

TOMÁS DE AQUINO: *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González Ayesta (Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, 190). Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006. 52 pp.

La profesora Cruz González-Ayesta nos presenta la traducción de la cuestión 29 del *De Veritate* de santo Tomás de Aquino. Con ello se añade un peldaño más en la labor que la Universidad de Navarra realiza respecto del conocimiento del pensamiento medieval en general y del tomista en particular, realizando la traducción de uno de los textos del Doctor Angélico. Es una traducción que se añade a un trabajo más general, pues representa el complemento perfecto de esa gran herramienta que representa el *Corpus Thomisticum* en el que están vertidos en latín los textos del santo dominico y se inscribe dentro de una serie de traducciones del *Corpus* de santo Tomás que pueden hallarse en la Colección Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria. En este sentido entendemos que la obra que presentamos no se publique en edición bilingüe. Y queremos señalar la pertinencia de esta clase de traducciones —en especial la que se nos presenta en un español muy asequible que equilibra fidelidad al texto latino, lenguaje filosófico y lenguaje literal moderno— que facilitan la comunicación del pensamiento tomista, siempre de actualidad y llamado a su reactualización por parte de unas generaciones, las contemporáneas, que inflacionadas por el dominio del inglés, ven en el latín un escollo demasiado severo siquiera para acercarse a los conceptos de la escolástica. A esta razón ya de por sí suficiente para felicitar al autor de la traducción y a la editorial, se le suma la importancia en el quehacer teológico del tema tratado en el que Cristología, Soteriología y Sacramentología se ven implicados de forma diversa.

La última cuestión de las *Cuestiones disputadas sobre la Verdad* se centra, a través de ocho artículos, en la «Gracia de Cristo» y eso es así entre otras razones porque lleno de gracia, Jesucristo desborda verdad, como indicara uno de los textos neotestamentarios que iluminara en el Medioevo el acercamiento a Jesucristo: «Y la Palabra se hizo carne... lleno de gracia y de verdad (Jn 1,14, cf. *De Veritate*, q. 29, a.1, s. c. a: «*vidimus eum plenum gratiae et veritatis*»). Efectivamente, la sabiduría infinita de Dios se aglutina en quien siendo su Hijo es verdadero Dios y verdadero hombre, por lo que toda verdad en su fundamento divino y su aprehensión humana está presente en Él. La cuestión que santo Tomás nos presenta arranca de la necesidad de dar una respuesta a la conexión que en la persona de Cristo se da entre su naturaleza y la obra salvífica, unión nacida de la encarnación que en la preescolástica había experimentado una separación. La naturaleza increada y creada supone la expresión de la relación existente entre el Padre y el Hijo. Santo Tomás da explicación a esta cuestión utilizando las herramientas teológicas de la época que tienen en cuenta la Biblia, la doctrina patristica y la inspiración de Pedro Lombardo, añadiendo para ello las herramientas filosóficas dogmáticas de la época representada por el agustinismo, a la que se le suma la filosofía, en su tiempo contemporánea, de Aristóteles. Terminamos con una frase de la introducción, donde sucintamente se señalan las líneas maestras del texto, que resume la problemática que señalamos: «Santo Tomás tiene en cuenta la tensión que dimana de la propia condición de Cristo como Verbo encarnado, es decir de la unión hipostática... De ahí que, de un lado, se incida en la necesidad de la gracia, y de otro en la especificidad de la gracia de Cristo» (p. 5).

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

SELLÉS, Juan Fernando: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Pamplona, Eunsa, 2007. 665 pp.

Tomás de Aquino ha sido el centro de los trabajos del Prof. Juan Fernando Sellés; su tesis doctoral, publicada con el título *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino* (1995, 2000) abrieron una fecunda labor investigadora de la que son frutos los libros: *Hábitos y virtud* (3 vols., 1999), *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino* (1999), *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino* (1999), *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino* (2001). En esta selección se puede ver, además, la progresión de los estudios, siguiendo el clásico adagio: ir de los objetos a sus actos, y de ellos a las potencias (fortalecidas por los hábitos), buscando de ese modo un acercamiento al núcleo de la persona humana.

Con el presente libro el autor pretende aportar un sistemático y detallado estudio de los distintos hábitos de la potencia intelectual humana, tanto teórica como práctica, con la intención de cubrir una laguna de los estudios tomistas; ciertamente, aunque la extensión que el propio Tomás de Aquino dedicara en sus escritos a los hábitos no es menor, «de los hábitos cognoscitivos tenemos escasos estudios» hoy en día, si bien alguno de los temas por él tratados (como el de la prudencia y las virtudes relacionadas con ella) están siendo nuevamente vitalizadas por sus aplicaciones a filosofía práctica o filosofía de las organizaciones. Asunto más grave aún si tenemos en cuenta que el tema de los hábitos, y más concretamente el de los hábitos intelectuales, no es un tema menor, puesto que en los *hábitos* encontramos la *perfección de la inteligencia* y su crecimiento; ellos son —en palabras del autor— los «que animan, perfeccionan, el conocimiento humano en sus diversos órdenes y, además, de manera progresiva e irrestricta».

El libro (que, contando la bibliografía, transcurre a lo largo de sus 665 páginas) está organizado del siguiente modo. En primer lugar, una Introducción en la cual el lector encuentra claramente identificados: intención del autor con el texto, las fuentes de los trabajos que siguen, el marco de la reflexión, la perspectiva bajo la cual se enfoca ésta y la oportunidad del libro. Tras la Introducción el núcleo del trabajo se organiza en tres partes bien diferenciadas. La primera determina qué es el hábito, su relación y diferencia con el acto, el hábito como cualidad, la relación jerárquica entre acto, hábito, y el problema del *sujeto* (cap. 1); los distintos tipos de hábitos innatos y adquiridos (teóricos y prácticos, los adquiridos con repetición de actos o adquiridos con un solo acto, etc.; cap. 2); el problema epistemológico (cap. 3): el modo de conocimiento de los hábitos adquiridos, deteniéndose especialmente en la *sindéresis* como hábito innato por el que la persona conoce sus hábitos; la conexión de hábitos y libertad revisando los distintos niveles de libertad (trascendental, categorial, manifestativa...) (cap. 4); y finalmente los hábitos innatos por los que la persona conoce, además del ser extramental y el ser personal, a los propios hábitos adquiridos (cap. 5), y su vinculación con el intelecto agente.

La segunda parte del trabajo, que es proporcionalmente la mayor en extensión (capítulos 6 a 17), se ocupa de la descripción de los distintos hábitos inferiores, todos ellos adquiridos. Por un lado, los hábitos de abstracción y formales, que lo son de los primeros actos u operaciones de la inteligencia (capítulos 6 a 9). Por otro lado, los hábitos teóricos (capítulos 10 a 13), lugar en el que son tratados los hábitos que conocen el concepto, el juicio y la demostración, y deteniéndose en el hábito de ciencia al que dedica la mayor parte, primero para diferenciarlo de otros hábitos y formas de conocimiento; después para definir su objeto o tema, y también para señalar su *sujeto*, en una cuestión en que el planteamiento tomisano dejó abierto a sus comentaristas. En tercer y último lugar, son considerados los *hábitos prácticos* (capítulos 14 a 17), en que se describen los hábitos prudenciales o vinculados a la prudencia que siguen a los actos de la razón práctica: la *aprehensión*, el consejo, el juicio, y el precepto (*imperio* o *mandato*): *eubulia*, *solertia*, *eustoquia*, *synesis* (*sensatez*), *gnome* (o el acierto en casos excepcionales). El apartado de hábitos de la razón práctica se cierra con el tratamiento del hábito *factivo* o de arte (cap. 17).

Finalmente, la tercera parte trata los hábitos superiores: por un lado, los hábitos innatos, como la *sindéresis* (caps. 18-20) y el hábito de los primeros principios o *intellectus* (caps. 21-23) y finalmente el hábito superior adquirido, el hábito de sabiduría (caps. 24-26). Ellos son, dirá el autor, los tres hábitos que nos dan acceso cognoscitivo (mediante el conocimiento habitual, no objetivo o actual) a la naturaleza y esencia humanas en cuanto con ellos tenemos noticia de nuestras propias potencias ya sensitivas o inmatrimales (inteligencia y voluntad) y su perfeccionamiento habitual, y por tanto el que introduce la tan discutida hoy en día *ley natural humana* (el hábito de la *sindéresis*). En segundo lugar, nos permiten el conocimiento del acto de ser extramental, y por tanto el conocimiento en ultimidad de la realidad no personal (hábito de los primeros principios o *intellectus*) que hace posible el saber metafísico. Finalmente, por cuanto podemos llegar a algún conocimiento del acto de ser personal humano, su intimidad, sus dimensiones, y su apertura a la trascendencia divina (el hábito de sabiduría). Desde este hábito se hace posible —según afirma el autor— la construcción de una Antropología trascendental.

Desde esta última consideración logramos una de las claves de lectura del estudio del Prof. Sellés: su concreta perspectiva radica en la altura de reflexión desde la que se aborda el tema de los hábitos intelectuales: desde el estudio de la tradición aristotélico-tomista, teniendo como un referente básico la aportación de Leonardo Polo, dos ejes que conforman los principios de su síntesis antropológica propia, puesto que Leonardo Polo —define Sellés— tiene la virtualidad de «haber desarrollado el conocimiento habitual a partir del pensamiento clásico griego y medieval, pero dotando a cada uno de los hábitos de un mayor alcance cognoscitivo y exponiendo con mayor rigor la temática de cada uno de ellos». De ahí que el libro *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* tenga, además de la oportuna justificación de sus afirmaciones en los textos del Aquinate, la búsqueda de una sistemática del hábito más allá de lo que el propio Tomás de Aquino haya podido afirmar, realizando miradas valorativas a las aportaciones de au-

tores modernos o contemporáneos, y completando, en su caso, lo que se considera una limitación mediante reflexiones de comentaristas tomistas posteriores.

M^a IDOYA ZORROZA
Universidad de Navarra

LLULL, Ramon (Raimundus Lullus): *Ars demonstrativa*, 27. Josep Enric Rubio Albarracín (*cura et studio*). Corpus Christianorum Continuatio Medaevalis, 213. Turnhout, Brepols et Publishers, 2007. 347 pp.

Ramon Llull ha pasado a la historia de la filosofía como el autor de un Arte (*Ars*) o método de conocimiento, del cual ofrece varias versiones: *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (1274) y *Ars demonstrativa* (1283). A estas hay que añadir la *Ars Magna generalis et ultima* (1307). El conjunto de estas obras constituye el *Ars Lulliana*. El *Ars Magna* trata de suplantar y de sustituir el *Organon* aristotélico o Arte de Aristóteles. El *Arte Magna* ofrece una exposición completa de su método, ordenado a reducir los conocimientos humanos a un pequeño número de principios y a traducir todas las relaciones de ideas mediante combinaciones figuradas. Es además, un método unitario y deductivo destinado a fundar la ciencia universal.

Entre la *Ars compendiosa inveniendi veritatem* y la *Ars demonstrativa* apenas hay diferencias en cuanto al método: más sistemática la primera (*Ars inventiva*) que la segunda (*Ars demonstrativa*). No son dos Artes diferentes. Simplemente está indicando el autor que su *Ars* es tanto inventiva como demostrativa, cosa que no sucede en el aristotelismo escolástico, puesto que mientras la *inventio* tiende a considerarse como el método que opera con argumentos meramente probables, la *demonstratio* era el terreno de la argumentación científica demostrativa. En el *Ars* de Llull, por el contrario, la *inventio* no se relega al ámbito de lo meramente probable, sino que se trata como un procedimiento racional previo a la demostración y necesario para llevarla a término.

Un aspecto novedoso del *Ars lulliana* es la introducción de un tercer tipo de demostración, que se añade a los dos ya conocidos: la demostración por la «causa» y la demostración por el «efecto». Llull introduce un tercer tipo: la demostración por igual (*per aequiparantiam*), superior a las dos anteriores cuando utiliza las dignidades de Dios. En este caso

La argumentación se basa en la coesencialidad de las dignidades divinas, que son los términos que definen a Dios a través de la perfección de sus propiedades inherentes (bondad, grandeza, eternidad, etc.) y que, además constituyen el instrumento para el conocimiento de la realidad creada en tanto que causas primeras de la misma. Por ello la primera de las figuras del *Ars* contiene esas dignidades divinas, a las que hay que añadir los componentes de las restantes figuras para empezar a poner en marcha el método demostraivo. Las figuras con sus principios son así el punto de partida del *Ars* en cada una de sus versiones.

Lo primero que se encuentra el lector del *Ars demonstrativa* son las 23 letras del alfabeto latino, a las que se atribuyen sendos términos. Cada ciencia dispone de sus propios principios, a partir de los cuales se deriva el conocimiento mediante deducción. Son el punto de partida de la demostración, lo que quiere decir que, o bien ellos mismos son indemostrables, o bien se demuestran a partir de otros principios pertenecientes a otra ciencia, con lo que se habla de una ciencia subalternada: aquella cuyos principios se demuestran a partir de los de otra ciencia superior.

También el *Ars lulliana* parte de unos principios que le son propios. Y de los que se pueden derivar los principios de cualquier otra ciencia, que así pasaría a ser subalterna respecto al *Ars*. Por lo tanto, los principios del *Ars* han de ser demostrables por sí mismos, axiomáticos y universales, para fundamentar en ellos los de las restantes ciencias. La cuestión de los primeros principios es fundamental, pues en ellos se asienta el edificio argumentativo que seguirá. Los principios se prueban los unos por los otros, en una especie de circularidad que tiene su razón de ser lógica en la *demonstratio per aequiparantiam* o coesencialidad de las dignidades. La remisión de unos principios a otros, en la que se asienta su misma demostración sin necesidad de remontarse a otros principios más primitivos, se manifiesta plenamente en las figuras, es decir, en las combinaciones que acto seguido se efectuarán a partir del material presente en las «primeras figuras», y que dará lugar a las «segundas figuras». Éstas se componen de combinaciones primarias de los principios, y en esas combinaciones o «cámaras» se encuentra la raíz de la demostración de los mismos principios.