

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

remedios consoladores para las situaciones límite. El platonismo habría justificado incluso una posible intervención de todo tipo de figuras míticas intermedias en la resolución de los asuntos humanos, como si realmente se les pudiera atribuir un poder efectivo de intervención a la hora de reorientar el gobierno del orbe celeste y específicamente el mundo sublunar donde subsisten. Sin embargo ahora se hace notar como para Pomponazzi la totalidad del orbe se gobierna desde sus orígenes por sí mismo con la única asistencia del poder divino, que a su vez impone el destino fatal que en cada caso ha diseñado.

De todos modos ello no impide que Pomponazzi pretendiera seguir fusionando dos tradiciones a la hora de concebir a Dios, como si se tratara de un primer Motor aristotélico y a la vez un Demiurgo o gran arquitecto platónico, al modo como fue habitual en numerosos autores cristianos y musulmanes desde la época medieval. Además, en su caso concibe a Dios como un gran estratega, que no sólo mueve el universo, sino que lo planifica hasta sus más pequeños detalles, sin necesidad de recurrir a otras entidades intermedias correctoras que no estuvieran previstas por el propio destino desde un principio. Se habría concebido así el dinamismo de la naturaleza desde una perspectiva preferentemente de tipo estoico más que cristiano, concibiendo la providencia divina al modo de un destino ciego de tipo fatalista, sin necesidad de recurrir a un concepto de creación, ni de una posterior supervisión correctora providente por parte de esa misma divinidad, como acabaría sucediendo en el cristianismo. En cualquier caso su postura ahora se contrapone a tres posibles actitudes naturalistas predominantes a lo largo de la Edad Media dentro del aristotelismo, ya fuera musulmán o cristiano, a saber:

a) Los defensores de la *magia natural* capaz de ejercer un dominio indiscriminado sobre determinados fenómenos naturales, con tal de conocer los artificios adecuados para lograrlo. Al menos así sucedió en los casos de Cicerón (106 A.C.-43 A.C.) en la antigüedad, de Averroes (1126-1198) en su obra *Sobre los bebedizos o La adivinación a través de los sueños*, de Marsilio Ficino (1433-1499) con su defensa de la astrología o de Gianfrancesco Pico de la Mirandola (1470-1533) con su justificación de las artes cabalísticas en el *De rerum praenotione*. En todos estos casos se llegó a considerar a los adivinos como auténticos sabios, otorgándoles un arte o poder hermenéutico o interpretativo respecto de la adivinación del futuro que excedía claramente la pura observación del orbe celeste y los movimientos astrales. De este modo la magia natural se llegó a considerar una ciencia muy precisa acerca de los principios activos y las virtudes ocultas que operan bajo el influjo de los cuerpos astrales, en orden a manipularlos y obtener así algún beneficio propio.

b) El *naturalismo mitigado* de Avicena (980-1037), Alberto Magno (1206-1280), Tomas de Aquino (1224-1274), Pedro d'Abano (1250-1316), en el *Conciliador*; o Tomás de Vio Cayetano (1469-1534). En todos estos casos se admitió el posible influjo de los astros debido a las virtudes ocultas insertas en la naturaleza de un determinado objeto, llegando incluso a justificar la posibilidad de ejercer una efectiva manipulación sobre determinados fenómenos naturales por parte de los agentes intelectuales, ya fueran sublunares o celestes, especialmente en el caso de poseer una especial «vis imaginativa», o de tener un poder especial de hacer los milagros, como hicieron notar especialmente Avicena y Tomás de Aquino, respectivamente. Sin embargo en estos casos se distingue claramente entre los *efectos naturales* generados de un modo determinista por un posible influjo causal, como sucede en el comportamiento animal o en los llamados actos del hombre, respecto de los *actos estrictamente intencionales* que de un modo deliberado son buscados por el propio agente intelectual mediante el ejercicio de su propia libertad, sin podérselos ya atribuir a una hipotética influencia de un destino inexorable.

c) El *naturalismo radicalizado* de Pietro Pomponazzi que exigió un sometimiento de todas las formas de causalidad a la regulación que ahora impone el Primer Motor a través de la mediación universal que en su caso ejerce el orbe celeste y las inteligencias separadas o agentes astrales. Se rechazó así la posible influencia de otros agentes intelectuales intermedios diferentes, como pudieran ser los magos, los adivinos, los demonios, especialmente en el caso de los milagros u otros sucesos extraordinarios. Se justificó así una nueva forma de fatalismo o determinismo universal, donde el libre arbitrio se volvía muy paradójico, sin tampoco verse el procedimiento como podía quedar al margen de este tipo de determinismo. De hecho estas tesis las iría justificando en obras sucesivas, como la *Quaestio de universalibus* de 1503-1504, *Quaestio de accione reali* de 1515, en la *Apología* de 1518 y en el *De incantationibus y De fato* de 1520.

En cualquier caso la *paradoja* especialmente surgió cuando se planteó el papel que deberían desempeñar las diferentes religiones ante las posibles vicisitudes astrológicas que el destino pudiera deparar. En este contexto la religión se justificó en virtud de la necesidad de fomentar una actitud esperanzada respecto de un posible proyecto divino con la humanidad en general, justificando así el recurso a leyes y sistemas políticos que a su vez le permitirían al hombre afrontar la aparición de posibles desastres naturales con mayores posibilidades de acierto. Sin embargo al hacer este tipo de propuestas se dejó de tener en cuenta que anteriormente se había considerado este tipo de expectativas como un ideal

quimérico que surgía de una fábula perniciosa, filosóficamente insostenible y socialmente destructiva. Finalmente, Laura Regnicoli añade una reconstrucción de la historia de los dieciséis códices de 1520 que hicieron posible la publicación en la imprenta de *De incantationibus* en 1556. Por su parte Vittoria Perone, en otro nuevo artículo, analiza las diversas fases de la elaboración del texto.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda el problema de la magia, de los encantamientos y de los milagros fue un tema recurrente en la filosofía aristotélica desde los inicios de la Edad Media, aunque su pretensión final fuera la de tratar de alcanzar una visión naturalizada, intelectualista, no-antropomórfica, no-mítica o no-cristiana del Primer Motor, como ahora también se atribuye a Pomponazzi. Sin embargo ello habría exigido que Pomponazzi hubiera defendido un análisis naturalista del Primer Motor y de su cosmología sin necesidad de remitirse a ningún tipo de religiosidad previa, cuando esta misma posibilidad es en sí misma paradójica, como anteriormente también habría sucedido en el caso de los estoicos. Evidentemente este modo paradójico de seguir recurriendo a la religión puede adolecer de unas grandes dosis de incoherencia teórica, de asimilación con el cristianismo o incluso de superstición, según las creencias de quien los analice. Sin embargo, ¿no fue esta la práctica común de los autores medievales cuando toman a Platón o Aristóteles como modelo de religiosidad natural, a pesar de que simultáneamente denuncian los restos paganos o simplemente míticos que subsisten en su pensamiento? Y efectivamente Perone critica a Pomponazzi de formular propuestas de este tipo en sí mismas paradójicas, pero con frecuencia no tiene en cuenta que a su vez las originan otros problemas previos que ahora tampoco se analizan.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI  
Universidad de Navarra

PAASCH, J. T.: *Divine Production in Late Medieval Trinitarian Theology. Henry of Ghent, Duns Scotus, William Ockham*, Oxford University Press, Oxford, 2012, 203 pp.

*Las procesiones divinas en la tradición trinitaria medieval tardía*, reconstruye el debate entre Enrique de Gante, Duns Escoto y Ockham acerca de la aplicación del modelo hilemórfico aristotélico a la producción diferenciada de la trinidad de personas divinas. Según J. T. Paasch, la escolástica tardía abordó este debate desde un doble enfoque filosófico y la vez teológico con un objetivo muy preciso: llevar a cabo una extrapolación de las nociones aristotélicas hilemórficas de cambio, generación y producción a la hora de justificar el peculiar tipo de procesión diferenciada que, siguiendo a San Agustín, le corresponde a la trinidad de personas divinas, según se siga la vía del análisis introspectivo de las facultades espirituales humanas, como la inteligencia y la voluntad o el amor; o la vía naturalista de tipo hilemorfista de la generación de las criaturas naturales. De todos modos en ambos casos se debe evitar a su vez reincidir en un segundo problema, a saber: volver a proyectar sobre la concepción trinitaria de Dios una concepción aristotélica uniformista como la que entonces se tuvo de las criaturas naturales, incluido ahora también el animal racional, sin advertir la versatilidad relacional de la noción de persona en la teología cristiana. A este respecto se reconstruye el largo debate entablado a lo largo de tres generaciones de filósofos escolásticos acerca de la posible aplicación de la concepción hilemórfica aristotélica a la justificación las procesiones o procesos de producción de la trinidad de personas, dando lugar a su vez a dos debates netamente diferenciados. En primer lugar los procesos absolutos de procesión o producción que a su vez justifican la diferenciación existente entre la trinidad de personas, dando lugar a tres posturas, a saber:

a) Enrique de Gante (1217-1293) concibió la esencia divina como un presupuesto en sí misma inalterable, sobre las que superpondrían las procesiones trinitarias al modo de un simple *cambio relacional*, como al menos ahora sucede con la generación del Hijo respecto del Padre o la procesión del Espíritu respecto de ambos. Hasta el punto que la esencia divina desempeñaría el papel de una materia común respecto de aquellos otros dos procesos relacionales sobreañadidos de forma mancomunada, haciendo que la trinidad de personas se superponga de un modo complementario respecto de aquella esencia divina común inalterable, ya se justifiquen estos añadidos mediante una creación «ex nihilo», mediante una generación o producción suplementaria de tipo intelectual o simplemente voluntaria o mediante un simple cambio de tipo relacional.

b) Duns Scoto (1265/66-1308) rechazó tajantemente este ulterior proceso de diferenciaciones o producciones sobreañadidas meramente relacionales, como anteriormente propuso Enrique de Gante, alegando un motivo muy sencillo: en ningún caso la esencia divina debería desempeñar el papel de materia común indiferenciada. En su lugar otorgó a la esencia divina el papel específico de una *formalidad*