

Cielo, sino de los hombres a los que la «Gracia convoca a formar parte de él».

Gilson concluye: «Decimos, pues, que a pesar del visible esfuerzo hecho por San Agustín, con el fin de obtener su perfecta coincidencia, las dos nociones de Iglesia y de Ciudad de Dios no son de todo punto idénticas».—SALUSTIANO DEL CAMPO.

GUZZO (Augusto): *Agostino e Pelagio*, en «Giornale di Metafisica», Génova, año IX, julio-octubre 1954, núm. 4-5, páginas 516-522.

El anti-cristianismo ha atacado con sumo vigor la gran figura de San Agustín. Sobre todo se le pone en conexión con el maniqueísmo y se afirma que después de convertido, corrientes maniqueas atraviesan su obra. Pero en todas estas afirmaciones, y en general en las relaciones de San Agustín con las actitudes heréticas de su tiempo, se suele opinar con demasiada ligereza. En tiempo de San Agustín, el maniqueísmo se entendía como una secta cristiana, y en las iglesias maniqueas los escritos de Manes se leían comenzando por las palabras *Manes, apostolus Jesu Christi...* Por consiguiente, cuando San Agustín se aproximaba al maniqueísmo por una vía indirecta se aproximaba al cristianismo. Se aclara esto si consideramos la polémica de San Agustín y los pelagianos. Los fragmentos que conservamos de Pelagio, de Celestio, de Juliano de Eclano, muestran claramente que no fué San Agustín el que combatió a Pelagio, sino Pelagio a San Agustín, por sospechar que en el *da quod iubet* de las Confesiones se iniciaba un retorno al maniqueísmo. Parece que la acusación de maniqueísmo se lanzó por Julián de Eclano, y por su parte Celestio, en las Definiciones, ya había dicho que San Agustín estaba próximo a Manes y al gnóstico Marción. Si consideramos despacio la doctrina de Pelagio se manifiesta como una protesta contra una concepción de la gracia que revalora el determinismo y que fortalece a gnósticos y maniqueos contra la sólida afirmación del libre querer humano, y, por consiguiente, contra la justa sanción divina y, en definitiva, contra la omnipotencia de Dios bueno y la rigurosa y filosófica unidad de Dios Creador y Juez. Pelagio se alarmó porque creyó ver en San Agus-

tín un cierto determinismo maniqueo. La cuestión central consistía en si la gracia cristiana que San Agustín afirmaba indispensable, porque el hombre no tiene fuerza para hacer el bien, había de entenderse en sentido determinante o bien como una iniciación divina, pero a la que la criatura puede resistir e incluso negar, aceptándola o rechazándola, con lo que se aproxima o se aleja de su propia salvación. Los pelagianos, que tenían una teología densa y elaborada, consideraron que San Agustín era un innovador herético y defendieron la ortodoxia, ortodoxia que es patente en el *libellus fidei* de Pelagio, y que San Agustín reconoce para todo aquello que no se refiera al problema de la gracia. Nada de esto significa que San Agustín estuviese a punto de caer en el determinismo y mucho menos que cayera; se trata de una aclaración acerca de sus relaciones con el pelagianismo, que se ha interpretado con demasiada ligereza. No se puede acusar a San Agustín de maniqueísmo oculto, pero en la época intranquila en que vivió, algunos de sus contemporáneos tuvieron dudas a este respecto.—E. T. G.

ANTONELLI (M.^a Teresa): *A proposito del significato storico della patristica post-Agostiniana*, en «Teoresi», año IX, núm. 4, octubre-diciembre 1954, Mesina, págs. 351-362.

El desarrollo del pensamiento, especialmente del oriental, que se extiende desde fines del siglo V a la primera mitad del siglo VIII después de Cristo, se suele, en el fondo, eludir en los Manuales al uso de historia de la filosofía. Así, con el nombre de patristica, se califica generalmente toda la producción intelectual que va del siglo I al IX, sin tener en cuenta las profundas diferencias no sólo de carácter teórico, sino de fisonomía histórica que se dan en el transcurso de esos novecientos años. Es evidente que hay una unidad profunda, ya que existe un sincretismo permanente entre las corrientes filosóficas griegas y el pensamiento cristiano. Pero la dificultad está en matizar las distintas valoraciones e interpretaciones que es posible descubrir en el transcurso de estos siglos a ese hecho histórico, elemental e irrefutable, del encuentro de una cultura grecorromana y de un evan-

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-