

pirituales en *virtus sciendi* y *virtus agendi*. La metafísica de Algacel contiene una doctrina de las *duae facies animae* relacionada con la de San Agustín. La *facies sursum* es, primariamente, contemplativa; la *facies deorsum*, primariamente activa, y es fuente para el conocimiento de la más alta. Gundisalvo, en sus libros propios, recibió y divulgó, con expresiones casi idénticas a las agustinianas, las doctrinas de estos filósofos árabes.

Las tesis de Gundisalvo eran conocidas por el inglés Isaac de Stella, que le copió abiertamente.

La terminología de *Pars superior rationis* y *Portio inferior* pertenece a Pedro Lombardo. La *inferior* era equivalente a *sensualitas*.

El autor establece diferentes conexiones con otros escolásticos (San Anselmo, San Alberto, Santo Tomás). Pero esa parte de su estudio no podría ser resumida en los límites del presente extracto.—A. S. de A.

JORDAN (Robert): *Time and Contingency in St. Augustine*, en «The Review of Metaphysics», vol. VIII, núm. 3, marzo, 1955, págs. 394-417.

Para San Agustín, el problema del tiempo no es un problema de física o de cosmología. Aunque tenga implicaciones cosmológicas es, sobre todo, un problema de filosofía moral, y a su vez, la filosofía moral es inseparable en San Agustín del destino del alma y de su concepción religiosa del hombre. Ahora bien, esto no quiere decir, como Russell ha pensado, que San Agustín desconozca la valoración objetiva del tiempo o no la tome en consideración. Russell afirma que la absorción de San Agustín en el tema del pecado limitó sus posibilidades, llevándole a sustituir el tiempo histórico y físico por el tiempo subjetivo. Esto no es exacto; San Agustín tiene en cuenta que el tiempo es una realidad que se ofrece tanto en la experiencia interior como en la experiencia exterior, y hasta tal punto es cierto esto que uno de los temas de los que fundamentalmente trata, es el de la medida del tiempo. Distinguiendo el tiempo en espiritual y espacial, este último ofrece dificultades considerables para medirlo. El movimiento es medible en función del tiempo, lo que exige a su vez una medición del tiempo.

Ahora bien, a San Agustín no se le escapó que todo tiempo exige un segundo tiempo para ser medido de manera que el tiempo mismo se escapa a la medida. El tiempo sólo puede ser medido relativamente, y esta relatividad es el signo más claro de la contingencia. Lo que no admite la relativización, y por esto se opone rigurosamente hablando al tiempo, es la eternidad. La eternidad aparece por consiguiente como algo que de suyo excluye la medida y el tiempo relativo, y en este sentido mensurable, se caracteriza como contingencia. De este modo el ser finito aparece como relativo y claramente diferenciado de las posibilidades eternas del ser infinito. La finitud del ser está, por consiguiente, condicionada inexcusablemente a la idea de contingencia. Resulta de todo esto que el tiempo es una relación y que esta relación se caracteriza por sucesión de estados, cuyos estados se definen merced al ser finito y la medición de la relación tiempo se ejecuta por el pensamiento, sólo en cuanto éste es susceptible de retrollegar al pasado y extenderse al futuro. Precisamente en esta ordenación o serialidad, las cosas determinan su puesto de manera que la idea de orden, la idea de tiempo y la idea de contingencia quedan estrechamente unidas.—E. T. G.

VAN SETEENBERGHEN (Fernand): *L'organisation des études au moyen âge et ses repercussions sur le mouvement philosophique*, en «Revue Philosophique de Louvain», tomo 52, noviembre 1954, vol. 52, núm. 36, págs. 572-592.

De la Antigüedad llega a la Edad Media una división de las artes liberales, artes de hombres libres, como opuestas a las mecánicas o serviles, que la integra en trivium (Gramática, Retórica y Dialéctica) y quadrivium (Aritmética, Geometría, Música y Astronomía). Otra corriente aporta la división que Cicerón atribuye a Platón de la Filosofía, que consiste en su organización en tres ramas: Filosofía racional, o Lógica; Filosofía natural, o Física, y Filosofía moral, o Ética. Para los antiguos la Filosofía era el sistema general de todas las ciencias, la síntesis del saber. No así para los cristianos desde San Agustín, cuando el papel de la Filosofía lo desempeñan las Sagradas Escrituras: la palabra revelada de Dios. Las demás cien-

cias son meros utensilios que sirven a los exégetas para su declaración de la Suprema Ciencias, la Ciencia de Dios. Esta concepción es la que impera en la alta Edad Media. El principio que ha inspirado la organización de los estudios durante toda la alta Edad Media ha sido la idea de eliminar la Filosofía pagana como síntesis del saber y como sabiduría de vida. La sabiduría del Evangelio ha destronado a la sabiduría humana, no se conservan más elementos del saber profano que los que presentan un carácter de enseñanza preliminar.

Los inconvenientes teóricos de la adopción del sistema de las siete artes liberales para la organización de los estudios, es su limitación a siete disciplinas, descuidando las demás, y los inconvenientes prácticos están representados por la falta de disciplinas de tipo profesional, como Medicina, Derecho, etc. Inconvenientes que empiezan a ser subsanados en el siglo XII, con el desarrollo de ramas descuidadas de la Filosofía: Física, Metafísica y Ética.

En el siglo XII tiene lugar una gran revolución en el sistema de las ciencias, debida a la introducción masiva de los escritos de Aristóteles. Así surgen tratados tan interesantes, como *De divisione Philosophiae*, de Gundisalvo (1150); la división de la ciencia contenida en un documento de Barcelona, de hacia 1230 ó 1240, etc.

Las reflexiones y polémicas que se han suscitado sobre las cuestiones de método y de objeto formal han sido particularmente fecundas. En el siglo XIII se comienzan a ver las diferencias radicales que justifican la distinción, hoy normal, entre Teología y Filosofía y ciencias positivas. A partir del siglo XIII la Filosofía adquiere un lugar en la organización de la enseñanza y es reconocida su independencia en el mundo cristiano. A los ojos de los maestros ortodoxos no puede constituirse en sabiduría integral y suficiente, pues no es más que una etapa, un medio, un elemento relacionado con la sabiduría teológica o la visión cristiana del universo; pero la Filosofía puede y debe desarrollarse en disciplina autónoma, según sus propios métodos.

El artículo que comentamos goza de las ventajas de una exposición sencilla, que recurre a la simplificación de los cuadros sinópticos, y en su erudición alude a documentos que no han logrado publicidad en nuestros días y, por tan-

to, unen a su carácter de testimonio histórico, el de la novedad de su descubrimiento.—M. del P. M.

GARRET, S. I. (Thomas M.): *St. Augustine and the Nature of Society*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, número 1, January 1956, págs. 16-36.

Es un breve estudio sobre ciertas actitudes ideológicas de San Agustín que le condujeron a formular su doctrina sobre la sociedad.

El autor critica la afirmación agustiniana de que no puede haber verdadera justicia más que en la república donde Cristo sea cimiento y modelo. La razón que le bastó para explicar que en Roma no hubiera verdadera sociedad, hubiera podido cambiarse por la de que en ella no era posible concordar los derechos particulares. Dado que la sociedad no podría ser más buena que los individuos que la componen, allí no había esperanza de justicia en la sociedad misma. Este es el resultado de las indagaciones de San Agustín.

La poderosidad del genio agustiniano se advierte en la concepción teológica del tema, donde se encuentra en su verdadero medio.

Como en el estado que actualmente existía no podía advertirse una realidad de justicia, las orientaciones teológicas le llevaron a negar toda posibilidad de justicia en cualquiera sociedad que desconociese a Cristo.

Frente a este extremado punto de vista, el articulista defiende una concepción temperada, más posible y más cercana, de la justicia. Así, podría decirse que en Roma había justicia, en tanto en que los *derechos legales* (traducido textualmente) de los ciudadanos estuviesen protegidos.

Viene a fijarse luego en el esfuerzo de San Agustín para producir una definición de Estado que sustituyera a la definición tradicional aportada por Cicerón. Reconoce la validez universal de la agustiniana, pero piensa que también el Obispo de Hipona deja fuera de su esencia a la justicia.

Tal apreciación depende de que, si bien está claro que un verdadero amor implica tranquilidad y orden, no pueda ser tenido sin justicia.

Esta insistencia sobre el amor más que sobre la justicia como vínculo so-