

## RESSENYES

BELFIORE, Elizabeth S. 2000.

*Murder Among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy.*

Nueva York: Oxford University Press, 282 p.

E. Belfiore aborda en este volumen la problemática de la *philia*, uno de los valores esenciales —y por cierto complejos— de la cultura ateniense. Pero no lo hace de manera descriptiva, sino estableciendo las relaciones que ligán este concepto con algunos rituales que formaban parte de la vida de la *pólis*: el matrimonio, la súplica, la hospitalidad. Esta asociación es analizada por la autora en la *performance* trágica y confrontada con la épica.

El libro contiene una introducción, seis capítulos, tres apéndices y luego una sección final que comprende notas, glosario de términos, obras citadas y un índice que recopila los términos y expresiones más relevantes de su estudio.

En el capítulo 1, *Philia Relationships and Greek Literature*, la autora, luego de mencionar las fuentes aristotélicas en relación con la *philia* —especialmente la *Poética*— define el concepto de manera amplia: *philia* incluye las más distantes relaciones de parentesco sanguíneo pero también —y precisamente en este punto reside la originalidad de su abordaje— las relaciones formales y recíprocas de matrimonio, *xenia* y suplicación. Tal amplitud se debe, según E. Belfiore, a que estas relaciones involucran deberes y derechos recíprocos, y, en

este sentido, son de alguna manera similares a las relaciones de sangre.

De las tres mencionadas, el matrimonio constituye la forma más cerrada de relación. La novia conserva importantes lazos con su familia de origen y es una extraña para la familia de su esposo; aunque no es una relación consanguínea, tiene sus bases en la naturaleza, tal como lo menciona Aristóteles (*EN* 1162a16-17). Es un lazo, pues, indirectamente biológico y crea importantes deberes recíprocos no solamente entre esposos sino entre sus familias, quienes intercambian dones y servicios. Esta circunstancia trae serios inconvenientes: los problemas de legitimidad de los hijos, las tensiones y competencias dentro del *oikos*, inconvenientes que no se manifiestan en la épica homérica, pero sí en la tragedia.

También *xenia* y súplica están expresadas en términos de un lenguaje de parentesco. La primera es una formal y hereditaria relación de amistad ritual iniciada por acciones específicas: el *xénos* difiere del extranjero con el cual no se tiene obligaciones, y del huésped temporario, con el que se tiene deberes limitados. La súplica, en tanto, crea una extraña obligación sustentada por sanciones sociales y religiosas. Un suplicante (*hiketés*) entra en una relación recíproca con

la persona a la cual suplica, convirtiéndose en un *philos* dependiente o en un *xénos*.

Estas tres relaciones son similares: el matrimonio constituye una forma particular de *xenia* y súplica, ya que una esposa es un *xénos* que ingresa en el *oikos* de su esposo como suplicante. Esta cerrada conexión despierta también emociones similares: el *aidós* previene el daño contra parientes, suplicantes y *xénoi*.

Estas similitudes entre los lazos biológicos y las relaciones basadas en la reciprocidad no son medulares en la épica pero son, en cambio, enfatizadas en la tragedia. Luego de esbozar el distinto tratamiento de unas y otras en ambos géneros, la autora, en un breve apéndice, se refiere al estudio de D. Konstan sobre *Philos and Philia* exponiendo sus propios puntos de vista en relación con el análisis del autor.

El capítulo 2, *Adverting Fratricide: Euripides' Iphigenia in Tauris*, provee un excelente ejemplo de las maneras en que la tragedia revela una de las más importantes transgresiones de *philia*: el homicidio entre parientes. Este hecho conforma el *pathos* central de la obra, alrededor del cual se entretajan otras acciones que violentan los vínculos entre *philoí* y *xénoi*. E. Belfiore analiza las mismas a través de las sucesivas generaciones de la casa de Tántalo, dando especial trascendencia a la figura de Pílates como *philos* de Orestes.

En el capítulo 3, *The Suppliant Bride: Io and Danaids in Aiskhylos's Suppliants*, las relaciones de *philia* se constituyen en el eje fundamental del drama. Matrimonio, suplicación y *xenia* aparecen asociados con temas fundamentales de la vida ateniense como la fertilidad, la paz, el orden cívico y confrontados, a la vez, con el delito de *hybris* que se manifiesta en el intento de raptó y en la extrema violencia que genera dicha conducta.

El capítulo 4, *A Token of Pain: Betrayal of Xenia in Sophocles' Philoktetes*, E. Belfiore analiza la ambigüedad de las relaciones de *philia* y la relevancia del arco como símbolo de la misma: el arco representa el pasado de Filoctetes y Heracles, la *xenia* presente

entre Neoptólemo y Filoctetes, la futura amistad y el logro de los sucesos futuros, pues de la posesión del arco depende la toma de Troya. La tragedia pone de relieve, al mismo tiempo, el rol de *hiketés* de Filoctetes y la ritualización del pedido de piedad que lleva a cabo ante Neoptólemo.

En el siguiente capítulo, *Sleeping with the Enemy: Euripides' Andromakhe*, la autora se explaya en los eventos que tienen lugar en el *oikos* de Neoptólemo, hijo de Aquiles y nieto de Tetis y Peleo. En este sentido, la obra pone de manifiesto el importante rol que juega el término *authéntes*, en la relación entre homicidas y víctimas. Temas como la *cháris*, virtud de vital importancia en la sociedad griega, y la transgresión que supone tratar a los enemigos como *philoí* son algunas de las cuestiones que se estudian en el drama euripídeo.

En el último capítulo, *Killing One's Closest Philos: Self-Slaughter in Sophocles' Aias*, E. Belfiore explora la *philia* en relación con las actitudes griegas hacia el suicidio, la *areté* y el honor.

En la conclusión, la autora delinea las características que definen al género trágico a partir de la revisión de varios ensayos. Menciona entonces —entre otros— los trabajos de M. Silk, R. Friedrich, J.P. Vernant, S. Goldhill, R. Seaford, E. Hall y G. Stainer, quienes, con diferentes perspectivas, intentan describir la esencia de lo trágico. E. Belfiore concluye esta sección afirmando que la *philia* no es simplemente un tema o asunto de la tragedia sino que constituye «the biological, social, religious and emotional reality within which the action takes place».

Los apéndices que cierran el volumen resultan interesantes aportes que enriquecen el tema abordado: *Violation of Philia in the Extant Tragedies*, *Violation of Philia in the Fragments of the Major Tragedians*, *Violation of Philia in the Fragments of the Minor Tragedians* resumen los diferentes rasgos que adquiere —en cada una de las obras mencionadas— la transgresión de los valores que operan en el marco de la vida pública y en la vida privada del *oikos*.

Completan la edició una extensa y selecta bibliografía, precedida por notas, y un breve glosario de términos claves en el estudio abordado. Cierra el volumen un índice que comprende obras, autores y conceptos más relevantes. En suma, la obra de E. Belfiore constituye una significativa contribución a los estudios críticos que se han ocupado, en las últimas décadas, de re-definir el drama ateniense desde una amplia perspectiva. La consideración de la extrema complejidad de

los valores que regulaban la sociedad de la época y que la tragedia —en tanto expresión y reflejo de la *pólis*— revelaba en la escena con singular *performance*, resulta de una riqueza insoslayable para todos aquellos empeñados en encontrar una respuesta a la cuestión esencial: «What is Greek tragedy?»

Viviana Gastaldi

Universidad Nacional del Sur  
Bahía Blanca, Argentina

GARCÍA GUAL, Carlos. 2001.

*Antología de la poesía lírica griega (siglos VII-IV aC).*

Madrid: Alianza Editorial, Biblioteca temática: Clásicos de Grecia y Roma (BT 8242), 182 p.

Alianza Editorial reedita per vuitena vegada en vint anys un llibre que ha gaudit d'un èxit innegable. És cert que a la ploma de García Gual devem unes traduccions acurades, elegants i fidels dels lírics grecs. Es tracta d'una bona traducció, sense notes al text, només amb una succinta presentació a l'inici de cada autor. El torsimany és conscient de la seva «traïció» (p. 7-10): ell s'ho mira, però, de la mateixa manera que ho fem amb les velles estàtues, si bé res no podrà retornar-los els colors frescos ni els membres perduts, encara ens és possible de gaudir de la gràcia d'aquell somriure arcaic o d'endevinar una inimitable elegància en els rínxols del cabell o en el posat del cos. És així que el llibre de García Gual ha estat company i ha fet camí al costat d'un bon nombre d'estudiants de clàssiques i d'altres filologies, de lectors variats, d'estudiosos de les humanitats en general.

Però en l'avinentesa d'una nova col·lecció en el si de l'editorial hauria valgut la pena —així ho creiem necessari— d'incorporar i actualitzar un nombre considerable d'avencos i descobriments produïts els darrers anys. Per exemple, en vint-i-un anys no han aparegut *només* tres llibres significatius (vegeu «Addenda bibliográfica», p. 18); així

mateix, convindria haver modificat la referència bibliogràfica d'altres ítems (p. 16-17): la segona edició dels *Elegíacos y yambógrafos arcaicos* d'Adrados és del 1981, la dels *IEG* de West és de 1989-1992, la *Dichtung u. Philosophie* de Hermann Fränkel ha estat traduïda al castellà (1993). Potser l'omissió més colpidora és la del llibre de Bruno Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica* (1984), traduït a l'anglès per T. Cole i al castellà per X. Riu. Hi trobem a faltar, de manera notòria, el fragment arqui-loqueu del papir de Colònia (P. Colon. 7511), el més llarg del *corpus* del poeta de Paros, i les noves troballes de fragments elegíacs de Simònides de Ceos: l'un caldrà llegir-lo traduït en la segona edició dels *Elegíacos* del prof. Adrados (a l'apèndix) o en la versió de *Poesia y público* de X. Riu; dels altres, el fragment 11 W<sup>2</sup> (batalla de Platea, un dels més importants) es troba traduït per E. Suárez de la Torre en un capítol sobre lírica grega en el volum col·lectiu de D. Estefanía, M. Domínguez y M.T. Amado, *Géneros literarios grecolatinos* (1998), p. 103-105. El llibre, tal com ara ha quedat publicat, conserva un greu error: caldria haver modificat (p. 39) l'autoria de Semònides 29 Diehl (= 1 Adr.), perquè ara se sap amb total certesa que la conjectura de

West s'havia de donar per bona i que el susdit poema convival transmès per Estobeu pertany a Simònides de Ceos (fr. 19-20 W<sup>2</sup>, P. Oxy. 3965.26). Confiem que aquestes mancances es puguin arreglar en successives edicions. Ara bé, el treball de García Gual no desmereix en absolut la qualitat d'u-

nes traduccions que mantenen un lloc preminent entre les que, avui per avui, són utilitzades i de referència i lectura, diríem, obligades.

Ramon Torné Teixidó  
IES Matadepera (Barcelona)

HOWARD-JOHNSTON, J.; HAYWARD, P.A. (eds.). 1999.  
*The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown.*  
Oxford: Oxford University Press, 298 p.  
ISBN 0-19826978-1

Este libro en honor de Peter Brown aborda tres temas que funcionan como ejes del volumen: los procesos que intervienen en la construcción de los textos hagiográficos, la contribución de tales textos en la creación del culto de los santos, y los intereses creados por esos cultos y los textos que los promueven. Está compuesto por once artículos de diversos especialistas y una introducción general. En ella, Howard-Johnston señala la diferencia entre el concepto de *holy man*, utilizado por Peter Brown en su artículo «The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity» (1971) y el concepto de *saint*, que forma parte del título del presente libro. Mientras que el primero es un hombre o mujer de gran piedad y discernimiento cuyas plegarias eran reconocidas por ser eficaces, y que se ganaba el respeto de aquellos con quienes interactuaba, el segundo es definido como un mártir que muere por su fe, un *holy man or woman* elegido para su conmemoración y veneración póstuma.

La primera parte, *The Cult of Saint in Peter Brown*, está compuesta por dos artículos que abordan el arduo trabajo de Brown y a partir de allí proponen nuevas líneas de análisis que abren el juego de aproximaciones acerca del lugar ocupado por la representación del *holy man* o del *saint*. Averil Cameron, «On defining the Holy Man», repasa rápidamente los distintos textos en los que Peter Brown aborda el con-

cepto de *holy man* y señala la necesidad de pensar de qué modo las fuentes construyeron tal representación, dado que los textos hagiográficos fueron escritos a partir de la preceptiva de la retórica clásica. La autora se interroga acerca de tres temas: la naturaleza del ascetismo (que se constituía más en un proceso mental que en una disciplina física), la mimesis (en el sentido en que tanto el *holy man* como el *ascetic* son modelos) y las *Vidas del holy man* y su relación con la biografía general en el período.

Philip Rousseau, «Ascetics as Mediators and as Teachers», se cuestiona acerca de la validez de la aproximación a la vida del *holy man* a través de los textos escritos (única vía de acceso), en tanto la escritura tenía una función propia que no se puede omitir al intentar reconstruir la función que cumplían los *holy men*. Ésta era esencialmente educacional, ya que se erigían como impulsores del cambio de religión (especialmente en la transición del paganismo al cristianismo) dado que otorgaban validez al sistema explicativo dentro del contexto cristiano. Se enfatiza el lugar que ocuparon los ascéticos, no sólo como autores de la mayor parte de los textos literarios acerca del *holy man*, sino también como una nueva clase de maestros, pertenecientes a un programa formativo de sabiduría, de diálogo y de esfuerzo moral. Los ascéticos hicieron su contribución especialmente en aquello que tenía que ver con

los mecanismos apropiados de formación social y con aquellos aspectos de su propio pasado que otorgaban credibilidad al mundo cristiano.

La segunda parte, *The Cult of Saints in Eastern Christendom*, está conformada por dos artículos. Claudia Rapp, «“For Next to God, You Are my Salvation”: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity», en un intento por alejarse de los textos literarios, ya que los textos hagiográficos estaban pautados por una serie de reglas que de alguna manera desbordan el nivel de lo verdaderamente acontecido para perpetuarse en lo intrínsecamente textual, analiza las cartas escritas por los propios *holy men* y dirigidas a ellos en los siglos cuarto y sexto. Estas dan cuenta de su función social, que consistió en actuar como intercesores y padres espirituales de una oración comunitaria que aseguraba el beneficio pedido. La autora trabaja con un considerado número de cartas papiros de Egipto de la mitad del siglo cuarto y del tardío siglo sexto, y con la extensa colección de cartas de Barsanuphius y de Juan de Gaza. A partir del análisis de la correspondencia considera que las interacciones entre los *holy men* y sus seguidores estaban basadas más en las plegarias que en los espectaculares milagros que describen los hagiógrafos.

En «“What We Heard in the Lives of the Saints We Have Seen With Our Own Eyes”: the Holy Man as Literary Text in Tenth-Century Constantinople», Paul Magdalino reflexiona sobre la validez de los textos hagiográficos. Analiza particularmente las vidas de Andrés el Tonto y de Basilio el Joven y encuentra ciertas correspondencias entre ambas y sus interrelaciones con otras piezas de la literatura bizantina que permiten ubicarlas en el contexto histórico de mediados del siglo diez. Andrés y Basilio representan la santidad de Constantinopla, santificando, a través de su apostólica presencia, el espacio secular que bordeaba las iglesias y monasterios. El objetivo de sus hagiógrafos era escribir para acercar al clérigo a la institución monástica y a los magnates lai-

cos que ejercitaban un patronazgo religioso, un mensaje apostólico de salvación más urgente y más extendido que el debate acerca de los méritos relativos del comunitario y solitario ascetismo. La construcción de su santidad es coherente con el mensaje que comunican y revela la validez de los dos rasgos estructurales propuestos por Peter Brown: el *saint* como un benefactor y el *holy man* como un marginal.

La tercera parte, *The Cult of the Saints in Western Christendom*, comprende tres artículos cuyo eje es el papel de las vidas de santos en la promoción del culto y en los intereses creados alrededor de esa figura. En «Demystifying the Role of Sanctity in Western Christendom», Paul A. Hayward presenta la discusión entre Brown y Gibbon. Mientras que para este último el auge del culto era un síntoma de la declinación del Imperio, para Brown el culto representaba la realización de las más altas aspiraciones espirituales de la época. Hayward trabaja con textos de Gregorio de Tours, de la segunda mitad del siglo sexto y ve en ellos un silenciamiento respecto a las manifestaciones del *holy man* de la Galia contemporánea, con el objetivo de resaltar el culto póstumo centrado en los restos mortales de los santos muertos que habitaban en la iglesia, sujeta al poder episcopal. Hayward considera que la realidad debe construirse dialógicamente entre ambas posturas. El culto de los santos se desarrolla a través de la lógica y el esfuerzo intelectual.

Paul Fourace, «The Origins of the Carolingian Attempt to Regulate the Cult of Saints», cuestiona la «dominación» ejercida por el culto de los santos en el siglo sexto, tal como los textos de Gregorio de Tours lo presentan. Él prefiere centralizar el culto de los santos en los dos siglos posteriores en el mundo franco, y reconoce dos momentos distintos en cada uno de esos siglos, que se corresponden con la activación de distintas fuerzas políticas y sociales. En el siglo séptimo hay una proliferación de reliquias sagradas, originada en los intereses de la aristocracia para consolidar y legitimar su posición

en un mundo competitivo y cambiante. En la segunda mitad del siglo ocho, la autoridad real se impuso en las instituciones religiosas y en el culto de los santos, reemplazando la aristocracia por el patronazgo episcopal. En el período carolingio, la santidad, que era distribuida y dispensada por los obispos que estaban sujetos al poder real, actuaba como fundamento y legitimación del poder.

Ian N. Wood, «The Missionary Life», aborda el tema de la construcción de los textos hagiográficos en el mundo nórdico y centra su estudio en las *Vidas* de los misioneros que llevaban a cabo su labor en el mundo nórdico y en el oriental. Encuentra que éstas forman cadenas de narraciones (textos que tienen algún tipo de conexión entre sí) que permiten reconstruir la misión a los paganos. El trabajo de Wood se centra particularmente en la cadena que se extiende desde Bonifacio, en el siglo ocho (siglo en el que emerge la figura del santo como misionero), hasta Bruno de Querfurt (año mil aproximadamente), y se interroga acerca de esta clase de hagiografía que emerge a partir de la *Historia Ecclesiastica* de Beda. Enfatiza el hecho de que la historia de la misión y de los santos misioneros es una historia de textos, en los que un autor lee una serie de eventos.

La cuarta parte, *The Cult of Saints in Medieval Rus'*, se inicia con un artículo de Paul A. Hollingsworth, «Holy Men and the Transformation of Political Space in Medieval Rus'», centrado en el desarrollo del culto en la Rusia cristianizada de los príncipes Boris y Gleb en Kievan, alrededor del año 1072. La hagiografía de los príncipes, construida después de su muerte, los elevó a la categoría de mártires; una operación de lectura fomentada por los hombres de la Iglesia, que utilizaron estas figuras como mensaje de paz en un contexto donde reinaba la violencia por el poder político. El autor hace referencia a la problemática relación que se establecía entre el príncipe y su séquito y entre el príncipe y los hombres de la Iglesia. Estos últimos representaban *the*

*holy*, gozaban de prestigio y de un status social independiente, ya que se constituían en la representación de lo sagrado.

En «The Holy Man and Christianization from the Apocryphal Apostles to St. Stephen of Perm», Richard M. Price indaga acerca de la contribución de los *holy men* al proceso de cristianización, tal como lo testimonian las *Vidas* de santos. En particular trabaja con las actas apócrifas del siglo dos, pasando por la literatura hagiográfica generada en el movimiento monástico, y con textos medievales del período; en cuanto a la extensión geográfica, va desde Egipto hasta Irlanda, y desde el Loire hasta más allá del Volga. Muestra cómo la destrucción de los lugares en los que habitaba el demonio y otras confrontaciones en las que el *holy man* actuaba como defensor del cristianismo encuentran su representación hagiográfica en muy variados contextos.

La quinta y última parte, *The Cult of Saints in Islam*, se inicia con un artículo de Chase Robinson, «Prophecy and Holy Men in Early Islam», estudio acerca de la relación que existió entre los *holy men* y los sepulcros de los santos con el mundo medieval islámico, y sobre el influjo ejercido por la figura árabe del Mohamed. Éste no era homologable al *holy man* cristiano (el Mohamed negaba poseer la capacidad de obrar milagros, por ejemplo), sino que era representado como un profeta, el medio a través del cual se producían las revelaciones imponentes, una divinidad humana gobernando todas las cosas. Robinson sostiene que aquello que el Mohamed le debe a la Antigüedad, bien conocido a partir de la lectura de Brown, en su gesto es *sui generis*, y constituye un nuevo paradigma de piedad para los musulmanes.

Josef W. Meri, «The Etiquette of Devotion in the Islamic Cult of Saints», presenta la situación de los *holy men* en el mundo islámico en el siglo nueve, a pesar de las fuertes imposiciones religiosas islámicas. Grande fue la influencia de los súfi místicos, acomodados dentro del Islam tradicional; sus revelaciones, generadoras de

un cambio de la autoridad religiosa del *ulama*, fueron reconocidas como inspiraciones, pero de un status menor que la comunicación directa de Alá con el hombre a través del profeta. En algún momento algunos súfi místicos se transformaron en santos y fueron venerados en los sepulcros donde habían sido enterrados. Meri describe estas visitas a las tumbas (*ziyara*) y su veneración. En sus fundamentos el culto de los santos en el Islam se asemeja a las manifestaciones en diferentes partes de la Cristiandad en la tardía Antigüedad y en la temprana Edad Media.

Al final del libro se incluye un índice de nombres y conceptos que resulta de gran utilidad al momento de consultarlo.

Esta obra presenta un sólido conjunto de miradas heterogéneas sobre un objeto de estudio sumamente complejo como es el culto de los santos en la tardía Antigüedad y la temprana Edad Media. Ilumina de un modo singular el proceso de desplazamiento que los santos ejercen sobre los antiguos héroes grecorromanos, ocupando con su propia presencia el vacío cultural producido a través de una perspectiva historiográfica los autores cubren un amplio período temporal y un extenso espacio geográfico en los que se inscribe la problemática abordada.

Gabriela Monti

Universidad Nacional del Sur-CONICET  
Bahía Blanca, Argentina

CARRERAS I ARTAU, Tomàs i Joaquim. 2001.

*Història de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana del segle XIII al XV.*

Edició facsímil. Estudis preliminars a cura de Pere Lluís Font, Jaume Mensa, Jaume de Puig i Josep M. Ruiz Simon.

Barcelona/Girona: Institut d'Estudis Catalans/Diputació de Girona. 2 vols.

LIX + 686 p.

ISBN 84-7283-616-9.

Die hispanische Philosophie des Mittelalters gehört nach wie vor nicht nur an den deutschen Universitäten zu den stiefmütterlich behandelten Fächern, wie allein schon ein kurzer Blick in die einschlägigen Philosophiegeschichten bestätigt, die allenfalls noch Ramon Llull nennen, sich sonst jedoch zu den Entwicklungen auf der Iberischen Halbinsel ausschweigen. Hierfür sind gewiss mehrere Gründe geltend zu machen, unter die auch und gerade die vergleichsweise schlechte Erschließung dieses Gebietes in der Sekundärliteratur zählt, das bis auf verstreute Zeitschriftenartikel und verschiedene Editionsprojekte kaum systematisch in monographischer Form behandelt wurde. Eine Ausnahme hiervon und damit zugleich einer der wenigen Meilensteine in der Erschließung der hispanischen philosophischen Mediävistik ist nach wie vor die

bereits 1935 fertiggestellte, wegen des Bürgerkriegs jedoch erst vier (erster Band) bzw. zwölf Jahre (zweiter Band) später erschienene *Historia de la Filosofia Española* der Gebrüder Carreras i Artau. So ist diese Arbeit trotz der 60 Jahre, die seit ihrem Erscheinen verstrichen sind, immer noch ein oder besser: das Standardwerk für alle an der hispanischen Philosophie des Mittelalters Interessierten. Allerdings ist die *Historia* bereits seit Jahrzehnten vergriffen und vielerorts, wenn überhaupt, nurmehr in mittlerweile speckigen Kopien von Kopien... einzusehen.

Die Neuauflage dieses Werkes durch das Institut d'Estudis Catalans und die Diputació de Girona ist vor diesem Hintergrund mehr als zu begrüßen! Natürlich war den herausgebenden Institutionen bewusst, dass trotz der vorbildlichen Leistungen von Carreras i Artau in den sechs vergangenen

Jahrzehnten durchaus neue Forschungsbeiträge zu den von ihnen behandelten Autoren vorgelegt worden sind, weshalb sie sich entschlossen haben, den beiden Faksimile-Bänden neben einer kurzen Würdigung der beiden großen katalanischen Mediävisten und ihres Werkes von Pere Lluís Font (Barcelona) eine über 60seitige Rekapitulation des Forschungsstandes zu den thematischen Schwerpunkten der *Historia* voranzustellen: Ramon Llull, Arnau de Vilanova, ihre Rezeption sowie Ramon Sibiuda. Die Präsentation des *status quaestionis* zu Llull stammt aus der Feder von Josep M. Ruiz Simon (Girona) und gibt nach einem Überblick über die verschiedenen neueren Editionsprojekte, namentlich die *Raimundi Lulli Opera latina* und die *Nova edició de les obres de Ramon Llull*, auch Einblicke in jüngere, systematisch orientierte Forschungsbeiträge. Hier werden besonders die Arbeiten von Erhard-Wolfram Platzeck, Armand Llinarès, Frances Yates, Robert Pring-Mill, Jocelyn N. Hillgarth (irrtümlich «Hilgarth», S. 23), Lluís Sala-Molins, Harvey Hames (irrtümlich «James», S. 26) u.a. gewürdigt. Ruiz Simons Auflistung sind dabei noch hinzuzufügen die Bemühungen um Llull, die in jüngster Zeit mit der Gründung des ARCHIVIUM LULLIANUM an der Universitat Autònoma de Barcelona und der Llull-Datenbank an der Universitat de Barcelona sowie des Centro Italiano di Lullismo in Rom und des Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio in São Paulo sichtbar werden. Auch der Beitrag von Jaume Mensa (Igualada) zu Arnau bezieht sich zunächst vornehmlich auf den Stand der Editionsarbeiten seiner Werke, die hinsichtlich der Herausgabe der *Obres catalanes* untrennbar mit den Namen Joaquim Carreras i Artaus und Miquel Batlloris verbunden sind, die zugleich gegen René Verrier eindeutig die katalanische (und nicht französische) Herkunft Arnaus belegen konnten. Beide waren es auch, die unter der Schirmherrschaft der Union Académique Internationale die Edition der lateinischen

Schriften begannen. Einen weiteren Strang der Arbeiten zu Arnau stellt die Herausgabe seiner medizinischen Werke dar, von denen mittlerweile unter der Ägide von Juan A. Paniagua, Luis García Ballester und Michael McVaugh bereits über zehn Bände erschienen sind. All diese Arbeiten, so Mensa, haben zu mehr Klarheit beigetragen in den wichtigen Fragen der Authentizität der Werke Arnaus und in eins damit in der Frage nach seiner Biographie, die sich erst jetzt, nach der Scheidung von authentischem und apokryphem Material beantworten lässt. Ferner sei systematisch eine Neubewertung Arnaus auf der Grundlage seiner geistlichen Schriften eingetreten, die sich deutlich von den Klassifizierungen Arnaus als Apokalyptiker abhebt. Nach einigen Seiten zum Nachwirken Lulls und Arnaus, auf denen insbesondere die Arbeiten von Josep Perarnau aus dem von ihm geleiteten *Arxiu de Textos Catalans Antics* Berücksichtigung finden, gibt Jaume de Puig (Barcelona) eine Übersicht zu Ramon Sibiuda, dem ob seiner Originalität zu Recht ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Die besondere Forschungslage zu Ramon Sibiuda, von dem uns nur der *Liber creaturarum* erhalten ist, zu dem die Arbeiten von Jaume de Puig nahezu alleine stehen, führt dazu, dass dieser Abschnitt weniger einen Überblick über die seit Carreras i Artau geleisteten Beiträge darstellt, als vielmehr eine problemorientierte Einführung in sein Denken, die besonders auf die systematischen Desiderate in der Erforschung seines Werkes hinweist.

Insgesamt bieten diese vorgeschalteten Kapitel einen guten, z.T. eng am jeweiligen Schrifttum orientierten Überblick, obzwar dabei freilich nur die drei bedeutendsten Gestalten des perspektivenreichen Kompendiums der Gebrüder Carreras i Artau herausgegriffen sind. Dies entspricht gewiss der durchaus legitimen Intention der herausgebenden Institutionen, die unbestreitbare Bedeutung des katalanischen Beitrags zur Philosophie des Mittelalters herauszustellen, wie auch schon die veränderten Akzentuierungen im Titel der Faksimile-Ausgabe suggerieren. Kritisch anzumerken ist,



dass man sich in diesen Kapiteln zuweilen etwas mehr Sorgfalt in der bibliographischen Arbeit gewünscht hätte. So ist – für hispanische Publikationen selbst von hohem Standard bedauerlicherweise nicht unüblich – nahezu jede bibliographische Angabe eines deutschen Titels mit mindestens einem Schreibfehler behaftet und auch sonst finden sich immer wieder kleinere, sicherlich vermeidbare Inkorrektheiten. Gefreut hätte man sich ferner über ein Register zur Einleitung.

Dies soll jedoch nicht das Verdienst der Neuauflage und Aktualisierung der *Historia* schmälern, mit der endlich die Bedingungen

für eine breitere (Wieder)Geburt der Beschäftigung mit der hispanischen Philosophie des Mittelalters – und das heißt nicht nur mit ihren bekanntesten Vertretern, sondern v.a. auch mit den bislang völlig ausgeblendet Gestalten – geschaffen sind, von der zu hoffen steht, dass sie auch über die hispanischen Grenzen hinaus in weiteren Kreisen als bisher Früchte zeitigen wird.

Alexander Fidora

J. W. Goethe-Universität

Frankfurt am Main

a.fidora@em.uni-frankfurt.de

LLULL, Ramon. 2002.

*O Livro dos Anjos (catalão-português).*

Introd. e trad. Eliane Ventorim e Ricardo da Costa, revisão Esteve Jaulent.

São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência «Raimundo Lúlio». 167 p.

Nicht nur im allgemeinen Bewusstsein, sondern auch in der Theologie im engeren Sinne – so scheint es –, ist die Angelologie vor dem Hintergrund des von der Aufklärung lauthals verkündeten Endes des dämonologischen Weltbildes seit langem in den Hintergrund getreten. Es gehört von daher gewiss ein gehöriges Maß an Mut dazu, dieses zu Unrecht in Vergessenheit geratene Thema dem gegenwärtigen Lesepublikum in neuer frische darbiehen zu wollen, wie es Eliane Ventorim und Ricardo da Costa mit ihrer kürzlich in der Reihe des Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência veröffentlichten altkatalanisch-portugiesischen Edition des *Llibre dels àngels* (ca. 1274-1283) von Ramon Llull getan haben.

Dafür aber, dass die Lehre von den Engeln zu Unrecht in Vergessenheit geraten ist, legt Lllulls Text, der von den Herausgebern mit einer ausgezeichneten Einleitung zum Status der Angelologie im Gesamtwerk Lllulls und ihren pseudo-dionysischen Wurzeln versehen wurde, ein höchst beredtes Zeugnis ab: Denn weit entfernt davon, eine Angelologie zu entwerfen, die ihren Ausgang bei den biblischen

Engelserscheinungen nähme, um diese dann gleichsam prosopographisch zu erfassen, zu kategorisieren und zu ordnen, entwickelt Llull hier – getreu seinen Grundsätzen, wie sie in seiner *Ars* ihren Niederschlag finden – eine philosophisch-theologische Lehre von den Engeln, die diese als metaphysische Teilordnung der Schöpfung thematisiert. So liefert Llullus im ersten Teil seines Werkes einen Aufweis der Existenz der Engel als integraler Bestandteile der Schöpfung, womit er zugleich über die christliche Tradition hinausgeht, die die Existenz der Engel zwar in ihren Verlautbarungen immer wieder voraussetzen scheint (vgl. etwa das Concilium Lateranense IV, DS 800), die Existenzfrage jedoch niemals vom ausdrücklichen Gegenstand einer lehramtlichen Definition gemacht hat. Im Anschluss an diese grundlegenden Überlegungen zur Existenz der Engel im Rahmen der Schöpfung fährt Llullus in einem zweiten Schritt mit ihrer Wesensbestimmung fort: So sind die Engel für ihn – wie auch für die christliche Tradition – personale Strukturprinzipien der Schöpfung, d.h. körperlose Entitäten in der Welt, die in ihrer Geistigkeit zugleich

Beziehungswesen sind (vgl. die Formulierung in *Humani generis*: «Angeli creaturae personales sint», DS 3891). Was es in Bezug auf die Engel heißt, von Personalität zu sprechen, wird bei Lullus deutlich anhand der Untersuchung der geistigen Vollzüge der Engel, die als *proprietats personals* (p. 58/60) verstanden werden (zweiter Teil), ihrer Beziehung zu Gott (dritter Teil) sowie ihrer Beziehungen untereinander und zu den Menschen (vierter Teil). In ihrer Kreatürlichkeit und Personalität gehören die Engel schließlich auch zur Mitwelt des Menschen. Damit aber steht der Mensch als personales Wesen nicht allein in der Heilsgeschichte, sondern bildet eine Heils- und Unheilsgemeinschaft gemeinsam mit den Engeln. Diese Gedanken kündigen sich bereits im vierten Teil des Werkes an, kommen aber erst mit dem fünften und sechsten Teil zu ihrem Abschluss, die vom Heil und Unheil der Engel handeln und diese damit in den allgemeinen Heilsplan Gottes einbeziehen.

Diese hier in der gebotenen Kürze skizzierten Gedanken Lullus machen deutlich, dass seine Angelologie alles andere als Ausdruck des weiter oben apostrophierten

unaufgeklärten dämonologischen Weltbildes ist. Vielmehr ist es der Versuch, die Welt nicht nur in ihrer Länge und Breite, sondern auch in ihrer Tiefe offenzuhalten und die Menschen so – durchaus in kritischer Wendung – vor Verkürzung und Verabsolutierung ihrer Lebenswelt zu schützen. Lullus *Libre dels àngels* ist damit nicht nur für den Spezialisten oder den auch allgemeiner an historischen Fakten und mentalitätsgeschichtlichen Entwicklungen des Mittelalters Interessierten eine gewinnbringende Lektüre, sondern zugleich ein weiterhin diskussionswürdiger Beitrag zu unserem Selbstverständnis als Menschen. Dass dieses Büchlein von Eliane Ventrone und Ricardo da Costa für eine breitere Leserschaft zum ersten Male in eine moderne Sprache übertragen wurde, und zwar in einer akkurat zweisprachigen Ausgabe, die an schwierigen Stellen dem Leser durch ausgedehnte Anmerkungen beisteht, ist somit ein wahrer Grund zur Freude!

Alexander Fidora  
J. W. Goethe-Universität  
Frankfurt am Main  
a.fidora@em.uni-frankfurt.de

ROMANO, Marta M.M. (ed.). 2002.

*Raimundo Lullo: Arte breve*

Presentació d'Alessandro Musco. Milà: Bompiani

Testi a fronte, un esquema, 4 figures, una taula, 224 p. ISBN 88-452-9208-8

Aquesta edició de l'*Ars brevis* (*Arte breve*) de Ramon Lull comprèn una Presentazione (5-24), la Introduzione (25-75), una Cronologia della Vita e Delle Opere (77-79), una Nota editoriale (81), el text llatí amb la traducció italiana al davant (83-206), unes Parole chiave (207-211), la Bibliografia specifica (213-223) i la Lista delle abbreviazioni (223-224).

El professor Alessandro Musco escriu la *Presentazione: Dell'insensato Raimondo, ovvero della differenza come criterio*, en la qual assenyala les coordenades històriques

que donen la cobertura contextual a l'*Arte breve* per als anys de després de la seva redacció: concili de Viena a França (1311-1313). Això li dona peu a parlar de les tres peticions de Ramon Lull als pares conciliars: ensenyament de les llengües semítiques, unificació dels ordres militars i condemna de l'averroisme (*Phantasticus*). Però llegir Lull, afegeix Musco, en parts divises i distintes *sarebbe tanto infantile e semplicistico quanto assolutamente privo di ogni fondamento interpretativo* (p. 15): cal llegir a l'interior de la *summa differentiae* per arribar

a les especificacions temàtiques lul·lianes, altrament mai no s'aconseguirà explicar el pensament del beat. El món musulmà en el pensament de Llull és un altre dels aspectes sobre els quals insisteix el professor Musco (*Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*), car el pensament de Llull és ecumènic i troba la seva expressió màxima en la creació d'una croada religiosa i de fe per conquerir Terra Santa. Musco, tanmateix, es mostra pessimista a l'hora de valorar el grau de comprensió de les doctrines lul·lianes: ni els pares del concili, ni els pensadors en general, ni *tutte le grandi rivoluzioni del pensiero «libero» e del «libero pensiero»* s'han preocupat de comprendre el missatge de Llull amb totes les seves implicacions, de manera que estem molt lluny encara de posseir-lo (p. 19). Musco troba un denominador comú entre la idea política i cultural de Frederic II de Sicília i l'acció sapiencial de Ramon Llull davant de la diversitat de cultures i de sensibilitats de la Mediterrània: tot un desafiament cultural, similar al que van haver d'afrontar els primers cristians per sobreviure. Cal negar que Ramon Llull sigui un enciclopedista; Llull és un «*pensatore*» *che studia e cerca il «criterio» della ragione e dell'intelletto*, tampoc no és un laic alquimista simplement, sinó que és una ment que s'interneja en el coneixement no-racional per tal de descobrir el saber en totes les seves possibilitats, alhora que sap entrecreuar les cultures mediterrànies mono-teistes d'arrels orientals, fins al punt que aquell laic de la diferència, o *magister differentiae*, es fa mereixedor de l'apel·latiu de «boig, foll, o *phantasticissimus*», ja que intenta cercar totes les irracionalitats de què és capaç la raó humana (p. 21-22). El mateix sistema porta Llull a crear un lèxic nou per expressar el pensament filosòfic, a partir de la llengua vulgar, i marca, així, el camí que han de seguir per totes les llengües mediterrànies a l'hora d'expressar els pensaments més sublims. Fins aquí, el professor Musco.

La *Introduzione* de la doctora Marta Romano defineix el concepte de l'*ars* lul·liana *secondo una triplice e unitaria fina-*

*lità, di «conversione», di «ricerca» e di «contemplazione»,* tot recordant la influència de la lògica artística en Leibniz, Descartes i Giordano Bruno, per concloure assegurant el caràcter unitari de la ciència i de l'art lul·lianes, i el seu metallenguatge, car l'*ars* és com una «*scienza in acquisizione*», una dreuera (*scorciatoia*) per al coneixement universal de la veritat (p. 27).

Fruit l'*ars* de la il·luminació divina que Llull va rebre (1274) al puig de Randa, orienta ell tota la seva producció literària cap a la conversió a Déu de tots els infidels, i *questo è l'obiettivo prioritario di tutta la produzione lulliana, non solo in ambito propriamente teologico e mistico, ma anche filosofico e pedagogico* (p. 29). El problema de fe i raó és a la base de la seva racionalització per *rationes necessarias* i del seu mètode combinatori d'estructura logicomatemàtica, amb el qual pretén fer front a tot el coneixement humà d'una manera gairebé infal·lible, estenent igualment la seva *ars* a les ciències particulars (p. 30). Llull, però, tenia consciència de no ser entès, i això li va causar diversos estats de descoratjament (com manifesta al *Desconhort*, i encara ho farà al pròleg de l'*Arbor scientiae*, 1295). Finalment, Llull va reescriure la seva *ars* en forma abreujada, l'*Ars brevis* (Pisa, 1308), mentre redactava la seva *Ars generalis ultima* (Pisa, 1309): neix, doncs, *il manuale* (p. 31 i s.) objecte de la present edició, un instrument per entendre amb poc temps el mètode i la ciència dels universals: és una síntesi i una introducció a tot el sistema lul·lià. A continuació, la doctora Romano sintetitza la simplificació del sistema lul·lià: els principis seran nou, la tècnica combinatoria passarà a ser ternària; les figures seran quatre, i l'al·fabet comprendrà des de nou lletres fins a vint-i-tres: *considero l'ars come un linguaggio, seguendo lo schema base di una grammatica tradizionale per l'apprendimento di una lingua nuova, che prene inizio dal vocabolario e dalle regole* (p. 35). La nota 23 és un excurs sobre les temptatives que, des de Descartes, s'han dut a terme per trobar la llengua perfecta en el pensament

filosòfic, aspecte aquest que Romano assenyala amb encert i amb explicitació bibliogràfica en ocasió de comentar l'*Alfabeto* (p. 35-40); l'esquema segueix amb quatre grups més (*quaestiones, subiecta, uirtutes, uitia*), que l'editora explicita amb definicions i referències, a les quals cal adjuntar el mètode combinatori temari (*agens, actum, agere*, p. 37-38). La *Sintassi* (p. 40-52) recorre a les combinacions geomètriques que relliguen els principis fent que el sistema lul·lià fregui l'alquímia i la càbala, i esdevingui un precursor del llenguatge de la informàtica actual. La doctora Romano desenvolupa les quatre figures de les p. 90-91 sobre la base del càlcul combinatori expressat amb fórmules algebraico-matemàtiques i sustentat en figures geomètriques. Per acabar aquesta introducció, l'autora esbossa un estudi molt interessant (p. 53 i s.) sobre la llengua de Llull des de la perspectiva de l'ús del llatí en les obres filosòfiques. Aquest és precisament un tema que encara s'ha d'estudiar; em refereixo al llatí lul·lià, i esperem que nous estudis lexicogràfics i gramaticals permetin de constituir tota una *ars grammatica lulliana* que, si bé Llull no representa un *unicum* en aquest esforç per aconseguir una llengua perfecta, sí que, almenys, presenta una veritable originalitat amb alguns aspectes totalment propis. Finalment, l'apartat *Lullo. E dopo?* (p. 58 i s.) projecta una línia tènue sobre l'evolució del lul·lisme a Europa des del post-Llull fins al segle XIX, i qualifica de *geniali anticipazioni* el món que Llull va començar a innovar.

Una breu nota biobibliogràfica sobre Ramon Llull introdueix el lector en el text crític llatí i en la seva versió italiana, completada amb unes notes al final. Voldria, aquí, apuntar unes poques observacions sobre el text llatí, amb la bona intenció de sotmetre a l'opinió científica un aspecte formal sobre el qual caldria posar-se d'acord: ortografia i puntuació, i qüestions puntuals. Admesa, per tradició germànica, la coma davant d'una oració completiva (*sciendum tamen est, quod quilibet*, II, lín. 30/35: la

coma hi sobra) i admesa la preferència per l'estructura de la frase curta en Llull, caldria, tanmateix, evitar puntuacions com aquestes: *in quo cadit, quidquid est* (el subjecte de *cadit* és *quidquid est*; II, lín. 30/35); *sicut linea, existens* (hi sobra la coma; II, lín. 60/65): en general, doncs, caldria evitar la coma davant de participis i davant del relatiu indefinit; tampoc no s'ha de puntuar davant de *quam* conjunció o introduint el segon terme d'una comparació (*figura ista generalior est quam tertia*, II, lín. 155/160; sí, en canvi, quan és relatiu, encara que no sempre, sobretot quan va acompanyat de preposició: *diximus de regulis cum quibus intellectus soluit quaestiones*, IV, lín. 105/110); és preferible d'escriure *adinuicem* (i no *ad inuicem*); el terme *homo* no sempre indica l'*home*, sinó que introdueix en el verb una forma impersonal, cosa que fa pensar en el català «hom [diu]»: *ut ipsis homo utatur affirmando aut negando* = «per tal que se'ls [els principis] utilitzi en l'afirmar o en el negar»; s'haurien d'acceptar les formes gregues: *characterizatae* = *characterizatae* (IV, lín. 95/100); preferible puntuar després del pronom catafòric i no abans: *dicuntur media eo, quia consistunt* (VI, lín. 15/20; V, 5); sobra el signe ? en una oració interrogativa indirecta: *Vtrum bonitas sit magna* (VI, lín. 25/30; etc.). Cal lluitar tenaçment contra la partició anglesa (o informàtica) de les paraules del final de línia: *differ/entia, de/scensiuus, po/steriora, qual/itas, uig/inti, eu/acuare, quiesc/it*, etc. Proposo una revisió d'algunes lliçons manuscrites: *est sapiens naturam* [= *naturae*; III, 30/35]; *specifice* = *specificae* [IX, lín. 125/130; també 190/195]. Sembla encertada la preferència de Romano per l'adjectiu *generale* (ms. *Br*) enlloc del *materiale* en la Forma 51 (p. 152). S'haurien d'exhaurir les possibilitats que ofereixen les variants dels manuscrits pel que fa a la lliçó *consummata* (XI, 54), i prendre una decisió, atès que l'ortografia *consummata* conté uns significats concrets que giren entorn de la idea d'«acabar» una cosa o una acció, «exhaurir-la», mentre que *consummata*

comprèn la idea de «completar» un deure o «portar a bon terme» una actuació, entre altres accepcions: en tot això també s'hauria de tenir en compte la tendència preferent per un lèxic concret davant d'un d'abstracte present al llarg de tota l'obra del mestre Ramon Llull.

Aquesta edició acaba oferint una selecció de paraules-clau, que l'editora defineix exquisitament, i una bibliografia selecta. Remarco que tots els comentaris i les diverses expli-

cacions aconseguen oferir una excel·lent presentació de l'*Ars brevis*, la qual, juntament amb una acurada tipografia i una clara ordenació del text, obre una àmplia gamma de possibilitats d'intel·lecció i deixa un camí ben expedit per a tots els qui vulguin iniciar-se en l'*ars* del *Magister differentiae*.

Pere Villalba

Universitat Autònoma de Barcelona  
Archivum Lullianum

FIDORA, Alexander; NIEDERBERGER, Andreas. 2002.

*Vom Einen zum Vielen: Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert (Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus).*

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Texte Philosophie). XLVII + 178 p.  
ISBN 3-465-03209-8.

Es bien sabido que las historias de la filosofía están repletas de tópicos. En cuanto a la edad media, uno de los lugares comunes más difundidos y al mismo tiempo más distorsionados sea tal vez la opinión que tan sólo a partir del siglo XIII y de su recepción e interpretación sistemática del *Corpus aristotelicum* la filosofía llegó a afirmarse como ciencia autónoma frente a la teología. De esta suerte, en la percepción del medioevo, los siglos anteriores al XIII, y sobre todo su inmediato antecedente, el siglo XII, han estado, por así decirlo, tan oscurecidos por la gigantesca sombra que las grandes figuras, como santo Tomás, volcaron sobre ellos, que muy pocos son aún los trabajos sobre el tema que demuestren la originalidad filosófica de esta época. El presente volumen da un impulso decisivo para remediar precisamente este punto muerto de nuestra percepción mostrando cómo ya en el siglo XII, es decir, antes de la entrada fulminante del Estagirita en el mundo latino, se desarrollan unas teorías auténticamente metafísicas en el contexto de la discusión neoplatónica sobre la procesión de lo múltiple (el mundo) a partir del uno, su primera causa.

Con este fin, Fidora y Niederberger han reunido, en versión original latina y nítida traducción alemana, una interesantísima serie de autores y textos del siglo XII acerca de dicha discusión neoplatónica; textos, todos ellos, injustamente caídos en el olvido. La antología comienza con fragmentos del comentario de Thierry de Chartres al Génesis, interpretando la *ratione physice*. Sigue un sermón filosófico del cisterciense Isaac de Stella cuyas consideraciones metafísicas (que anticipan la *analogia entis*) se testimonian contundentemente contra el supuesto antiintelectualismo de su orden. El siguiente autor, Arcado de San Víctor, perteneciente a la famosa abadía parisienense homónima, introduce una sugestiva perspectiva en la temática de lo múltiple y lo uno, en tanto que no sólo niega que la creación sea una, sino también que sea múltiple, reservando ambas calificaciones para su creador. Tras éste, nos apostamos al *Liber de causis* (traducción alemana de los presentes autores y reseñada en *Faventia* 24/1, 2002, p. 234-235), que se nos presenta como un texto traducido del árabe al latín en la ciudad de Toledo, y cuya influencia en

la metafísica tomista será enorme. Entre otros documentos toledanos se nos ofrecen el *De unitate* de Domingo Gundisalvo, que está entre las obras más comentadas del gran arcediano, así como el *Libro de los XXIV filósofos* —curioso relato de un encuentro entre veinticuatro filósofos quienes aportan su particular definición de Dios—. La antología se cierra con Alano de Lille, el *doctor universalis* y su *Regulae caelestius iuris*.

Frente a estos textos, que aquí por falta de espacio tan sólo hemos podido mencionar brevemente, los autores apuntan en su bien documentada introducción así como en los respectivos comentarios con que apostillan el final del libro, a una marcada tendencia en las reflexiones del siglo XII, las cuales parten de lo que Fidora y Niederberger llaman «pensar la fe», es decir, la teología en sentido estricto para llegar a un nivel más elevado: «pensar lo que significa “pensar la fe”». Fidora y Niederberger observan un concepto de metafísica trascendental (en sentido kantiano), en referencia a que los autores del XII no se preguntan ya por la fe misma —o, mejor dicho, no exclusivamente—, sino que se preguntan, ante todo, por las condiciones de la posibilidad de pensar en esta fe. ¿Cuáles son las estructuras ontológicas y gnoseológicas que vuelven posible hablar de la criatura, de la creación en

su totalidad y de su creador? He aquí la pregunta metafísica que, como muy bien demuestran los autores, ya mueve a los filósofos del siglo XII. Claro está que esta cuestión no es del todo análoga a la pregunta que dominará las discusiones metafísicas del siglo venidero: el *ens inquantum ens*. Pero, ciertamente, la metafísica entendida exclusivamente como ontología no puede y no debe sustituir a la metafísica como ciencia trascendental.

En resumen, Fidora y Niederberger con este libro no tan sólo presentan una colección de textos que son de una inmensa riqueza y belleza tanto conceptual como, por cierto, también literaria —y que, además, hacen justicia a la aportación hispánica en filosofía medieval—, sino que, y aquí está su mayor mérito, dan una visión sistemática de las intrincadas relaciones entre filosofía y teología en el siglo XII, llegando a un concepto de metafísica que —contra todos los tópicos— nada ha perdido de su actualidad.

Jordi Pardo Pastor

Archivium Lullianum

Universitat Autònoma de Barcelona y

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência

Raimundo Lúlio («Ramon Llull»)

jordi.pardo@campus.uab.es