

cuestionó el papel predicativo o más bien recursivo que el término medio ejerce en la teoría de la prueba en general, así como en este tipo de silogismos anómalos o no-familiares;

4) *Otras tradiciones lógicas*, como las cristiano-árabes, las norte-africanas, la Hindú-musulmana, la iraní, comprendidas entre 1600-1900, donde se habría introducido una interpretación de tipo subsuntivo de este tipo de silogismos, siguiendo a su vez el modelo estoico de la implicación. Además, se propuso una interpretación relacional de la definición, resaltando a su vez el papel recursivo del término medio;

5) *La lógica otomana, 1600-1800*, donde se destacan las aportaciones de Khalkhali, Sirnani, Pahlevani, Tavuskari, con diversas propuestas acerca de las distintas formas de incrementar la productividad de este tipo de silogismos anómalos o no familiares;

6) *Gelenbevi (+1791) y la lógica de los silogismos anómalos o no familiares*, donde se introdujo la posibilidad de cuatro términos, mediante un desdoblamiento del término menor, a fin de incrementar la productividad deductiva formal de este tipo de silogismos imperfectos o anómalos;

7) *La tradición otomana: el siglo XIX*, analiza las últimas tendencias del movimiento «nuevos principios» de Maksudi (+1941), donde se proyectan las anteriores consideraciones sobre los silogismos anómalos o no-familiares a la resolución de diversos tipos de sofismas, falacias, paradojas o simples rompecabezas lógicos. Se trató de justificar el diverso grado de productividad deductiva de este tipo de silogismos en virtud de las relaciones de recursividad, redundancia, reduplicación que ahora se establecen entre los diversos tipos de términos, o entre las premisas y la conclusión.

Para concluir una reflexión crítica. ¿Realmente la lógica relacional árabe quedó estancada, como pretende Rescher, comparándola sin duda con el desarrollo extraordinario que posteriormente tuvo la lógica relacional de De Morgan? ¿O realmente la lógica árabe sigue teniendo un potencial heurístico insondable del que sólo se ha descubierto una parte muy pequeña, como ahora pretende decir El-Rouayheb? Evidentemente es muy difícil hacer este tipo de valoraciones de largo recorrido, donde no se comparan autores o teorías concretas, sino tradiciones enteras de pensamiento, con geografías y trasfondos culturales muy complejos. Lo que a día de hoy se puede afirmar, después de la investigación de El-Rouayheb, son los fuertes signos de identidad de la lógica relacional árabe, sus raíces en las propuestas de Alfarabi, Avicena y Averroes, y la fuerte personalidad de su desarrollo posterior. En este sentido la orientación tomada por la lógica relacional árabe no fue la seguida por la tradición occidental nominalista y concretamente por De Morgan. A este respecto la lógica occidental se preocupó exclusivamente en definir con mayor precisión formal las relaciones recíprocas de interconexión que a su vez generan los respectivos conectivos lógicos, como también sucedió en De Morgan. En cambio la lógica relacional árabe sólo se interesó por determinar el impacto que la reduplicación, la redundancia o la recursividad existente entre los términos - o entre las premisas y la conclusión -, pueden acabar teniendo en la productividad deductiva final de un silogismo. De todos modos ambas tradiciones tienen mucho en común, especialmente la consideración de los razonamientos en razón de la estructura formal que generan «por sí mismos», de modo que no será difícil establecer una recíproca complementariedad entre ellas.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

GALÁN, Iliá: *Sabiduría oculta en el Camino de Santiago*. Atanor, Madrid, 2011, 159 pp.

Iliá Galán une a su condición de especialista en teoría del arte su pasión por la Edad Media como ya lo ha demostrado en ocasiones anteriores (cf. Galán, Iliá; *Actualidad del pensamiento de Sem Tob. Filosofía hispano-hebraica del siglo XIV en Palencia*, Endymion, Madrid, 2003). De todos modos ahora aborda un problema más amplio, como es la caracterización del legado cultural del *Camino de Santiago*. A su modo de ver en este caso se aúnan bajo una misma metáfora dos de los signos de identidad inseparables de la Edad Media, a saber: por un lado, la pasión por el libro por antonomasia, la Biblia, a través de una interpretación exegética que lleva a cabo el «homo cabalístico» o hermeneuta, como el mismo ya habría analizado en el caso del judío español Sem Tob (1250-1305); y, por otro lado, una segunda pasión complementaria por los mapas, los viajes y la geografía que sería característica del «homo viator» o agrimensor cristiano, en la forma como habría quedado reflejada en el *Codex Calistinus* del siglo XII, hoy día en paradero desconocido, o aún antes en *Las Partidas* de Alfonso X El Sabio (1252-1284), sin establecer una ruptura entre ellas.

Además, ahora se comprueba como a través de esta peculiar metáfora del «camino» se habría llevado a cabo una fusión entre *dos legados culturales* muy diferentes: por un lado, el ideal homérico de

una odisea capaz de abarcar los límites del orbe conocido, en este caso desde Jerusalén o Roma hasta el «*Finis-terrae*», como de hecho habría ocurrido con las cruzadas o con estas nuevas formas de peregrinaje, a las que también se sumaron los órdenes militares y mendicantes; y, por otro lado, el ideal bíblico y evangélico de impregnar y hacer legible este peculiar mundo itinerante desde el singular mensaje de la nueva noticia por excelencia. Todo ello habría dado lugar a las consiguientes narrativas de autoformación espiritual y religiosa, siguiendo el ejemplo del Apóstol Santiago, como ahora es el caso. Evidentemente este legado cultural cristiano-medieval del *Camino de Santiago* habría experimentado numerosos altibajos a lo largo de la historia que ahora se analizan retrospectivamente en tres fases:

a) La *configuración inicial* entre los siglos IX al XIV, con unos orígenes espirituales, filosóficos y culturales muy nítidos, especialmente ligados a las narrativas filosóficas y religiosas de formación, o más bien autoformación, así como al establecimiento de los órdenes militares y mendicantes, aunque en la mayoría de los casos sus inicios sean difíciles de documentar. Sin embargo habrían dejado una estela de manifestaciones culturales, literarias y artísticas realmente impresionantes, que a su vez jalonan el llamado *Camino de Santiago* con un inconfundible estilo románico e impregnado de una *sabiduría oculta* que ahora se trata de desentrañar. Su característica principal habría sido la fusión de culturas, razas y credos, como lo atestigua la presencia a lo largo del camino de un personaje tan significados como el judío Sem Tob o San Francisco de Asís, entre otros. Desde esta perspectiva se concibe el *Camino de Santiago* como el crisol de la Cristiandad medieval y en definitiva de Europa.

b) La fase de *decadencia, desaparición* y posterior *asentamiento* o *normalización* entre los siglos XV, XVI y XVIII, siguiendo los avatares de la historia de España en cada momento. Al estilo románico inicial se le acabaría superponiendo el estilo renacentista y barroco, especialmente durante las guerras de religión con los protestantes y la llamada contrarreforma, consolidando una sabiduría popular característica de los llamados cristianos viejos. En este contexto la figura de Santiago acabaría siendo mitificada, quedando en gran parte desdibujada la esencia de la tradición anterior: de un símbolo de multiculturalidad se habría pasado a convertirlo en un icono de la identidad nacional, donde la *sabiduría oculta* propia de los ritos de iniciación filosófica habría quedado suplantada por la exaltación de valores de tipo patriótico. A todo ello contribuyeron en gran medida los grandes literatos del siglo de Oro español, desde Calderón y Cervantes a Lope o Quevedo.

c) La fase actual de *recuperación* de la *simbología oculta* del camino ya en pleno siglo XXI, tratando de volver a sus orígenes, pero siguiendo una inspiración estética de tipo romántico, como ahora se defiende. En estos casos el *Camino de Santiago* se interpretó como una imagen estética privilegiada de la inserción del hombre y de cada uno de los elementos que componen la orografía del Camino en la totalidad del Cosmos. En efecto, en la medida que no hay un camino ya predeterminado, sino que cada uno tiene que dotarlo de un sentido concreto en la medida que lo recorre, se hace necesario también un «*mapa*» que sitúe cada lugar por referencia a puntos privilegiados previamente establecidos, como ahora sucede con Santiago. La metáfora del «camino» se interpretó así como una fusión del ideal homérico del *mapa* que marca el rumbo del viaje de vuelta a casa hacia Ítaca y de la metáfora del *libro* por excelencia, la Biblia; de la pasión por viajar propia del «*estatus viatoris*» y de la vida contemplativa propia del «*estatus comprehensoris*»; del espíritu hospitalario y escatológico que fue común a los órdenes militares y mendicantes; del espíritu de servicio y del valor testimonial que fue común a la vida activa ecuestre por excelencia y al hombre de letras. Evidentemente esta sabiduría oculta del *Camino* tiene un sentido preferentemente cristiano, dado el contexto cultural donde se generó, pero está abierta a otros posibles sentidos que también se le puede dar. Lo fundamental en cualquier caso es hacer de la metáfora del «camino» vida propia, en la medida que ella misma transmite un conjunto de valores espirituales que en ningún caso son triviales. A su modo de ver esta es la gran enseñanza que el *romanticismo* sacó de las grandes manifestaciones culturales cristianas de la Edad Media, especialmente en el caso de Chateaubriand, pero también del idealismo alemán, especialmente Schiller y Schelling. Para alcanzar estas conclusiones la obra se divide en diez capítulos:

1) *El camino de Santiago desde la historia, la filosofía y el arte*. Resalta el doble valor de la metáfora del «camino» como ruta de viaje o simple novela de formación y de conocimiento, que a su vez hace posible la legibilidad del mundo, especialmente a partir de Goethe. Se muestra así como la metáfora del camino acabaría fusionando aquellas otras dos metáforas del libro y del mapa, como ahora se comprueba a través de Hölderlin, Novalis, Nietzsche, Thomas Mann, Musil, Hesse, Dickens y especialmente Chateaubriand;

2) *Dimensión iniciática del Camino de Santiago*, analiza la recuperación que se produce a través de este tipo de metáforas literarias de una posible fusión entre cristianismo y judaísmo, entre religiosidad y clasicismo, entre los órdenes militares y las mendicantes, entre el aristotelismo y el platonismo, tan recomendada por Tomás de Aquino, entre Oriente y Occidente, entre lo sagrado y lo profano, entre espiritualidad y naturalismo;

3) *El camino en su dimensión espiritual*, comprueba como se trata de un tipo de praxis vital que a su vez genera una fusión entre moral y religión (Bergson), entre ocio y contemplación, al modo como se perseguía en el *Llibre Vermell* o Libro rojo de Montserrat, o en los *Autos sacramentales* de Calderón;

4) *El camino a través de su iconografía, gliptografía y su simbolismo*, comprueba la gran riqueza monumental románica, renacentista y barroca de la que se hace gala a lo largo del camino;

5) *El camino como eje europeo y forjador de cultura. Espacio de encuentro de pueblos y forjador de tolerancia*. Se retrotrae a los orígenes de esta metáfora en la *Canción de Roland* y en el posterior *Códice Calistino*, siglo XII, en el *Llibre Vermell* de Montserrat, o en el papel de Alfonso X El Sabio; de Sem Tob o San Francisco de Asís, entre otros;

6) *Santiago y su representación*, justifica la dedicación del Camino a la figura de Santiago el Mayor, y la extensión de su devoción por toda Europa con la creación de una iconografía muy singular;

7) *Tres grandes hitos del camino*, da entrada a los tres principales enclaves del Camino que a continuación se analizan;

8) *Roncesvalles*, rememora los acontecimientos de 778 en la legendaria *Chanson de Roland*, así como la fundación de una hospedería en 1127 en Ibañeta, junto a la posterior Colegiata donde se conserva el mausoleo dedicado a Sancho VII El Fuerte (1192-1234), conmemorando la batalla de Las Navas de Tolosa (1212), sin duda uno de los principales artífices del Camino de Santiago, junto a Alfonso X El Sabio;

9) *Carrión de los Condes*, lugar emblemático de la iconografía del Camino en sus diversas distintas fases románica, renacentista y barroca;

10) *Santiago de Compostela*, se remonta a la *Crónica de Iría* de finales del siglo XI, que confirma el asentamiento compostelano desde 1095 sobre la silla episcopal de Santiago, como también lo hace el *Codex Calistinus* o *Liber Sancti Jacobi* del siglo XII, atribuido al papa Calixto II y traído a Santiago por Aymeric Picaud. Se hace especial referencia a la iconografía del Pórtico de la Gloria de maestro Mateo, así como a todos los posteriores añadidos que se hicieron a la catedral en el renacimiento y el barroco;

Epílogo o pequeña y redundante filosofía del camino ya rodado, se propone una lectura del legado cultural del Camino de Santiago desde la teoría estética del romanticismo y del idealismo alemán, mostrando a su vez la vigencia de las diversas tradiciones que confluyen a darle vida.

Para concluir una revisión crítica. Sin duda el *Camino de Santiago* es uno de los ejemplos paradigmáticos de la «vigencia» de la Edad Media en el modo actual de pensar, a niveles mucho más profundos de los meramente intelectuales o filosóficos. En este sentido Galán ha puesto de manifiesto el papel que sin duda le corresponde a la metáfora del «camino» en este complejo proceso de formación cultural, tanto a un nivel personal, como espiritual o religioso, sin poder reducir este proceso a una mera odisea o aventura de tipo turístico o deportivo. Evidentemente en este tipo de procesos de inculturación no es fácil separar lo histórico respecto de la leyenda, lo inteligible respecto de lo meramente empático o vivencial. De todos modos siempre cabría cuestionar: ¿Al analizar la metáfora del «camino» no se podrían haber señalado con mayor precisión los orígenes medievales del uso filosófico de este tipo de procesos formativos o autoformativos, al modo como Huizinga propuso en «*Homo ludens*», o Gabriel Marcel precisamente en «*Homo viator*»?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

POMPONAZZI, Pietro : *De Incantationibus*. Perrone Compagni, Vittoria (ed.), Leo S. Olschki, Firenze, 2011, 229 pp.

Pietro Pomponazzi (1462-1525) sintetizó en *Sobre los encantamientos* (1520), su postura acerca de los distintos tipos de magia, curanderos, hechizos, curaciones extraordinarias, milagros y cuestiones similares que tan presentes habían estado en el imaginario colectivo de la Edad Media y del Renacimiento. Por su parte Vittoria Perrone Compagni acompaña la actual edición del texto latino con una larga introducción donde explica el uso naturalista radical que su autor hizo de las tesis principales del aristotelismo. Se comprueba así como habría rechazado todo este tipo de recursos terapéuticos extraordinarios, salvo que se justifiquen en virtud de causas estrictamente ordinarias, sin tener que ir en ningún caso más allá de las agentes estrictamente astrales. A este respecto se presenta a Pomponazzi como el término final de una polémica acerca del posible poder de las artes mágicas con una actitud muy precisa de claro rechazo respecto de aquellas posturas de tipo platónico que aceptaban este tipo de