

latina, desde sus primeros testimonios en el lenguaje escrito hasta los comienzos de la alta escolástica. Pero la expresión carácter está en el orden teológico vinculada de un modo indisoluble al de *signum* y *signaculum*, sobre las que en éste y otros artículos haremos algunas consideraciones. En realidad, hasta la segunda mitad del siglo XII no notamos una valoración general de la palabra carácter en sentido teológico. Hasta conseguir esta generalidad en la valoración y uso, el camino recorrido fué muy largo.

Por lo pronto, en latín carácter aparece como una palabra extraña incorporada del mundo griego. Cicerón la define como palabra extranjera. En los escritores no cristianos no adquiere un sentido diferenciado y preciso, es menester recurrir a Tertuliano para encontrar ya carácter con el valor definido, desde el cual evolucionará en la teología. En su famosa obra contra Marción, Tertuliano emplea ya carácter con el valor de sello e incluso con una cierta proximidad a la significación de símbolo. Como es natural, en San Agustín se ha complicado el mundo de relaciones acepcionales de la palabra, y aparece ya la significación de nota distintiva al mismo tiempo que la de figura, con lo que se inicia la equivalencia con el término consideración. Por esta vía la proximidad con signo y más tarde con *signaculum* es evidente. Un tema de interés para definir la presión ejercida por la palabra hasta su preeminencia es el de la medicina, en la que se emplea «carácter» con un inicial valor fisiológico y naturalista. En este sentido está en conexión con «cauterium». El sentido activo de estampa o sello aumenta al mismo tiempo que se hace traslaticio al mundo espiritual y social. Encontramos expresiones repetidísimas de *character militiae* y *character dominicus*. En la medida en que al valor de estampa o sello se le agregan los de configuración y una cierta dependencia, la expresión carácter se pone en conexión con los estigmas y entra de lleno en el mundo teológico, como demuestra la pronta divulgación de la expresión *character trinitatis*. Así, en el período carolingio, la expresión está ya divulgada. Se ve muy claro en los comentarios de Beda el venerable al Apocalipsis, en donde carácter tiene el valor definido

de conjunto de notas que determinan el sentido y significado. Así se habla del carácter del anticristo, etc.—E. T. G.

M. HÄRING (Nikolaus): *Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert*, en «Scholastik», Heft I, año XXXI, 1956, págs. 41-69.

En el siglo XI la palabra carácter adquiere un sentido cristológico definido en las obras de San Pedro Damiano, en donde leemos esta descripción de la cruz: «*In hac enim caelestis figura victoriae omnis religio christiana depingitur. In hoc vitalis signi characteri tota virtutum spiritualium perfectio designatur.*» Desde esta descripción de Pedro Damiano hasta la doctrina sacramental del siglo XII hay un proceso cuyos pasos más definidos se refieren a la impresión del carácter de cristiano por la presencia de la fe en Cristo. De este modo, se va pasando a una conexión estricta entre carácter y signo fundamentalmente por la doctrina del sacramento. Cristiano es el que tiene *character cristi* y, por consiguiente, vive *sub caractere christi*. Infieles son aquellos que viven *sub caractere antichristi*. De este modo, el signo va siendo la manifestación o señal del carácter por cuya vía se llega a la determinación del sacramento como modo de obtención del signo característico. Así, en la misma traducción a la teología para laicos, «señal» se convierte en una expresión básica y se habla de la señal de la cruz por ejemplo. No es extraño, pues, que la palabra carácter y sus conexas en el orden teológico pasasen pronto a la canónica, a través, sobre todo de una lectura continuada de las obras de San Agustín. La teología sistemática acepta decididamente la terminología, y así en Inocencio III se encuentra la expresión «*signum fidei pro caractere christianitatis accipitur, quo fideles ab infidelibus discernuntur*», en cuya expresión ya se insinúan valores muy concretos para estas palabras. Empleáanse los términos también con relación al problema del «ordo» y de aquellos que pertenecen al orden de la Iglesia. El carácter espiritual eclesástico lo confieren una serie de signos denominados de modo más concreto «signacula», cuyo primer grado es la tonsura. De este modo, el carácter, el signo y el sig-

naculo, entran en una conexión que apunta ya de modo concreto a los sacramentos. En conexión con el sacramento del Bautismo y los problemas teológicos relativos a su virtualidad en cuanto cualificación, se perfecciona la terminología, que entrará de lleno en la teoría sacramental del siglo XII.—E. T. G.

LAUER (Rosemary Z.): *St. Thomas's Theory of Intellectual Causality in Election*, en «The New Scholasticism», volumen XXVIII, núm. 3, July 1954, páginas 299-319.

El artículo se refiere al estudio del libre albedrío en la doctrina tomista, en ocasión de objetar a la opinión de Dom Lottin («Psychologie et morale», aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, Louvain, 1942-1949) hecho rectificar en algo a Santo Tomás. Según Dom Lottin, antes de 1270 Santo Tomás pensaba que el intelecto ejercía una causa final sobre la voluntad, en el acto de elegir. Pero después, la causación del intelecto se reducía al aspecto formal de la causación. La autora de este artículo no da crédito a las apariencias y decide analizar las afirmaciones de Dom Lottin.

Este explicaba el cambio de Santo Tomás diciendo que, a partir de la posición que era ya tradicional en la Orden Dominicana, se aproximó sensiblemente a la defendida por los doctores franciscanos. El resultado sería que en la elección vendría a tener primacía la voluntad. Y esta es la creencia de Dom Lottin. Pero, ¿es la voluntad elemento esencial del acto de elección?, ¿qué papel desempeña la razón al respecto?

Para Dom Lottin, en la doctrina tomista definitiva la causación del intelecto se reducía al aspecto formal. La voluntad tendría simultáneamente el papel de causa final —porque su fin es el bien— y de causa eficiente. La razón jugaría como causa formal.

No obstante, a través del examen de textos tomistas, la autora piensa que el objeto de elección sólo es objeto de la voluntad en cuanto participa de la naturaleza del «bien». Pero también el intelecto ejerce causalidad final a través del objeto mismo de la voluntad, al hacerlo comprensible a ésta como su fin. Si el objeto de la elección es causa final, ello se debe a que el intelecto lo ordena al bien que será causa final de la voluntad.

Sin embargo, la voluntad no puede ser constreñida y es libre, con libertad de ejercicio y con libertad de elección. El que varios objetos le ofrezcan oportunidades de felicidad, no la determina por éste o aquél. El movimiento agente no pertenece al intelecto, sino a la voluntad.

La razón y la voluntad son dos poderes activos ordenados mutuamente. En absoluto, tiene prioridad la razón. Prácticamente, se impone la voluntad, que puede mover a la razón misma.

La voluntad tiene dos actos: uno, el usualmente citado, de tender a su objeto; otro, concordarse a la impresión que la razón le ha proporcionado.

Los actos de voluntad acordes con su orden y principio específico le son impuestos por el intelecto. El acto de elección es materialmente de la voluntad (no tomada en sentido de acto absoluto), pero formalmente del intelecto —que la concuerda en cierto ordenamiento racional—. El intelecto es el *primer* principio en cuanto a la causación formal; la voluntad es el *primer* principio en cuanto a la causación material.

Respecto al supuesto cambio de la mente tomista, resulta, entonces, que existen a través de los textos ciertas diferenciaciones terminológicas que no alteran el fondo de la cuestión, pues en cada caso no puede comprenderse que haya querido fijarse la teoría en su integridad.—A. SÁNCHEZ DE AGÜEROS.

KOLPING (A.): *Die Drucke der Albert dem Grossen zugeschriebenen Messerklärung*, en «Zeitschrift für Philosophie und Theologie», Band 2, Heft 2, páginas 197-205.

El Padre G. Meersseman ha hecho, con ocasión de la aparición del primer volumen de las obras completas de San Alberto el Magno, unos comentarios acerca del valor de las fuentes impresas de estas obras. Particularmente se ha referido a la primera edición crítica llamada de Lyon de 1651, en la que se recogieron varios manuscritos. En este trabajo del Padre Meersseman no se valoran suficientemente los impresos incunables de alguna obra de San Alberto. Conocemos la edición Príncipe de 1473 y la edición de 1477. Considerando particularmente algunos casos concretos, se observa que entramos incunables hacen referencia a ramas distintas de ma-