UN PROBLEMA DE HOY, HACE SETECIENTOS AÑOS: EN TORNO A LOS ACONTECIMIENTOS DEL PARIS DE 1277

Setecientos años nos separan de la que ha venido en llamarse la «magna condenación de 1277» por el obispo de París Étienne Tempier.

Esa condenación no es otra cosa que la culminación de una serie de pasos previos que comenzarán, como mínimo, en 1210 y no terminarán hasta el 30 de abril de 1284, fecha en la que Juan Peckham (sucesor de Roberto Kilwardby en la Sede Arzobispal de Cantorbery) condena las últimas 8 proposiciones tomasianas relativas, sobre todo, al tema de la unicidad de la forma substancial [1].

Quizás haya que decir, con mayor precisión, que todo este proceso no termina realmente hasta el 14 de febrero de 1325 (dos años después de la canonización de santo Tomás y primer aniversario de su nacimiento), cuando el cuarto sucesor de Tempier en la Sede de París, su homónimo Étienne Bourret anula la sentencia de su predecesor de 1277 en la medida en que esa sentencia afectaba a doctrinas sostenidas por santo Tomás, dejándolas a la libre discusión de las Escuelas [2].

Era precisamente el 7 de marzo (fecha en la que, hasta los recentísimos cambios del calendario-santoral litúrgico, se ha venido celebrando la festividad de santo Tomás de Aquino), cuando en 1277 el obispo Tempier condenaba exactamente 219 proposiciones, algunas de ellas sostenidas por el propio santo Tomás de Aquino de manera más o menos directa.

Pierre Mandonnet, en su obra ya citada presenta una veintena de proposiciones, de entre las 219 condenadas, como tesis más o menos directamente contenidas en la enseñanza tomasiana [3].

Son fundamentalmente cinco las teorías de santo Tomás que quedan afectadas por la condenación:

1º) *Teorías en torno a la unidad del mundo*: proposiciones números 34 y 77 del Documento de Tempier y 27 y 50 en la edición que el propio Mandonnet hace en la 2ª Parte de su obra, respectivamente [4].

1 Véase Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïme latin au XIIIme siècle, 1ère Partie. Etude critique*, 2 ed. (Lovaina 1911) pp. 28 ss. y 196-261. Véase también, sobre todo para lo que se refiere a las condenaciones de Oxford, D. A. Callus, *The Condemnation of St. Thomas at Oxford* (Oxford 1946); así como también D. L. Douie, *Arbishop Peckham* (Oxford 1952).

2 Véase P. Glorieux, 'Tempier (Etienne)', en DTC, t. 15, cols. 99-107.

3 P. Mandonnet, *o. c.*, p. 231 ss.

4 *O. cit., IIème Partie* (Lovaina 1908) pp. 178 y 180. La proposición 34 (27) dice:

Universidad Pontificia de Salamanca

2º) *Teorías en torno al principio de individuación*: proposiciones números 27, 81, 96, 97 y 191 del Documento de Tempier y 42, 43, 110, 115 y 116 de la edición de Mandonnet, respectivamente [5].

3º) *Teorías en torno a la localización de las substancias separadas y su relación con el mundo físico*: proposiciones números 69, 218 y 219 del Documento de Tempier y 52, 53 y 54 en la edición de Mandonnet, respectivamente [6].

4º) *Teorías en torno a la excelencia del alma, aún en aquellas operaciones de la misma que se realizan en cierta dependencia de las condiciones del cuerpo*: proposiciones números 124 y 187 del Documento de Tempier, 146 y 147 de la edición de Mandonnet, respectivamente [7].

5º) *Teorías en torno a un cierto determinismo en los actos por los que la voluntad ejecuta sus operaciones*: proposiciones números 129,

Quod prima causa non potest multos mundos facere. La proposición 77 (50) dice: *Quod si esset aliqua substantia separata, quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo*. Compárense estas proposiciones con la *Tabula Aurea* de P. de Bérgamo, que suele acompañar a las ediciones de santo Tomás; véase el apartado *Mundus* de dicha *Tabula Aurea* y el *Quodlibetano VI*, art. 19 del propio santo Tomás. La razón de la diversa numeración en el Documento de Tempier y en la edición de Mandonnet está en que este último ha tratado de agrupar las diversas sentencias por temas, en lo posible, homogéneos; mientras que el Documento de Tempier recoge con cierto desorden e, incluso, con repeticiones las sentencias de los autores afectados. Véase Pierre Mandonnet, *o. c.*, *IIème Partie*, pp. 175-91. El Documento de Tempier en su orden puede verse en el *Cartularium Univ. Paris*, I, p. 543 ss., editado por H. Denifle y A. Chatelain (Paris 1889).

5 Compárense la *Tábula Aurea* de P. de Bérgamo, apartado *Individuum*, nn. 17, 20, 21, 23, 24 con las mencionadas proposiciones que dicen así: la proposición 27 (42) dice: *Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia*. La proposición 81 (43) dice: *Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non potest facere plures eiusdem speciei*. La proposiócin 96 (110) dice: *Quod formae non recipiunt divisionem, nisi per materiam*. La proposición 97 (115) dice: *Quod Deus non potest facere plures animas in numero*. La proposición 191 (116) dice: *Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae, ut Socrates et Plato, et quod forma humana existente in utroque eadem numero non est mirum, si idem numero est in diversis locis*.

6 Compárese la *Tabula Aurea* de P. de Bérgamo, apartado *Locus*, nn. 15, 22, 23 y la *Summa Theolog.* de santo Tomás, Pars 1ª, q. 102, n. 2. ad 2um., con las mencionadas proposiciones que dicen así: la proposición 69 (52) dice: *Quod substantiae separatae, eo quod habent unum appetitum, non mutantur in opere*. La proposición 218 (53) dice: *Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est*. La proposició 219 (54) dice: *Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam. Error, si intelligatur ita, quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur, quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est quod nusquam sunt secundum substantiam*.

7 Compárese la *Tabula Aurea* de P. de Bérgamo, apartados *Anima*, 72, *Intellectus*, 99 y la *Summa Theolog.* de santo Tomás, Pars 1ª q. 85, a. 7 con las mencionadas proposiciones. La proposición 124 (147) dice: *Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis, quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae. Error, quia sic anima Christi non esset nobilior animae Judae*. La proposición 187 (146) dice: *Quod nos peius vel melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam. Error quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut aequalitatem in omnibus animabus*.

Universidad Pontificia de Salamanca

163 y 173 del Documento de Tempier y 169, 163 y 162 de la edición de Mandonnet, respectivamente [8].

Pero no es sobre los aspectos específicamente tomasianos sobre los que queremos centrar nuestra atención en la presente contribución a la memoria de los acontecimientos de hace ahora siete siglos.

Por ello, tras haber satisfecho (intentado satisfacer) la presumible curiosidad del lector en torno a lo que en esos acontecimientos parisienses de 1277 hubo de salpicadura sobre el pensamiento y la obra de santo Tomás de Aquino, vamos a dirigir más explícitamente nuestra atención hacia lo que de hecho ocurrió y hacia el posible significado para el lector de hoy en esos acontecimientos.

Lo que ocurrió, en opinión del benemérito medievalista F. Van Steenberghen [9], puede resumirse en los siguientes términos:

Si bien, ya en 1210 y 1215 se inician las reticencias e, incluso, las condenaciones eclesiásticas [10] frente a lo que supuso una especie de segunda invasión de Europa (de la Europa en Cristiandad) por el Islám aristotelizado o, quizás mejor, por el Aristotelismo avicenizado y luego averroizado; es, sobre todo, a partir de 1250 cuando se entabla un auténtico conflicto triangular entre las más representativas fuerzas de pensamiento presentes en la Universidad de París.

De una parte, *a la extrema izquierda,* estaría el llamado por Van Steenberghen «Aristotelismo radical», turbulento y dinámico, capitaneado por Siger de Brabante y por Boecio de Dacia [11].

De otra parte, *a la extrema derecha,* estaría el llamado por Van Steenberghen el «partido de los Teólogos conservadores», constituido, según el mencionado autor, por la casi totalidad de los Maestros de la Facultad de Teología, especialmente por los Maestros Seculares y por los Maestros Franciscanos de esa Facultad. Este grupo se habría conformado como un frente común de reacción ante el radicalismo de los Filósofos de la Facultad de Artes y en defensa de la «sabiduría cristiana», amenazada por las posturas de ese radicalismo.

En tercer lugar, habría habido un «*centro*», constituido inicialmente por santo Tomás, prácticamente en solitario; y al que se habrían ido sumando más tarde un puñado de seguidores, distribuidos, a su vez, en dos grupos: el grupo constituido por la Escuela Dominicana de París

8 Compárese la *Tabula Aurea* de P. de Bérgamo, apartado *Voluntas,* 50, 80, 81 con las mencionadas proposiciones. La proposición 129 (169) dice: *Quod voluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam.* La proposición 163 (163) dice: *Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens et ratione alterius.* La proposición 173 (162) dice: *Quod scientia contrariorum solum est causa, quare anima rationalis potest in opposita; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dicat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis.*

9 F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIè siècle* (Lovaina-Paris 1966) p. 426 ss.

10 Véase la ya citada obra de Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin, au XIIIè siècle, 1er Partie. Étude critique,* 2 ed. (Lovaina 1911) p. 28.

11 Las denominaciones de «*Extrema izquierda*», «*Extrema derecha*», «*Centro*», «*Aristotelismo radical*», «*Teólogos conservadores*», son del propio Van Steenberghen en la citada obra, p. 426.

Universidad Pontificia de Salamanca

y el grupo formado por algunos Maestros de la Facultad de Artes, más conformes con la moderación de santo Tomás, que con los radicalismos de Siger de Brabante y Boecio de Dacia.

La evolución y el desarrollo de esta triple corriente explicaría, a su vez, la marcha de los acontecimientos, sobre todo a lo largo del decenio que va desde 1267 hasta la fecha clave del 7 de marzo de 1277.

Inicialmente el conflicto habría estallado con las denuncias que san Buenaventura (Ministro General ya de los Franciscanos) hizo, en tres ocasiones diferentes y en términos cada vez más explícitos y duros, advirtiendo del peligro que para el pensamiento cristiano representaba la «neo-paganidad» y el naturalismo racionalista de buena parte de los Maestros de la Facultad de Artes [12].

Por más que Van Steenberghen subraye expresamente lo que él considera excesivo fanatismo profranciscanista de Jules d'Albi [13], no deja, sin embargo, de reconocer la importante aportación documental de la obra de este último en orden a establecer la verdadera participación de san Buenaventura en la marcha de los acontecimientos desde 1267 hasta 1277.

En efecto, Jules d'Albi, en su escrito de 1923 [14], deja constancia de toda una amplia documentación en torno al tema, llenando así, en confesión del propio Van Steenberghen, los vacíos existentes en la obra de P. Mandonnet: *Siger de Bravant et l'Averroïsme latin*, ya varias veces mencionada por nosotros, tanto en su Primera, como en su Segunda Parte [15].

Las mencionadas denuncias que san Buenaventura hace del peligro de «neo-paganidad» y naturalismo racionalista por parte de los Maestros de la Facultad de Artes, las hallamos contenidas en sus Conferencias-Predicación de 1267 [16], así como en las del año siguiente [17]; y, por último, en toda una serie de Sermones predicados por el Ministro General de los Franciscanos durante los años siguientes e inmediatamente anteriores a las condenaciones del 10 de diciembre de 1270, sin olvidar su actividad posterior hasta su muerte el año 1274, cuatro meses después de la muerte de santo Tomás (7 de marzo muerte de santo Tomás, 15 de julio muerte de san Buenaventura) [18].

A lo largo de estas Conferencias-Predicaciones y de estos Sermones es perfectamente observable en san Buenaventura un cambio de actitud con respecto a Aristóteles, sobre todo, si se compara la nueva actitud que el Doctor Seráfico había adoptado con relación al Estagirita en su *Comentario a las Sentencias* [19].

12 Véase F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIè siècle*, p. 427.
13 Véase Id. *ibid.*
14 Jules d'Albi, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (Paris y Tamines, 1923).
15 Por lo que se refiere al reconocimiento de Van Steenberghen, véase su obra antes citada, p. 427.
16 Véanse las *Collationes de decem praeceptis*, tenidas en 1267.
17 Véanse las *Collationes de donis Sancti Spiritus*, tenidas en 1268.
18 Véase J. d'Albi, *o. c.*, pp. 186-212.
19 En el *Comentario a las Sentencias*, dist. 1ª, par. 1ª, art. 1º q. 1ª, como puede

Universidad Pontificia de Salamanca

Si el *Comentario a las Sentencias* había mostrado un respeto profundo hacia Aristóteles (el Aristóteles avicenizado de la recepción que realiza la Escuela Franciscana), ahora en cambio va a insistir san Buenaventura en la denuncia de todo un repertorio de errores aristotélicos.

Ya en las *Collationes* de 1267 el General de los Franciscanos denuncia como errores aristotélicos: *la eternidad del mundo, el monopsiquismo,* y) *la negación de la resurrección de los cuerpos.*

En 1268 vuleve a denunciar *la eternidad del mundo* y el *monopsiquismo,* añadiendo el *fatalismo* y la concepción neoplatónica de *las mediaciones* en el «descenso», sucedáneo de la creación [20].

Evidentemente que el procedimiento empleado por san Buenaventura para efectuar su denuncia en unas Conferencias-Predicación y en unos Sermones, al mismo tiempo que nos revela la intensidad con la que el santo doctor fundía el interés científico y la preocupación pastoral, ofrecía muy pocas expectativas de «conversión» en los Maestros de la Facultad de Artes, aludidos por su denuncia.

Buena prueba de ello es el hecho de que Siger de Brabante escribe en 1270 sus *Quaestiones in Tertium de Anima,* en las que defiende impertérrito *su averroísmo*: un alma intelectiva, inmaterial y eterna que, al ser única para toda la especie humana, no puede ser forma substancial de ningún hombre concreto.

A su vez, estas posiciones inequívocas del *averroísmo latino* confirmaban las sospechas y las denuncias de san Buenaventura en torno al *monopsiquismo* y a *la negación de la resurrección de los cuerpos,* toda vez que ese alma intelectiva única, al no ser forma substancial de ningún hombre, desbarataba la exégesis hilemórfica subyacente a la interpretación de la resurrección de los cuerpos en la Escuela Franciscana del siglo XIII.

Por lo que respecta al *fatalismo,* además de venir arrastrado por la «*ananke*» griega, y por la atmósfera islámica en la que se desarrolla el aristotelismo, tanto el avicenizado, como el averroizado, quedaba claramente subrayado por esa antropología de los averroístas latinos que elimina del hombre (de cada hombre concreto) una auténtica alma intelectiva personal y, consiguientemente, queda también eliminada la voluntad y su libre albedrío.

Por lo que respecta a la *eternidad del mundo,* quizás ningún testi-

verse en *Opera Omnia* (Quarache 1882-1902) tomo 2º, p. 14 ss.; y, a propósito de la *concepción creacionista* del mundo: «*Utrum res sint productae omnino, hoc est secundum principium materiale et formale*», san Buenaventura llega a afirmar que los Peripatéticos, cuya cabeza es Aristóteles, «*veritati magis appropinquantes, dixerunt mundum factum... Utrum autem posuerit (Aristoteles) materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio*» (*l. c.*, p. 17). Como se sabe, el *Comentario a las Sentencias* corresponde a la docencia de san Buenaventura entre los años 1248 y 1257; por lo tanto, representa el estado de su actitud respecto a Aristóteles unos 10 años antes de que estallase el conflicto y se produjeran las denuncias del propio san Buenaventura.

20 Véase J. d'Albi, *o. c.*, y Van Steenberghen, *o. c.*, p. 428.

21 Véase la edición de estas *Quaestiones in Tertium de Anima,* realizada por F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses ouvres inédites,* Premier Volume (Lovaina 1932) pp. 21-156.

Universidad Pontificia de Salamanca

monio tan fehaciente como el *De aeternitate mundi* de santo Tomás, opúsculo que, pese a la tenaz oposición de F. Pelster[22], sigue siendo datado en torno a 1270. Incluso, como sugiere Van Steenberghen[23], el *De aeternitate mundi* bien pudiera no ser sino una pieza desglosada del *Quodlibet XII* de santo Tomás; en concreto, podría ser el texto íntegro del artículo 7º de ese *Quodlibet XII*, artículo del que las ediciones de santo Tomás solamente nos dan un resumen de 6 líneas. Ahora bien, el *Quodlibet XII* corresponde a las disputas académicas de la Navidad de 1270.

La postura de santo Tomás, precisando el problema con estas palabras: *in hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse a Deo secundum totam substantiam et non habere durationis principium repugnet ad invicem vel non*, para concluir que él personalmente no encuentra razones positivas suficientes para sostener esa contradicción o repugnancia intrínseca, si bien el origen temporal del mundo no es, de hecho, conocido por la Revelación, esta postura, repetimos, proclama bien alto que la denuncia de san Buenaventura no había hecho mella alguna en los Maestros de Artes que sostenían las tesis aristotélico-averroísta de la eternidad del mundo[24].

Pero, al mismo tiempo, esta aportación de santo Tomás nos introduce en el nuevo sesgo que los acontecimientos y las polémicas iban tomando.

Con esta postura de santo Tomás, que, mientras reconoce la verdad «de hecho» defendida por san Buenaventura y los Maestros de la Facultad de Teología, acepta y arrostra las consecuencias de reconocer la no demostrabilidad de la imposibilidad «de derecho» de la tesis contraria, tenemos ya en juego aquellas tres fuerzas: «conservadoras», «extremistas» y «moderadas», a las que Van Steenberghen reduce la realidad del conflicto y de las polémicas que culminarán en las condenaciones de 1277.

Santo Tomás aparece como el representante máximo de la fuerza moderada. Incluso esta postura de «centro» le obligará a defenderse de ataques de ambos extremos. Ello explicaría el hecho de que, por estar escrito en esta atmósfera excesivamente electrizada de polémica, sea el *De aeternitate mundi* el único escrito en el que santo Tomás parece perder un poco su imperturbable serenidad, situado como se encuentra entre las exigencias del grupo «conservador» contra la autoridad de los grandes filósofos y las consecuencias ultraprogresistas que los «averroís-

22 Véase F. Pelster, 'De concordantia dictorum Thomae: Ein echtes Werk aus den letzten Lebensjahren des hl. Thomas von Aquin', en *Gregorianum* 4 (1923) pp. 72-105; especialmente pp. 91-3. Véase del mismo F. Palster: 'Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin', en *Gregorianum* 10 (1929) pp. 387-403; especialmente pp. 399-401. Y por último, y coincidiendo con el año de su muerte, véase también F. Pelster: 'Zur Echtheit der Concordantia dictorum Thomae und zur Datierung von De aeternitate mundi', en *Gregorianum* 37 (1956) pp. 610-22.

23 Véase F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIè siècle*, p. 459.

24 Véase M. Gierens, *Controversia de aeternitate mundi*, en la series philosophica de «Textus et Documenta», n. 6 de la Universidad Gregoriana (Roma 1933); para los textos de santo Tomás véase pp. 66-73, y en *Opuscula Omnia* de P. Mandonnet, *Opusculum* IV, ed. Rom. XXVII.

Universidad Pontificia de Salamanca

tas latinos» pretenden sacar, frente a la Filosofía cristiana, precisamente de esa misma autoridad de los grandes filósofos [25].

Con esto creemos haber dejado expuesta, en sus rasgos más importantes, la interpretación que de los acontecimientos, que culminarán en la «magna condenación» de 1277, nos ofrece Van Steenberghen.

Se trata en esta interpretación de la precisa distribución en sus respectivos frentes de las ya mencionadas tres formaciones en confrontación.

Como es habitual en la labor de Van Steenberghen, destaca también aquí una minuciosa observación de «primeros planos» tomados sobre el terreno de la documentación histórica y textual [26].

Quedan así ciertamente aclarados muchos y muy importantes aspectos de lo acaecido durante el decenio crucial de 1267 a 1277.

Con todo, y sin menoscabo alguno del mérito que supone la labor de Van Ssteenberghen, hemos de confesar que su interpretación nos deja demasiado inmersos en la *anécdota* de una polémica, circunscrita a unos límites cronológicos muy precisos (prácticamente los del decenio 1267-1277).

Inmediatamente e inevitablemente nos asalta la duda de si esa proximidad tan inmediata y tan ceñida de su interpretación, a base de primeros planos, no habrá corrido el riesgo de dejar fuera del ángulo de visión y de atención factores tan importantes como los recogidos en su recuadro; incluso nos asalta la duda de si no habrán quedado fuera de consideración factores más importantes aún que los que constituyeron la *anécdota* del decenio crítico.

Exactamente dos años antes de la publicación del libro de Van Steenberghen, publicaba en 1964 C. Tresmontant el sexto de sus libros consagrados al estudio del pensamiento filosófico hebreo y cristiano [27].

Naturalmente que Van Steenberghen conoce la obra de Tresmontant. Al menos, menciona en cinco ocasiones diferentes el sexto de esos libros: *La Métaphysique du Christianisme et la crise du XIIIe siècle.*

La primera ocasión en que lo menciona es en la página 373, continuación de la nota 51 de la página anterior; y lo menciona para despachar de un plumazo la, según Van Steenberghen, ausencia de rela-

25 Véase Van Steenberghen, *La Philosophie au XIIIè siècle,* p. 459.

26 Ya en otra publicación nuestra: véase T. de Andrés, '«¿Itinerarium mentis in Deum» o «Reductio artium ad Theologiam»?', en *Pensamiento* 30 (1974) pp. 307-18, hacíamos constar esta faceta de la labor de Van Steenberghen, sin que esa minuciosidad en el tratamiento de cada punto concreto le impida perder, a veces, la visión global, inseparable de una perspectiva más distanciada.

27 Nos referimos al libro de C. Tresmontant, *La Métaphysique du Christianisme et la crise du XIIIè siècle* (Paris, Seuil, 1964). Con anterioridad había publicado: *Essai sur la pensée hebraïque* (Paris, Cerf, 1953); *Etudes de métaphysique biblique* (Paris, Gabalda, 1955); *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris, Seuil, 1956); *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, Seuil, 1961); *Les idées maitresses de la métaphysique chrétienne* (Paris, Seuil, 1962).

Universidad Pontificia de Salamanca

ción histórica entre el monopsiquismo averroísta y el neoplatonismo-plotiniano. La segunda ocasión se presenta en la página 479 para reprochar a Tresmontant, en la nota 143, el atenerse a la datación de Mandonnet respecto al escrito que Egido de Lessines envía a san Alberto Magno en petición de que intervenga frente a las audacias de Siger de Brabante y de sus seguidores. En la página 534 vuelve Van Steenberghen a mencionar la obra de Tresmontat, para expresar su disconformidad con la noción que éste desarrolla de «filosofía cristiana». En el mismo sentido se pronuncia en las páginas 536-37, respecto a lo que él considera imprecisiones de Tresmontant en relación con los conceptos de «filosofía cristiana» y de «metafísica cristiana». Y, por último, en la página 539 aborda una vez más el libro de Tresmontant para reivindicar, frente a las aludidas expresiones de Tresmontant, una pura y simple «teología» [28].

Se trata, en definitiva, de abordar la obra de Tresmontant desde la plataforma de la vieja y ya olvidada polémica de los años 20 y de los años 30 en torno al sentido y a la posibilidad de la filosofía cristiana [29].

Se recibe toda la impresión de que el viejo profesor Lovaniense no ha logrado liberarse aún de lo que, a nuestro juicio, fue un simple complejo de «reivindicación autonómica» frente a la Teología de determinados filósofos cristianos anclados en recuerdos, hoy inoperantes, de «ancilajes» y servidumbres.

El hecho de que en aquella vieja y ya olvidada polémica fueran precisamente un grupo de clérigos (como Mandonnet, Penido, Descoqs y el propio Van Steenberghen) quienes defendieran frente a lúcidos y desacomplejados seglares, sin miedo a servidumbres ni «ancilajes» para con Facultades de Teología (como Gilson, Maritain, Blondel y más tarde Marcel), la descalificación de las expresiones «filosofía cristiana» y similares, revela con suficiente claridad lo que en esos clérigos había de temor a perder la independencia, libertad y autonomía de su filosofía frente a Facultades de Teología [30].

Al no actuar esos complejos en los mencionados seglares, éstos supieron entender fácilmente cómo cualquier filosofía no es, en definitiva, sino una «*fides quaerens intellectum*», es decir, el desarrollo racional de los implícitos filosóficos e incluso metafísicos contenidos en cosmovisiones previamente aceptadas en una fe (la mayor parte de las veces simplemente humana).

Si desde una *fe en la materia* o desde una *fe en la finitud* o desde

28 Naturalmente que todas esas páginas indicadas se refieren al libro de Van Steenberghen: *La Philosophie au XIIIè siècle*.

29 A quien deseara una crónica fácilmente asequible de esa vieja y ya olvidada polémica, le remitimos, entre otros, a los artículos de J. Iriarte en *Estudios Eclesiásticos* 17 (1943) pp. 289-302 y en *Pensamiento* 1 (1945) pp. 7-29 y 2 (1946) pp. 153-77. Así mismo, puede verse también la rápida alusión en nuestro estudio, T. de Andrés, 'Dimensiones «renacentistas» de la Filosofía Medieval', en *Pensamiento* 27 (1971) pp. 333-54; especialmente pp. 333-4.

30 Para más información véanse las Actas de la sesión de la Société Thomiste, celebrada en Juvisy el 11 de septiembre de 1933.

Universidad Pontificia de Salamanca

una fe en el sexo, etc... se desarrollan filosofías con apellido (sin dejar de ser filosofías), no tenían evidentemente por qué alarmarse ante el fenómeno de una «filosofía cristiana», que está ahí, como un desarrollo racional, y no específicamente teológico, de los implícitos filosóficos y metafísicos contenidos en la Revelación Judeo-Cristiana [31].

Porque Tresmontant está perfectamente liberado de aquellos viejos complejos clericales, es por lo que puede hablar y habla con toda naturalidad de «Métaphysique chrétienne» y de «Philosophie chrétienne».

Y es desde esta perspectiva desde la que Tresmontant ha podido abordar el problema que ahora nos ocupa, enfocándolo con un ángulo de visión mucho más amplio y comprendente que el de Van Steenberghen.

En plena comunión con el pensamiento profundo de Tresmontant se declara Van Steenberghen, en la prácticamente única concesión que hace a la labor de aquél, aunque reprochándole falta de precisión y retrotrayendo expresamente el problema a aquella vieja polémica sobre la «filosofía cristiana» [32].

En efecto, en pleno corazón del problema (pero ya no debate) de la filosofía cristiana es donde nos encontramos guiados de la mano de Tresmontant.

Para Tresmontant los acontecimientos de 1277, lejos de ser *la simple anécdota* de un decenio que culmina en una condenación episcopal, se convierten en una auténtica *crisis.* Es la crisis del siglo XIII, o, si se prefiere, es el siglo XIII como crisis lo que está en juego.

Esa crisis se agudiza ciertamente en el siglo XIII (hasta constituirlo a él en crisis); pero las aguas vienen de mucho más arriba.

En definitiva, lo que el siglo XIII revela, al producirse el aluvión de paganidad islamizada en las nacientes Universidades, sobre todo en París y en Oxford, es la erupción de un volcán que venía amenazando desde los primeros momentos de la iniciación del pensamiento filosófico cristiano.

La evolución homogénea de *la metafísica creacionista,* germinalmente contenida en los implícitos filosóficos de la Revelación Judeo-Cristiana, y desarrollada a lo largo de doce siglos, exigía, entre otras cosas (y de una manera irrenunciable), que ese desarrollo fuera coherente con el *contingentismo* que brota a borbotones desde esa *metafísica creacionista.*

El impacto neoplatónico plotiniano, sustituyendo ese *contigentismo* por una *necesidad* de emanación desde el Uno, fue el gran obstáculo para esa evolución homogénea del pensamiento filosófico cristiano.

Por otra parte, los cantos de sirena del «espiritualismo» plotiniano, silbaron constantemente en los oídos de los filósofos cristianos, hacién-

31 Para una más amplia referencia a eso que hemos llamado *fe en la materia, fe en la finitud, fe en el sexo,* etc... y sus desarrollos en filosofías correspondientes; véase A. Gibson, *The faith of the atheist,* traducido al castellano con el título de la *Fe del ateo* (Santander, Sal Terrae, 1971).

32 «En pleine communion avec lui dans sa pensée profonde... Nous sommes une fois de plus, au coeur du débat sur la "philosophie chrétienne"», nos dice Van Steenberghen, *o. c.,* p. 536.

Universidad Pontificia de Salamanca

dolos olvidar demasiado la amenaza de la HYLE preexistente, resistente y antipódica del Uno, contra el *contingentismo* imperiosamente exigido por la evolución homogénea del pensamiento filosófico cristiano.

He aquí la tesis permanente del libro de Tresmontant, que habría que citar íntegro constantemente.

Los esfuerzos de los pensadores griegos cristianos (desde Orígenes hasta el Pseudo-Dionisio, pasando por san Gregorio Niseno, Nemesio de Emesa, etc...) no fueron del todo eficaces para neutralizar la «*necesitancia*» de la emancipación plotiniana, y menos eficaces aún fueron para neutralizar aquella amenaza de la HYLE frente al *contingentismo*.

Tal vez, solamente san Agustín fue capaz de percatarse plenamente de los riesgos de esa necesidad y de esa HYLE. Por ello nos opondremos siempre a considerar a san Agustín como un *neoplatónico* o como un «*Platón bautizado*». Precisamente desde su *interioridad*, desborda san Agustín el sentido «platónico» de todos los influjos recibidos de Platón; y, desde su profundo sentido *creacionista* y *contingentista*, es él quien más eficazmente neutraliza las amenazas plotinianas de la «*necesitancia*» y de la HYLE, pese a todos los innumerables influjos que de Plotino recibe.

De ahí que resulte tanto más irónico el que fuera precisamente en nombre de san Agustín y bajo su pretendida capitanía, como el llamado «Agustinismo» de la Escuela Franciscana acogiera tan fácilmente al Aristotelismo avicenizante y neoplatonizado a la hora de la recepción de aquel aluvión aristotélico-aviceniano-averroísta-neoplatonizante que hizo estallar la crisis en el siglo XIII.

Por lo que respecta a santo Tomás y a sus posiciones moderadas no deja de ser, con todo, llamativa la huella de la HYLE en sus teorías. Desde este punto de vista, tal vez no haya que tachar de excesivamente descaminada la selección de Tempier entre las proposiciones tomasianas.

A nuestro juicio, Tresmontant da de lleno en la diana, al interpretar los acontecimientos de 1277 como la culminación de una crisis arrastrada durante doce siglos y salida a plena luz del día con ocasión del «averroísmo latino».

Es precisamente esta visión global, a despecho de las acusaciones de imprecisión, la que le permite a Tresmontant ver la totalidad del bosque, sin sentirse obstaculizado por la presencia demasiado cercana del árbol anecdótico analizado con lupa y reconstruido en meritoria labor de marquetería por el viejo profesor Lovaniense.

Pero creemos que aún hay más en la interpretación que Tresmontant hace de los acontecimientos de 1277, a la luz de su visión panorámica de todo el proceso de evolución del pensamiento filosófico cristiano, proceso entorpecido por los factores *anticontingentistas* del neoplatonismo plotiniano y de la PHYSIS aristotélica.

Al final de su libro, Tresmontant recoge, en tono de sugerentes interro-

Universidad Pontificia de Salamanca

gaciones cargadas de contenido, una transposición a nuestros días de lo ocurrido en 1277 [33].

El «Averroísmo latino» de Siger de Brabante y de Boecio de Dacia, significa, ante todo y sobre todo, la presunción de identificar a la *razón* y a la *racionalidad* sin más con una determinada filosofía: el Aristotelismo interpretado por Averroes tal y como ellos (los averroístas latinos) entienden ese Aristotelismo averroizado.

El problema de la «*doble verdad*» no es, en definitiva, para ellos, más que un artilugio para intentar salir de la incómoda situación creada por aquella identificación de la razón y de la racionalidad con una filosofía determinada, que además chocaba en no pocos puntos con la fe cristiana.

Si ese recurso a la «*doble verdad*» es un simple artilugio encubridor de la opción exclusivamente racionalista de identificar a la razón y a la racionalidad con una filosofía; o si es, más bien, una especie de «*forofismo*» exaltado, en el que se viene a decir que Aristóteles interpretado por Averroes tal y como ellos lo entienden «es la verdad», aunque se equivoque, viene a resultar accidental para nuestro propósito.

Lo verdaderamente importante para nosotros hoy es que unos hombres del París de 1277, que quieren seguir llamándose cristianos, han identificado la *razón* sin más y la *racionalidad* misma con una detemi-nada filosofía.

Esa filosofía constituía para ellos la ciencia, toda vez que ni se sospecha aún la revolución copernicana ni el desarrollo de las Ciencias (con sus progresos y con sus crisis).

Y aquí es donde surgen las preguntas de Tesmontant cargadas de sentido para nosotros hoy:

Cuando ciertos espíritus científicos identifican hoy la razón y la racionalidad con un determinado estado de la ciencia, ¿no estamos acaso ante un «averroísmo latino» de nuestros días?

Y, cuando ciertos cristianos ingenuos aceptan sin más la pretensión del Marxismo de ser *la filosofía científica,* ¿no estamos acaso ante otro «averroísmo latino» de hoy?

Queden ahí estas preguntas de Tesmontant, quien, tras haber, a nuestro juicio, dado en la diana de la interpretación de los acontecimientos de 1277, nos los acerca hasta nuestro hoy, haciendo de esos acontecimientos de hace setecientos años un problema actual.

Por lo que respecta al innegable atractivo que la actitud moderada y conciliadora de santo Tomás puede, sin duda ejercer en orden a intentar una síntesis, análoga a la suya, entre los factores válidos de los métodos de análisis o de los contenidos del Marxismo (excluida la pretensión especiosa de ser *la filosofía científica*) y el Cristianismo, cierto es que siempre quedará la figura del Aquinate como invitación aleccionadora.

33 Véase, sobre todo, *La Métaphysique du Christianisme et la crise du XIIIè s.*, pp. 390-93.

Universidad Pontificia de Salamanca

Pero quienes recojan esa invitación, tal vez no esté de más que recuerden que el resultado de la síntesis de santo Tomás no fue ni Aristóteles, ni Averroes, ingenuamente «cristianizados».

La síntesis de santo Tomás es algo sustancialmente distinto, es eso: la filosofía de santo Tomás.

Para hacerla, él corrió riesgos e incluso, tal vez, incurrió en algunos de ellos.

Si el santo Tomás respecto del Marxismo existe, podemos estar seguros de que, tras correr sus propios riesgos e incurrir, tal vez, en no pocos de ellos, acabará por hacer algo que ciertamente no será un Marxismo ingenuamente «cristianizado».

TEODORO DE ANDRES HERNANSANZ

Universidad Pontificia de Salamanca