

IV) *Los primeros principios del juicio y su justificación transcendental*, analiza dos puntos; 1) *El texto de la Metafísica I 5 recogido en el libro de la Curación*, donde se recoge un texto de extrema dificultad relativo a la correlación existente entre las propiedades transcendentales de los entes y el origen del error en el juicio acerca de lo posible, lo necesario o lo imposible; 2) *Análisis del texto anterior*, donde se resalta como el prestar atención es ya un modo de explicar las condiciones de posibilidad del ejercicio de un juicio, dado que sin la aceptación previa de la existencia de posibles proposiciones «per se nota» tampoco hay posibilidad de reconocer este tipo de juicios. Se justifica así como los primeros conceptos y juicios en su caso se concibieron al modo de un «a priori» del propio conocimiento, dado que sin ellos tampoco sería posible la formulación de las proposiciones «per se nota». Es decir, sin la aceptación de este tipo de proposiciones tampoco sería posible llevar a cabo una defensa semántico-transcendental de la distinción entre la «cosa» y «algo», en la medida que ambos son dos derivados de la noción de «ente», ya se refieran a entes reales o simplemente ideales o de razón, o a entes posibles, necesarios o simplemente imposibles, al modo como indican los conceptos modales.

Para concluir una reflexión crítica. El impacto de la filosofía de Avicena en Tomás de Aquino y Duns Escoto fue decisivo, así como en el desarrollo posterior de la metafísica occidental. Su mérito principal habría consistido en recurrir al método retroductivo de análisis de presupuestos que ya Aristóteles había descrito en sus obras lógicas, especialmente en los *I y II Analíticos*, para aplicarlo a los primeros conceptos y principios de los juicios de la propia filosofía primera, tal y como a su vez ahora los reformula la metafísica. Sus logros se acaban de describir, aunque posiblemente también hubo carencias y lagunas. La principal sin duda es la ausencia de una correcta conceptualización de las relaciones existentes entre el acto de ser y esencia, que a la larga le impediría a Avicena el establecimiento de una correcta articulación entre el transcendental ente, «algo» o simple «cosa». De igual modo Avicena también fue deudor de una teología pseudoaristotélica que, como ahora también se hace notar, tampoco le permitió establecer una adecuada articulación entre la Primera Causa y este nuevo punto de vista transcendental que descubre la filosofía primera. De todos modos sus méritos fueron muy superiores a sus posibles carencias, como ahora se refleja a lo largo de toda la monografía.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

DWECK, Yaacob: *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*. Princeton University Press, Princeton, 2011, 279 pp.

Yaacob Dweck ha reconstruido en *El escándalo de la cabala*, la enigmática desaparición de este género interpretativo de los textos bíblicos en el inicio de la Edad Moderna en Venecia por culpa de sus reiteradas críticas al uso místico que esta misma tradición les daba. De ahí el subtítulo de la obra: *León Modena, el misticismo judío, la temprana Venecia moderna*. Se pretende así poner de manifiesto el dicho de Scholen, referido en este caso a la cabala: «Todo sinsentido es un sinsentido, pero la historia de un sinsentido es ciencia». En este caso además habría que añadir que el inicio de este género literario a todas luces desmedido se retrotrae a la alta Edad Media, aunque paradójicamente habría acabado desapareciendo en el momento de mayor florecimiento. Se trata en cualquier caso de una peculiar *paradoja* o *escándalo* que, según Scholem, obliga a una de estas dos alternativas: o bien se interpreta la cabala como un movimiento místico con una fuerte orientación religiosa y muy arraigado en la tradición del pueblo elegido, como habría ocurrido especialmente en el caso de Judah Halevi's Kuzari (1075), el judío castellano Moses de León o Moses Sem Tob (1250-1305), o Isaac Luria (1534-1572) de Safed (Palestina). O bien se concibe la cabala como una filosofía de tipo humanista o simplemente literaria, que trata de reactualizar las narraciones bíblicas dándoles un sentido nuevo, pero con una actitud muy crítica frente al misticismo cabalístico, como habría sido el caso de Modena de Venecia (1571-1648), o de los humanistas cristianos Pico de la Mirándola (1463-1494) o Reuchlin (1455-1522), al modo como antes también sucedió con la *Guía de Perplejos* de Maimónides (1135-1204).

En cualquier caso ahora Dweck recurre a la figura de León Modena (1571-1648) para elaborar una *historia cultural* del momento final de la cabala o mística judía. Sería el momento en definitivamente se separaron la tradición cabalística judía respecto de la tradición meramente talmúdica y la filosófica o humanista, que serían las que finalmente acabarían predominando. A este respecto se separan tres épocas:

a) El movimiento *cabalístico místico* moderado, limitado a pequeñas áreas de influencia, que estaría basado en una interpretación neoplatónica de algunas propuestas religiosas, así como en una reactualización

lización literaria de la Biblia y otros textos sagrados. En ocasiones su misticismo les llevaría a reelaborar sus propios textos religiosos, especialmente tres: *Zohar* (Libro del esplendor), *Sefer Yetzirah* (Libro de la formación o de la creación) y *Ma'arekhet ha-Elobut* (el Dios sin límites) formados por un conjunto de sermones, manual de costumbres y ritos, textos exegéticos y legales. Se les otorga una autoridad comparable a la Biblia o al Talmud, con total independencia del canon oficial judío de libros inspirados.

b) El movimiento *reformista humanista* que denuncia la falta de fundamento histórico de los libros religiosos utilizados por el movimiento cabalístico místico, en tres momentos muy precisos: el siglo XII: Maimónides (1135-1204) en *Guía de Perplejos*; el siglo XVII, León Modena (1571-1648) en *Ari Nohem* (León rugiente) en Venecia; el siglo XX, Scholem (1897- 1982), el gran especialista contemporáneo sobre la mística judía;

c) El movimiento *cabalístico místico* radicalizado de Isaac Luria (1534-1572), como una especie de reacción a la posterior expulsión de los judíos en España y en Portugal, o en numerosos países de Europa, dando lugar a dos situaciones culturales muy distintas: los sefardíes huidos de la península Ibérica y los asquenazí de procedencia centro-europea. Es precisamente en este contexto cuando Isaac Luria se instala en Safed (Palestina), para posteriormente trasladar su influencia hasta Venecia, uno de los pocos reductos donde los judíos siguieron siendo respetados. Fue entonces cuando surgió la fuerte polémica que ahora se reconstruye entre Isaac Luria y León Modena (1571-1648), coincidiendo ya con la aparición de la imprenta, a pesar de que su más conocido libro *Ari Nohem* sólo se transmitió en forma de manuscrito y por tradición oral, sin ser efectivamente publicado. De todos modos anteriormente a lo largo de la Edad Media e inicios de la moderna también habría habido otros movimientos cabalísticos radicales bastante similares, como fue el caso de Judah Haleví's Kuzari (1075), Ibn Ezra (1092-1167), Judah Moscato (1530-1593), Moses Cordovero (+ 1570), Samuel Uceda y Isaiah Horowitz (1570-1626). Para reconstruir esta polémica la obra se divide en tres partes y siete capítulos:

A) *Modena como escritor*, analiza especialmente tres puntos; 1) *Los manuscritos hebreos en la época de la imprenta*, analiza su obra más característica, *Ari Nohem*, las relaciones con su nieto y amanuense Isaac Levi, y su crítica a las excesivas pretensiones místicas de la cabala judía radicalizada de Luria, o de algunos cristianos; 2) *El criticismo temprano-moderno respecto del Zohar*. De hecho Modena atribuye esta obra al judío castellano Moses de León o Moses Sem Tob (1250-1305), más que al autor palestino Simeon bar Yohai del siglo I-II, bajo la dominación romana, como solía ser habitual. En cualquier caso no se rechaza el contenido doctrinal, sino la autoridad suplementaria que se le intenta dar; 3) *Guiando a los perplejos*, justifica el paralelismo de la postura de Modena con la postura de Maimónides en su *Guía de perplejos* igualmente contraria al radicalismo místico de la cabala judía tradicional.

B) *Modena como lector*, analiza su postura ante dos sucesos: 4) *Safed en Venecia*, el influjo directo que el radicalismo que la cabala de Luria ejerció en Venecia desde Palestina, analizando el papel que le correspondió indirectamente a Modena en este trasplante cultural un tanto inédito. Se destaca su crítica al culto a la personalidad tanto de Luria como de Cordovero, sin entrar al fondo de las cuestiones debatidas; 5) *La respuesta judía a la cabala cristiana*, cuyos inicios se sitúan en algunos polemistas antijudíos, como Raymond Martin (1220-1287) o en algunos judíos conversos, como Abner de Burgos (1270-1347). Sin embargo su mayor florecimiento se alcanzaría con Pico de la Mirandola (1463-1494), Reuchlin (1455-1522) y Galatino (1460-1540), Agrippa von Nettesheim (1486-1535) y Jacques Gaffarel (1601-1681), que tomaron prestados del judaísmo diversos géneros literarios, ritos o comportamientos místicos. En cualquier caso Modena se esforzó por redefinir la cabala en el ámbito estricto de la teología judía, sin admitir una contaminación con problemas provenientes del cristianismo;

C) *Modena leído por la posteridad*, analiza los dos problemas fundamentales que el movimiento de la mística cabalística judía habría planteado ya en la época moderna y contemporánea; 6) *La vida futura de Ari Nohem*, analiza el impacto que ejercieron a lo largo del siglo XVII y XVIII los diversos manuscritos que se hicieron de esta obra. Especialmente se reconstruye la larga polémica que el mesianismo sabatiano mantuvo a su vez con la «fe de los sabios» de los hasidines, volviendo en este caso a posturas similares a las de Maimónides; 7) *Cabala y académicos en el siglo XIX*, analiza los esfuerzos realizados para publicar *Ari Nohem* en 1840, especialmente por Isaac Regio (1784-1855), Solomon Rosenthal (1763-1845) y Julius Fürst (1805-1873), así como la reacción que produjo en dos defensores de la cabala, como fueron Elijah Benamozegh (1823-1900) e Isaac Haver Wildmann (1789-1853).

Para concluir una reflexión crítica. Dweck se posiciona claramente a favor de la cabala humanista o filosófica frente a la corriente más mística o fundamentalista. Su argumento básico es la falta de autenticidad de los libros sagrados a los que habitualmente recurren los defensores de la cabala mística, cuando se trata de una cuestión ya sabida, que en su época no parece que impidiera la difusión del fenómeno. Por otro lado también hubo abundantes descalificaciones de los manuscritos de la cabala moderada, como al menos ocurrió en el caso de Maimónides, donde las alteraciones de sus textos acabaron siendo

mucho menores de las que se pensaban. (cf. 'Stroumsa, Sarah: Maimónides in his World. Portrait of a Mediterranean Thinker', Princeton University Press, 2009; *Revista Española de Filosofía Medieval*, Sofime - Sociedad de Filosofía Medieval, n.º 17, 2010, 236-237). De todos modos resulta muy sorprendente que se pretenda poner a Modena como fecha de término de la existencia de una cabala mística, ya sea judía o cristiana, cuando más bien se habría demostrado que no puede existir una religión, o incluso una filosofía, sin una previa dimensión mística. Al menos así sucedió en numerosos filósofos modernos muy enraizados en la tradición de pensamiento judío, como Espinoza, o incluso contemporáneos, como Bergson, Wittgenstein o Hanna Arendt, o pertenecientes incluso a la cabala cristiana temprano moderna, como el converso Paulus Ricius (+1541) o Jakob Böhme (1575-1624).

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

EL-ROUAYHEB, Khaled: *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*. Brill, Leiden, 2010, 295 pp.

Khaled El-Rouayheb analiza en *Silogismo relacional y la historia de la lógica árabe, 900-1900*, el desarrollo de la lógica de términos de Aristóteles a lo largo de este período. Se resalta la importancia que en este contexto habría alcanzado la *lógica de relaciones* de Alfarabí (950), Avicena (1037) y Averroes (1198), comparándolas con los posteriores planteamientos de De Morgan (1806-1871). En efecto, en su caso habrían advertido la posibilidad de subsanar mediante este tipo de lógica los posibles defectos o deficiencias de los llamados «silogismos imperfectos» aristotélicos, como especialmente sucedía en dos casos muy singulares, a saber: los silogismos que hacían referencia a la noción de substancia o que establecían una correlación de igualdad, equivalencia o simple equipolencia entre los diversos términos, sin alcanzar en ninguno de ambos casos el grado de precisión que sería de desear, como ya fue hecho notar por Alejandro de Afrodisia en el siglo II A. C. De todos modos ahora la lógica árabe trataría de superar estas imperfecciones o anomalías, ya sea introduciendo diversas cláusulas de salvaguarda o mediante simples proposiciones complementarias, a fin de poder garantizar el efectivo mantenimiento del carácter silogístico o formalmente correcto de este tipo de razonamiento, una vez subsanados estos posibles defectos. Con este fin recurrieron a las estrategias de formalización más precisa de este tipo de relaciones utilizadas por la lógica estoica proposicional a este respecto. Sin embargo todo ello les obligó a pasar desde una concepción *substancialista* o necesitarista de la lógica a otra de valor *condicionado* o meramente *relacional*.

En efecto, la lógica árabe advirtió que la posible subsanación de una no deseada imperfección silogística originaba a su vez un problema previo de mayor calado, a saber: o bien se seguía manteniendo una *silogística categórica* aristotélica con todos los condicionamientos que ello suponía, como propugnaron Bagdadí (1165) y Averroes (1198); o bien se justifica el paso a una nueva *silogística hipotética* de tipo *relacional*, con rasgos formales completamente distintos, como al parecer habían defendido desde un principio Alfarabí (950) y Avicena (1037). En efecto en el caso de la *lógica categórica* aristotélica se lograba justificar la correlación de buena consecuencia lógica que se establece entre las premisas y su correspondiente conclusión, en la medida que también se admite una cierta necesidad interna de la peculiar correlación que el *silogismo categórico* en su conjunto establece entre sus respectivos tres términos o materia del razonamiento, sin poder prescindir ni añadir ningún término, tal y como estableció Aristóteles. Por este motivo Aristóteles determinó que el *silogismo categórico* necesariamente debería estar formado por sólo tres términos, que a su vez determinan la función específica desempeñada por cada una de las premisas y la conclusión. Se justificó así la fuerza demostrativa de la argumentación respectiva en virtud del tipo de *necesidad categórica* mediante la que se justifica la correspondiente deducción natural;

Pero, junto a esta primera justificación *categórica* de tipo aristotélico, la lógica árabe *relacional* introdujo una segunda forma de justificación meramente *hipotética* del silogismo aristotélico, similar a la postulada por la lógica proposicional de tipo estoico. En este sentido la lógica árabe habría tratado de justificar la correlación de buena consecuencia lógica que se establece en el silogismo aristotélico en virtud simplemente de las correlaciones meramente formales que se establecen «por ellas mismas» entre las premisas y la conclusión, aunque ello pudiera obligar a tener que introducir diversas cláusulas de salvaguarda, o a introducir diversas proposiciones complementarias que hasta entonces sólo estaban sobreentendidas. Es decir, se abandonaría la exigencia de tener que establecer entre ellas una relación de