en particular, en los conventos de la Orden de Predicadores (como el de San Esteban), se acumulaba prácticamente todo el saber filosófico, teológico y jurídico de las épocas anteriores. En las páginas finales (509-520) del libro se encuentra una lista de las obras citadas por Araújo, que permiten al lector hacerse una idea de la cantidad de autores que llega a manejar y citar con profusión.

Si se me permite una metáfora, la construcción de la obra de Araújo se realiza a través de una «pesca de arrastre», acumulando toda la Escolástica anterior, absorbiéndola y reagrupándola. El manejo de tal aparato permite una erudición portentosa, pero también limita la originalidad del propio discurso. Araújo exhibe una gran claridad y un orden expositivo en el que las citas de autoridad casan siempre adecuadamente. Sin embargo, su obra es también una muestra palmaria de que el saber jurídico-teológico estaba cada vez más basado en argumentos de autoridad que en razonamientos nuevos y, por así decirlo, libres.

Como muestra el profesor Cruz, la obra de Araújo es una continuación importante de la tradición dominicana en la elaboración de un derecho de gentes y por la consolidación de un derecho penal contrareformista. Pero, sin duda, su exposición escolar de las qq. 90-96 de la I-II de la *Summa Theologica* está atravesada por un profundo sentido metafísico que, tal vez, había desaparecido ligeramente en algunas obras de la primera escolástica española, más preocupada por temas novedosos (piénsese en Vitoria o en Bartolomé de las Casas).

Araújo es un jurista metafísico, más todavía que Suárez, quien es capaz de mostrar las ataduras del derecho a la ontología y a la teodicea sin dejar de proclamar cierta independencia de cada una de las disciplinas. Mientras que la Escuela de Coimbra, por el hecho de no comentar los textos de Santo Tomás, tuvo más facilidades para innovar e integrar algunos elementos voluntaristas de la línea franciscana, en las cátedras de los dominicos era preceptivo comentar, glosar y apostillar a Santo Tomás.

Si se tuviesen que mostrar las diferencias entre el *De Legibus* de Vitoria y esta obra de Araújo podría decirse que en la primera hay menos erudición y quizás más originalidad, menos preocupación por las tareas contrareformistas (véase, por ejemplo, el problema del libre albedrío y el voluntarismo franciscano) y una adecuación al perfil jurídico-político de la época (conquista de América y límites de la potestad real en dicha empresa...).

En esta obra de Araújo se encuentran todos los autores clásicos y escolásticos, en una suerte de «Summa Summarum legum» en las que se reformula el carácter metafísico y teológico del derecho. Con ello se regresa, tras la vastísima y detallada exposición del *Tractatus De Legibus ac de Deo legislatore* de Suárez, al apacible regazo de Santo Tomás, aunque algo desfigurado y escondido entre tal cantidad abrumadora de citas de autores de la más diversa procedencia.

La traducción de Juan Cruz, como tantas otras que ha hecho en esta misma colección, es bastante literal y apegada al texto latino, que el lector puede encontrar en Google Books. Con esta traducción de una obra de la escolástica más tardía, concluye su itinerario académico el profesor Cruz, de quien se esperan, pese a su reciente jubilación, más estudios de esta categoría.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

AVERRONES (IBN RUSHD) OF CORDOVA, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor.* Princeton, Yale University Press, 2009. 109 Intr. + 498 pp.

Unos ocho escritos de Averroes (1126-1198) tratan de la naturaleza del entendimiento humano, prueba del interés y de la preocupación que Averroes sentía por el problema. Su posición final está recogida en su Comentario Mayor al *De anima*, conservado solamente en su versión latina. Ahora dis-

ponemos, gracias a Richard C. Taylor de una traducción al inglés, precedida de una excelente introducción, y acompañada de un gran número de notas explicativas.

No hay buena traducción si el traductor no ha comprendido los problemas del autor original. Averroes lee a Aristóteles y quiere entender cómo es posible el conocimiento universal de cada individuo. Aristóteles hablaba de un aspecto del entendimiento que es como la forma y otro como la materia. Una serie de comentaristas habían considerado estos aspectos como entendimientos en sí, y habían introducido un tercer e incluso un cuarto entendimiento. En su introducción, Taylor analiza las fuentes de Averroes, las principales fueron Aristóteles, Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Alfarabi y Avempace.

La dificultad principal del comentario mayor está en el libro III, referente a la potencia racional. Taylor resume las claves de la solución averroica en tres tesis (pp. lxxv-lxxvi):

1. El entendimiento agente y el entendimiento material son sustancias eternas, y están relacionadas con el entendimiento teorético precedido como actualidades primera y final.
2. El entendimiento material es compartido por todos los hombres pero cada hombre es responsable de alcanzar el más alto nivel de conocimiento abstracto posible mediante su esfuerzo cognitivo.
3. El entendimiento material para Averroes es una entidad de difícil definición, «un cuarto género de ser».

En su extensa introducción, Taylor analiza la influencia del Comentario Mayor y examina los estudios de Salman, Gauthier, Gómez Nogales, Bazán, sobre el intelecto. Coincido con Taylor en que la historia de la recepción del averroísmo en el siglo XIII y en el Renacimiento italiano debe escribirse de nuevo.

La base de la traducción es la edición crítica de F. Stuart Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge, Mass. Mediaeval Academy of America, 1953. Este texto latino es traducción de Michael Scot, a principios del siglo XIII, pero existen fragmentos originales en árabe del Gran Comentario, escritos en caracteres hebreos al margen del manuscrito Modena a.j.6.23, que contiene el Comentario Medio al *De anima*. Ben Chedida publicó la mayor parte en 1985 y el texto reseñado los reproduce en notas a pie de página. Taylor y Druart tienen en cuenta también el Comentario Medio, conservado tanto en árabe como en traducción hebrea, y cuyos textos fueron publicados por Ivry en 1994 y en 2003 respectivamente.

La relación entre el Gran Comentario y el Comentario Medio al *De anima* ha sido objeto de reciente discusión y Taylor se hace eco de la misma. Los comentarios medios de Averroes presentan dos formas muy distintas: unos organizan el material del texto aristotélico de forma sistemática, con divisiones y subdivisiones más allá de los libros de Aristóteles, otras comentan los pasajes consecutivos de estos libros de manera parecida a los grandes comentarios. El Comentario Medio al *De anima* presenta la segunda forma y Taylor llama la atención sobre muchos pasajes similares entre el Gran Comentario y el Medio.

En sus notas a la traducción los autores consideran también el Epítome, así como comentarios de autores antiguos y medievales. Averroes sentía gran aprecio por Alejandro de Afrodisia, autor de dos tratados sobre el tema, *De anima* y *De intellectu*. No falta decir que los autores tienen muy presente el texto de Aristóteles comentado, tanto en su original griego como en su versión árabe, publicada por Badawi (1954).

Taylor ha sido cuidadoso en la elección de los términos ingleses para la traducción del latín, y los ejemplos siguientes ilustran este cuidado:

Comprehendere «apprehend», *Intelligere* «understand», *Distinguere* «discern», *Cogitare* «cogitate», *Formare per intellectum* «conceptualizing». Un traductor descuidado pensaría que los términos son sinónimos, pero al contrario cada uno describe una operación cognitiva diferente que Taylor distingue.

Actio aut receptio, «action or reception», *Passiva aut activa*, «passive or active», *Passivae virtutes* «passive powers», aunque en otros casos elige otra raíz: *Passivum* «something affected», *Passio et receptio* «affection and reception». El árabe *infīl* es una forma derivada que expresa tanto la forma pasiva como la medio-pasiva de *fā'ala* «hacer» pero el traductor latino, y el inglés no pueden reflejarlo literalmente.

Virtus «power», *Virtus cogitativa* «cogitative power», *Virtutes comprehensivae*, «apprehensive powers», *Virtutes receptivae* «receptive powers», y con modificaciones: *Virtus actionis et virtus passionis* «power of activity and power of affection». Ya el traductor latino distinguió dos sentidos en *qūwa*, uno como potencia y posibilidad, otro como facultad o capacidad.

Intellectus agens «active intellect», *Intellectus materialis* «material intellect», *Intellectus recipiens* «receptive intellect», *Intellectus speculativus* «theoretical intellect», *Intellectus adeptus* «acquired intellect». En este caso, la terminología de Averroes puede ser captada perfectamente por la traducción inglesa.

Si se me permite expresar algún deseo al editor y a la subeditora es el de completar la obra con un glosario árabe-latín-inglés y con un diccionario de los términos más importantes.

Esta traducción acerca al lector actual a un texto medieval que tiene la dificultad de ser la traducción latina de un original árabe. En su momento, Michael Scot tuvo que adaptar al latín construcciones de una lengua semítica, y Taylor ha tenido que adaptar tecnicismos medievales al lenguaje filosófico inglés. Gracias a él millones de lectores pueden vivir la experiencia de la filosofía medieval encarnada en Averroes.

JOSEP PUIG MONTADA
Universidad Complutense, Madrid

BRADWARDINE, Thomas, *Insolubilia*, Read, S. (ed). Peeters, París, 2010, 236 pp.

Los *insolubles*, o más bien los *irresolubles*, era el modo como la lógica medieval denominaba a las paradojas en sentido material, a las que se les podía atribuir con un doble carácter simultáneamente verdadero y falso, ya sea de un modo efectivo, o meramente aparente o verbal, según se aportara una prueba capaz de desactivar la paradoja en una dirección u otra. A este respecto la obra más original de Thomas Bradwardine (1290-1349), continuador de Grosseteste y coetáneo con Walter Burley y Richard de Bury, fue *De Proportionibus* (1320). Fue entonces cuando justificó la relación matemática que se establece entre la fuerza impulsora, la resistencia y la velocidad resultante, llevando a cabo el primer intento de formalización lógico-matemática de la historia de la ciencia moderna, el gran descubrimiento que le daría fama. Por su parte los *Insolubilia* fue escrita 10 años antes en 1310, en su periodo como profesor de Oxford, como ahora se atestigua a través del manuscrito conservado en la Universidad Complutense, perteneciente a la Biblioteca Histórica del Marqués de Valdecilla. Su aportación principal consistió en recopilar una antología muy completa de este tipo de proposiciones lógicas consideradas *insolubles* desde la Antigüedad, especialmente Aristóteles, ejerciendo un influjo muy directo en Juan de Buridan, Ockham y más tarde Nicolás de Oresme. En cualquier caso la primera traducción de esta obra la llevó a cabo Marie-Loise Roure en 1970 sobre un original muy deteriorado. En cambio esta segunda versión de Stephen Read, la primera en inglés, se lleva a cabo 40 años después sobre otros 30 manuscritos incunables relativamente bien conservados.

Por su parte ahora Stephen Read hace notar como Bradwardine clasificó estos *Insolubilia* en razón del tipo solución «secundum quid et simpliciter» que, ya sea de un modo verbal o por el contrario conceptual, les dio Aristóteles, aunque con una diferencia muy clara. Bradwardine simplemente añadió otros muchos criterios complementarios para resolver este tipo de situaciones verdaderamente paradójicas. Además, también se fomenta un posible uso heurístico verdaderamente fructífero de este tipo de *paradojas insolubles* en la medida que permitirían localizar otros procedimientos *discursivos* prácticos diferentes que, aunque también fueran aportados por la razón natural, sin embargo deberían ser capaces de dilucidar a su vez la correcta o imposible resolución de este tipo de enunciados problemáticos, en la medida que también se aporta el correspondiente método de prueba. A este respecto Bradwardine utilizará la aparición de estas inevitables paradojas para resaltar al aspecto práctico del *arte lógico* cuando analiza sus aparentes faltas de coherencia para mostrar otro tipo de virtualidades prácticas que pueden llegar a tener otros posibles uso discursivo de la razón, en contraposición a sus usos meramente metafísicos, lógicos o simplemente racional-deductivo.

Por su parte Stephen Read reconstruye en la *Introducción* el procedimiento seguido por Bradwardine para llevar a cabo este paso paulatino de una lógica apofántica a otra de tipo discursivo. Se reconstruye así el punto de partida de los *Insolubles* volviendo a los *elencos sofisticados* en Aristóteles y a su clasificación de las falacias o paralogismo de dicción y aquellos otros extralingüísticos, aunque dándoles un sesgo completamente distinto. A este respecto Bradwardine discrepa del sentido final con que Aristóteles abordó la resolución de este tipo de falacias, como si la metafísica y la lógica fueran capaces de desactivar este tipo de paradojas irresolubles de un modo definitivo, cuando habitualmente esta cuestión debe quedar abierta al descubrimiento de futuros procedimientos de demostración aún más sofisticados. Especialmente se comprueba este aspecto en el análisis de las denominadas *paradojas semánticas* o simplemente *epistémicas*, como sucede en las expresiones «esto que dice Sócrates es falso», o «esta proposición es verdadera, pero no puede ser conocida o demostrada como tal».

De todos modos algo similar también sucedió en el caso de los *insolubles* en general, como cuando se afirma que «una proposición significa todo lo que se sigue de ella» (postulado 2), incluso cuando puede seguirse un insoluble que puede acabar resultando en sí mismo contradictorio. A este respecto los insolubles desempeñaron en la lógica medieval un papel similar al desempeñado en la lógica griega por la paradoja del mentiroso, cuando se afirma «Eubulides el cretense dice que todo es falso», o por la paradoja de Sócrates,