

podrían poner a nivel de igualdad del ente real, de las primeras intenciones y de las esencias o naturalezas efectivamente existentes. En su lugar sus críticos hacen notar que en realidad se trata de dos ámbitos de naturaleza muy distinta, uno real y otro puramente ideal o intencional, sin que tenga sentido tratarlos a nivel de igualdad. Sin embargo ahora Doyle resalta la original vía agustiniana-tomista seguida por Hervaeus para describir los rasgos más sobresalientes de la intencionalidad de los conceptos, así como del resto de los entes de razón, sin plegarse a los estrechos condicionantes de tipo metafísico que imponían los planteamientos de tipo ultrarrealista o simplemente nominalista.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente los entes de razón y la intencionalidad de los conceptos adolecen de unos rasgos prototípicos que son de difícil catalogación dentro de los estrechos esquemas categoriales aristotélicos, dado que este tipo de taxonomías no se pensaron para justificar aquel tipo de descripciones específicas del «ser veritativo», sino que se pensaron exclusivamente para el «ente en cuanto ente», aunque al final también pudieran cumplir dignamente este segundo cometido. A este respecto una de las grandes virtualidades de la gnoseología tomista respecto de los entes de razón fue el hábil recurso que en su caso se hizo de la categoría relación y de la separación entre las propiedades «per se» y «per accidens» para llevar a cabo este propósito, como al menos ocurrió en el caso de Hervaeus. Evidentemente no fue el único que lo intentó, y a partir de él fueron otros muchos los que prolongaron sus propuestas. Sin embargo se puede decir que a partir de Hervaeus la llamada ontología o fenomenología del ente de razón se hizo indisociable del análisis de las categorías metafísicas del «ente en cuanto ente», sin poder ya establecer una disociación entre ellas.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

SARANYANA, Joseph-Ignasi: *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca. Tercera edición revisada y ampliada*, Euns, Pamplona, 2011 (3.^a), 545 pp.

La *Historia de la Filosofía medieval* de Joseph-Ignasi Sarayana presenta una novedad importante. La justificación del tránsito pacífico que se produjo desde la Patrística hasta la escolástica medieval, incluyendo ahora también el paso posterior, a lo largo del siglo XV, XVI y XVII, hasta la así llamada *escolástica barroca*. Evidentemente no siempre la filosofía medieval supo estar a la altura de los momentos de mayor esplendor, como fue el caso de Tomás de Aquino, aunque tampoco se considera que se produjera una ruptura entre estos distintos subperiodos intermedios. En este sentido el manual prolonga el periodo histórico «medieval» hasta la paz de Westfalia (1648) y Revolución gloriosa inglesa (1689), bien entrado ya el siglo XVII. En efecto, se considera que fue entonces cuando la *vía antigua* se habría definitivamente agotado, sin tampoco pretender con ello cometer una transgresión histórica. Se trataría más bien de una consecuencia lógica del modo como ahora se admite una posible prolongación de la *vía antigua* seguida por la filosofía clásica y medieval, en la medida que habría estado abierta a las posibles innovaciones de los diversos periodos y culturas, incluidas la cristiana, árabe y judía. Pero a pesar de este indudable cambio de contexto histórico, la filosofía medieval habría seguido teniendo como término de referencia prioritario las propuestas de la filosofía primera de Aristóteles, sin que ello sea obstáculo para la posible irrupción de otros tipos de reflexión metafísica superiores, como al menos ocurrió en el caso de Tomás de Aquino.

A este respecto se concibe la Edad Media, o la «*media aetas*» de Bussi (1469), como un periodo histórico que a su vez estaría caracterizado por los distintos *renacimientos* o propuestas de iniciar una «vuelta» o recuperación de una *vía antigua* que nunca se daría por definitivamente concluida. Se abrirían así sucesivos procesos de innovación o simple renovación, tratando de emular las propuestas de Platón y Aristóteles, aunque sin llegar a superarles. Sólo en un momento a lo largo de la Edad Media se conseguiría alcanzar su correspondiente cenit, o cota de máximo esplendor, similar al que en su opinión Aristóteles supuso para el mundo antiguo. Fue cuando Tomás de Aquino elaboró la noción trascendental del *acto de ser*, a pesar de que tampoco sus sucesores supieron apreciar el mérito de sus propuestas. De ahí que en su época quedara habitualmente postergado respecto de Platón o el propio Aristóteles, incluso entre la mayor parte de sus seguidores más cercanos, incluidos Cayetano o Suárez. En su lugar la escolástica barroca se habría conformado con un objetivo más modesto, como fue seguir la *vía antigua* de Platón y Aristóteles, sin terminar tampoco de ser conscientes del nuevo listón donde para entonces ya se había situado la reflexión filosófica. De hecho sólo en el siglo XX se habría sabido apreciar la novedad absoluta que las propuestas tomistas acerca de la trascendentalidad del acto de ser supusieron en el contexto de la filosofía medieval, como hicieron notar Gilson, Fabro o Zubiri.

A este respecto se opina que la Edad Moderna propiamente sólo comenzó cuando se agotó la vía antigua de corte aristotélico, entroncando más bien con el tipo de problemas de naturaleza trascendental dejados abiertos por Tomás de Aquino. Sin embargo tampoco de momento se puede decir con seguridad si ya se ha alcanzado un nuevo momento de máximo esplendor o una cota aún más alta de reflexión filosófica, o si todavía ese momento está por llegar. En cualquier caso Saranyana concibe la historia de la filosofía como un proceso de sucesivos procesos de expansión y condensación, al modo como Vico habría concebido los procesos de ida y vuelta, de recuperación y distanciamiento (corso y ricorso) respecto de épocas pasadas, sin que tampoco el término de llegada de cada uno de estos ciclos helicoidales suponga una vuelta al punto de partida donde se había empezado.

En este contexto Saranyana polemiza con dos propuestas habituales entre los especialistas de la filosofía medieval. En primer lugar muestra sus discrepancias respecto de las tesis de Zimmermann y Honnenfelder, o también de un modo alternativo de Étienne Gilson. Según estas propuestas sería posible establecer un segundo momento de culminación de la filosofía medieval, con el consiguiente ulterior agotamiento de la así llamada «vía antigua» platónica y aristotélica, a saber: el momento en que Duns Scoto, o antes Avicena, admitieron la «posibilidad de un infinito actual» como punto de partida de la metafísica, cuestión que ahora se considera profundamente problemática. Pero en segundo lugar, ahora también se discrepa con las tesis habituales defendidas por Burckhardt, Dilthey o Burdach acerca de la continuidad o discontinuidad existente entre la Baja Edad Media y el Renacimiento. En efecto, estos autores consideraron que la reforma protestante de Lutero y la propia revolución científica iniciada por Copérnico introdujo un corte radical en el modo de pensar medieval. Sin embargo ahora se considera que este corte se debe posponer a la irrupción del problema crítico por parte de Descartes o más tarde Kant, o a la posterior aparición de la revolución social inglesa y francesa, en la forma antes indicada. En cualquier caso Saranyana opina que la *escolástica barroca* siguió concibiendo el ideal de una Cristiandad —entonces seriamente amenazada por la Reforma protestante y por el Imperio turco—, como una simple reedición de la fuerte unidad cultural y filosófica en la que se asentaba la romanidad, o aún antes del clasicismo griego. Se habría producido así en ambos casos un trasvase cultural de algún modo similar al que también anteriormente habría sucedido con el ideal evangelizador de la Patrística respecto al logro de una filosofía cristiana efectivamente compartida, que fuera un factor decisivo de unidad cultural y social.

A este respecto se pone el rasgo esencial de la *Edad media* en la necesidad de introducir una *radical novedad* a la hora de justificar los correspondientes proyectos programáticos de la filosofía antigua o de la religión veterotestamentaria, sin por ello rechazarlos. En este sentido la filosofía medieval trató de renovar los planteamientos estereotipados de la «vía antigua» seguida hasta entonces, sin por ello desdeñarse de los respectivos presupuestos culturales en los que se fundamentaba. En este contexto se considera que la así llamada *filosofía cristiana*, junto a la filosofía árabe y judía, logró introducir una ampliación de horizontes cada vez más necesaria, sin que por ello se deba otorgar en exclusiva el protagonismo de todo este proceso al cristianismo, como suele ser muy habitual en los planteamientos de tipo hegeliano. En su lugar se sitúa el rasgo identificador de este periodo en la permanente búsqueda de la renovación y de la innovación especulativa en el seguimiento de la «vía antigua», cuyo máximo exponente habría sido Platón y Aristóteles, sin por ello dejar de cultivarla. De todos modos se siguieron diversas estrategias a la hora de reforzar y profundizar los hallazgos alcanzados separadamente por la filosofía antigua y la teología veterotestamentaria, tratando a su vez de reforzar la profunda unidad del saber existente entre todas ellas, como ahora exige un estricto seguimiento de esta misma vía heurística. El culmen de todo este largo proceso ahora se pone en el descubrimiento de la trascendencia del «acto de ser» por parte de Tomás de Aquino, a pesar de ser una aportación muy poco valorada por sus contemporáneos, a diferencia de lo que paradójicamente ocurre hoy día. Para justificar estas conclusiones el la obra se estructura en cuatro partes, a saber:

I) *La filosofía patrística*, con tres subperiodos: a) La filosofía cristiana hasta el año 325, con las aportaciones renovadoras de los Padres apostólicos, los apologistas griegos y latinos, el gnosticismo, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Orígenes; b) El esplendor de la patrística. Se sitúa entre el Concilio de Nicea (325) y el derrumbamiento del Imperio Romano de Occidente en el 476. Destacan a su vez, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, Dionisio Pseudo-Areopagita; c) La transición del mundo antiguo al medieval, con Boecio, Casiodoro, Isidoro de Sevilla y Juan Damasceno;

II) *Desde la pre-escolástica hasta la fundación de la Universidad de París* (1200), con cinco apartados: a) El renacimiento carolingio, con Carlo Magno, Alcuino de York, Rabano Mauro, Juan Escoto Eriúgena; b) La dialéctica en el siglo XI, con el antidialéctico Pedro Damián y el dialéctico Anselmo de Canterbury; c) Las escuelas urbanas, con el hiperrealismo de Roscelino de Compiègne, la Escuela de París, Pedro Abelardo, Guillermo de Champeaux, la Escuela de Chartres, Gilberto de

Poitiers, Juan de Salisbury, la Escuela de San Victor, la Escuela de traductores de Toledo, Hildegarda de Binge y Elisabeth de Schönau; d) La filosofía medieval árabe y judía, con las figuras de al-Kindí, al-Farábī, Avicena, la filosofía árabe occidental, Averroes; e) la filosofía judía, Avicibrón y Maimónides;

III) *La filosofía pleno-escolástica* (1200-1308), con tres apartados: a) La filosofía de la primera mitad del siglo XIII, con la triple recepción de Aristóteles, la prohibición de Aristóteles en París, Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller, Guillermo de Alvernia, las órdenes mendicantes, el conflicto con los seculares, Joaquín de Fiore; b) El apogeo de la filosofía escolástica (1240-1280), con Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino, las censuras de Esteban Tempier, Ramón Martín, Pedro Hispano, las tres místicas de Helfa; c) La formación de las escuelas filosóficas (1280-1308), con Enrique de Gante, Egidio Romano, Godofredo de Fontaines, Roger Bacon, Ramon Llull, Juan Duns Escoto, Jacobo de Viterbo;

IV) *La baja Edad Media, el Renacimiento y el Barroco* (1308-1700), con tres apartados: a) Los orígenes de la «Nueva Vía», con el místico Teodorico de Freiberg, Maister Eckhart, el nominalismo de Marston, Auriol, Four, Porciano, Atarrabia; la utopía dantesca, Marsilio de Padua, Guillermo de Ochham, los «calculadores» de Oxford, Jean Charlier Gerson; b) El renacimiento, con Nicolás de Cusa, los platónicos Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, el aristotélico Pomponazzi, Tomás de Vío (Cardenal Cayetano); los gramáticos renacentistas Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Tomás Moro; la Escuela de Salamanca, con Francisco Vitoria, Alonso de la Vera Cruz y Domingo de Soto; c) La filosofía renacentista en vísperas de la revolución moderna. Se describe la situación europea en el momento en que se funda la Compañía de Jesús, y tiene lugar la revolución copernicana de Galileo Galilei y Francis Bacon; la intervención de los filósofos jesuitas, Luis de Molina y Francisco Suárez; los filósofos dominicos, Domingo Báñez y Juan de Santo Tomás; los «curso» colegiales en España y Portugal; las controversias ético-mercantilistas entre Mercado, Albornoz, García y Avendaño; la escolástica barroca en América.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda la filosofía medieval tuvo momentos de máximo esplendor que fueron sistemáticamente postergados en aquella época, hasta que se acabó interponiendo la distancia del tiempo y del espacio. Sólo así se pudo generar el tránsito hacia un nuevo periodo donde se trataron de recuperar desde la distancia, para así poder devolverles el papel central que entonces o incluso hoy día pueden seguir desempeñando. Al menos así parece que ocurrió entonces con Tomás de Aquino, o aún antes con el propio Aristóteles. En cualquier caso es evidente que a lo largo de la historia de la filosofía ha habido numerosas mutaciones de este tipo, como al menos fueron los casos de Spinoza, Hegel, Peirce o incluso Frege, sin que Tomás de Aquino sea el único a este respecto. Por otro lado también es cierto que la unidad de un periodo filosófico no puede proceder del mero contexto cultural o religioso donde se cultiva, por muy decisivo que sea, sino que se tiene que justificar en virtud de aquellos rasgos o estilos de pensar que lo hicieron posible. Al menos así sucede ahora con la pretensión de innovar la «vía antigua» de tipo platónico y aristotélico, o simplemente veterotestamentario, con la pretensión de justificar el pensar filosófico o simplemente teológico, a pesar de que en muchos casos ya para entonces esta vía estaba totalmente agotada. A este respecto el autor establece un claro límite a la hora de justificar este proceso de creciente expansión del horizonte interpretativo de la filosofía medieval, sin poder ir ya más allá de la escolástica barroca, a saber: en todos estos casos los autores considerados medievales mantuvieron siempre el seguimiento de la *vía antigua*, ya sea en su versión platónica o aristotélica, a diferencia de lo que después ocurrirá con el seguimiento de la vía propiamente moderna de la filosofía crítica.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

MARTÍNEZ LORCA, Andrés: *Introducción a la filosofía medieval*, Alianza, Madrid, 2011, 243 pp.

La introducción a la filosofía medieval de Andrés Martínez Lorca no es un manual académico convencional. Se trata más bien de una *propedéutica metodológica* dirigida al gran público que trata de orientarse en los procedimientos heurísticos más recientes usados por los investigadores medievalistas para adentrarse en una materia histórica bastante peculiar, que a su vez debe tratar de eludir dos posibles malentendidos: ni concebirse de un modo atemporal y desvinculado del respectivo medio social, como el menos le ocurrió a Hegel; o simplemente elaborarla desde unos presupuestos conservadores de tipo *antimoderno*, como si se tratara de un posible antídoto o remedio compensador frente a los excesos democráticos y sociales tan frecuentes posteriormente en la modernidad. En su lugar se ofrece más bien una visión *multicultural* y *no-etnocentrista* de la filosofía de esta época, como siempre habría ocurrido