

En otro pasaje Wylton nos refiere que «el estado de nuestro intelecto es cuádruple. Uno y el primero, mientras está en *potencia* de conocer antes de entender. El segundo, cuando está en *acto* de conocer cualquier cosa. El tercero, cuando está en *hábito* por los hábitos científicos, pero no todos... El cuarto y último, cuando el movimiento ya terminado es el mismo intelecto en *hábito*, y está el intelecto *perfeccionado* por todos los hábitos. En el primer grado el intelecto material no toca al intelecto agente de algún modo como forma. En el segundo y en el tercero, mientras procede conociendo, de algún modo lo toca como forma, pero imperfectamente... Pero en el cuarto grado, estando todos los hábitos intelectuales en *acto*, entonces está del todo unido al intelecto agente como forma. Según el primer estado nuestro intelecto se llama sólo 'material'. En cuanto al segundo estado se llama 'intelecto especulativo'. En cuanto al tercero se llama 'intelecto en *hábito*'. En cuanto al cuarto se llama 'intelecto *adepito*' ya que *adepito* es el intelecto agente al mismo intelecto material como forma en *acto*, por cuya unión el intelecto materia se conoce a sí y a todas las sustancias superiores» (p. 54). Como se aprecia, la hermenéutica de Wylton es peculiar, por varios motivos: uno, porque está entendiendo por 'material' al intelecto 'posible', no a la fantasía; y otro, porque interpreta la vinculación del intelecto agente y el material como la de forma y materia.

Wylton no encuentra disparidad entre lo que afirma Averroes y lo que defiende la fe católica en dos puntos: uno, en que lo intelectual es perfección formal y primera intrínseca al hombre; y otra, en que el intelecto es incorruptible. Pero encuentra discordancia en otros dos aspectos: uno, en que nuestro intelecto, además de incorruptible es ingenerable y eterno; otro, en que el intelecto material no se puede numerar por la multiplicación de los cuerpos, pues el pensador árabe sostuvo que hay un único intelecto material para todos los hombres» (cfr. p. 56). Tras ofrecer los argumentos de Averroes con que defendía dicha unidad, Wylton añade algunas objeciones propias, otras de Alberto Magno y otras de otros autores. Entiende que para Averroes el intelecto material se une a nosotros antes que el agente, porque está en nosotros desde el primer instante de nuestra concepción, pero desde el punto de vista de lo inteligible se unen a nosotros a la vez (cfr. p. 56-57). Cree Wylton también que, para el Comentador, así como para el Estagirita, el intelecto es eterno no sólo *a parte post*, sino también *a parte ante* (cfr. p. 104).

Tras recoger Wylton diversos puntos de vista de diversos autores, nos podemos cuestionar lo siguiente: ¿Cuál es el parecer de este autor al respecto? La respuesta es doble: primera, que el alma es principio formal de nuestro cuerpo, comprendiendo al intelecto bajo el alma (y en esto dice coincidir con la mente de Aristóteles y del Comentador). Por tanto, el poner el intelecto como una sustancia externa, no es ni de la mente del filósofo griego ni del árabe (pero esto último no es verdad). Segundo, en cuanto a conocer por el intelecto otras realidades además de las que conocemos por abstracción, Wylton afirma que Adán en el estado de inocencia, y después Salomón, conocieron muchas verdades de las cosas naturales que nosotros no alcanzamos. Pero considera que algunas opiniones de Averroes son netamente erróneas: que el intelecto sea uno para todos, pues «si la potencia por la que el hombre entiende inmediatamente no se funda en el alma del hombre en cuanto que es su *acto* y perfección, sino según que se añade al alma, se sigue que nada entiende en cuanto hombre, puesto que el hombre se constituye formalmente por el alma *intelectiva*» (p. 114). Además, «según la sentencia católica el intelecto agente se numera en los diversos hombres y se individualiza como el intelecto posible» (p. 116). Por lo demás, de las especies afirma que son particulares '*in essendo*', pero universales '*in repraesentando*'.

Estamos, pues, ante un testimonio de primera época que nos manifiesta la celebridad alcanzada por la gnoseología del Comentador, que dio lugar a esa corriente de opinión, que —como se sabe— se denominó *averroísmo latino*; y estamos asimismo ante un doble intento: uno, de discernir las tesis de Averroes de las de Aristóteles; otro, de discriminar qué sea verdadero y qué erróneo en ambas y, consecuentemente, qué conforme a la fe cristiana y qué contrario a ella.

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

CRUZ CRUZ, Juan (ed.): *La gravitación de la ley moral según Francisco Suárez*. Pamplona, EUNSA, 2009. 214 pp.

Estos últimos años han sido especialmente pródigos en la recuperación de la figura de Francisco Suárez, ya que se han publicado algunas monografías y libros colectivos dedicados a su obra. Entre ellos, cabe recordar la traducción del tomo V de su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, dedicado a «De varietate legum humanarum praesertim de odiosis» (CSIC, Madrid, 2010). Con el título *La gravitación de la ley moral según Francisco Suárez* se presentan las actas de las III Jornadas auspiciadas por el grupo de investi-

gación «De iustitia et iure en el siglo de Oro», que congrega a profesores de la Universidad de Navarra y de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina. Los temas fueron debatidos en junio de 2008 y las jornadas tuvieron sede en Buenos Aires.

El coordinador del trabajo es el profesor Juan Cruz Cruz, Ordinario de Historia de la Filosofía de la Universidad de Navarra, cuyo trabajo de recuperación del legado histórico hispánico e hispanoamericano es verdaderamente encomiable. Sus escritos en esta línea de investigación se cuentan por decenas y todos ellos suelen rayar a un gran nivel. Ocurre lo mismo en estas ponencias que él edita, en las que el nivel es, en general, elevado y muy correcto.

Los coautores de esta obra entienden, al igual que lo hacían Copleston a mediados del siglo XX o Terrence Irwin (*The Development of Ethics*, II, Oxford, 2008) en nuestros días, que Suárez es un autor central en la Modernidad y que, lejos de ser el final de un largo caminar del aparato escolástico-medieval, es motivo y tema para muchas ideas que se desarrollan durante la Modernidad. Por eso, los coautores entienden que el derecho natural debe extraerse de la filosofía en un doble salto: en primer lugar, desde la ontología a la ética, marcando la disposición del ente hacia la realización cognoscitiva de lo que ha aprehendido en la esfera de la razón práctica; y en segundo lugar, desde la ética hacia el derecho natural, edificado a partir de las *inclinationes* y de la recta educación de la voluntad.

Los coautores tienden más a enfatizar el carácter racionalista de Suárez que el componente voluntarista, extremo que también subrayó en su momento Schneewind y que ha vuelto a destacar Irwin en sus obras. Para los tomistas, Suárez es un racionalista abierto a una explicación algo menos dependiente del cognoscitismo y de la analogía, aunque, en todo caso, sigue siendo un fiel aliado del racionalismo frente al voluntarismo franciscano que puede encontrarse también en la Reforma, tal y como muestra, por ejemplo, Josep-Ignasi Saranyana.

De ahí que, por ejemplo, los trabajos de la primera parte, dedicados a las formas de la ley del derecho, haya una reformulación del voluntarismo por parte de Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina) y de Francisco Bertelloni (CONICET y Universidad de Buenos Aires), en dos elaborados trabajos, y que el resto de las ponencias estén dedicadas a enfatizar los elementos racionalistas (aristotélicos y tomistas) de Suárez. Conviene destacar los trabajos sobre la predicación de racionalidad de la ley natural, debida a Laura E. Corso de Estrada (CONICET) y el estudio sobre la *naturalis obligatio* del profesor Thomas Duve, actual director del *Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte*.

Dos trabajos sobre la *epiqueia*, escritos respectivamente por Idoya Zorroza, (Universidad de Navarra) y por el profesor Joaquín García-Huidobro (Universidad de los Andes, Chile) destacan este carácter aristotélico y tomista de Suárez. Dos estudios de carácter más estrictamente jurídico cierran este apartado: el primero, referente a legitimidad y títulos de poder, escrito por Sergio Raúl Castaño (CONICET y Universidad FASTA) y un segundo dedicado a los principios fundamentales de la tributación, escrito al alimón por Celia Digón y Juan Eduardo Leonetti (Universidad Católica Argentina).

El segundo apartado del libro está dedicado a la proyección histórica de Suárez. El primer estudio se refiere a la *Defensio Fidei* en el contexto histórico-ideológico de su época, escrito por Florencio Hubeñak (Universidad Católica Argentina) y el segundo a la naturaleza del poder político en esta obra, trabajo presentado por Ángela García de Bertolacci (Universidad Católica Argentina).

Por último, el libro cierra con dos escritos que muestran, respectivamente, la influencia de Suárez en Inglaterra y en la obra de Rousseau, escritos por Joaquín Miglore (Universidad Católica Argentina) y Roberto Bosca (Universidad Austral, Argentina). Sí, en efecto, el pensamiento de Suárez tiene grandes raíces en la escolástica, no es menos cierto que su proyección llega hasta *Del Contrato Social*, del pensador ginebrino.

En fin, este libro muestra la excelente acogida que tiene la obra del Doctor Eximio en algunas universidades españolas e hispanoamericanas. Debatir y revalorizar su pensamiento es también hacer justicia al más profundo de los escolásticos de su época y al principal de los filósofos nacidos en tierra hispánica, con permiso -probablemente- de Ramon Llull.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

AVENDAÑO, Diego de, *Privilegios de los Indios. Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XII, c. I-X*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García. Pamplona, EUNSA, 2010, 426 pp.

Continúa la edición del monumental *Thesaurus Indicus*, del jesuita segoviano Diego de Avendaño, que refleja, con sus contradicciones, algunas de las destacadas ideas jurídicas, filosóficas y religiosas im-