

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-



cial, tiene profundas raíces en la mentalidad de San Agustín.

La justicia viene a ser simplemente una virtud que da a cada uno lo que le pertenece. La definición es sencilla, pero necesitaría explicación del alcance de sus términos.

De todos modos, en una conceptualización que supone la caridad como virtud más alta y como descripción de la suprema felicidad, San Agustín dice que el amor es más que un unificador estático y un formador de toda sociedad, sino que asegura la posesión de esa paz que es precisada para lograr la finalidad de toda sociedad.

Previene el articulista su propia actitud anunciando que San Agustín era primordialmente un teólogo, y que, por otra parte, emplea indistintamente sinónimos: *societas, civitas, populus, respublica, regnum*. — A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

BRUNNER (Fernand): *Le conflict des tendances platoniciennes et aristoteliennes au moyen âge*, en «Revue de Theologie et Philosophie», 1955, III, págs. 179-92.

No en la Edad media, sino en la moderna y contemporánea, y pensamos que en todos los tiempos, seguirá la disputa en torno a la oposición entre Platón y Aristóteles, entre el idealismo del maestro y el realismo del discípulo, no obstante ser muchas y bien intencionadas las tentativas de conciliación.

A partir de los presocráticos, las opiniones de Platón y Aristóteles dan al lector cristiano la impresión de encontrarse en un terreno familiar. Los mitos, los símbolos y oscuras dialécticas ceden, en efecto, el paso a la expresión en términos claros de la trascendencia y de la espiritualidad de Dios.

—Que Platón y Aristóteles —dice el autor— constituyen una misma familia espiritual es evidente desde la antigüedad a pesar de las críticas del stagirita a su maestro. Tal es la tesis de los neoplatónicos desde Ammno Sacras hasta Simplicio. De los griegos, esta opinión pasa a los latinos por Boecio, fué mantenida entre los árabes por Alfarabí y después por Alkindi; entre los judíos, Isaac Israeli, mezclando las doctrinas platónicas con las enseñanzas de Aristóteles.

La atribución por los árabes a Aristó-

teles de textos tomados en Plotino y Proclo —la *Theologia* de Aristóteles y la obra conocida por los latinos con el nombre de *Liber de causis*— atestiguan este esfuerzo, a veces exagerado, de conciliación que, por otra parte, se hacía favoreciendo a uno en detrimento del otro. La conciliación se obtenía las más de las veces por el establecimiento entre ellos de una jerarquía: la filosofía de Aristóteles era concebida como una introducción a la de Platón o como el piso inferior de un edificio cuya cúspide ocupara éste. Se atribuía a Aristóteles la competencia en las cosas de la naturaleza y se reservaba a Platón la ciencia de las cosas divinas.

La edad media, árabe, judía y cristiana terminó por rechazar esta concepción de las relaciones entre el Liceo y la Academia. Con Averroes, Maimónides, Alberto Magno y sobre todo Tomás de Aquino, el aristotelismo tomó su revancha, recordando la hostilidad original de Aristóteles a la doctrina de Platón y reivindicando para el aristotelismo el privilegio de expresar la verdad total.

Gilson reconoce a Santo Tomás el mérito de haber descubierto «des deux grandes voies ouvertes a la speculation metaphisique —Platón et Aristote— et de l'inevitable option qui s'impose a tout sprit socieux de penser avec coherence» (*Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, París, 1926).

Brunner, situado en la nueva perspectiva debida al revuelo aristotélico contra la hegemonía de Platón, presenta las relaciones entre uno y otro. Dice que Aristóteles, sin abandonar el intelectualismo espiritualista de su maestro, le corrigió en el sentido de una filosofía más sana. No hace de la doctrina de Platón el piso superior de la filosofía, sino que ve en ella una construcción de ensayo. La prueba de la insuficiencia de la doctrina de Platón reside —según este autor— en la incapacidad en que se encuentra el autor del *Timeo* de tratar del mundo real de otro modo que por «el juego amable del mito». Añadiremos —sigue diciendo— que el aristotelismo medieval aporta una profundidad decisiva a esta filosofía «mejorada» que debemos al stagirita. Santo Tomás, cuyas relaciones y concordancia con Aristóteles se recogen también en puntos interesantes en este artículo, aventaja, en efecto, aquel interés heredado de Platón, que Aristóteles atribuye a la esencia más que a la