

ya fuera de los seres humanos entre sí” (V.P.1.59).

Nos encontramos, pues, ante una excelente obra que supone una importante aportación a los estudios contemporáneos sobre Pitágoras. Una obra en la que el lector tendrá la ocasión de sumergirse en la enigmática figura de este *theios aner*, magníficamente acompañado por el estudio y la traducción de David Hernández de la Fuente.

María Jesús HERMOSO FÉLIX

Raimundi Lulli Opera Latina, Supplemetum Lullianum III, *Ha-Melacha Ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars brevis*, ed. H. Hames, Brepols, Turnhout, 2012, pp. 195.

Durante la segunda mitad del siglo XV ocurre en el norte de Italia una sustitución de las fuentes filosóficas en las comunidades judías. A los textos de la tradición greco-árabe y sus comentaristas se sumó la traducción de autores escolásticos. Este nuevo capítulo de la *translatio studiorum* fue documentado a finales del siglo XIX por Moritz Steinschneider (*Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, 1893, pp. 461-497). Mauro Zonta recoge («The Autumn of Medieval Jewish Philosophy», *Miscellanea Mediaevalia* 31, 2004, pp. 474-492) un listado de traducciones en el que están Pedro Hispano, Tomás de Aquino, Grosseteste y Jean de Jandun entre otros. Con el fin de dar una explicación a la reedición hebrea del escolasticismo latino durante el Renacimiento, Zonta ha denominado a este periodo «el otoño de la filosofía medieval judía». Esta expresión no obedece a una idea de ocaso, al contrario, se trata de significar aquella «tardía» -si hacemos caso a Huizinga- recepción de la tradición medieval escolástica en las comunidades judías desde la perspectiva del aristotelismo, el neoplatonismo

y el ascenso de la Kabbalah como especulación filosófico-mística.

En este contexto ocurre la traducción del *Ars brevis* de Ramon Llull datada, en la ciudad de Senigallia, en el monte de Ab, en el año 1474 (5234 del calendario judío). La edición de Harvey Hames (Universidad Ben Gurion-Israel) para la Brepols posee un gran despliegue de herramientas filológicas: texto en hebreo de la traducción, la edición crítica latina de la ROL (XII, ed. A. Madre, pp. 187-255), y traducciones en inglés de la versión hebrea y de algunos pasajes del texto latino. Dichas herramientas facilitan la comparación entre el original luliano y la interpretación que el traductor judío elaboró del *Ars brevis*. A mi modo de ver, esta edición es un valioso ejemplo del modo en que los lectores de textos medievales latinos y/o hebreos pueden aproximarse a la recepción renacentista de la tradición escolástica medieval en las comunidades judías del norte de Italia.

A las herramientas citadas les precede un estudio introductorio acerca de la emergencia de la Kabbalah como vía de ascenso espiritual, así como la coincidencia que los humanistas italianos buscaron entre las raíces de la espiritualidad cristiana y esta práctica místico-especulativa, cuyo lenguaje omnicomprensivo pretendía abarcar toda la realidad. Hames abunda en los detalles de la relación entre Pico de la Mirándola y los maestros hebreos que volcaban los textos de la Kabbalah al latín, lo que también tiene su reflejo en la inspiración que la combinatoria luliana, la *scientia alphabetariae revolutionis*, tuvo en los círculos judíos que estudiaban la Kabbalah hispánica en autores como Abraham Abulafia. Este último, nos dice Hames, es el «prisma» bajo el cual se elaboró la traducción del *Ars brevis*; su argumento principal se fija en un término citado en el colofón de la versión hebrea: *migdal oz*, la fuerte torre, que es un símbolo del ascenso del alma a la presencia divina descrito en el libro de los Proverbios (18.10): «el nombre del

Señor (YHWH) es como una fuerte torre». En los textos de Abulafia este término se obtiene después de una compleja operación combinatoria y del cálculo de los valores numéricos de la primera (Yud) y última letra (Heh) del tetragramatón (YHWH). A pesar de que Hames nos muestra que la traducción del *Ars brevis* es ante todo una «interpretación» del texto latino elaborada dentro de un ámbito de formación específico, la Kabbalah, podría resultar de mucha utilidad para observar los trechos de la tradición medieval escolástica que hacen parte de la obra de Llull, así como de la interpretación del traductor judío.

En la introducción se dice que una de las grandes diferencias entre el original luliano y la traducción hebrea es la incompreensión del traductor de los términos correlativos lulianos: los sufijos (-*tiuum*, -*bile*, -*are*) que añadidos a los atributos divinos significan sus relaciones dinámicas. Hames se apoya en Sermoneta (*Glossario filosofico ebraico-italiano...*, Ateneo, Roma, 1969, p. 229) para describir el sentido del término *hitztarfut* que traduce la palabra «correlativos». El término hebreo no sólo expresa «conjunción», o el acto de «añadir», también significa la «relación recíproca» en la que se distingue la cualidad que establece una relación, como el caso de la paternidad entre los términos padre e hijo. Sermoneta no dice de dónde ha obtenido este ejemplo, aunque proviene claramente del texto aristotélico de las *Categorías* (7a 22-30), en el que se definen las relaciones como el conocimiento de la cualidad y de los términos relativos que ésta vincula. Dichos términos son «correlativos», es decir recíprocos, y lo son respecto a la cualidad que los vincula, como en el caso de la paternidad. El conocimiento de esta definición de las relaciones quizá proceda de la formación en lógica aristotélica de las comunidades hebreas italianas. El mismo Hames dice que Iohanan Alemanno («Jewish Magic with a Christian Text: A Hebrew Translation of Ramon Llull's *Ars brevis*», *Traditio* 54, 1999,

p. 287, n. 20), una de las figuras claves de la recepción del escolasticismo latino durante este periodo, recomendaba la lectura de Aristóteles. Además por Steinschneider -y posteriormente por Zonta- sabemos que en aquella época circulaban las traducciones de la obra lógica aristotélica. Por tanto, es posible que la traducción hebrea de «correlativos» se refiera al pasaje de las *Categorías* en el que se definen las relaciones. Asimismo se olvida el proemio -del mismo texto (1a 12-15)- en el que se tratan los términos denominativos o parónimos, cuya forma gramatical es similar a la de los correlativos lulianos. Esto explicaría por qué el traductor judío del *Ars brevis* cita el ejemplo aristotélico sobre los términos denominativos: *grammatica*, *grammaticus* (p. 42). De modo que hace falta profundizar acerca de la suerte del texto aristotélico de las *Categorías* dentro de esta traducción y en la circulación que tuvieron las versiones hebreas del mismo durante el Renacimiento italiano.

Otro de los aspectos de la tradición filosófica es la particular definición luliana del término «medio» (*medium*), ya que la combinatoria tiene como objetivo hallar los distintos términos medios entre sujeto y predicado. En los pasajes en los que Llull se refiere a esta noción como *conuenientia*, el traductor usa «continuación» (p. 33); en otro lugar es «conjunción» o «la palabra vinculante» (p. 22), y no se traducen los enunciados *artista inquit medium* (p. 23) o *medium naturale* (p. 12) del *Ars brevis*. En la definición de *medium* (*subiectum, in quo finis influit principio, et principium refluit fini*) el vocabulario neoplatónico *fluit-refluit* es traducido por la expresión «procede» o «va hacia». Las dificultades a la hora de traducir la noción *medium* podrían explicar por qué el traductor judío no logra hallar una expresión para los distintos términos correlativos (-*tiuum*, -*bile*, -*are*), ya que ignora la naturaleza esencial activa de *medium* en su contexto neoplatónico y en sus instancias lógico-gramaticales. Esto sucede en la defini-

ción de *quantitas* (p. 44): Llull dice que la cantidad es continua en los principios del Arte y discreta en cada uno de los términos correlativos que describen su actividad. El traductor no consigue mostrar esta distinción en la cantidad discreta y define cantidad continua como lo que es «contiguo», «lo que está adjunto». La distinción entre «contiguo» y «continuo» es un tema muy importante en el comentario de Averroes a la *Physica*. Estos términos indican la composición discreta de las sustancias y del cambio. Se trata, por un lado, de explicar la relación lógica y física entre las partes discretas, y de otro, si estas partes pueden ser divisibles de manera ilimitada. El traductor de Llull se decanta por la interpretación de Averroes en la que estas partes están «pegadas» unas a otras, de modo que no hay otras partes discretas en medio de ellas, lo que evita la división infinita y explica la continuidad del cambio físico (*Epitome de física*, ed. J. Puig, CSIC, Madrid, 1987, V, 3, p. 178). Esta perspectiva no se encuentra en el texto luliano, lo que deja abierta la cuestión acerca de la lectura de los comentarios de Averroes a los textos naturales aristotélicos dentro de las comunidades judías italianas.

Otro lugar de la tradición filosófica es el modo en que el traductor judío interpreta el uso que hace Llull de la tripartición agustiniana del alma. Cuando Llull dice que el alma entiende, quiere y recuerda a Dios (*intelligere, diligere, recolere*), la versión hebrea traduce «discurso, intelecto y entendimiento» (p. 14). Sería muy interesante conocer el sentido de estas tres facultades en el contexto intelectual en el que ocurre la traducción del *Ars brevis*, ya que estos términos recuerdan la distinción escolástica derivada de Aristóteles. Quizá esto explique la traducción hebrea de los correlativos lulianos para el intelecto (*intelectium, intelligibile, intelligere*) como «percepciones», lo que correspondería a una de las etapas del proceso de abstracción en el que el intelecto entiende un objeto sensible,

lo da por entendido y luego dice algo respecto de su existencia particular.

Estas cuestiones de la tradición filosófica nos muestran que el énfasis en el «prisma» cabalístico de la interpretación hebrea de la obra luliana puede estar acompañado del estudio de otros recursos filosóficos que circulaban en las comunidades judías del Renacimiento. Tal como ha dicho Zonta, y lo ha catalogado antes Steinschneider, durante aquel «otoño» pudo ocurrir en la filosofía judía tardomedieval una especie de sincretismo entre autores escolásticos latinos, la emergente Kabbalah hispánica y los recursos de la interpretación talmúdica. Esto sucede en la fórmula «bendecido sea Él» (p. 78) repetida por la traducción en el apartado acerca de Dios o en la distinción de los nueve sujetos del *Ars brevis*. En este mismo pasaje se dice que las definiciones que se dan de «Él» sólo pueden ser metafóricas, lo que no está en el original luliano. La equivocidad de los términos con los que se denomina a Dios en los textos sagrados es un tema que fue tratado por Abraham Ibn Ezra en su tratado *El jardín de la metáfora* (Steinschneider, p. 411; Fenton, P., *Philosophie et Exégèse dans le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra*, Brill, Leiden, 1997), en el que se tratan las atribuciones y nombres divinos en sus distintas acepciones, tanto las metáforas corporales como las cualidades que se predicán de las criaturas. Los límites de los nombres y definiciones divinas es un tema tratado por las tres religiones del área hispánica antes de la Reconquista y de la Diáspora, un asunto que parece fue evocado por el traductor judío en este pasaje.

Otro tema de esta versión del *Ars brevis* es la «traducción» de las figuras lulianas al alfabeto hebreo y los procedimientos geométricos aplicados a ellas. Puede resultar obvio que las figuras lulianas combinan las letras en la versión hebrea en dirección contraria a la combinatoria del alfabeto latino, y quizá este cambio de dirección explique las alteraciones en las figuras originales. En primer lugar la

figura A (fig. 1) en la versión renacentista se divide en tres triángulos a los que se añaden a cada una de las dignidades divinas (Bondad, Grandeza, Eternidad...) los principios de la segunda columna del Arte (Diferencia, Concordancia, Contrariedad...). Esta modificación nos muestra que para el traductor

que los principios del Arte están representados por la dignidades divinas y sus relaciones, pero esto no se manifiesta en la figura A tal y como ocurre en esta versión hebrea.

En la figura T hay otra modificación, ya que los triángulos están trazados a partir de las líneas que dividen cada una de las cámaras y

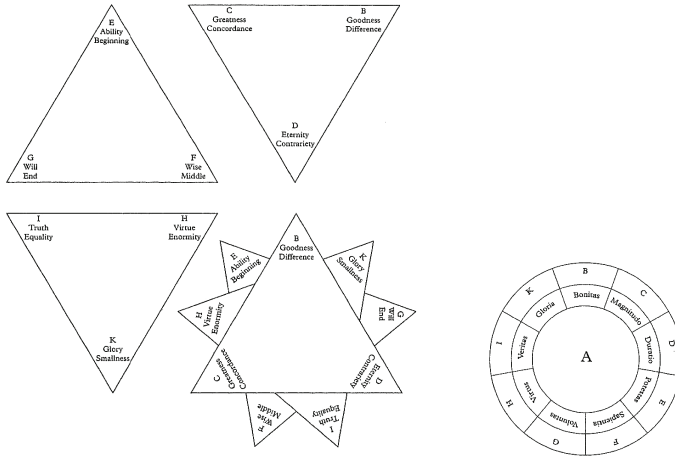


Fig. 1

judío los principios del *Ars brevis* son los que están indicados en las dos primeras columnas del alfabeto, de modo que no hay distinción entre las dignidades divinas y sus relaciones. El mismo Llull comparte esta perspectiva, ya

no a partir del punto medio de cada una de ellas, tal como están en las figuras del original (fig. 2). Este nuevo diseño exige la repetición de las letras que representan los principios de la segunda columna del alfabeto del Arte. Sin

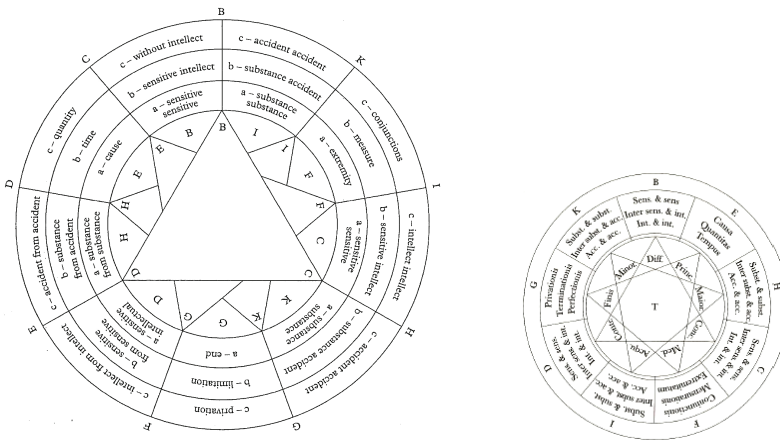


Fig. 2

embargo, tal repetición es compatible con la definición luliana de la figura, cuya función es diferenciar «bondad y bondad, bondad y grandeza». Por tanto, la repetición de las letras puede ser una ayuda para representar cada principio y sus relaciones, lo que en el texto hebreo se hace más claro con el uso del término «separación» para «diferencia». Así cada letra separa y distingue a cada una de las dignidades divinas. Ignoro hasta qué punto estas repeticiones de las letras del alfabeto hebreo tienen que ver con un cálculo cabalístico o con la geometría especulativa practicada por Abraham Abulafia.

Este conjunto de aspectos nos muestra que la interpretación cabalística del texto luliano ocurre en medio de la recepción de la tradición filosófica latina en las comunidades judías del Renacimiento italiano. De modo que esta versión del *Ars brevis* contiene trozos de la tradición aristotélica de las categorías, de la teoría del alma y de la naturaleza física del cambio. Entonces es posible que el traductor judío de esta obra quisiera señalar el conocimiento que tenía del modo en que Ramón Llull incluyó estos asuntos en el Arte. La convivencia paralela entre tradición mística y recursos filosóficos no puede constituir una mejor recepción de los textos lulianos, tanto así que el mismo Harvey Hames nos invita a pensar con esta edición el camino de retorno que sufrió la obra luliana desde el Renacimiento hacia el proyecto fundacional de diálogo teológico que se propuso Llull. Este capítulo de la historia del lulismo muestra un clima de lectura y de interpretación que nos aproxima a la recepción del Arte luliano en las comunidades judías, lo que nos ofrece un espejo de la recepción «tardía» de la tradición escolástica en la que tuvo lugar una interpretación cabalístico-filosófica del *Ars brevis*.

José HIGUERA

SARALEGUI BENITO, MIGUEL: *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Pamplona, EUNSA, 2012, 467 pp.

Como fruto maduro de su Tesis Doctoral, Miguel Saralegui ha concebido una obra que tiene la virtualidad incuestionable de poner al historiador de la filosofía ante el espejo de su propia actividad hermenéutica. De una figura de la dimensión de Maquiavelo, tan influyente aún hoy como inaprensible en los detalles de un discurso plagado a la par de intuiciones maravillosas e incoherencias evidentes, Saralegui presenta una visión enfocada precisamente en el análisis minucioso de estas últimas. Para ello se pertrecha de una clave interpretativa que tiene como objetivo, primeramente, acudir al detalle textual de las contradicciones presentes en los escritos del Secretario florentino, para interpretarlas posteriormente al socaire de un profundo conocimiento de la vastísima bibliografía existente. Precisamente, este doble diálogo que Saralegui articula, por un lado, con la propia letra de Maquiavelo y, por el otro, con la de sus múltiples intérpretes, representa seguramente el logro mayúsculo de su obra. Pero hay otros: me permito aquí subrayar el acierto que supone incidir en la importante influencia que aquel tuvo desde muy pronto en el pensamiento hispánico, así como la contextualización de su obra entre otras de grandes luminarias del Renacimiento.

Si nos detenemos en el desarrollo argumentativo del libro, se manifiesta en él una estructura bien definida en la que Saralegui dedica una primera parte a cuestiones de carácter metodológico, para pasar a continuación a estudiar las contradicciones que se dan en los tres grandes núcleos teóricos de la obra de Maquiavelo, a saber, el concepto de fortuna, el concepto de virtud y el de la acción política. Tras un detalladísimo estudio de estas cuestiones se ofrece una conclusión final que es de agradecer por varios motivos: