

de la ética personal, siempre que se considere que el mundo de los valores está en función de la relatividad inherente al individuo o a las situaciones. Algunos teóricos de la ética de los valores han puntualizado la permanencia, estabilidad e inmutabilidad de éstos, en cuyo caso surge la pregunta acerca de la diferencia que realmente exista entre la ética de los valores y la ética del ser. Santo Tomás y los escolásticos posteriores admitieron como punto de partida la identificación del bien y del ser, y, por consiguiente, la equivalencia entre ética ontológica y ética puramente valorativa. Para los escolásticos, los valores no perdían fundamento ontológico y eran expresión del ser. Los modernos que adoptan el punto de vista de la ética de los valores desligan ésta de la ontología, y el valor se convierte en una realidad muy discutible, cuya fundamentación, que se pretende que sea autónoma, no logra construirse con base suficiente. De aquí, sin duda, el hecho de que los teóricos de la ética de los valores, o los críticos de esta posición, hayan visto los valores básicos con los atributos propios del ser, y, por consiguiente, aunque no lo digan, estén dentro de la ética tal y como la construía la escolástica. Por otra parte, la vinculación a la ética de los valores se ha dicho que implica la aceptación de una ética dinámica, en tanto que la ética del ser sería una ética estática. Esto no es exacto, por lo menos no lo es en el ámbito de la filosofía escolástica, donde la ética del ser no obstaculiza la diversa «valoración de los valores». Estatismo no puede significar inalterabilidad y perennidad de las entidades que actúan como valores con relación a nuestra conducta o juicio.—E. T. G.

MULLIGAN (R. W.): *Ratio Inferior and Ratio Superior in St. Albert and St. Thomas*, en «The Thomist», 19, 3, 1956 (págs. 339-367).

La filosofía del siglo XIII es un gran esfuerzo de asimilación constructiva. Ya un estudio del P. Chenu (reseñado en el número IV del ANUARIO), enseña los antecedentes antiguos de la doctrina de la Ratio, que el articulista no hace sino resumir.

San Alberto habla de *portio inferior* y *portio superior* de la razón, como há-

bitos de la razón práctica, versados sobre la conformidad del hombre con la ley humana y divina, respectivamente, y teniendo, por tanto, por objeto a la *sabiduría* y a la *ciencia*. Entre ambos hábitos prevalece el superior, porque también la ley divina prevalece sobre la humana y la sabiduría sobre la ciencia.

En los primeros escritos de San Alberto se advierte una tendencia a reducir la teoría agustiniana de la razón superior e inferior, restándole importancia dentro de su propia teoría de la actividad práctica. Pero al final de su vida dió mucha importancia a tal división con carácter tanto especulativo como práctico. La explicación podría ser la dificultad intrínseca para incorporar la teoría agustiniana a su construcción, que era aristotélica.

Santo Tomás advierte también la relación de la razón superior e inferior con la modalidad más o menos perfecta del conocimiento: el conocimiento de sabiduría y el de ciencia. Ambas intervienen en el juego silogístico de la conducta práctica, tomando el principio general (de la *ratio superior*) el lugar de la mayor del silogismo, viniendo a ser, por tanto, idéntica con la *sindéresis* dentro del juego moral de la conducta.

La razón superior está en la concepción teológica tomista, siempre informada por la fe. Aunque no tiene por objeto exclusivo objetos eternos e inmutables, pues parece aportar siempre fines a la consideración de conducta a seguir, siendo, por tanto, también su objeto representaciones percederas.

En conjunto, la enseñanza tomista no puede ser objeto de fuente crítica para el conocimiento de la teoría de la razón superior e inferior. Emplea esta construcción las menos veces que puede, y ello cuando comenta pasajes en que se acostumbraba hacer uso de la misma, pero sin aplicarla en otros. Por ello cree el articulista que no es de capital importancia el estudio exhaustivo de los textos tomistas al respecto. Lo que tiene de positivo es, sin embargo, la desvoladura con que incorpora este elemento tradicional, aunque no goce de sus preferencias, a la propia doctrina. Maritain ha observado que Santo Tomás aún ofrece ricas posibilidades para el empleo de esta teoría en una filosofía cristiana, gracias al trabajo asimilador de los filósofos antiguos y medievales y al acogimiento del mismo Santo Tomás.—A. S.

STEENBERGHEN (Fernand Van): *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, en «Revue Philosophique de Louvain», t. 54, febrero 1956 (páginas 130-147).

Nuevos descubrimientos documentales traen recientemente luz nueva sobre la biografía de Siger de Brabante.

Se reconstruye el suceso de la condena del maestro parisiense en 1277. Pedro de España (el Papa Juan XXI) acaba de ascender al solio. Simón de Val lanza la citación contra Goswin de la Chapelle y Bernier de Nivelles (canónigos de San Martín, en París) y contra Siger de Brabante, que era entonces canónigo de San Pablo, en Liège (y no de San Martín, como suele leerse).

Siger de Brabante conoció la filosofía clásica por medio de las versiones árabes. Reparó en la incompatibilidad de ciertas teorías platónicas con el cristianismo. Su ciencia psicológica procede de los comentarios de Averroes al *De Anima* aristotélico, y se inspira frecuentemente en el aristotelismo tomista.

El naturalismo de Siger de Brabante le lleva a exponer una teoría acerca del conocimiento, que fué la condenada en 1277. Es la teoría de la «doble verdad». Dos verdades opuestas, por ejemplo, una verdad filosófica y una verdad teológica, pueden ser válidas al tiempo (*simul stare possunt*) sin contradecirse mutuamente. Discípulos inmediatos de Siger se manifiestan racionalistas, rehusando admitir restricciones en la libertad de investigación. La verdad revelada y la filosófica son verdades *secundum quid*, es decir, referentes a las premisas de que han sido sacadas. Resulta, según las teorías aludidas en el presente artículo, de la exagerada atención al valor puramente formal del razonamiento, sin atender bastante al contenido y valor real de las premisas.

La fe y la razón son compatibles aunque se contradigan. Pues propiamente la fe se refiere a las verdades no demostrables racionalmente, pero a que la mente se adhiere ante el testimonio de Dios. Es insensato querer demostrar lo indemostrable, herético no creer lo que no se pueda demostrar, lícito creer sin demostración lo que podría ser demostrado.

La filosofía alcanza a todos los reinos del ser. Cada ciencia filosófica se

define por su objeto y por su método. Por tanto, un científico no puede negar las verdades que no puede demostrar, porque éstas están fuera de su objeto y de su método particulares. Es posible la contradicción entre fe cristiana y filosofía científica, pero se puede ser al tiempo creyente y filósofo. No debe menospreciarse a la filosofía, sino interpretarla con benevolencia: es la ciencia de la sabiduría.—A. S.

PELSTER (F.): *Eine ungedruckte Quaestio des hl. Thomas von Aquin über die Erkenntnis der Wesenheit der Seele*, en «Gregorianum», vol. XXXVI, 4, año XXXVI, 1955 (págs. 618-625).

Se suele decir que de Santo Tomás de Aquino, lo mismo que de San Alberto el Grande, no quedaban cuestiones inéditas. De San Alberto se han encontrado recientemente algunas, y de Santo Tomás, últimamente, dos. En este artículo se hace cuestión de la autenticidad de la «Quaestio» titulada *De Immortalitate Animae*, que existe en el famoso Códice latino Vaticano núm. 781 y en otros dos manuscritos, «Quaestio» que no está absolutamente probado sea de Santo Tomás.

La «Quaestio» titulada *Utrum anima coniuncta cognoscat se ipsam per essentiam*. La demostración de que esta «Quaestio» corresponde por modo auténtico a Santo Tomás ha de hacerse en este caso concreto por comparación metodológica y de contenido intelectual. Ahora bien, si se analizan las cuestiones 16 y 17 del texto de Santo Tomás *De anima animalium*, parece que se está en condiciones de localizar la posible situación lógica de la «Quaestio», por cuya autenticidad se pregunta. Entre las preguntas «Utrum anima coniuncta corpori possit intellegere substantias separatas» y la pregunta «Utrum anima separata intelligat substantias separatas», cabe el texto que se discute con un absoluto rigor lógico. Si se considera además la fórmula que Santo Tomás ha dado a la «Summa» al problema concreto al que la «Quaestio» se refiere, «Videtur quod anima intellectiva se ipsam cognoscat per suam essentiam», se llega a la conclusión de que no hay inconveniente ninguno en admitir que la «Quaestio» sea de Santo Tomás, sobre todo si se tienen en cuenta otros textos del Tratado *De Veritate*.