

de Carlos V; de Enrique Rivera de Ventosa, sobre el concepto de paz de Erasmo y Vives, en relación a las doctrinas de la Escuela de Salamanca; etc.

Se trata, en definitiva, de un libro importante, sobre todo por los trabajos de la Prof. Seidel, de Tellechea y, muy particularmente, de Alvaro de Huerga, porque supone una cierta «desmitificación» de las tesis bataillonianas, que han señoreado durante los últimos cincuenta años la historiografía sobre el curso de las ideas en la primera mitad del siglo XVI, atribuyéndolo todo, o casi todo, a la influencia de Erasmo, tanto en España como en las tierras americanas, especialmente en Mesoamérica...

Si alguien tiene interés en conocer el estado de la cuestión, antes de estos importantes trabajos, puede consultar con provecho el excelente resumen de José Goñi Gaztambide, titulado «El erasmismo en España» (*Scripta Theologica*, 18, 1986, 117-155). Pero debe saber, ese lector curioso, que tales afirmaciones bataillonianas, prestas a descubrir por todas partes influencias del Rotedamo, deben ya, hoy y ahora, ser tenidas muy por sospechosas, a no ser que la demostración de la influencia erasmista sea, en cada punto concreto, un dechado de rigor metodológico..., cosa que, sintiéndolo mucho por los entusiastas del ilustre hispanista francés, frecuentemente no es así...

Josep-Ignasi SARANYANA

**Lambert Marie DE RIJK**, *La Philosophie au Moyen Âge*, E. J. Brill, Leyden 1985, 244 pp., 16 x 24.

El Prof. De Rijk, Ordinario de Filosofía Antigua y Medieval de la Universidad de Leyden (Holanda), publicó primeramente en neerlandés (Assen 1981) este interesante libro, como fruto de varios cursos dictados, desde 1961, en las Universidades de Nimega, Leyden y Utrecht, para estudiantes de diversas procedencias, con el común denominador de estar abiertos al mundo medieval de la Filosofía. Fue traducido al francés posteriormente por su discípulo Pierre Swiggers.

Consta el libro de nueve densos capítulos: 1) un intento de definición del mundo medieval (mejor quizá, de caracterizarlo); 2) un largo análisis del problema de la periodización medieval; 3) una división de la filosofía medieval; 4) un penetrante estudio sobre la naturaleza del método escolástico; 5) una densa discusión sobre el contenido y significación del famoso argumento anselmiano; 6) y 7) una aproximación a la metafísica del ser toma-

siana; 8) el tema de la suposición personal, en su recorrido histórico, desde Pedro Hispano Portugalense hasta San Vicente Ferrer; y 9) un pequeño y jugoso ensayo sobre el escepticismo antiguo y el criticismo medieval.

Primeramente, y para no ser inducidos a error por el título, puede ser bueno señalar que no se trata de un libro de historia de la filosofía medieval, en su sentido académico, aunque su autor sea un reconocido historiador de este período. Se trata más bien, a nuestro entender, de un libro escrito por un historiador de la Filosofía, que pretende dar respuesta, a la vuelta de los años y después de muchos lustros de oficio universitario, a algunos de los interrogantes que plantea, y planteará a buen seguro en las décadas sucesivas, el tema de la caracterización de lo medieval; ese largo lapso de tiempo, que, al decir de nuestro autor, abarca desde el año 500 de nuestra Era, hasta el 1500, aproximadamente. ¿Por qué el año 500, como límite *a quo*? Porque señala el siglo de Boecio, pensador que, a su juicio, abre la Edad Media. ¿Qué justificación tiene ofrecer el 1500 como término *ad quem*? Sólo señalar el inicio de la crisis protestante, la cual, según el Prof. De Rijk, marca el comienzo de la modernidad. Pero, bien entendido, y el A. cuida de remarcarlo en distintas ocasiones (por ejemplo, en la página 22), que esta sucesión histórica: «Antigüedad-Edad Media-Tiempos Modernos», sólo tiene interés desde el punto de vista de la organización del trabajo científico. (Pensamos que el A. se estará refiriendo a la división tradicional de los cursos académicos, o quizá a las clasificaciones de los elencos bibliográficos, etc., divisiones que no tienen, hoy por hoy, ninguna motivación propiamente epistemológica, sino que son puras herencias convencionales de un quehacer bibliográfico y universitario, aun cuando, en tiempos pasados, la tuvieron y, además, en un contexto fuertemente polémico).

Hasta aquí el sumario de esta monografía, la cual, como se puede advertir, no es propiamente un manual de Historia de la Filosofía medieval, ni es sólo un ensayo limitado a algunos problemas filosóficos medievales; más bien reúne las características de ambos géneros literarios y algunas más, como señalaremos a continuación. Por consiguiente, esta obra resultará interesante no sólo a los medievalistas de diferentes especialidades, sino también a un público más amplio, adicto a los ensayos sobre los orígenes de la así llamada «modernidad» e interesado, por la misma razón, en el destino que aguarda a ésta...

Aunque todo el libro alcanza un notable nivel, no sólo informativo-bibliográfico, sino también discursivo y especulativo, vamos a centrarnos sólo en tres de los capítulos: el que De Rijk dedica al argumento anselmiano del IQM (*id quo maius*), y los dos en que trata el tema del *esse* tomasiano.

Para el A., el argumento IQM se inscribe —ya lo había vislumbrado Étienne Gilson— en el contexto del *credo ut intelligam*, constituyendo una muestra insuperable de *ratio necessaria* anselmiana. Esto supuesto, De Rijk señala los cuatro principios que sostienen el argumento IQM, que son los siguientes: (a) existe la noción IQM, incluso en el espíritu del insensato que niega su existencia en el mundo extramental (o real, como dice el A.); (b) la noción IQM tiene sentido, es decir, no es contradictoria en ella misma (sería el tema de la «Widerspruchlosigkeit» de su existencia lógica) y, por consiguiente, tampoco lo es la noción de *ens perfectissimum*; (c) la noción IQM incluye la noción de existencia, lo cual supone dos cosas, según San Anselmo: que la existencia no es una propiedad en absoluto secundaria, y que la noción IQM es una noción contradictoria sin la existencia; y, finalmente, (d) que una prueba por reducción al absurdo es una prueba válida. Todo ello, como concluye De Rijk, implica que la noción IQM es una noción única... Así, pues, la conclusión del A. es realmente firme: «La *ratio Anselmi* est donc plutôt une méditation sur l'existence de Dieu» (p. 120).

Sigue a la presentación de la prueba IQM, que acabamos de resumir según los pasos seguidos por De Rijk, una larga exposición crítica de la suerte posterior sufrida por este argumento, en la que no faltan las amplias referencias a las actitudes de San Buenaventura, Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham, lo que brinda al A. la oportunidad de ofrecer unas precisas consideraciones en torno a las demostraciones *a posteriori* tomasianas y, sobre todo, a propósito del interesante tema de la *fides infusa* y la *fides adquisita* ockhamianas. Son sorprendentes, por inesperadas, las implicaciones teológicas que ha tenido, para la historia posterior, la discusión ockhamiana del IQM. En efecto: «Dios es o existe» no significa lo mismo —dijo— según que lo afirme o piense el creyente o el no-creyente; por tanto, no valen las razones demostrativas o demostraciones filosóficas en Teología; pero tampoco las hay de carácter teológico; luego la Teología queda reducida al campo de la pura creencia, la *fides infusa*, la cual es, para Ockham, una fe sin contenido, es decir, una fe akerigmática.

De Rijk señala, muy oportunamente, el corolario necesario de este planteamiento ockhamiano: que todas las formas de fe, como también de su justificación o descalificación, serán científicamente equivalentes... si llevamos a sus últimas consecuencias los planteamientos del Doctor Inceptor. Bien. Pero, ¿por qué el A. sigue afirmando que, en la construcción epistemológica ockhamiana, todavía cabe creer con certeza los artículos de la fe? ¿Cómo es posible tal certeza gnoseológica, cuando la *fides infusa* no es más que la seguridad de que todo lo revelado por Dios es verdadero, en un contexto gnoseológico que no nos permite ni siquiera saber qué es lo que Dios ha

revelado? «Le danger d'un raisonnement circulaire» (p. 137) es mucho más que un peligro: es ya, a nuestro modo de ver, un hecho, en el sistema ockhamiano...

De Rijk dedica también inteligentes y eruditas páginas al tema del *esse* tomasiano, y lo hace a propósito de la famosa polémica entre Gilson y Kremer; de la exégesis aquiniana de algunos textos aristotélicos; y, sobre todo, de la interpretación también tomasiana del famoso pasaje del Éxodo 3, 14.

En primer lugar, según el A., el conocido aforismo aristotélico «forma dat esse» significaría, para el Estagirita, que es la forma la que hace ser... y nada más. En cambio, para Santo Tomás, lejos de la tradición eidos-forma-esencia, el acto sería *él mismo* alguna cosa: «seulement *quelque* chose dans le cas des essences limitées (...), mais il est *tout* dans l'Être Suprême (...）」 (p. 166). Por consiguiente, *esse* sería —en cierto sentido— una noción vacía, según la concepción esencialista del peripatetismo: sólo indicaría el estado o posición en la existencia de la esencia o forma. Por el contrario, sería plenitud, en el tomismo.

Si el *esse* tomasiano es efectivamente algo, o sea, un acto, ¿qué querrá expresar la afirmación de que, en Dios, el *esse* es todo? Aquí el A. recurre a la célebre exégesis tomasiana del Éxodo, origen de la controversia entre Gilson y Kremer. Para Gilson, «l'être et l'essence coïncident en Dieu au sens que Dieu est l'Existence même» (p. 166). Para Kremer, «la coïncidence de l'être et de l'essence en Dieu signifie pour saint Thomas que l'essence de Dieu coïncide avec la Forme et l'Être même (*Ipsum Esse Subsistens*)» (p. 167); bien entendido, en este último caso, que la forma plena o plenitud de ser incluye la existencia como su suprema perfección.

Pero, ¿acaso podrán ser las interpretaciones de Gilson y Kremer ambas verdaderas, siendo... casi opuestas? Podrán serlo, según De Rijk, aunque parezca paradójico. Para el profesor holandés, el origen de la controversia de Gilson con Kremer residiría, precisamente, en la ambivalencia del pensamiento de Santo Tomás sobre este tema, como él mismo trata de demostrar. En efecto; el Aquinate habría interpretado a su manera el *esse* neoplatónico, introduciendo en él una noción específica de carácter aristotélico. Para los neoplatónicos, por lo menos para aquellos de inspiración cristiana, como el Dionisio Pseudo-Areopagita, Dios sería el *Esse* supremo, en el que estarían todas las perfecciones. En cambio, para Aristóteles, este *esse* supremo, que posibilitaría todas las cosas, sería una noción totalmente vacía, el *esse commune* (escrito con minúscula). Santo Tomás habría identificado, en algún sentido, el *Esse commune* con el *esse commune* (*abstractum ó universale*). ¿En qué sentido habría llevado a cabo tal identificación? Señalando que

Dios no solamente es la plenitud de todas las perfecciones (punto de vista de Kremer), sino que es además el origen de todo, puesto que hace posible todo, por la participación trascendental (punto de vista actual-existencial de Gilson). Los lugares de referencia de De Rijk son principalmente los famosos capítulos V y VI del *De ente et essentia*, donde Santo Tomás, efectivamente, estudia las dos nociones de *esse universale* y *Esse infinitum*.

La interpretación aquí ofrecida sobre las discrepancias Kremer-Gilson es sugerente, y da efectivamente una salida a la exégesis kremiana, más en la línea de una esencialización del *esse* tomasiano (quizá excesivamente esencializadora). Pero la aproximación a la posición gilsoniana —si hemos sido capaces de entender correctamente el punto de vista de De Rijk— plantea un problema gravísimo: acercaría excesivamente los puntos de vista tomasianos a las tesis que treinta años después habría de mantener su gran contradictor Duns Scoto. Una noción de *esse commune* como algo fundante de toda la realidad, vacío de todo y, por consiguiente, capaz de todo, aunque aplicada a Dios debidamente expurgada de todas las adherencias de carácter panteísta —vía la participación trascendental—, no nos parece hacer justicia a la genuina posición tomasiana. Sería, a lo más, una interpretación posible del «primer» Tomás de Aquino, el «joven» Tomás del *De ente et essentia*, quizá todavía poco maduro...

Parece estar en lo cierto De Rijk, cuando entiende que el Angélico intentó una síntesis entre el neoplatonismo, que le llegaba vía Dionisio y que había conocido en Colonia de mano de San Alberto —quizá incluso antes, en París—, con el Aristóteles, que también le había sido mostrado por Alberto. Sin embargo, ¿será hacer honor al método genérico-histórico ofrecer un Tomás de Aquino tan próximo a la corriente agustiniano-avicebroniano, al menos en su primer magisterio parisino? Y, en todo caso, ¿será exacto señalar como característica de la síntesis tomasiana definitiva, de madurez, la identificación del *Esse* divino con el *Esse commune*? Aunque sugerente, tenemos nuestras dudas de que el análisis exegetico presentado por De Rijk sea del todo ajustado..., al menos en este punto... Valdría, pues, la pena de que el ilustre medievalista holandés volviera sobre sus pasos, ofreciendo una versión más amplia de esta cuestión, quizá una de las más importantes para todo medievalista interesado en el flujo de las ideas filosófico-teológicas, y que la sometiera de nuevo a la crítica.

Josep-Ignasi SARANYANA

**Tullo GOFFI - Bruno SECONDIN (Eds.),** *Problemas y perspectivas de espiritualidad*, Eds. Sígueme («Nueva Alianza», 89), Salamanca 1986, 494 pp., 13,5 x 21.