

STEENBERGHEN (Fernand Van): *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 54, febrero 1956 (páginas 130-147).

Nuevos descubrimientos documentales traen recientemente luz nueva sobre la biografía de Siger de Brabante.

Se reconstruye el suceso de la condena del maestro parisiense en 1277. Pedro de España (el Papa Juan XXI) acaba de ascender al solio. Simón de Val lanza la citación contra Goswin de la Chapelle y Bernier de Nivelles (canónigos de San Martín, en París) y contra Siger de Brabante, que era entonces canónigo de San Pablo, en Liège (y no de San Martín, como suele leerse).

Siger de Brabante conoció la filosofía clásica por medio de las versiones árabes. Reparó en la incompatibilidad de ciertas teorías platónicas con el cristianismo. Su ciencia psicológica procede de los comentarios de Averroes al *De Anima* aristotélico, y se inspira frecuentemente en el aristotelismo tomista.

El naturalismo de Siger de Brabante le lleva a exponer una teoría acerca del conocimiento, que fué la condenada en 1277. Es la teoría de la «doble verdad». Dos verdades opuestas, por ejemplo, una verdad filosófica y una verdad teológica, pueden ser válidas al tiempo (*simul stare possunt*) sin contradecirse mutuamente. Discípulos inmediatos de Siger se manifiestan racionalistas, rehusando admitir restricciones en la libertad de investigación. La verdad revelada y la filosófica son verdades *secundum quid*, es decir, referentes a las premisas de que han sido sacadas. Resulta, según las teorías aludidas en el presente artículo, de la exagerada atención al valor puramente formal del razonamiento, sin atender bastante al contenido y valor real de las premisas.

La fe y la razón son compatibles aunque se contradigan. Pues propiamente la fe se refiere a las verdades no demostrables racionalmente, pero a que la mente se adhiere ante el testimonio de Dios. Es insensato querer demostrar lo indemostrable, herético no creer lo que no se pueda demostrar, lícito creer sin demostración lo que podría ser demostrado.

La filosofía alcanza a todos los reinos del ser. Cada ciencia filosófica se

define por su objeto y por su método. Por tanto, un científico no puede negar las verdades que no puede demostrar, porque éstas están fuera de su objeto y de su método particulares. Es posible la contradicción entre fe cristiana y filosofía científica, pero se puede ser al tiempo creyente y filósofo. No debe menospreciarse a la filosofía, sino interpretarla con benevolencia: es la ciencia de la sabiduría.—A. S.

PELSTER (F.): *Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele*, en «Gregorianum», vol. XXXVI, 4, año XXXVI, 1955 (págs. 618-625).

Se suele decir que de Santo Tomás de Aquino, lo mismo que de San Alberto el Grande, no quedaban cuestiones inéditas. De San Alberto se han encontrado recientemente algunas, y de Santo Tomás, últimamente, dos. En este artículo se hace cuestión de la autenticidad de la «Quaestio» titulada *De Immortalitate Animae*, que existe en el famoso Códice latino Vaticano núm. 781 y en otros dos manuscritos, «Quaestio» que no está absolutamente probado sea de Santo Tomás.

La «Quaestio» titulada *Utrum anima coniuncta cognoscat se ipsam per essentiam*. La demostración de que esta «Quaestio» corresponde por modo auténtico a Santo Tomás ha de hacerse en este caso concreto por comparación metodológica y de contenido intelectual. Ahora bien, si se analizan las cuestiones 16 y 17 del texto de Santo Tomás *De anima animalium*, parece que se está en condiciones de localizar la posible situación lógica de la «Quaestio», por cuya autenticidad se pregunta. Entre las preguntas «Utrum anima coniuncta corpori possit intellegere substantias separatas» y la pregunta «Utrum anima separata intelligat substantias separatas», cabe el texto que se discute con un absoluto rigor lógico. Si se considera además la fórmula que Santo Tomás ha dado a la «Summa» al problema concreto al que la «Quaestio» se refiere, «Videtur quod anima intellectiva se ipsam cognoscat per suam essentiam», se llega a la conclusión de que no hay inconveniente ninguno en admitir que la «Quaestio» sea de Santo Tomás, sobre todo si se tienen en cuenta otros textos del Tratado *De Veritate*.

Se puede, en resumen, aceptar que la «Quaestio» pertenece a Santo Tomás y que estamos más o menos en el mismo caso que en el expuesto por J. de Guivert en su inolvidable librito *Les doublets de Saint Thomas d'Aquin*.—E. T. G.

HAYEN (André): *L'Être et la Personne selon le B. Jean Duns Scot*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 53, noviembre 1955 (págs. 525-541).

Comprende este artículo una serie de consideraciones surgidas en presencia del libro de Herbert Mühlen, *Sein und Person nach J. D. Scotus* (1954). Duns Scotus y Santo Tomás miran los dos al ser, al mismo ser, pero ambos no ven en él exactamente la misma cosa, y el diálogo continúa entre sus discípulos, porque ninguno puede demostrar, sino únicamente mostrar, lo que quisiera hacerle ver al otro.

La originalidad de ambos filósofos se aprecia tanto más cuanto más se la integre en sus síntesis teológicas. Este extremo que afirmó Gilson viene confirmado por Hayen.

Scoto es profundamente realista. Si Santo Tomás *distingue* para unir, Scoto *distingue* para no confundir. El realismo de Scoto es esencialista. Lo posible es anterior a lo existente. El posible es la inteligibilidad pensada por la Inteligencia divina. El ser es la relación concreta de creación.

El ser es la relación entre esencia y existencia. El ser viene constituido por la tensión entre esencia y existencia entre quienes tienden a realizarse temporalmente. Se inserta dinámicamente entre la idea divina y el individuo existente. El ser es una tendencia existencial que vence a la tendencia esencial a no existir.

Persona no es solamente el individuo inteligente boeciano. Scoto sigue la definición de Ricardo de San Víctor; persona es la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual. Por tanto, la filosofía sólo puede conocer a Dios como *sujeto (Einzelsubstanz)*, pero no su *personalidad*.

El ser simplemente dotado de existencia está constituido por la tendencia de la forma a informar la materia. El hombre es personal, subsistente, porque esta primera tendencia, en él, se determina

en una tendencia ontológica de ser él-mismo en sí-mismo. Esta última tendencia da al hombre la incommunicabilidad real que hace verdaderamente de él una persona. El ejercicio de esta tendencia es anterior a la conciencia que se toma de él. Sin embargo, debe ser asumido conscientemente. El hombre debe tomarse a sí mismo en peso, libremente. Este acto constituye a la persona en su incommunicabilidad real.

Esta soledad lleva naturalmente al hombre a la desesperación. Sólo puede salirse de ella mediante el poder obediencial y la capacidad natural de obedecer a Dios, resultantes de la creación. Así es como la personalidad humana requiere y se acaba en Dios.—A. S.

RADETTI (Giorgio): *Umanesimo e Riforma nella prima metà del sec. XVI*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 2, 1956 (págs. 210-225).

No es posible, al hablar de los fenómenos renacentistas, prescindir de la situación religiosa. En toda Europa se difunden movimientos de piedad individualista y de reforma disciplinaria, tanto en el seno de las Ordenes religiosas como entre los laicos devotos. Entre el interés por la reforma moral y cultural del cristianismo y la doctrina de la *docta religio* de Ficino; entre la profunda seriedad religiosa de Savonarola y la *pax philosophorum* de Pico della Mirandola; entre la experiencia filosófica de la *devotio moderna* y la experiencia crítico-filológica erasmiana, hay más de una razón de armonía, debidas a coincidencias psicológicas y personales. La lucha contra Aristóteles es luego lucha contra la autoridad eclesiástica. La desvalorización de las ciencias especulativas lleva a que prevalezcan los intereses morales sobre los dogmáticos. La influencia del mago, conocedor de los secretos de la naturaleza, se contrapone con la fe del cristiano en la Providencia.

Uno de los fenómenos más definidos es la intervención desde las riberas del humanismo en las cimas más altas de la teología, que dió lugar a generaciones de humanistas que se lanzaban a un estudio, casi siempre desdeñoso con la tradición, de los dogmas cristianos. Se trata de intentos apasionados que aspiraban a una religión más íntima y libre de legalismos. Tales tendencias no podrían