

V Congreso Internacional de Filosofía Medieval

Del día 5 al 12 de septiembre ha tenido lugar en Madrid, Córdoba y Granada el *V Congreso Intenacional de Filosofía Medieval*. Coincidió el Congreso con uno de los actos terroristas, en Munich, que más pueden avergonzar a nuestra actual civilización. Frente al terrorismo y a las represiones en escalada, este Congreso izó la bandera del encuentro y la concordia. En el plano de la actuación diaria pudimos advertir el ejemplar acercamiento de sabios, de cuarenta y siete países. Pero queremos especialmente resaltar la colaboración de árabes y judíos en el éxito del Congreso. Desde el punto de vista de los principios, el Congreso, en repulsa anticipada a toda lucha entre pueblos, hizo tema fundamental de sus estudios la intercomunicación viva de tres grandes civilizaciones: la cristiana, la judía y la islámica, durante los largos siglos de la Edad Media. El mismo programa del Congreso lo anunciaba así: "*Encuentro de Culturas en la Filosofía Medieval*".

De hecho, todas las sesiones del mismo se desarrollaron en un clima de confrontación, pero al mismo tiempo de acercamiento y simpatía. En la bienvenida que el profesor J.A. García-Junceda, de la Universidad de Madrid, dio a los congresistas, después de las palabras consabidas en tales ocasiones, resaltó que se trataba de un "*encuentro*" de culturas. No de un "*choque*" entre las mismas. Hay, pues, que interpretar este V Congreso Internacional de Filosofía Medieval desde la categoría tan humana del *encuentro*. Y es ésta la gran lección que el hombre del siglo XX debe retomar de aquellos siglos de los que ha surgido nuestra civilización occidental. Fue España, hacía notar el orador, un modelo de encuentro y convivencia de las tres culturas mentadas. Por ello se ha venido a España a celebrar este Congreso. Toledo, con su escuela de traductores, y Córdoba con sus egregios pensadores musulmanes y judíos, señalaron

una ruta espiritual que nunca debió ser abandonada por las intransigencias de los unos y de los otros.

El presidente del *Bureau Intern.* de la *Société Intern. pour l'étude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P.M.), prof. R. Klibansky, de la Universidad de Montreal, agradeció, en nombre de los congresistas, el acogimiento recibido y subrayó en su discurso en latín, lengua-símbolo de encuentro de culturas, las exigencias de una *civitas humana*, que ha de nacer del encuentro y abrazo de cuantos se han puesto en camino hacia la verdad. Con noble satisfacción de hispanos, oímos recordar al orador la carta que Luis Vives escribió al Emperador Carlos V, para abogar por la "*pax et concordia*", meta primera de todo buen gobernante.

Visto el Congreso desde dentro, desde sus trabajos de estudio y de investigación, se pueden distinguir en él tres momentos muy distintos: las sesiones generales o simposios, los trabajos de las Comisiones especiales y la lectura de Comunicaciones. Como tanto las Comisiones especiales como las Comunicaciones trabajaban al mismo tiempo, dando lugar a trece actos distintos a la vez, es imposible que un solo oyente, aunque haya formado parte del Comité ejecutivo del Congreso, pueda dar razón de cuanto importante haya tenido lugar en el mismo. Nos tenemos, por lo tanto, que limitar al comentario de los temas principales, desarrollados en las sesiones generales y, como franciscanos, señalar la aportación de este Congreso al estudio de esta peculiar escuela. A ello añadiremos algunas referencias ulteriores para completar, en lo posible, el cuadro.

I. LOS GRANDES TEMAS DEL CONGRESO

1. *La concepción de la filosofía en la Edad Media*

Fue éste el tema del primer *simposio*, desarrollado por el gran especialista, F. Van Steenberghen. Para cuantos conocen sus grandes obras sobre el pensamiento medieval, la ponderada reflexión del prof. de Lovaina no les habrá dado nuevas luces. Su ponencia nos pareció, más bien, una declaración solemne de lo mucho que ha es-

crito sobre el tema. Como su visión del pensamiento cristiano medieval ha suscitado muchos contradictores, sus reflexiones iban especialmente dirigidas a éstos. En nuestro estudio, *Hacia una interpretación de las grandes síntesis del pensamiento cristiano*, (Salamanca, 18 (1971) 313-350), ya manifestamos nuestro disenso respecto de la tesis de Van Steenb. En esta ocasión, por lo que toca a su ponencia, no nos pareció justificado el *literalismo* con que ha querido confirmar su postura. Llamamos literalismo a su análisis meticuloso de la palabra "*philosophia*". Citó un texto de S. Agustín *Contra Julianum* en el que afirma el santo que el auténtico filósofo es el que ama a Dios. De lo cual concluía Van Steenb. la inexistencia en San Agustín de una visión de la filosofía independiente de la teología. Pensamos que el mejor método para captar la filosofía de San Agustín no consiste en clavarse en la palabra "*philosophia*", sino en ver cómo el santo razona sobre los problemas filosóficos, aunque sea con ocasión de la exposición o enseñanza de un tema teológico. En los últimos libros de las *Confesiones* se cita muy poco la palabra "*philosophia*". Y, sin embargo, hay páginas largas sobre la memoria y el tiempo que no volverán a escribirse mejores en toda la Edad Media y que nos acercan a los grandes problemas filosóficos de hoy.

Van Steenb. con el fino análisis de historiador que le caracteriza, nos dio la interpretación de la palabra "*philosophia*" a través de toda la edad media. Para culminar en la tesis discutidísima —y por nosotros negada— de la fundamental identidad entre la filosofía de Santo Tomás y de San Buenaventura. Contra P. Vignaux, defensor de una filosofía cristiana inserta en la teología, Van Steenb. rechazó una vez más la llamada "*philosophia christocentrica*".

Esta postura de Van Steenb. fue impugnada desde una doble vertiente. T. Gregory le achacó elaborar un concepto de filosofía meramente *apriorístico* y tratar de interpretar las otras corrientes filosóficas desde dicha postura. Por otra parte, ese concepto de filosofía se hallaría radicalmente falsificado por su vinculación a la teología. Lo peor del caso es la tendencia a clasificar a los filósofos según la verdad o falsedad de sus doctrinas, vistas desde esa contextura mental. Esto hace imposible una filosofía neutral, la única que puede ayudar a comprender la historia.

Van Steenb. replicó a T. Gregory con mucho tino, lamentando que su objetante hiciera de su actitud casi una caricatura. Como historiador, ni le toca juzgar, ni quiere hacerlo. Pero sí debe valorar el influjo respectivo de las doctrinas. Por este motivo, no tiene algún sentido el achacarle una postura previa respecto de los pensadores medievales, y menos aún, una supuesta tendencia a clasificarlos por su filosofía verdadera o errónea. Por lo que atañe a la acusación de *apriorismo*, negó rotundamente que cultive una historia de la filosofía abstracta y etérea. Al contrario; ha optado más bien por lo concreto de la misma que, en ocasiones, llega a lo pintoresco.

P. Vignaux, desde una visión diametralmente opuesta a la de T. Gregory, objetó a Van Steenb. ser necesario estudiar la filosofía de la edad media desde el entramado cultural de aquel momento histórico. Los pensadores de aquel momento partían del "*intellectus fidei*". K. Barth ha subrayado esto. Quizá en demasia, pues niega que en el *Proslogium* de San Anselmo se halle una auténtica filosofía. Para P. Vignaux la fe es un punto de partida que no merma la acción de la razón. Por ello, en el *Proslogium* anselmiano se ha escrito un verdadero tratado de *teología natural*. Viendo el problema desde la vivencia íntima de aquellos teólogos que razonaban su fe y, porque la razonaban, hacían filosofía, llegó a afirmar que la *razón teológica* debe ser estudiada por el historiador de la filosofía.

Van Steenb. replicó a P. Vignaux, sin entrar a fondo en el conflicto íntimo que los separa. Y se limitó a repetir que la historia de la filosofía es siempre y únicamente la historia de los esfuerzos de la razón en su camino hacia la verdad.

Los otros dos relatores que intervinieron en el debate no intentaron enfrentarse con la postura del ponente, Van Steenb., sino tan sólo aportar nuevos datos históricos tomados de otras culturas. El prof. S.N. Nasr, de Teherán, expuso el concepto de filosofía dentro del Islam. Hizo ver que el Islam es no sólo una religión, sino también una verdad. De aquí el esfuerzo del pensamiento musulmán por acercarse a su religión y buscar en la razón la más genuina interpretación de la misma. Tanto el Kalam como el sufismo, dentro de matices y peculiaridades muy diversos, se han servido de la razón como del mejor de los instrumentos. Con palabras de Al-Kindi, constató que para los pensadores islámicos la verdad es una. De donde se sigue que filosofía y religión son en el fondo idénticas.

Como conclusión práctica, dedujo que todo aquél que llega plenamente a la verdad, llega igualmente a la aceptación práctica de la religión musulmana. Estos principios, añadía el relator, fundan la unidad cultural del mundo islámico. Y esta unidad debe tener vigencia en el momento presente en el que el Islam debe acercarse y asimilar la cultura de Occidente, pero manteniendo siempre la propia verdad. Sólo así el Islam podrá hacer frente al mundo moderno.

El prof. J.N. Theodorakopoulos, de Atenas, se adentró por la íntima historia del pensamiento bizantino a raíz del nefasto cierre de la Academia de Atenas, en 529, decretado por Justiniano. A este cierre, subrayaba el relator, siguió un paro espiritual que trueca el campo fecundo del pensar helénico en tierra árida y estéril. Hasta se llegó a perder el contacto con los textos originales. Y sólo la labor de *artesanía intelectual*, llevada a cabo por los monjes, pudo mantener una tradición cultural que se va transmitiendo de generación en generación sin auténtica vitalidad filosófica. Pese a ello, los conceptos más fundamentales y abstractos siguen vigentes. Pero faltan personalidades vigorosas que sigan cultivando la filosofía como visión unitaria, como *We:tanschauung*.

Frente a cuantos intentaron separar la filosofía de la mística, hay que advertir que los verdaderos portadores de la filosofía en todo este largo período bizantino son los místicos. Y también el arte. En este momento, el relator deja transpirar un emocionante recuerdo a la gran basílica bizantina, *Agía Sophia*, templo inmortal en el que el espacio interno finito se expansiona hacia lo Infinito, consciente de la imposibilidad de poderlo abarcar. Lo Infinito se hace en ella sensible y al mismo tiempo se le siente inatingible por el hombre.

Como complemento de estos estudios, podemos señalar algunas comunicaciones muy significativas. R. Panikkar hizo ver que el tema escolástico de la *edad media* es inherente a toda gran cultura, en su trabajo *Common Pattern of Eastern and Western Scholasticism*. F. Corvino completó al relator griego con este estudio: *Influenze bizantine sulla cultura occidentale nel periodo anteriore alle Crociate*.

2. *Influjo del estoicismo en el pensamiento medieval.*

En las historias del pensamiento medieval este tema se ha dejado a trasmano. En nuestro estudio citado hemos advertido esto en la obra ponderada de Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*. Hoy, sin embargo, los estudios se multiplican para rastrear este influjo, siempre presente en el pensamiento cristiano, aunque actúe como estrato primero, como filosofía popular.

El prof. O. Amin, de El Cairo, estudió este influjo dentro del pensamiento árabe. Más que fijarse en el aspecto literario de las fuentes, se polarizó hacia los temas en los que el pensamiento árabe parece hallarse bajo el influjo del estoicismo. Entre los temas preferidos se halla, ante todo, el tema del destino y de la providencia. La conocida frase de Séneca: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, se halla muy presente en el pensamiento musulmán, muy dividido al estudiar este tema del destino y de la providencia divina en relación con la libertad humana. Los *yabaries* y, más aún, los *asaries*, optaron con tal rigidez por la predestinación divina que la libertad humana parece anulada. Es el mismo problema que ya sintió Crisipo. Y que éste resuelve con el ejemplo del cilindro que necesita de un primer empujón para moverse, pero que, iniciado el movimiento, se mueve a sí mismo. La misma comparación se halla en los pensadores musulmanes.

También la doctrina estoica de la autosuficiencia de la virtud y del vicio hallan eco en el pensamiento musulmán. Muchos de sus pensadores juzgaron que la sanción es algo inmanente a los actos mismos virtuosos o malvados. En Algazel y en otros partidarios del sufismo podemos advertir la tendencia de los estoicos a dirigir las conciencias, cultivando para ello un método peculiar en el trato con las mismas. Como conclusión de sus observaciones sobre el tema, hizo notar que Al-Razi vio en Sócrates el ideal de la humanidad y que Al-Kindi le consideró como un ejemplo preclaro de nobleza de alma.

Dos observaciones muy importantes le fueron hechas al prof. O. Amin. La primera hacía notar que las doctrinas señaladas como afines entre el estoicismo y el pensamiento árabe han podido tener origen en una mera coincidencia ante situaciones culturalmente semejantes. Pero sin que haya tenido lugar un verdadero influjo

histórico. Otra pedía que se señalaran las fuentes, pues se da el caso de que ni una sola obra íntegra de filosofía estoica ha sido directamente conocida por los pensadores árabes. ¿Dónde, entonces, hallar las raíces de ese influjo estoico en el pensamiento musulmán?

El prof. G. Verbeke, de la Universidad de Lovaina, estudió el mismo tema con relación al pensamiento cristiano medieval. La formulación de su tesis fue la siguiente: *El estoicismo nunca irrumpe de modo repentino en el pensamiento cristiano, pero siempre se halla presente, aunque nunca aparezca en un primer plano*. Es algo, por otra parte, peculiar a esta escuela el que el conocimiento de sus fuentes apenas progresa en toda la edad media. Se sabe algo de Panecio y Posidonio, cuyo influjo es notable a través de Cicerón. Séneca es casi conocido en todas sus obras. Pero nunca se hace problema de su doctrina, que es utilizada continuamente por creerla muy afín a las enseñanzas cristianas. Epicteto y Marco Aurelio, aunque menos conocidos, son también citados y aprovechados.

Para comprender mejor el influjo eficaz, aunque latente, del estoicismo, el relator observaba que el primer ambiente cristiano estuvo bajo el patrimonio de las ideas estoicas, que fueron aceptadas por los pensadores cristianos. En su excursión por la edad media, se detuvo, sobre todo, en Juan de Salisbury, admirador de Séneca, de quien toma muchas fórmulas estoicas de vida moral, la cual, a ejemplo del mismo Séneca, fundamenta sobre la naturaleza humana.

Tres profesores intervinieron en el diálogo con G. Verbeke. L. Robles, de la Universidad de Valencia, hizo ver, con aquiescencia del mismo G. Verbeke la riqueza manuscrita en torno al tema. Los americanos, R. McKeon, de la Universidad de Chicago, y J. P. Quinn, de la Universidad de Toronto, tomaron actitudes muy dispares ante la historia de este influjo. El primero juzgaba que el factor primario en este influjo se debe a la fuerza íntima de las mismas ideas que reaccionan entre sí según su respectivo valor. Quinn, por el contrario, pedía un estudio de las condiciones socio-culturales en las que las ideas brotan y se desarrollan. G. Verbeke recogió ambos puntos de vista, que mutuamente se complementan. Pues si las ideas llevan en sí mismas una fuerza de convicción, hay que reconocer que toda filosofía aflora y crece en una situación concreta socio-cultural, que

es necesario estudiar y comprender. Fue España quien en aquellas circunstancias históricas proporcionó el clima necesario para el encuentro.

Las investigaciones de este segundo simposio fueron completadas por estas dos comunicaciones. La de R.R. Abu-Shnab, *Stoicism and Islamic Community* y la de C. Vinti, *Influenza di Seneca nel concetto anselmiano "id quo maius cogitari nequit"*.

3. *Concepciones religiosas judías y filosofía medieval.*

En el simposio tercero se estudió la relación entre la religión de Israel y sus pensadores. Tres profesores judíos desarrollaron el tema: el ponente, A. Hyman, de Nueva York, el relator E. Schweid, de Jerusalén y el presidente de la mesa, G. Vajda. Tres fueron igualmente los pensadores judíos en torno a los cuales se centró el debate: Saadia, J. Ha Levi y Maimónides.

Según A. Hyman, Moisés es para los pensadores judíos, ante todo, una doctrina. El profetismo es un poder dado por Dios a ciertos hombres excepcionales, como Moisés, para formular y conservar la doctrina de la ley, la *Torá*. Ello no significa, sin embargo, desestima del milagro. Saadia el primer gran pensador judío medieval, del siglo X, juzga que el máximo milagro que Dios obró a favor de Israel fue el maná, no las diez plagas de Egipto, por ser aquel un fenómeno continuo. Son los milagros algo central dentro del pensamiento judío pese a que concedan mayor importancia a la enseñanza de Moisés que a su poder de hacer milagros.

Contra la opinión muy frecuente en las historias del pensamiento judío, A. Hyman afirmó que J. Ha Levi no rechaza del todo la filosofía. Pero tiene por muy deficiente la opinión de Aristóteles, que pone la perfección de la misma en la pura contemplación de la verdad. Tampoco le parece acertada la opinión de cristianos y musulmanes, quienes, según él, centraban sus especulaciones filosóficas en torno al concepto de creación. J. Ha Levi ve en la profecía un conocimiento más pleno y más perfecto. Y tan propia del pueblo de Israel, que los conversos pueden participar de todos los beneficios de este pueblo, pero no pueden llegar a obtener la profecía.

Sobre Maimónides se atuvo al cuadro conocido que se da del

mismo. Reconoció su fondo aristotélico, que unos interpretan cercano a Avicena y otros a Averroes. Como tesis típica sobre un fenómeno capital en el judaísmo puede considerarse su doctrina de la profecía como emanación de Dios.

La conclusión a que llegaba el ponente al final de su estudio merece ser recogida. No hay, según él, una tradición uniforme filosófica judía, pues no mantuvo una postura constante ante la búsqueda de la verdad por la sola razón.

La intervención del relator E. Schweid trató de completar, sin objeción alguna, al ponente. Comenzó advirtiendo que si la Torá no enseña explícitamente la *creación*, ésta viene a ser la base de la *Torá*, pues sólo desde la creación es justificable ante el pensamiento un Dios personal, que habla y propone su ley. Al confrontar a los grandes pensadores de Israel, advirtió que J. Ha Levi opta, con cierto exclusivismo, por la profecía, con preferencia a la razón, mientras que Maimónides prefiere la razón a la profecía. Esta tensión entre preferencias distintas, subrayaba el relator, motiva los diversos sistemas dentro del pensamiento judío hasta nuestros días, en los que se vuelve a sentir este problema de un modo muy vivo y preocupante.

El prof. G. Vajda cerró este simposio reafirmando la interacción cultural de mulsumanes y judíos. En el centro del pensamiento de la edad media ve a Maimónides como expresión máxima del encuentro de las diversas culturas. Prueba de ello es el que se le haya interpretado desde las más diversas corrientes: desde el averroísmo hasta el neoplatonismo. Para G. Vajda, la nota fundamental de su pensamiento es el aristotelismo, como lo prueba su tesis de la *beatitudo intelectual*.

Varias comunicaciones completaron las investigaciones desarrolladas en este simposio. L. Elders, *Les rapports entre la doctrine de la prophétie selon saint Thomas et Le Guide des égarés de Maïmonides*. J. J. Johnson, *Via nagationis et via analogiae: Maïmonide and Aquinas*. A. Maurer, *The sacred Tetragrammaton in Medieval Thought*. K. Kottman, *Luis de León and the Unity of Medieval Christian and Jewish Philosophy*.

4. *Influjo del árabe en la terminología hebrea y latina medieval.*

La creación de una terminología adecuada es una de las primeras exigencias de toda gran filosofía. La edad media la sintió, y en el cuarto simposio del Congreso se intentaron hallar los caminos que hicieron posible la creación de la misma. La prof. de Lovaina, S. Van Riet, editora del *Avicenna Latinus*, estudió el influjo del árabe en la creación de la *terminología latina*. Esta creación se realizó, sobre todo, en la escuela de traductores de Toledo.

Para comprender todo este proceso, la ponente recuerda que durante los siglos VIII-X tiene lugar en Oriente la traducción de Aristóteles al árabe, o bien directamente del griego, o bien a través de los sirios. Los traductores de Toledo utilizaron estas versiones. Y de ellas brotó una lengua latina técnica para la filosofía.

Los problemas que presentan estas traducciones son múltiples y complejos. Una vez los traductores intentan dar la versión directa de las palabras griegas, como *episteme*, *epagoge*, *theoria*, *gnosis*, etc... Otras mezclan las nociones griegas con elementos religiosos. En ocasiones se desconoce la complejidad de los términos árabes. Y hasta alguna vez una traducción directa y exacta motiva una falsa interpretación. La ponente recuerda en este momento que Alberto Magno identifica el *thesaurus formarum* con la imaginación y el *thesaurus intentionum* con la memoria.

Concluyó su ponencia, de gran altura técnica, advirtiendo que estos estudios se hallan en su punto de partida y que es necesario ser muy cautos en determinar si es o no original una terminología.

El relator, L. Gardet, de la Universidad de Toulouse, se mostró de acuerdo con el método seguido por la prof. Van Riet. Y señaló algunos puntos que enriquecieron el tema. Sobre la expresión "entendimiento agente" notó la distinta interpretación del mismo en G. Auvernia y en Alberto Magno. Por lo que toca a Avicena, quiso hacer ver que Duns Escoto le es más fiel que Santo Tomás, mucho más independiente. Concluyó su intervención con la advertencia conocida de que resta una ingente tarea por hacer. Y de que no puede tomarse en bloque un pensamiento tan matizado como el pensamiento medieval.

El prof. G. Sermoneta, de Jerusalén, hizo un análisis del influjo de la filosofía árabe en la judía. Advirtió que mientras los árabes

forjaron muy pronto una terminología propia para su pensamiento, los judíos no sienten hasta el siglo XII viva necesidad de hacerlo. Se atienen hasta entonces a los conceptos vulgares para exponer su religión y su pensamiento. Es en España donde tiene lugar en ese siglo una simbiosis cultural por lo que el pensamiento judío asimila primeramente la terminología y el pensamiento árabes y más tarde también el pensamiento cristiano. Quiso hacer ver que el pensamiento hebreo se muestra muy independiente, tomando una actitud media entre el pensamiento árabe y el pensamiento cristiano. Su acercamiento a este último nos consta, porque muchas veces se leyó a Averroes en latín. Y de esta verión toman los hebreos muchos conceptos filosóficos.

Todo esto lleva consigo una gran dificultad, dada la pobreza de la lengua hebrea. Muchas veces los pensadores judíos tienen que acudir a palabras extranjeras. Y justifican este uso por carecer el hebreo de ellas. Palabras como *epagoge=inductio* son prácticamente intraducibles al hebreo. En ocasiones una misma palabra hebrea equivale a cinco latinas diversas.

En el desarrollo de esta simbiosis, el relator opinaba que, si las circunstancias políticas no lo hubieran imposibilitado, los pensadores judíos hubieran llegado a escribir en latín que iban poco a poco asimilando. Desde el punto general de la cultura, concluyó el relator, es muy de recordar que en el Renacimiento el hebreo fue considerado como una de las grandes lenguas de todo verdadero humanismo.

Algunas de las comunicaciones presentadas rozaron este tema y lo completaron. G. Dotto, *Incontro di culture nella figura del "philosophus" del Dialogus inter philosophum judaeum et christianum di Pietro Abelardo*. R. Thomas, *Die Begegnung islamischer Philosophie und jüdischer Religiosität im Dialogus inter philosophum judaeum et christianum von Peter Abelard*.

5. Encuentro de culturas en tres grandes pensadores: Ibn Hazm, Averroes y Maimónides.

Estos tres pensadores, dos del Islam y el tercero judío, fueron objeto de estudios especiales.

En la sesión de apertura, el prof. de Salamanca M. Cruz Hernández expuso a grandes rasgos la figura extraordinaria de Ibn Hazm desde la perspectiva del encuentro de culturas. Ya este encuentro se puede constatar en el hecho de que, si la cultura central de este pensador es árabe, se siente, con todo, plenamente andaluz como más tarde acaecerá con Averroes. Sabio de primera talla, conoce las filosofías anteriores, sobre todo la platónica. Pero se decide netamente por el Islam. Abierto a todo saber, cultiva la medicina. La del cuerpo, en primer lugar, pero preferentemente la del alma.

En esta línea de médico de almas compone el inolvidable *Collar de la paloma*, la obra más pensada que se ha escrito en el pensamiento mulsumán sobre el tema del amor. Completa la visión platónica y concibe la esencia del amor no como insatisfacción por algo que nos falta, sino como unión permanente con su objeto.

El encuentro de culturas en Averroes fue estudiado por el prof. S. Gómez Nogales, de la Universidad de Comillas, en el simposio quinto que tuvo lugar en Córdoba. En cinco apartados dividió su ponencia. En el primero hizo referencia a algunos influjos de la sabiduría oriental sobre Averroes, especialmente en astronomía y astrología, ambas de origen caldeo, como de todos es sabido. En el segundo expuso muy detenidamente el influjo del pensamiento griego en Averroes. En toda la edad media éste es conceptuado como el *Comentador* por antonomasia de Aristóteles. El ponente, sin embargo hizo ver que se halla presente al pensador árabe todo el pensamiento griego: los filósofos jonios y Pitágoras, con su concepto de número; Heráclito, a quien juzga como lo hizo Aristóteles, y Parménides, con quien no conddivide que el ser sea uno e inmutable; Empédocles y los cuatro elementos; Anaxágoras, los sofistas, con la prueba de la verosimilitud que juzga falsa; Sócrates y el tránsito de la naturaleza a la subjetividad; y los megáricos, con Euclides y su concepto de la unidad.

Platón y Aristóteles son los más citados. De ellos recibe una ingente cantidad de ideas. Del primero conoce la física, la metafísica y antropología y la ética. En metafísica y antropología rechaza las ideas y la preexistencia de las almas. En lo que toca a la moral ha usufructuado ampliamente la *República*.

Por lo que hace a Aristóteles, Averroes combate primeramente la tendencia de Al-Farabi a conciliarle con Platón. Averroes quiere,

por el contrario, purificar a Aristóteles de toda contaminación platónica. Esta había tenido lugar, sobre todo, por haberse atribuido a Aristóteles algunas obras de carácter neoplatónico. Averroes intenta volver al puro aristotelismo.

El ponente hizo notar que, con Carra de Vaux, se ha hablado de tres clases de *comentarios* de Averroes. Al parecer, basta distinguir dos: unos comentarios son a modo de compendio y otros comentan literalmente al maestro, de un modo más o menos amplio.

En ese momento el ponente se hizo esta pregunta: ¿Dónde hallar al Averroes auténtico? Para Asín y Palacios, en las obras originales; para Cruz Hernández, en todos sus escritos. Gómez Nogales piensa preferentemente en los textos originales.

No obstante la estima exagerada que Averroes tuvo por su maestro, discrepa de él en no pocas ocasiones. En lógica incorpora la *Isagoge* de Porfirio. En física precisa y amplía las nociones de materia-forma. En la metafísica ve una preparación a la teología.

Finalizó este apartado con breves indicaciones sobre el influjo en Averroes de los comentadores de Aristóteles Temistio y Alejandro de Afrodisia, etc... Y en el terreno de la medicina, la presencia de Hipócrates y de Galeno en el filósofo cordobés.

En el tercer apartado el ponente aludió al posible influjo judeo-cristiano en Averroes. Pero sin detenerse en este tema. Tan sólo anotó que el influjo visigótico en Averroes aún no se ha estudiado suficientemente.

El encuentro de Averroes con su propia cultura árabe fue el objeto del cuarto apartado. Hereda ciertamente el filósofo de Córdoba la problemática religioso-filosófica de sus predecesores. Y ante esta problemática tomó una actitud muy neta y definida. Contra el sufismo, que se atiene exclusivamente a la experiencia mística y contra toda clase de *kalam* intransigente, Averroes proclamó el valor de la inteligencia. Y aunque no aceptó la teoría de la doble verdad, pensó que ésta puede expresarse en una doble fórmula: popular y científica. Toca al filósofo señalar esta doble expresión y valorarla en su respectivo campo.

Con relación a los otros pensadores árabes, combate a Al-Farabi por su tendencia a concordar Platón con Aristóteles; e impugna

a Avicena por su neoplatonismo. Por el contrario, asimila profundamente a Avempace e Ibn Tufail.

En el último apartado trazó las líneas generales del influjo de Averroes en la filosofía posterior. En la filosofía árabe fue muy escaso. Fueron los judíos quienes recogieron la antorcha del pensador árabe y es en ellos donde ejerció máxima influencia.

Sobre el influjo en los latinos advirtió lo complicado del problema. Sin embargo, hoy se puede ya afirmar categóricamente que Averroes no defendió la doble verdad ni el monopsiquismo. Por lo mismo, *Averroes no es averroísta*.

La intervención del prof. de El Cairo M. Kasseem confirmó los puntos fundamentales de Gómez Nogales, al afirmar que Averroes no es averroísta. En lo referente a otros problemas, impugnó la opinión de quienes piensan que Averroes niega la providencia de Dios por no conocer los singulares. El monopsiquismo, imputado a Averroes, es más bien de Al-Farabi.

Como tema fértil de investigación propuso el encuentro del filósofo cordobés con otros pensadores, v.g. con Spinoza.

Sobre Maimónides habló el prof. de Jerusalén, S. Pinés. Aunque se le conozca y se le cite como andaluz, Maimónides es pensador típicamente universal. De entre los filósofos árabes prefiere a Al-Farabi. Respecto de Aristóteles se siente en la línea de este pensamiento. Pero ello no obsta para que opte por la teología negativa, desconocida por aquél. Impugna igualmente la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, porque priva a Dios de su omnipotencia y trastorna la visión teística del cosmos. No es que Maimónides intente probar la creación. Pero sí quiere dejar patente que los argumentos a favor de la eternidad del mundo no tienen fuerza probatoria. Con Avicibrón ve en la tesis de la eternidad del mundo el peligro primero para toda religión monoteísta.

Ante el pro y el contra de la eternidad del mundo, el ponente recordaba el paralogismo kantiano: *mundo eterno y mundo no eterno*.

El prof. de Bonn W. Kluxen intervino como relator y amplió la ponencia del prof. Pinés, examinando algunos influjos y contrastes entre Maimónides y el pensamiento cristiano. Subrayó cómo Tomás de Aquino impugna la teología negativa de Maimónides, juntamen-

te con otros errores filosóficos. A Maimónides sigue el franciscano Thomas de York en su *Sapientiale*, que tiene por base la frase del filósofo judío: el principio del mundo es racional. Sobre el influjo en su propio pueblo, W. Kluxen observó que fue extraordinario entre los talmudistas y en otras direcciones del pensamiento judío. De tal suerte que concluía su relación con esta frase exagerada que corría entre los de su raza y sangre: *De Maimonides nunquam satis Maior omni laude*.

Ampliaron estas investigaciones algunas de las comunicaciones presentadas. Especialmente fue objeto preferente Averroes. Citamos las más significativas. M. Traina, *Sensi e sensazioni presso Averroè*. G. G. Hana, *Comment St. Thomas et Averroès ont-ils lu la définition de l'âme d'Aristote*. A. Pattin, *L'averroïsme et la question du sens agent au Moyen Age*. A. N. Nader, *La doctrine des deux vérités chez Ibn Rochd (Averroès) et les averroïstes latins*. L. Hödl, *Die "averroistisch" Unterscheidung zwischen Materie und Möglichkeit in den naturphilosophischen Schriften des Siger von Brabant*. B. C. Bazán, *Averroes y Sigerio de Brabante: la noción de "intellectum speculativum"*. I. Boch, *Latin Averroism, Plurality of Forms and the Problem of Predication*. A. Ghisalberti, *Boezio di Dacia e l'averroïsimo latino*. Z. Kuksewicz, *Un nouveau témoignage de l'école averroïste à Erfurt au XIV siècle*. R. Palacz, *Kopernikus and Averroes*.

II. PENSAMIENTO FRANCISCANO

En un Congreso de Filosofía Medieval el pensamiento franciscano no podía hallarse ausente. Debemos, con todo, confesar que su presencia no estuvo a la altura de lo que piden los grandes doctores del mismo. Ello es tanto menos explicable por cuanto hay una *Societas Intern. Scotista* (SIS) y otras entidades de estudios franciscanos o relacionados con el franciscanismo. Todavía se trabaja con cierta timidez, cara a la temática mundial que propone el pensamiento en nuestros días. Y, sin embargo, es por aquí por donde el pensamiento franciscano debe dar su aportación al momento actual en que el encuentro de culturas pide la presencia de cuantos han tenido mucho que decir a lo largo de la historia de las ideas rectoras. Todavía es más inquietante, esperanzador desde otra vertiente,

el tener que constatar que los tres estudios presentados sobre San Buenaventura hayan sido desarrollados por investigadores no franciscanos. Ello prueba lo mucho que interesa este pensamiento. Aunque esta constatación no honre a los más responsables en estos estudios.

Tres autores franciscanos han polarizado la atención de los estudiosos: San Buenaventura, Duns Escoto y Ramón Llull. Sobre San Buenaventura se presentaron tres comunicaciones, precedidas por otra, leída por el que esto escribe, sobre la fuente primaria en la que se formó e inspiró el Sco. Doctor. Tenía por título: *La concepción de la filosofía en la Summa de Alejandro de Hales a la luz del concepto clásico de ciencia*. La aportación peculiar de este estudio tal vez consista en haber intentado determinar los cuatro niveles que distingue la *Summa Alexandrina* en el conocimiento. Los resumimos en la siguiente fórmula: *sapientia ut sapientia*, que corresponde a la teología actual, *sapientia ut scientia*, que es la metafísica, *scientiae et artes*, que son los conocimientos universales cuyo origen se halla en la experiencia, finalmente la *historia* o conocimiento de los hechos singulares. Para la *Summa Alexandrina* la filosofía comprende los dos saberes centrales. El primero, por muy subido, no lo puede captar la razón. La historia, por demasiado contingente, es incapaz de elevarse a un saber universalmente válido.

El conocido prof. M. Schmaus se adentró con su peculiar hondura teológica, en los ternarios de San Agustín y su utilización por San Buenaventura. Especialmente se detuvo en analizar el ternario: *memoria, intellectus et amor*, que son el espejo más diáfano para los nombres de la Trinidad. Para San Buenaventura este ternario se convierte y transforma en una *experiencia metafísica*. Y el número ternario, de que tanto uso hace, le viene a la mente por un motivo lógico, psicológico y teológico, si bien este último motivo sea el preferente en su visión del problema.

El prof. A. Pérez Esteve, de la Universidad de Maracaibo, presentó un estudio sobre la *materia metafísica* y su misteriosa composición en San Buenaventura. La tesis de este prof. consiste en que San Buenaventura revaloriza la materia frente a la postura de la filosofía griega y tomista. Distinguió netamente entre materia física y metafísica. Y se detuvo en analizar esta última, que es materia pura, sin forma infinita y negativa, sin partes ni extensión, con

simplicidad pasiva. Advirtió que, a pesar de ello, es algo muy positivo y esencialmente relacionado con Dios, aunque ella en sí misma no sea constitutivamente relación. Este respecto o *referre se ipsum* lo tiene la materia por carecer de la absoluta simplicidad que tan sólo compete al Creador. En última instancia, la materia implica en su intimidad una religación que ahora X. Zubiri ha subrayado tan extraordinariamente con relación a todo el hombre.

El prof. de Nueva York J. P. Quinn analizó dos problemas aristotélicos, confrontando ante ellos la interpretación árabe y la de S. Buenaventura. Los dos problemas son muy conocidos: la eternidad del mundo y la unidad psicológica del entendimiento. Según el comunicante tanto en un caso como en otro, San Buenaventura, más que enfrentarse con el mismo Aristóteles, se preocupó de refutar la interpretación que a estos problemas dio el pensamiento musulmán.

Duns Escoto fue objeto de dos comunicaciones. En la primera, el franciscano portugués J. Cerqueira Gonçalves estudió el pensamiento de Duns Escoto en relación al pensamiento no-cristiano. Frente al naturalismo necesitarista, propio de la filosofía griega y asimilado por la filosofía árabe. Duns Escoto lo combate en metafísica, negando el determinismo absoluto, y en antropología, subrayando que es preciso estudiar el tema del hombre y su modo de conocer en dependencia de los diversos estados en los que éste puede hallarse. Por este motivo, gran parte de la temática escotista depende de esta fórmula inicial: *Utrum homo pro statu isto...* Con ella se abre la puerta al tema del hombre histórico, de tanta vigencia en el pensamiento de hoy.

A. Scapin, del centro escotista de Padua, nos presentó la figura de Mahoma al como la describe Duns Escoto. En la *Lectura prima* Duns Escoto no lo menciona. Pero en la *Ordinatio* le impugna con epítetos que hoy juzgamos agresivos y hasta groseros. A. Scapin quiso explicar este cambio en Duns Escoto por el diverso ambiente socio-cultural de la *Lectura* y de la *Ordinatio*. En la advertencia que le hacíamos, observábamos que este ambiente no fue tan distinto que pueda explicar una actitud tan distinta. A ello respondió el comunicante aludiendo a las situaciones concretas de la vida de Duns Escoto.

También Ramón Llull fue objeto de varios estudios. La comuni-

cación de E. Colomer, *Ramón Llull y su actitud frente al Islam y el Judaísmo: del diálogo a la polémica*, hizo ver cómo el sabio y batallador mallorquín, ante los fracasos de su actividad pacífica y cultural, se fue endureciendo en su actitud respecto de los pensadores árabes y judíos. Sobre todo, hay que destacar su lucha contra el averroísmo.

Anotamos otras tres comunicaciones. J. N. Hillgarth *The attitudes of Ramon Llull and Alfonso X de Castille to Islam*. S. Trias Mercant, *La filosofía de Ramón Llull, encuentro de lenguas*. M. Peireira, *Le "nuove" scienze di Raimundo Lullo*.

III. OTRAS ACTIVIDADES INTELECTUALES DEL CONGRESO

No por ser menos importante, sino por la imposibilidad de haberlos hallado presentes, indicamos de modo sumario otras actividades investigadores que tuvieron lugar en este Congreso. Ello orientará al lector y le preparará para la lectura de las *Actas*.

La actividad más destacada fue la realizada por las *Comisiones Especiales*. Lamentablemente, por coincidencia con nuestros estudios preferidos, no pudimos tomar parte en ellas. Pero queremos dejar constancia del programa desarrollado.

1a. Traducciones medievales:

- A) "Corpus platonicum", por R. Klibansky, Montréal.
 - B) "Traducciones árabe-latinas y greco-latinas", por M.- Th. d'Alverny, París.
 - C) "Traducciones hebreas", por G. Vajda, París.
- 2a. "Estudios sobre Filosofía y Ciencias Islámicas, durante los últimos cinco años", por I. Madkour, El Cairo.
 - 3a. "Utilización de la electrónica al servicio de la publicación y del estudio de textos medievales", por P. Tombeur, Lovaina.
 - 4a. "Filosofía comparada: Pensamiento Extremo y Medio-Oriental y Filosofía Medieval de Occidente", por I. Izutzu Tokio.
 - 5a. "Repertorio de Manuscritos de Comentarios Latinos Medieva-

les de Aristóteles”, por G. Verbeke, Lovaina, y L. Robles, Valencia.

- 6a. “Historia de las ciencias y filosofía medieval”, por M. G. Beaujouan, París.

También queremos dejar constancia de otros temas desarrollados en las comunicaciones presentadas. Señalamos las que juzgamos más significativas.

G. Girginov, *Philosophical Materialism and the Meeting of cultures during the Middle Ages*. Una visión de la filosofía de la edad media desde el materialismo histórico.

C. Giacon, *La distinzione tra l'essenza e l'esistenza è logica in Avicenna ed è ontologica in S. Tomasso*.

N. Ushida, *Le problème de l'unité de la forme substantielle chez saint Thomas d'Aquin et Avicenne*.

M. Brasa Diez, *Las traducciones toledanas como encuentro de culturas*.

J. E. Gracia, *Origen y auge de la filosofía didáctico-popular en la España medieval*.

V. Muñoz Delgado, *El Compendio de Lógica (1251) de Nicolás Eymerich*.

Entre las actividades prácticas del Congreso, hay que destacar la reunión extraordinaria de la SIEPM para estudiar la situación de la misma y elegir el nuevo *Bureau* que ha de dirigirla en el próximo cuatrienio.

Un Congreso nunca debe ser una conclusión, sino un punto de partida. Creemos que éste, que hemos reseñado con la deficiencia inherente a unas notas tomadas en el correr precipitado de las sesiones, debiera suscitar en cuantos se interesan o debieran interesarse por el pensamiento medieval, una llamada de conciencia. Queremos que el gran pensamiento medieval dé su mejor cosecha en nuestro siglo. Nuevo motivo para impregnarnos de la savia fecunda que nos viene de aquellos profundos hontanares, cuyos veneros ocultos son sus grandes pensadores.

Sólo así, por otra parte, cultivaremos un verdadero diálogo y

encuentro de culturas. Y prepararemos un mundo más humano y comprensivo.

Tales son los problemas y perspectivas que ha presentado a nuestra mente el *V Congreso Internac. de Filosofía Medieval*.

E. RIVERA DE VENTOSA
Salamanca