

no haya ningún epígrafe destinado expresamente a subrayar la particular autoridad doctrinal del Aquinatense, reafirmada en innumerables documentos del magisterio de la Iglesia (este reparo vale, aunque la A. haya pretendido sólo una presentación de la filosofía de Santo Tomás).

J. I. SARANYANA

Fernand Van STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1972, 535 pp.

Este libro es la traducción de Agostino Coccio del original francés de 1966. Consta de una presentación de Sofia Vanni Rovighi, el prólogo del autor, once capítulos, una extensísima bibliografía y las tablas cronológicas finales.

“Quest’opera di F. Van Steenberghen riasume il lavoro di una vita: dal 1921 al 1966”, declara Vanni Rovighi al comienzo de su *presentazione*. En efecto; basta un primer contacto con el texto para comprender el esfuerzo del profesor de Lovaina por resumir los principales hitos de su investigación, iniciada en 1921 con el estudio de las relaciones de Siger de Brabante con Santo Tomás. El volumen, por tanto, tiene la frescura de la primera mano, de historia vivida; y al mismo tiempo el vigor de la polémica y de la lucha, libradas por aclarar posiciones propias, disipando malos entendidos de la crítica y errores de perspectiva de los pioneros, y por reconocer las limitaciones y provisionalidad de algunos resultados alcanzados. Todo ello justifica que amplios pasajes estén redactados en primera persona: *io* es el pronombre preferido, que nos sitúa de entrada ante un interlocutor que *cuenta* sus aventuras al recorrer el siglo XIII, ciertamente el siglo de Santo Tomás, mientras nos presenta a cada uno de los personajes: Pedro Hispano, Roberto Kilwardby, Roberto de Grosseteste, Rogerio Bacon, Guillermo de Auvernia...; y sobre todo: San Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás y Siger de Brabante. Pero, “poiché si tratta di un saggio di sintesi storica, non si troverá, in questo volume, una storia completa della filosofia nel secolo XIII. Il particolare degli avvenimenti e delle dottrine è ripreso unicamente nella misura in cui esso rischiera lo sviluppo generale del pensiero o permette di cogliere meglio i fattori di questa evoluzione” (pp. X-XI).

El relato está centrado en la Universidad de París, lugar de encuentro de las cuatro "naciones" estudiantiles y de los maestros en artes y teología más famosos de la época; y foco, también, de experimentos pedagógicos (planes de estudio), asimilación de corrientes doctrinales, y de todo tipo de tensiones culturales y sociales (recuérdese, por ejemplo, la famosa huelga universitaria de los años 1229 y siguientes). De todas formas —así lo entiende Van Steenberghen—, el acontecimiento nuclear que define todo el período es la *asimilación* de Aristóteles por el Occidente cristiano, según las versiones y comentarios que ofrecen del Estagirita: primero Avicena (hasta 1230), y Averroes, después.

En 1200, los lectores latinos conocen ya la mayoría de los escritos aristotélicos: el *Organon* completo (*Logica vetus* y *Logica nova*); una buena parte de los *Libri naturales*; cuatro libros de la *Metafísica*; y parcialmente la *Ética a Nicómaco*. Poseen, además, el *Liber de Causis*; un fragmento del *Timeo*; el *Fedón* y el *Menón*; el *Isagogé*; obras de Boecio, Al-Kindi, Al-Farabí, Avicibrón, y buena parte de la enciclopedia de Avicena. El Sínodo de París de 1210 y el decreto de Roberto de Courçon de 1215 prohibieron, por tanto, la enseñanza de la *Metafísica* y *Libros naturales* de Aristóteles (no su lógica y filosofía moral), y todos sus *commenta* y *summae*, probablemente las paráfrasis de Avicena y las obras de Alfarabí. Todo ello, sin olvidar las condenas de Amalrico de Bene y David de Dinant. El *Mauricius hispanus* referido por Roberto de Courçon no puede ser, todavía, Averroes —como algunos han pretendido—, que no comienza a traducirse hasta 1217, a no ser —aventura Van Steenberghen— que se le condene anticipadamente y por precaución, supuestas las noticias que de él llegarían de España. La prohibición no afectó, de momento, a Toulouse (ciudad universitaria desde 1229), hasta que Gregorio IX extendió en 1231 su aplicación a Tolosa, decisión ratificada por Inocencio IV en 1245.

Entre tanto se produce la segunda oleada de traducciones: Averroes desde 1217 (en Toledo y también en Nápoles), aunque no hay testimonios de su utilización hasta después de 1231; toda la *Metafísica* de Aristóteles y otros fragmentos de la *Ética a Nicómaco*; Maimónides; el *De animalibus* de Avicena; el Pseudo-Dionisio (nueva versión); San Juan Damasceno; etc.

El 13 de abril de 1231, Gregorio IX dirige su célebre carta *Parens scientiarum Parisius* a la Universidad de París, en la que se lee la conocida cláusula: "Parisius non utantur (los libros

prohibidos por el Sínodo de 1210), *quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati*". El 23 de abril de 1231 repetía: "quatinus libros ipsos examinantes (dirigiéndose a una comisión de tres teólogos) sicut convenit subtiliter et prudenter, que ibi erronea seu scandali vel offenciduli legentibus invenieritis illativa, penitus rescetis, ut que sunt suspecta remotis, incunctanter ac inoffense in reliquis studeatur".

No obstante, y a pesar de que la comisión nombrada al efecto no realizó el encargo recibido de Gregorio IX, en Oxford se leen los *Libros naturales* de Aristóteles desde comienzos de siglo; y mientras tales textos siguen prohibidos en la Facultad de Artes de París, la mayor parte de los teólogos consultan abundantemente los escritos de Aristóteles y de otros filósofos paganos. Hacia 1245, sin embargo, Rogelio Bacon testimonia que él explicó la *Física* y la *Metafísica*, lo que parece suponer que a partir de 1241 (muerte de Gregorio IX), los artistas se volvieron a los *Libros naturales*, actitud que se aceleró con ocasión de los nuevos estatutos de la Facultad de Artes (1255), y que ya no pudo frenar la intervención de Urbano IV en 1236. De esta forma se incubaba el gran conflicto doctrinal que habría de estallar alrededor de 1267, y que motivó las dos condenas de Esteban Tempier (en 1270 y 1277). Los años posteriores fueron, como es sabido, años de luchas entre escuelas: son los tiempos del *Correctorium* y de los *Correctoria corruptorii*, período que no se resuelve hasta la canonización de Santo Tomás en 1323, y la anulación, en la medida en que afectaba al tomismo, de las censuras de 1277 (por Esteban Bourret, obispo de París, en 1325).

* * *

Hasta aquí la trama central del libro, sólidamente apoyada, que me parece indiscutible. Van Steenberghen aprovecha todas las oportunidades, como era de esperar, para sentar sus propias tesis, interpretando y juzgando la realidad de los hechos desde su atalaya de profundo conocedor del siglo XIII. Veamos algunas.

En primer lugar, sus comentarios sobre las intervenciones magisteriales de Gregorio IX, Inocencio IV y Urbano IV. Debo señalar como justa su afirmación (p. 128, nota) de que "La Chiesa non poteva e non desiderava condannare semplicemente Aristotele, come non poteva neanche accoglierlo senza riserve, a causa del pericolo incontestabile che egli costituiva per il pensiero cristiano; di qui un atteggiamento di prudente attesa,

di cui gli avvenimenti ulteriori mostrarono l'opportunità e che cessò quando l'aristotelismo fu sufficientemente assimilato. No c'è stata dunque alcuna incoerenza, alcuna mancanza di continuità nella condotta della Chiesa in questo campo". Exacto. Pero añade que Inocencio IV y Urbano IV declararon "libris illis naturalibus, qui in concilio provinciales ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur", sólo a causa "delle abitudini conservatrici della curia e della lentezza della sua amministrazione" (sic!). A mayor abundamiento, y aquí debo discrepar del Profesor de Lovaina, ilustra su idea aludiendo al *juramento antimodernista* que debían recitar hasta hace muy pocos años los docentes de sagrada teología: en su opinión, ¿sería tal práctica resto de un proceder de la Santa Sede, lento y poco acorde con la rápida evolución de los tiempos? Opino que no, porque de lo contrario serían vanos, por no decir absurdos, los esfuerzos de León XIII, San Pío X, Pío XI y Pío XII, por luchar contra el modernismo. Pensar así, podría denotar no haberse hecho cargo del alcance y gravedad de aquella crisis de comienzos del siglo xx, cuyas secuelas —como ha recordado Pablo VI— todavía perduran.

Otro tema capital de la obra que presento gira en torno a la concepción de la *filosofía* en la Edad Media (passim). Al leer las páginas que dedica a la cuestión, he recordado aquel inolvidable simposio, tenido en Madrid (septiembre 1972), en que Van Steenberghen expuso su parecer ante Klibansky, Gregory, Nasr, Theodorakopoulos y Vignaux. La posición de nuestro autor es sobradamente conocida, y sus discrepancias respecto de Gilson se remontan al comienzo de su carrera científica. Después de tantos años, y aclaradas las posturas, ¿estará ya agotado el tema? Mucho me temo que no. Tiene razón el de Lovaina al sostener que San Buenaventura y Santo Tomás construyen una metafísica, es decir, que son filósofos y teólogos, aunque a veces, sobre todo en los escritos del Seráfico, ambos planos se confundan; pero, ¿por qué negarle a Gilson el derecho a hablar de una "filosofía cristiana", que consistiría en el método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica? ¿No será que Van Steenberghen irá más lejos en su juicio, de lo que Gilson quiso decir (cfr. pp. 444-445)?

De *aristotelismo neoplatonizante* califica la filosofía de San Buenaventura (frente al sistema aristotélico, pero tan personal, *nuevo*, de Santo Tomás: cfr. p. 305); y de agustiniana la

síntesis teológica bonaaventuriana (pp. 167-240). ¿Qué decir aquí, de la opinión del De Wulf, para quien la construcción del Maestro franciscano es, ante todo, *agustinismo avicebronizante*? Si consideramos que el “hilemorfismo universal” está en la base de toda la doctrina ontológica del Seráfico, ¿no será más exacto el parecer de Maurice de Wulf? Porque, así lo entiendo, los sistemas filosóficos se caracterizan antes por la ontología que por la *gnoseología*, a no ser que queramos caer en el supuesto error de partida de Gilson...

Y en este contexto, precisamente, debe entenderse —estimo— la famosa polémica entre el dominico y el fraile menor sobre la creación “ab aeterno”, pues en el fondo se debate en torno a la noción del *tiempo*, como Bigi subrayó en 1964 y yo mismo he señalado en otra ocasión. Por tanto, dudo de que la línea argumental propuesta por Van Steenberghen (p. 417) sea la explicación adecuada de estas dos posturas diametralmente opuestas. (Habría que compulsar, no obstante, la opinión del Autor en su reciente trabajo publicado en “Revista Portuguesa de Filosofía”, 1974).

La exposición que nos ofrece del pensamiento y actitudes de Siger es magnífica y brillante (como corresponde al mejor conocedor de la materia); y definitivo su estudio comparado de la crítica tomista —vertida en el *De unitate intellectus*—, con la doctrina monopsiquista del bramantino. Tema nada fácil este último, porque —como prueba la experiencia— muchos historiadores se han confundido al analizar la cuestión averroísta del intelecto único y separado. Pues no se trata del intelecto agente único —lo que probablemente no plantearía graves problemas a la fe ortodoxa, aunque sí empobrecería las virtualidades del alma humana, al privarla de la capacidad de abstraer—; sino del intelecto agente (activo) y paciente (pasivo o posible) separados, y por lo tanto únicos. Sostener tal tesis —como recordó el Magisterio del Concilio Lateranense V, al condenar a Pedro de Pomponazzi— significaría negar la inmortalidad del alma. Así leyó Santo Tomás a Averroes, y así, también, Van Steenberghen. Y éste es su mérito, entre otros.

Siger de Brabante, ese joven y fogoso *artista*, a quien Van Steenberghen ha tomado cariño después de tantos años —como se desprende del tono amable con que, casi inconscientemente, le justifica y comprende muchas veces—, es la antesala obligada de las condenaciones de Esteban Tempier. Difícil momento de la historia universitaria de París, y más difícil todavía de

analizar ecuánimemente. La interpretación del Profesor de Lovaina se ha hecho clásica y es comúnmente aceptada. Pero, sin olvidar las supuestas premuras de tiempo (dos meses sólo de preparación en 1277), las reiteraciones, el desorden, etc., de lo que tanto se ha escrito y hablado, queda todavía mucho por decir sobre el tema; y esperamos que se diga dentro de dos años, con ocasión del centenario, aunque sin anacronismos...

En la bibliografía se echa de menos —y es una lástima— la contribución española a la investigación sobre filosofía árabe, pues faltan nombres tan ilustres como: Asín Palacios, Quirós, Llovera, Getino, Carreras Artau, Alonso, Cruz Hernández, Gómez Nogales, Casciaro, etc. (Alonso es citado sólo como editor de Pedro Hispano).

Por último señalar que me ofrece algunas dificultades la datación de la *Summa contra Gentiles* (terminada, según Van Steenberghen, en la penúltima estancia italiana), que retrasaría más —por lo menos su redacción definitiva—, para poder explicar las afinidades que se aprecian entre esa *Summa*, y el *Pugio Fidei* y el *Capistrum Iudaeorum* de Raimundo Martí (me he ocupado de este tema en otro momento) (1).

Los cuadros sinópticos, completísimos, son el mejor remate para este monumento, impresionante por su erudición, de la historiografía contemporánea; digno resumen y vasta panorámica de cincuenta años de trabajo y dedicación al saber científico.

J. I. SARANYANA

JOHANNES BEUMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*. Colecc. *Historia de los Dogmas*, dirigida por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk, tomo I, cuaderno 36. Madrid (BAC) 1973, 78 pp.

De esta obra, en su edición francesa, ofrecimos una recensión en esta misma revista: "SCRIPTA THEOLOGICA" V, I (1973) 469-70. Se nos excusará nuestra satisfacción patriótica si

(1). Cfr. sobre este tema: *Histoire des théologies médiévales*. École Pratique des Hautes Études. V^e section. Sciences religieuses. Annuaire 1969-1970 (77) 301-304. (Dirección de M. Vignaux). Véase también A. HUERGA, *Hipótesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio Fidei"*, en "Angelicum", 51 (1974) 532-557.