

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

en los auténticos especialistas de esta materia, con dos rasgos fundamentales: por un lado, extenderse por un vasto territorio y un extenso periodo de tiempo, el más amplio y largo de la historia, en el que convivieron las *tres grandes religiones*, con sus correspondientes idiomas, como ocurrió con la cultura griega, hebrea y árabe. Por otro lado, se trataría de un período de gran vivacidad, que constituiría un auténtico crisol de *auténticas concepciones filosóficas* con una larga permanencia en el tiempo, sin quedar atrapadas en los esquematismos tan artificiales que elaboraría la escolástica, como especialmente ocurriría con la filosofía árabe, al modo como también hizo notar Zubiri en los años 30. El desarrollo de este ambicioso proyecto se lleva a cabo a través de *tres partes*, a saber

1) *El nacimiento de la historia de la filosofía en Hegel*, con un importante déficit, a saber: el haber postergado sistemáticamente a la *filosofía árabe medieval*, atribuyéndole un papel instrumental de simple enlace entre la filosofía griega y la filosofía cristiana posterior, sin tampoco querer ver la profunda originalidad y la profundidad de muchas de sus propuestas. Se muestra así la insuficiencia de la concepción aristotélica de la historia de la filosofía, con unas pretensiones exclusivamente sistemáticas más que propiamente historiográficas. En cualquier caso el auténtico iniciador de una ciencia histórica verdaderamente genealógica habría sido Hegel (1770-1831), a pasar de que tampoco en su caso lograra evitar la aparición de un claro *etnocentrismo* judeo-cristiano, con una clara exclusión del importante papel desempeñado a este respecto por la filosofía árabe. De todos modos ahora se considera que sería posible subsanar este lamentable error de Hegel, utilizando sus mismos métodos de tipo histórico para tratar de devolver a la filosofía árabe medieval la vivacidad y el sentido del *kairós* o tiempo histórico que sin duda también tuvo.

2) *La filosofía medieval* propiamente dicha, pretende rehabilitar a la filosofía medieval en general, como requisito propedéutico previo para llevar a cabo una auténtica recuperación metodológica de lo más valioso de la filosofía árabe medieval. Se toma como punto de partida el descrédito generalizado con que la ilustración concibió el método escolástico, incluyendo ahora también a Dilthey o a Ortega y Gasset, cuando en realidad se trata del método filosófico por excelencia, al menos desde Aristóteles. Todo ello se afirma con independencia de la estrecha unión que a lo largo de la Edad Media pudiera haber entre filosofía y teología, entre el criticismo y el dogmatismo, como especialmente ocurrió en los casos de Boecio, Scoto Eriugena o San Anselmo o especialmente en Santo Tomás de Aquino. En efecto, en todos estos casos el método escolástico se desarrolló a través de la *lectio*, la *quaestio*, la *disputatio* o la *summae*, especialmente en el periodo entre 1250 y 1320, constituyendo cuatro modos de argumentación que acabarían siendo paradigmáticos, tanto de la posterior cultura libresco, como del arte de razonar filosófico, como recientemente ha sido hecho notar por Chenu, Weijers, Wippel y otros. De ahí que ahora se inicie una revisión de la definición de método escolástico por considerar que no se debe circunscribir al uso que en su caso se hizo en este particular periodo histórico, como también se comprobó a lo largo de la polémica acerca de la posibilidad de una *filosofía cristiana*, que enfrentó preferentemente a Bréhier, Gilson y otros. En su lugar más bien el método escolástico entroncaría con el papel desempeñado por las *traducciones* como forma de transmisión de un legado cultural perdido, como ocurrió con el influjo que el legado filosófico árabe ejerció en la escolástica cristiana a través especialmente del Averroes latino. O las que anteriormente también habían ejercido las traducciones del griego al árabe, impulsadas por el califa al-Ma'mún (813-833) de Bagdad y la llamada *Casa de la Sabiduría*, auténtico templo del saber, que tanto influjo ejercerían en el califato de Córdoba, justo en la época de Averroes. Todo ello explica el lugar que la ciudad de Toledo acabó desempeñando en el imaginario colectivo medieval, cuando a través de la Escuela de Traductores se acabara convirtiendo en el canal de transmisión de la cultura árabe a la latina, como recientemente ha sido resaltado por Martínez Gázquez, J. S. Gil o Márquez Villanueva. De ahí el impacto creciente que ejercieron filósofos árabes, como al-Kindi, al-Fárábí, Avicena o Averroes, que a su vez fueron traducidos por Gerardo de Cremona, Avendauth, Domingio Gundisalvo, Juan Hispano, Hermann el Alemán, Miguel Scoto, Arnaldo de Villanova y Alfredo Sereshel, entre otros muchos que permanecen anónimos. Sin embargo no todos corrieron la misma suerte, como le ocurrió a Ibn Hazm, cuyo pensamiento no pasaría a Europa y quedaría definitivamente postergado, hasta que se le recuperó ya en pleno siglo xx. En cambio Averroes sería muy conocido, gracias a las traducciones de Miguel Scoto y Hermann el Alemán. En cualquier caso el método escolástico de la *lectio*, unido a la *traducción*, ha sido el procedimiento de inculturización filosófica de todas las épocas, sin que la Edad Media y la filosofía árabe sean una excepción. De ahí que a modo de apéndices ahora se analicen dos temas complementarios: los grandes *fondos existentes de historiografía medieval*, ya sea en su versión griega, árabe, hebrea o latina, ya se refieran a la filosofía cristiana o islámica, con especial referencia a todos los autores antes mencionados. Y por otro lado el papel que la *informática* y el *Internet* pueden desempeñar a su vez como *instrumentos de estudio de la filosofía medieval*, sin que su opinión sea muy favorable al respecto. Se reconoce el éxito obtenido a este

respecto por el *Índice Thomisticus*, pero en ningún caso lo considera comparable con el ambivalente impacto alcanzado por Dialnet, las diversas Bibliotecas o los grandes sitios de la red.

3) *Filósofos medievales*, analiza tres casos paradigmáticos del *impacto ejercido por la filosofía árabe andalusí* en la cultura europea latina del momento: a) El impacto de *averroísmo latino* en el aristotelismo político de Tomás de Aquino y ya de un modo más radical en Marsilio de Padua. Se recupera así un aspecto de la doctrina de Tomás de Aquino que había quedado muy postergado, resaltando el papel desempeñado a este respecto por las traducciones del Averroes árabe al latín, como ya hizo notar Ernest Renan en 1852, y que después confirmarían Asín y Casciaro. Pero igualmente se destaca el descubrimiento en el siglo XIII de la *nueva lógica* aristotélica y de la *Política*, traducida directamente del griego de Guillermo de Moerbeke, destacando el innovador concepto del arte de gobernar que introduce Tomás de Aquino. En cualquier caso el llamado averroísmo latino también ejerció un influjo aún más persistente y radicalizado en Marsilio de Padua, autor del *Defensor Pacis*, que concibió la política de un modo plenamente autónomo, desvinculándola por primera vez de cualquier referencia a lo sagrado; b) *Ibn Hazm, filósofo*. Se recupera a un intelectual en gran parte desconocido, resaltando sus aportaciones en lógica, gnoseología, psicología filosófica, ética heterónoma, estética y erótica, así como respecto del sentido y límites de la filosofía; c) *Averroes, el filósofo andalusí que revolucionó el mundo*. Se reconstruye su permanente vigencia en el ininterrumpido renacer del *naturalismo griego*, especialmente en psicología y medicina. En cualquier caso aportó una forma de pensamiento *ilustrado y crítico* que sirvió de contrapeso a las tendencias excesivamente sobrenaturalistas de la filosofía latina medieval.

Para concluir una reflexión crítica. Andrés Martínez Lorca ha escrito esta *Introducción* desde la pasión, indignado con la sistemática postergación que se hace de la filosofía medieval, especialmente árabe, sin que ello sea ningún obstáculo para que haya escrito un libro riguroso y muy bien documentado, que más una introducción es una propedéutica para el estudio de cualquier tema, como ya se ha indicado. Se quiere resaltar además el papel desempeñado por personajes aparentemente secundarios, muchos de ellos anónimos, pero sin los cuales la cultura Occidental no sería tal y como la conocemos. Y en este sentido cabe cuestionar: ¿Qué ocurrió en la cultura árabe islámica para que finalmente se acabaran perdiendo aquellos grandes inicios ilustrados en Bagdad o después en Córdoba, hasta el punto de conseguir revolucionar al mundo occidental fuera de sus fronteras, pero permaneciendo de puertas adentro anclados en sus consabidos dogmatismos, sin estar a la altura de la ilustración que ellos mismos habían promovido? Sin duda se trata de una pregunta de filosofía de la cultura más que estrictamente filosófica, pero que hablando de trasvases culturales parece prioritaria.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra