

El autor, el profesor José Luis Fuertes, nos ofrece un paseo (él prefiere llamarlo viaje o «nueva Odisea») por un tiempo privilegiado como es el Renacimiento y el Barroco. Compañeros de este viaje serán Pico de la Mirándola, Tomás Moro, Montaigne, Descartes o Leibniz. Pero el lector no debe dejarse engañar por el título. En realidad, el itinerario es mucho más amplio ya que José Luis Fuertes parte de una concepción del Renacimiento que es tránsito entre la Edad Media y la Moderna. De este modo, el lector del libro asimilará también las concepciones de San Agustín, Alfonso de la Torre, Rodrigo Sánchez de Arévalo o Sebastián Izquierdo, sin que aprecie ninguna ruptura o contradicción con las anteriormente citadas. (Véase, por ejemplo, el capítulo titulado *Descartes frente a San Agustín: de la transfiguración de la fe a la ordenación de la razón*). Todo ello para confirmar que las diferentes concepciones de los saberes en general, y de las disciplinas en particular, son muestras de un nuevo modo de ordenar y comprender la realidad. Frente a un sistema de ordenación teológico que ya no resultaba viable para explicar la realidad cambiante, los hombres del Renacimiento concretan en los cuadros del saber ese deseo de concordia y nueva república que se aprecia en los siglos XV y XVI. Porque, como dice el autor de esta monografía, en el Renacimiento «se inicia un viaje, cual nueva Odisea con nuevos, esforzados y esperanzados nautas, tratando de arribar a tierra firme, en el cambio de perspectiva y de posición, que va aconteciendo en esa variación de la mar oceánica, expresada en unos textos admirables con órdenes de saberes concretos» (p. 21).

¿Cómo emprendemos este viaje? José Luis Fuertes nos propone dividirlo al menos en tres etapas. La primera, que ha sido titulada *Saberes, existencia y concordia en la fe*, nos muestra el marco historiográfico en el que vamos a iniciarnos. Se trata de fijar el orden de coordenadas sobre el que se proyectará el paradigma medieval, indicándonos cómo en este tiempo, predomina una mirada de fe y contemplación desde lo divino, supeditado siempre al relato del Génesis. ¿Por qué el Génesis? Porque desde el origen primigenio, cualquier hombre «podía conocer su posición y orientarse en el tiempo de la historia». (p. 47). Pero, como sabemos, la experiencia de la existencia se nos muestra de pronto con toda su desnudez. Afloran entonces nuevos modelos de racionalidad que imponen novedosas alternativas a los discursos sobre los saberes. Es el tiempo del Renacimiento, segunda etapa de este libro.

La segunda parte del libro, titulada precisamente *Saberes, existencia y concordia*, muestra las distintas ordenaciones y filosofías que surgen en este tiempo y señala sus consecuencias en torno a los saberes y sabores del nuevo mundo. Es el momento de la escolástica, el estoicismo y la utopía. Filosofías innovadoras que pugnan por un nuevo ordenamiento social. Como sostiene el autor del libro, «había que sacar fuerzas de la propia finitud. Transformar la debilidad en fortaleza», y esta será la tarea con la que se inicie la filosofía del Barroco (p. 137). Estamos entonces en condiciones para la tercera y última parte de esta obra: *Concordia racional, arte general del saber y la mejor república*.

En efecto, como comprobará el lector del libro, a la filosofía del Barroco le corresponde fundar un nuevo orden de los saberes desde la propia razón del hombre. Se trata de buscar esa concordia y mejor república basándose para ello en la única facultad que todos los hombres poseen por igual: la razón. Las palabras de Descartes sobre el buen sentido adquieren entonces un significado especial. Tan especial como las palabras con las que el profesor José Luis Fuertes finaliza este hermoso discurso: «ha sido sobre los saberes que un horizonte nuevo de comprensión iniciaron una nueva andadura que se ha ido haciendo a través de la Europa del Renacimiento y del Barroco, tendiendo a la concordia racional, soñando con la mejor república, y oteando un mundo de hombres sabios, libres y justos» (p. 268).

Así las cosas, no nos cabe sino recomendar la lectura de este libro. Porque expresa la ensoñación de Europa en un momento clave para la génesis de la modernidad. Porque es una apología de la concordia y un canto a la humanidad. Porque no entenderemos nuestro presente si no aprehendemos la significación que desde el inicio han guardado los saberes.

MARÍA MARTÍN
Universidad de Salamanca

HERVAEUS, Natalis: *A Treatise of Master Hervaeus Natalis (d. 1323) the Doctor Perspicacissimus. On Second Intentions*. Vol. I: An English Translation; II: A Latin Edition; Doyle, John P. (ed.); Marquette University Press, Milwaukee (WIS), 2008, 622 pp.

John P. Doyle ha traducido al inglés la versión latina del *Tratado sobre las segundas intenciones* del Maestro Hervaeus Natalis (d. 1323), siguiendo la versión parisina mejor conservada de 1489, aunque se habría compuesto entre 1307 y mayormente 1316. Se trata en cualquier caso de una obra de madurez de un dominico muy cercano a Tomás de Aquino, con un rasgo muy original, a saber: Analizar la noción

de *intencionalidad* desde el concepto gnoseológico de ser como verdadero, sin considerarla exclusivamente desde la noción metafísica de ser en cuanto ser, como había sido habitual en Aristóteles. Todo ello hace que ahora sus propuestas se sitúen más en la línea agustiniana de la vía interior hacía la verdad, que en la línea aristotélico-tomista de acceso a la transcendencia por la vía exterior del ente, o del ser en cuanto ser. Además, ahora se añade que la anterior noción de intencionalidad permitiría delimitar la noción de objeto o de objetividad en cuanto tal, otorgándole un sentido *supratranscendental* muy similar al que posteriormente Kant también le otorgó a este tipo de análisis reflexivos acerca de un posible acuerdo relativo a los propios estados de conciencia. Es decir, el análisis de la noción de intencionalidad permitiría localizar un tipo peculiar de entes de razón que, como sucede con las segundas intenciones, se afirman como una condición de sentido y de posibilidad de la efectiva captación de las llamadas *primeras intenciones*, pudiéndose afirmar como un presupuesto de la atribución al ente en general de un determinado ser veritativo particular, con independencia de que también se le pueda predicar una pertenencia compartida aún más fundamental a una *verdad eterna* verdaderamente omni-comprensiva.

En cualquier caso ahora se sitúan las propuestas de Hervaeus acerca de la intencionalidad y la objetividad del conocimiento humano en una línea de pensamiento estrictamente tomista que sería a su vez paralela a la posteriormente seguida por el ultrarrealismo acerca de los universales de Duns Scoto o a las propuestas nominalistas de Ockham, o incluso, como ahora se ve, a un trascendentalismo de tipo kantiano. Se habrían defendido así planteamientos más cercanos a los que finalmente serían admitidos por Suárez y la llamada escolástica tardía del siglo de Oro español, con una ventaja añadida: según Hervaeus, las propuestas ahora formuladas a favor de una lógica trascendental, se situarían en una línea similar a la después iniciada con el análisis de la intencionalidad y la objetividad del conocimiento propuesta por Brentano, o por el propio Husserl. En efecto en todos estos casos se habría pretendido iniciar «una vuelta a las cosas mismas», tomando a su vez como punto de partida el modo como se patentizan ante los fenómenos de conciencia a partir de la experiencia. Es decir, una justificación del *ser veritativo* correspondiente a cada ente, mediante un análisis aún más exhaustivo de los procedimientos usados por el conocimiento humano a fin de poder garantizar la objetividad de este tipo de conocimientos, según se tomen en consideración sucesivamente en primera o en segunda intención, con los correspondientes presupuestos que en ambos casos hay que admitir, a fin de que este tipo de procesos sea posible. En concreto el *Tratado acerca de las segundas intenciones* de Natalis aborda cinco cuestiones principales:

1) *¿Qué son las primeras intenciones?*, comprueba que ni se pueden reducir al objeto al que se remiten, ni a un simple acto reflejo de comprensión del intelecto de sí mismo, ni a la mera res o cosa particular o universal en su caso significada, sino a un tipo peculiar de privación, negación que se atribuye a un simple ente de razón, siempre que se tomen en el modo como efectivamente se presentan, sin otorgarles más realidad de la que tienen;

2) *¿Qué son las segundas intenciones?*, se comprueba como su entidad tampoco se puede reducir a acto por el que el intelecto se comprende a sí mismo, ni tampoco a algo real que existe en el intelecto, ni a un cosa o res que exista fuera del intelecto, sino que más bien se debe concebir como una relación de razón, siempre que se le otorgue un carácter privativo al acto formal de significar, para referirse sólo a la relación de tipo formal por la que el intelecto se remite a otro acto igualmente formal de significar, prescindiendo totalmente del contenido material al que se aplican;

3) *¿Qué relación existe entre las segundas y las primeras intenciones respecto al correspondiente proceso de fundamentación?*, comprobando cómo efectivamente ambas se necesitan mutuamente, aunque las segundas intenciones no se fundan en la primeras intenciones, ni siquiera de un modo abstracto o genérico, sino que más bien se fundan en las relaciones recíprocas que las segundas intenciones mantienen entre sí;

4) *¿Qué relación existe entre las segundas intenciones y primeras intenciones respecto al modo de predicar o significar?*, comprueba igualmente como las segundas intenciones tampoco se predicán de las primeras intenciones de un modo «per se», sino en todo caso de un modo «per accidens», en cuanto el intelecto las puede tomar a una primera intención como un ejemplo o caso particular de una relación formal de mera razón, sin que se pueda establecer una relación «per se» o esencial entre ellas, como cuando se afirma que «el hombre es un género», aunque la casuística en estos casos es muy diversa;

5) *¿Cómo se alcanzan a conocer las segundas intenciones?*, se comprueba como la lógica es la ciencia específica de los denominados entes de razón y de las relaciones internas que establecen entre ellos, aunque también pueden ser objeto de la retórica, la gramática o incluso la metafísica.

Evidentemente las propuestas de Hervaeus fueron muy provocativas, dando lugar a una polémica muy precisa sobre la autenticidad aristotélico-tomista de este tipo de propuestas. Se le criticó especialmente respecto de la sobrevaloración que en su caso había hecho de los entes de razón, así como las segundas intenciones o incluso la propia noción de objeto y de objetividad, como si verdaderamente se

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*, Eunsa, 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.