

ma, como la preceptiva posterior opina, sino en el contenido. La historia tiene como contenido los hechos acaecidos; estos hechos acaecidos son acontecimientos particulares que se oponen a lo universal. Precisamente la poesía tiene como contenido lo universal. La investigación ha de recaer sobre esto. ¿Qué significa que la historia estudie lo particular y la poesía contenga lo universal? La pregunta lleva de suyo a la conclusión de que una división tan esquemática no puede aceptarse sin más. Más allá de este esquematismo ha de haber matices y graduaciones. En efecto, Aristóteles en cierto modo supera a Herodoto. Aristóteles tiene frente al historiar clásico una actitud crítica; en este criticismo está la clave de lo que para Aristóteles significa «historia». La historia puede también recaer en lo universal, pero la universalidad sería por extensión y como suma y agregación de particulares. Analizando la historia natural de Aristóteles, o lo que llamamos clásicamente *Historia de los animales*, el término historia adquiere el carácter de la observación de lo particular. Desde esta observación de lo particular, la historia está en estrecha conexión con la *empeiria*. Hacer historia de los hechos equivale a recoger datos, cuyos datos se extraen del material ofrecido a la observación. Así empieza a establecerse una gradación en virtud de la cual la historia es extracción de los datos ofrecidos para el subsuelo empírico, por lo que se puede, en cierto modo, identificar historia con la primera fase de la experiencia. *Empeiria* es también experiencia, pero en otro momento, en el momento de la valoración de los supuestos particulares. De este modo el conocedor científico tiene un conocimiento histórico-empírico, ya que el supuesto empírico y el supuesto analítico-histórico tienden a unificarse como base del conocer científico.—E. T. G.

CAYRÉ (F.): *Saint Agustin initiateur de l'Ecole d'Occident*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núms. 4-5, págs. 449-463.

La fórmula «Escuela de Occidente» es nueva, pero la realidad se conoce y manifiesta desde hace ya mucho tiempo. Si en cierto sentido la expresión resulta imprecisa es porque no se la ha examinado con la suficiente atención.

Se ha incurrido en ciertas exageraciones en el diseño del perfil de la Escuela de Occidente, por el deseo de enfrentarla sistemáticamente con la Escuela Oriental.

Dos escuelas son particularmente importantes en la antigüedad cristiana, y las dos pertenecen a Oriente: la Escuela de Alejandría, en la que predomina un espiritualismo muy elevado, centrado sobre todo en el estudio de la revelación, y la Escuela de Antioquía, que se caracteriza por recurrir con frecuencia a métodos positivos para la exposición del contenido de la fe. Las dos Escuelas se complementan, y a partir del siglo V estas dos tendencias se fundamentan como distintas, aunque en el orden general complementarias, a través de grandes personalidades teóricas. La polémica sobre las imágenes acentuará una y otra tendencia, que concurren a dar profundidad y riqueza a una tendencia general que clasificamos como Escuela de Oriente, en la que predominan los elementos pneumáticos.

Por la misma época Occidente se inspira casi exclusivamente en la obra de San Agustín, de modo que el obispo de Hipona, después del siglo V, es el principal inspirador del pensamiento cristiano latino. Son seis los elementos básicos a través de los cuales la influencia de San Agustín se ejerce para estructurar la Escuela de Occidente. Los tres primeros se fundan sobre el Credo, y son: el Dios creador y providente; el Cristo Dios encarnado salvador y santificador; y la Iglesia, su esposa y su cuerpo místico, ciudad del espíritu y sociedad constituida para conducir a los elegidos a su destino eterno. A estos tres puntos es preciso añadir otros tres: Una moral cristiana que se origina en los principios anteriores y que rebasa claramente el ámbito de la conciencia natural, una cierta experiencia de Dios caracterizada como piedad, que es forma esencial del misticismo, y, por último, una filosofía que no está sistematizada, sino diluida en el conjunto de la obra de San Agustín.

Al contrario de lo que generalmente se cree, la filosofía en cuanto tal ocupa poco espacio en el pensamiento patristico tardío, y quizás menos en Oriente que en Occidente. Aquí San Agustín ha puesto los principios de una síntesis posible que tardará sin duda en realizarse, pero que sería sumamente fecunda al comienzo de la Edad Media.

Dionisio Aeropagita, que en Oriente fué conocido desde el siglo VI y propagado desde el VII por San Máximo el Confesor, no ofrecía un Cuerpo doctrinal tan profundamente pensado como el que San Agustín elaboró para Occidente.—E. T. G.

COSTANZO (Joseph): *La dottrina agostiniana sull'integrità della natura umana*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, número 4-5, págs. 493-504.

Analiza este artículo el concepto agustiniano de la naturaleza humana, aclarando cómo mediante tal concepto se pueden liberar los ciudadanos del dominio absoluto del imperio romano, relacionando e integrando simultáneamente autoridad y libertad.

No se debe, en términos generales, rechazar la *politeia* pagana entendiendo que el cristianismo construyó desde lo absolutamente nuevo. El propio San Agustín aceptó de la antigüedad clásica aquello que podía ser integrado en la nueva estructura y fundamentación del mundo. Por un lado, la filosofía griega; por otro, la política y el Derecho romano, tenían de suyo una gran fuerza, pero en el fondo de las dos había una idea errónea; la absorción del individuo en un super-estado o en un alma cósmica. Desde cualesquiera de estos dos aspectos de una misma idea, la sociedad no podía prosperar basándose en la vitalidad de sus ciudadanos. San Agustín esclarece en *La Ciudad de Dios* cómo la sociedad participa de la vida de los individuos y recibe de ella su sentido y dirección. Hay, pues, aquí un sentido de libertad que procede de una clara conciencia del destino del hombre y que se fundamenta en el básico concepto agustiniano de la integridad de la naturaleza humana. Desde este concepto contestó a los académicos que construían la sabiduría por la absorción de la vida de manera que la libertad quedaba en cierto modo subsumida en lo teórico. Así, San Agustín establece diferencias básicas respecto de sus antecesores, no tanto en el orden de las instituciones como en la valoración del concepto de libertad. A la «razón» de los estoicos, considerada como «el patrimonio común de la humanidad», San Agustín opone la inteligencia activa de cada individuo que

con la ayuda divina discierne acerca de las relaciones esenciales de las cosas. La Filosofía no es ya una prerrogativa de unos cuantos elegidos, sino un bien común a toda la humanidad. Hay, pues, en la doctrina de San Agustín una profunda armonía entre conocimiento y acción, de cuya armonía nace la paz por la fruición de los dones civiles. El mundo pagano justificaba la política totalitaria como una garantía respecto de los accidentes de la convivencia humana. San Agustín rechaza tal totalitarismo, negando que el mal sea un factor absoluto y positivo en el mundo. No hay ninguna existencia que esté separada del bien; por consiguiente, libera el alma humana de preocupaciones y la pone en situación de ejercer libremente la libertad. La naturaleza humana es íntegra, y en esta integridad reposa la estructura social y política. La infelicidad, el sometimiento al destino ciego, la entrega al poder total de la ciudad o del imperio, se disuelve en un conjunto de personalidades activas libres y conscientes que labran su destino, en relación al divino mensaje de un Dios que ha puesto en el orden de la creación un amor infinito.—E. T. G.

BOURKE (Vernon J.): *St. Augustine and the Cosmic Soul*; en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5, págs. 431-440.

Modernamente ha despertado el interés de los estudiosos la actitud de San Agustín respecto a la posible existencia de un alma cósmica, tema al que se refiere en algunos de sus libros y que produjo una activa controversia medieval. Con relación a San Agustín no se trata tanto del problema del alma cósmica, por los estudiosos medievales, como del tema de un alma única para todos los hombres.

El obispo Odo se encontró hostilizado respecto de su teoría del alma cósmica o alma universal para todos los hombres por un monje anónimo que había escrito un tratado exponiendo los puntos de vista de su maestro Macarius Scotus. Así surgió una polémica que hacía referencia de continuo a los textos de San Agustín, que cada uno de los contendientes interpretaba a su manera. Veamos los textos agustinianos. Por lo pronto, en el Tratado de Música afirma que la belleza corporal