

gelio cristiano en el ámbito del mundo mediterráneo. Concretamente, del siglo V al siglo VIII, las dificultades son muchas. No falta la bibliografía de carácter particular, pero sí las interpretaciones de valor global. Del análisis de este período puede surgir la auténtica explicación de los procesos intelectuales de la alta Edad Media. Fue Harnack quien dió al siglo IV su configuración intelectual definitiva, subrayando lo que podríamos llamar el platonismo de los padres. Aunque siempre queda el problema de precisar el sentido y alcance de este platonismo. Platonismo aquí, mejor neo-platonismo, significa en general helenismo. Se puede hablar, por consiguiente, de un helenismo evangélico. Este helenismo iría precisamente en contra de la tradición helénica, de modo que el helenismo patristico no sería helénico, sino filosofía patristica. El platonismo de los padres tiene una plena autonomía. La tradición filosófica griega ha sido absorbida y transformada, de modo que en la patristica platónica es más patristica que platónica. En estos siglos, concretamente en el VI y en el VII, se consolida la nueva filosofía cristiana, se producen sus elementos fundamentales, que después se repetirán, pero sin transformarse en lo sustantivo. La idea básica del amor relacionada con la imagen de una economía de la gracia, impregnará la totalidad de la filosofía cristiana; lo mismo se puede decir del pensamiento divino interpretado como acto puro y de la transformación de la idea platónica del logos. El verbo como amor queda teoréticamente construido. Los padres, desde el siglo V al VIII, han realizado una auténtica absorción integral de la mentalidad clásica absorbiéndola en el cristianismo, absorción integral que constituye el fundamento de la posterior filosofía cristiana de Occidente.—E. T. G.

CHENU (R. P.): *Découverte de la Nature et Philosophie de l'homme à l'École de Chartres au XII^e siècle*, en «Cahiers d'Histoire mondiale», volumen II, núm. 2, 1954, págs. 313-325.

La noción del Renacimiento, como re-nacimiento, esto es, como existencia nueva del hombre europeo, que, apoyada en los modelos antiguos, se abre

respecto al mundo y al hombre, tiene que ser ampliada. El caso de la Escuela de Chartres, en el siglo XII, es característico. Según es sabido, el siglo XII es «une des plus profondes coupures qui aient jamais marqué l'évolution des Sociétés européennes» (M. Bloch). Modificaciones técnicas, en primer lugar, que se apoyan en una transformación religiosa. Dios es creador, y su causalidad trasciende desde el primer día de la creación tanto el hombre como la naturaleza física; la naturaleza es el principio de toda fecundidad, y las generaciones siguen una ley cognoscible en su determinismo; el hombre la capta, el hombre sale del empirismo confuso, despersonaliza su acción y tiene sensibilidad para la densidad objetiva y la articulación de las cosas, regidas por leyes naturales. El orden no es solamente el producto de una imaginación estética o de una convicción religiosa, sino que está probado, sostenido por un método: la naturaleza es penetrable, previsible. El *quadrivium*, ciencia de las *res*, tiene tanto valor como el *trivium*, ciencia de las *verba*: De aquí el estudio y dominación de la naturaleza. Todo ello provocó una reacción en las almas piadosas simples. Guillermo de Conches defiende frente a ellas que buscar la razón de las cosas y la ley de su génesis es la gran obra del creyente. Adelardo de Barth, instruido en los maestros árabes, afirma el valor de la razón para el descubrimiento de la ley interna de los seres: por eso somos hombres. Tal naturalismo desplaza el centro de la curiosidad, incluso religiosa de estos hombres. Ya no les interesan los fenómenos extraordinarios, los *mirabilia*, sino las secuencias regulares y determinadas, especialmente en los fenómenos vitales. Esta racionalidad no perjudicaba la teología: Y así vemos que Alain de Lille, maestro en el saber natural, es el teórico de las «reglas de la teología», es decir del método según el cual la teología, como toda disciplina del espíritu, se organiza, edifica y justifica. Razón y fe se distinguen para unirse. De aquí también arranca una nueva consideración del hombre. En la última generación de la Escuela se prestará cada vez más atención a la fenomenología del espíritu. Es de Chartres de donde saldrán los numerosos tratados *De natura animae*, *De spiritu et anima*, *De unione corporis et spiritus*, que manifiestan la in-

tensa curiosidad espiritual y científica a la vez del siglo XII, y que darán lugar a los copiosos análisis psicológicos de Cistercienses y Victorinos.—E. G. A.

CHENU (M. D.): *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XII^e siècle*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», año 28, tomo XX, 1954, páginas 25-30.

Una vez más, por sus categóricas reflexiones hasta la violencia, Guillermo de Conches es un excelente testigo de los problemas que dividieron a su generación, en las opciones del nuevo género que imponía a la conciencia cristiana la apoteosis de una Teología concebida no como pura reflexión espiritual, sino como ciencia técnica de la palabra divina y de su economía terrestre.

El primer hecho de esta economía, primero en el tiempo y en el absoluto, es el hecho de la creación, objeto de la primera página de la Historia Sagrada, y también, precisamente en Chartres, donde vivía Guillermo, de la más afinada curiosidad de una «filosofía del mundo». Esta alta explicación del Cosmos venía a ser una conjunción admirable de un comentario del Génesis, primer capítulo de la Historia, y de una glosa del *Timeo*.

Al principio de su *Philosophia mundi*, Guillermo declara tomar posición en contra de la opinión casi general de quienes, so capa de exaltar la sabiduría y el poder de Dios al introducir el orden en el Universo, escamoteaban el juego simple de las leyes de la Naturaleza que bastan para conseguir este orden.

Todos los Padres, desde San Agustín hasta Honorio de Autun, son partidarios del caos primitivo según el sentido inmediato del texto bíblico *terra erat inanis et vacua*. Es suficiente recurrir a Hugo de San Víctor, que presenta y elabora en su suma magistral esta doctrina del caos.

Y es precisamente contra esta opinión contra la que reacciona Guillermo de Conches en nombre de la misma naturaleza cuya ley comporta un orden interno, constitutivo de las cosas. Los elementos son creados según su consti-

tución. Pero Guillermo debe hacer frente no solamente a los biblistas, sino también a los mismos intérpretes del *Timeo*, que parecen encontrar sólido apoyo en el siguiente texto: *Deus ex inordinata jactacione in ordinem redegit*. La réplica de Guillermo es, en cuanto a la exégesis inmediata, más sutil que convincente: no se trata de que Dios haya creado un universo informe, sino de que hubiera sido informe si Dios no lo hubiera creado. No es corrección, sino anticipación. No es derogar la gloria de Dios el atribuir a las cosas una naturaleza eficaz, sino, por el contrario, manifestarla; puesto que es el Autor de tal eficacia.

Santo Tomás confirmará a su manera esta interioridad de la Providencia en la naturaleza de las cosas. Admite contra Agustín la historicidad de *processus* de la creación.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

BOGLIOLO (Luigi): *Saggio sulla metafisica tomistica del conoscere*, en «Salesianum», enero-marzo 1955, Torino, año XVII, págs. 3-57.

No son problemas de gnoseología en sentido auténtico los que pretendemos estudiar en este escrito, sino mejor problemas relativos a la psicología metafísica del conocimiento. Las cuestiones que hemos de tratar interesan sobremanera a los estudiosos no escolásticos, ya que sobre este tema hay en los últimos años una bibliografía relativamente extensa.

La doctrina tomista del conocimiento, dispersa en diversos escritos de Santo Tomás, se ofrece a la consideración del estudioso con una estructura metafísica bien determinada. Santo Tomás ve el conocimiento humano como un hecho objeto de experiencia inmediata anterior a toda especulación sobre el conocer, ya dado con una estructura metafísica bien definida, de manera que si prescindiésemos de ella, el planteamiento del problema no podría ni siquiera formularse. El conocimiento, pues, antes de ser gnoseología es metafísica y psicología. No se puede en absoluto juzgar acerca del significado del valor del conocimiento humano sin referirse a su experiencia inmediata y a su estructura metafísica. Sólo partiendo de este supuesto se puede hallar una vía segu-