

IVANKA (Endre): *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. I. Was heisst eigentlich «Christlicher Neuplatonismus»?*, en «Scholastik», Heft I, año XXXI, 1956, págs. 31-40.

¿Qué es lo que se entiende y qué quiere decir, en concreto, un neoplatonismo cristiano? Por lo pronto, nos encontramos con un platonismo cristiano, y a este término puédesele agregar el de neo-platonismo. Dentro de la tradición platónica en la doctrina cristiana, encontramos una serie de momentos de mayor o menor tensión y altura y una serie de temas que van jalonando el proceso de esta tradición. Por lo pronto, el tema del espíritu vinculado a ciertos modos míticos que adquirieron una importancia grande al conexasionarse con la doctrina cristiana. Por ejemplo, el tema de la caída, que tanta importancia tiene en Plotino. Para Plotino caída no sólo significa un descanso brusco de un plano espiritual superior a otro inferior, sino que hace referencia también a la estructura del cosmos, ya que el bien radiante, cuyos rayos determinan por sucesivas definiciones los distintos grados del ser del cosmos, están también en sucesivas caídas. De modo concreto, el alma tiene que seguir un proceso de ascensión. Algo parecido ocurre en Orígenes, cuya teología del conocimiento de Dios está matizada por la concepción platónica de la caída y del ciclo. Otro tema es el tema místico, que implica en muchos casos una renovación cuando no una auténtica invención de la doctrina platónica, pero en la Edad Media la mística se vinculó fundamentalmente al platonismo, construyéndose una concepción del cosmos, ordenada según grados que permitía la visión de Dios en cada uno de ellos. Esta mística platónica tiene también una dimensión fideísta, en que el Dios escondido sólo se ofrece en excepcionales condiciones. En todo caso, va poniéndose en claro que más que una tradición platónica existe de un modo bastante diferenciado una tradición neo-platónica, cuyo momento de mayor altura sería concretamente la obra de Nicolás de Cusa. En el fondo el cusano está en una actitud intelectual muy próxima a la del neo-platonismo helenístico. Para Nicolás de Cusa los opuestos están en la armonía por una voluntad divina, que recuerda en cierto sentido la virtud de la justicia platónica, aunque el matiz neo-

platónico lo da el tema de la ignorancia, es decir, del encuentro simultáneo de la voluntad y de la inteligencia con lo divino por la resignación ante la ignorancia.

De toda esta tradición neo-platónica cabe preguntarse si hay algún momento específicamente diferenciado como neo-platonismo. ¿El neo-platonismo está en la actitud de Dionisio Areopagita, por ejemplo, o bien tiene expresiones de mayor racionalidad que le correspondan de modo más característico? La respuesta a esta pregunta será objeto de una nueva investigación.—E. T. G.

SALOMÓN SHELLENS (Max): *Der Begriff des Naturrechts in der «Grossen Ethik»*, en «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI/3, págs. 422-435.

Hay en la ética mayor de Aristóteles el problema previo de la atribución. En todo caso, admitido que sea un alumno o discípulo de la escuela el que la escribió, se plantea el problema de la valoración de los conceptos aristotélicos a través de esta obra, cualesquiera que sea su conexión y autenticidad con el propio Aristóteles. El concepto de derecho natural aparece en la obra general aristotélica como un concepto cuya valoración depende de la relación entre norma natural y norma jurídica. En las obras que normalmente atribuimos a Aristóteles, por ejemplo en la política, la norma jurídica aspira, en última instancia, a fundamentarse en una norma de carácter natural, sin que sea ahora el momento de estudiar lo que en la valoración de esta norma pone el adjetivo «natural». En la ética mayor o gran ética, la justicia aparece con una diversidad de significados en cuanto parece que se apoya en distintos fundamentos. Hay diversos modos o formas de justicia que aparecen en los distintos derechos privados. Y los fundamentos de mayor generalidad reposan en la igualdad y en la valoración jurídico-política de la igualdad. Existe, pues, aquí, una matización menos profunda que en otras partes de la obra aristotélica, ya que la referencia más constante se hace con relación a una cierta igualdad natural que equivaldría a la norma natural opuesta a la norma jurídica. Esta polarización, que tenía una larga ascendencia en el mundo intelectual griego, se acentúa ahora, y el derecho natural aparece como opues-

to al derecho jurídico político, de tal manera, que la fundamentación de una cierta igualdad viene a solucionar el problema de la diversa estructura de entrambos derechos. No existe, por consiguiente, la misma pretensión de justicia abstracta que en otras obras aristotélicas, sino, mejor, una oposición que define los límites del derecho positivo frente a la generalidad del derecho natural.—
E. T. G.

MULLIGAN, S. I. (Robert W.): *Ratio Superior and Ratio Inferior; The Historical Background*, en «The New Scholasticism», vol. XXIX, núm. 1, January 1955, págs. 1-32.

El origen doctrinal más frecuente de la doctrina sobre la *ratio superior* y la *ratio inferior* en los grandes escolásticos medievales, se halla en San Agustín (*De Trinitate*, XII, cap. 1). La razón del hombre tiene dos partes, la inferior, concerniente al conocimiento de las cosas materiales, y la superior, referente a las cosas inmateriales y eternas.

Ambas partes son, en realidad, dos diferentes aspectos de las funciones de nuestra totalidad dinámica, que es nuestra mente. No están diferenciadas en sentido cuantitativo, sino en el cualitativo, atendiendo a su respectiva función. Son tipos operativos de una misma razón, de los que uno se refiere a la vida de la acción, y el otro a la vida de la contemplación.

Solamente la parte superior de la razón es quien puede ser imagen de Dios. «Si tota contempletur veritatem, imago Dei est.»

Las funciones cognoscitivas son: en la razón inferior, la *Scientia*, o sea, el conocimiento de las cosas temporales y mudables, necesario para tener evidencias en orden a la conducta; la *Sapientia*, en la superior, tiene su función primordial en la contemplación de las cosas divinas. Cuanto más ampliamente se aplique a lo divino, mejor formada está en ella la imagen de Dios.

La *scientia* es un acopio de hechos contingentes, de referencias definidas en cuanto al tiempo y al lugar. A ella pertenece, por ejemplo, la biografía de Cristo; a la *sapientia* pertenecería el conocimiento de la persona eterna de Cristo.

Además de San Agustín—asi como en él mismo—otros filósofos han influido

en los conceptos medievales de *ratio superior* y *ratio inferior*. En San Agustín influyó la doctrina maniquea de los dos principios: en el hombre hay dos clases de alma; la que se orienta hacia la virtud y la que se precipita hacia el pecado.

No sería absurdo que San Agustín conociera también la doctrina estoica. Cuando San Agustín habla de *principale mentis humanae* puede traducir el concepto de *jegemonikón* mediante el cual los estoicos describían la parte más elevada del espíritu. Aunque, por otra parte, esta influencia pudo haberse desarrollado a través del influjo de Filón de Alejandría en Platón, fuente, a su vez, favorita de San Agustín.

Platón dividía el alma en tres partes: la primera divina e inmortal, reguladora del conjunto. La segunda, en que residían los afectos nobles, y que era mortal, así como la tercera, apetitiva, que a través de la segunda recibía las sugerencias de la primera.

El espíritu participa de las dos primeras, y por ello pertenece tanto al mundo de las ideas como al de la materia.

También Plotino influyó en San Agustín. Para el neoplatónico cada espíritu era parte del Espíritu-Total. Cada espíritu no está más separado de lo que lo está una ciencia de otra en cada mente. La mente humana, sin separarse de los cielos, en su parte alta, está por su parte baja en la tierra. Por ello, cada espíritu humano tiene una parte *indivisible* y otra *divisible*, según se le considere unido al *Espíritu-Total* o a *cada cuerpo*. Esta doctrina es asimilada por San Agustín. (El articulista demuestra que ciertos pasajes plotinianos fueron copiados por el obispo de Hipona, sin más que eliminar las referencias panteístas). Pero ello mismo demuestra que, aparte de la doctrina agustiniana, perduraba una tradición platónica con existencia e influencia característica.

La doctrina que nos ocupa fué conocida por Boecio (parte *contemplativa* y parte *activa*), a través de Proclo, aunque éste no la admitía.

El Seudo-Dionisio habla de que los espíritus angélicos tenían dos movimientos, dirigidos, respectivamente a las cosas corporales e inmateriales.

Sobremano influyen también, en los escolásticos de los siglos XII y XIII, Algazel y Avicena, conocidos en la versión de Domingo Gundisalvo. El «De Anima» de Avicena divide las facultades es-