

BEUCHOT, M., *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, 1992, 182 págs.

Para quienes tienen que abordarla, la Filosofía Medieval suele resultar en nuestro medio un tanto *repulsiva*, por aquello de que -sin conocerla- se tiene de antemano el prejuicio (manifiesto) de su inutilidad y obsolescencia; y también el prejuicio (aunque esta vez silenciado) de *atemorizante*; indudablemente, un buen número de sus autores no suelen resultar fáciles precisamente. Todo ello se aplica, elevado a la enésima potencia, si se trata de enfrentarse a la filosofía de Santo Tomás. Porque, se esté o no de acuerdo con ella, requiere casi siempre de un alto esfuerzo intelectual para seguir el hilo de las elucubraciones del Aquinate.

Por eso resulta refrescante -tras el primer impacto atemorizante de su título, por más que rece *Introducción*- el recorrer las páginas del libro que presentamos. Ya su autor nos tenía acostumbrados de antes a esos escritos suyos con los que, sin darnos cuenta, nos introducía con una muy fácil lectura en los temas más diversos. Lo que sucede mucho más en esta ocasión; no en balde Beuchot no sólo es medievalista consumado, sino devoto especialista en el Aquinate. Y uno se convence de que el auge de los estudios filosóficos medievales que se palpa en México tiene un poco que ver con la obra de Mauricio Beuchot.

Con su estilo sencillo de siempre, apto para cualquier profano, el autor nos introduce en los temas básicos de la filosofía tomista. Dejando de lado los temas más arduos de ella -como corresponde a una *Introducción*- Beuchot nos introduce, en otros tantos capítulos, en los de la ciencia, el lenguaje, lógica, teoría del conocimiento y metafísica. E indirectamente nos demuestra la actualidad y vigencia de tal filosofía, cuando aborda asimismo los temas, que podríamos calificar de más actuales que los clásicos citados, de la antropología filosófica, ética, filosofía social, de la educación y -un tema que, tratándose de Santo Tomás parecía lógico incluir- el de la teología natural.

El trabajo concluye con una buena bibliografía, escogida y accesible al lector medio.

Angel Muñoz García

DOLBY MUGICA, M., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*. EUNSA, Pamplona, 1993, 274 págs.

La autora, María del Carmen Dolby Múgica, es investigadora de la Filosofía Medieval, especialmente sobre San Agustín. Doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra en 1985. Se desempeña como Catedrática de Filosofía en el Bachi-

llerato del País Vasco desde 1982. Miembro de la Sociedad Española de Filosofía Medieval. Ha participado en diversos Congresos, en diferentes lugares, y es autora de varias publicaciones entre ellas *Sócrates en el Siglo XX*, publicado en Barcelona en 1995, reseñada ya anteriormente en *Revista de Filosofía* (n. 23).

En el texto *El hombre es imagen de Dios* que se organiza formalmente sobre cuatro capítulos, la autora pretende encontrar al hombre como imagen de Dios en toda la filosofía de San Agustín y para ello ha estructurado la temática por épocas o períodos, comenzando por las primeras elaboraciones agustinianas: *Los Diálogos de Casiciaco* hasta encontrar en el *De Trinitate*, la madurez.

El primer capítulo *Los Diálogos de Casiciaco* (386-387) -correspondiente al primer período- representa la etapa de construcción del quehacer filosófico de San Agustín y de dicho período la autora afirma que *comienza a perfilarse el tema del hombre imagen de Dios engarzado a las graves cuestiones especulativas que San Agustín pretendía resolver* (p. 20).

Entre estas cuestiones se encuentran: la Verdad, definida como algo inalcanzable que tiende inexorablemente a Dios; el concepto de sabiduría que fluye paralelamente al concepto de la verdad y de su posesión, y que aparece en los *Diálogos* como el camino hacia ella; el sabio, el que conoce la sabiduría y con quien comienza la ruta de la interioridad; la inteligencia o medio de acceso al conocimiento propio y al de Dios; la vida feliz vista como la posesión de algo permanente: Dios, y que está estrechamente vinculada a la vida del sabio, concededor de la sabiduría y de los dos caminos que nos elevan a la verdad: la Filosofía y la fe. La Filosofía que enseña el origen y el principio de todo lo real y la autoridad de la fe que muestra las verdades que definen el destino del hombre; el alma identificada con la mente o razón y definida como la joya capaz de poseer a Dios y a la felicidad; y Dios, pleno de atributos: Verdad, Bondad, Sabiduría, Luz, etc. Y fundamentalmente como fuente única de felicidad.

En este primer capítulo se encuentra el andamiaje filosófico-teológico de lo que será el hombre como imagen de Dios para San Agustín, ya que *el hombre se reconoce ya como imagen de Dios, cuando penetra en su interioridad ayudado por la razón y la fe* (p. 55).

El capítulo segundo, *El tema de la imagen de Dios en el hombre en el período comprendido del 387 al 400* -correspondiente al segundo período- es un extenso período en el que, según la autora, no está delineado todavía claramente el tema del hombre como imagen de Dios, sin embargo están presentes los conceptos filosóficos básicos sustentadores de la elaboración filosófico-teológica agustiniana. En este período, en primer lugar, el hombre se presenta como imagen de Dios teniendo como base la frase bíblica que plantea la idea de que el hombre fue hecho a imagen de

Dios. San Agustín se enfrenta a la interpretación maniquea que consideraba antropomórficamente, o en su corporeidad, a la imagen de Dios. El dirá *que sólo se trata de una mera forma de hablar de la escritura y que la imagen de Dios en el hombre hay que ponerla precisamente en sus potencias espirituales* (p. 61). En segundo lugar está el problema del mal. Los maniqueos, a partir de la doble principalidad, reconocían en el hombre y en Dios un principio de tinieblas, concibiendo al alma humana mezclada con el mal. San Agustín rechaza esta posición maniquea al defender la creación *ex nihilo*; para él el verdadero mal está en el pecado. Con este elemento teológico San Agustín explica el mal en el mundo y la deformación de la imagen de Dios en el hombre.

El capítulo tercero, *El hombre imagen de Dios en el período comprendido del 400 al 416* -correspondiente al tercer período-. En este capítulo están todos los supuestos filosófico-teológico agustinianos, de su obra cúspide, objeto de estudio, el *De Trinitate*, que *supone toda una teología y una antropología desde las que se vincula al hombre* (p. 170).

San Agustín comienza por aceptar la identidad y la igualdad de sustancia de las tres Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son un solo Dios verdadero. Para comprender este misterio, auxilió a su razón con la fe y a través del hombre interior, espiritual, capaz de acceder a lo inteligible, trata de conseguir alguna semejanza. En la búsqueda del parecido de las tres Personas divinas aparecen las trinitades en el hombre. La primera trinidad es la del espíritu, de su conocimiento y amor. La mente, para amarse, debe conocerse y estos tres elementos aunque iguales en sustancia no son idénticos ya que el alma no se identifica con sus actos.

La segunda trinidad es la de las facultades que implica el conocimiento, y la trilogía: memoria, inteligencia y voluntad. ¿Cómo se conoce el alma? A través de una intelección espiritual de lo inteligible. Esto conlleva la tesis de la espiritualidad y la inmortalidad del alma, porque para que se produzca la auténtica imagen, el alma tiene que ser inmortal; porque si Dios es eterno, su imagen también lo debe ser. San Agustín añade también el tema de la felicidad como posesión permanente de Dios.

El capítulo cuarto, *El hombre como imagen de Dios en el período comprendido del 417 al 430. Obra cumbre "De Civitate Dei"*. En este período se presentan los mismos temas de los anteriores: la creación, el hombre como imagen de Dios -por su mente-, la afirmación de la espiritualidad e inmortalidad del alma, la idea de pecado -distorsionador de la imagen de Dios- y la necesidad de restituir la imagen de Dios, la temática platónica razón y fe como medio para alcanzar la sabiduría, el tema de la felicidad y la sabiduría como ideales a alcanzar por el sabio, el acercamiento racional al misterio trinitario y, en términos generales, todo su esfuerzo, para lograr la ciudad de Dios.

En síntesis, podemos decir que el libro representa un esfuerzo importante por develar la construcción filosófico-teológica de San Agustín, desde una perspectiva antropológica, al proporcionar una profunda visión de la personalidad del hombre, vinculada a Dios.

Mercedes Pinto Yépez

BOS, E., *Johannes Buridanus: Summulae. In Praedicamenta*. Nijmegen, 1994, liv + 157 págs.

Aunque el primero en aparición, el volumen es el fascículo n. 3 de nueve que conformarán la edición de las *Summulae* de Buridano, a cargo de la *Buridan Society*, constituida a tal fin en 1986. Una feliz idea que vendrá a llenar la laguna que supone para investigadores y especialistas el no contar con una edición completa de tan importante obra. Antes de esta iniciativa, sólo se disponía de ediciones fragmentarias -sin que ello desmerezca de su calidad-: el *De suppositionibus* (1957) de M. Reina -primero publicado-, *De consequentiis* (1976) del excelente buridanista H. Hubien y los *Sophismata* (1977) de T. Scott, lamentablemente sólo en inglés, sin el texto latino (aparte de las *Quaestiones in Praedicamenta* -1983- de J. Schneider y las *Quaestiones longae super librum Perihermeneias* -1984- de R. Van der Lecq).

Tras hacer una presentación del autor y su obra, escrita según Bos entre 1320 y 1335, éste señala cómo Buridano fue posiblemente el introductor de Pedro Hispano en la Universidad de París, aunque ni utilizó siempre a éste en sus clases, ni siempre la misma versión, ni la más auténtica; lo que dificulta el trabajo de la edición crítica al momento de las referencias cruzadas; si bien es verdad que, en esta parte de las *Summulae* Buridano sigue y cita más a Aristóteles que al propio Pedro Hispano comentado.

Bos hace una descripción del contenido del texto, insistiendo en lo que llama los *principios* de Buridano: el mundo extramental consiste de sustancias y cualidades, todas ellas individuales y concretas; y el universal sólo tiene existencia en la mente: el universal real ni existe en las cosas ni es una entidad separada.

De los dieciocho manuscritos conocidos del texto, Bos selecciona cinco para su edición (Viena OB 5420, Vaticano Pal. 994, Erfurt Ampl. 2 305, Ksiezy Misjon. 171 y Turín BN D III 27); aunque no especifica los motivos de esta elección, se supone es debido a que los cinco conforman la *familia* del manuscrito de Ksiezy, el más antiguo de los dados, lo que es ciertamente un criterio acertado. Sin embargo, da preferencia en su edición al manuscrito vaticano, incluso aún en contra del consenso de los demás (y al de Viena) por ser, en su opinión, más antiguos. De hecho,

es el mismo manuscrito que sigue Hubien en su edición de las *Consequentiae*, y está corregido al parecer -siempre según Bos- por el mismo copista. A pesar de todo, admite que el *stemma* de manuscritos que propone puede no ser definitivo.

Al texto se añaden en Apéndice los de las adiciones de los manuscritos de Turín, Viena, Oxford y Erfurt, y los índices de citas y nombres y términos.

Una edición para felicitar no sólo a su editor, sino a todos cuantos se dedican al estudio de la Lógica Medieval.

Angel Muñoz García

GORDILLO ALVAREZ-VALDES, Lourdes: *Trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes, Mill*. Nau llibres, Valencia, 1996. 116 págs.

En el prólogo, la autora comienza explicando cuál es su intención al escribir el libro: esclarecer el concepto de libertad en Escoto, Descartes y Mill con el fin de mostrar que la nueva trayectoria que ha seguido el concepto de libertad humana o el modo de entenderlo, ha suscitado un cambio profundo que repercute en muchos ámbitos de la vida y aparece cuando se da primacía a la voluntad respecto del entendimiento.

El libro está dividido en cuatro capítulos. En el primero de ellos titulado: *La libertad de la voluntad en Duns Escoto*, la autora analiza el concepto de voluntad escotista. Para Escoto la naturaleza propia de la voluntad es ser libre. La libertad no es algo añadido a la voluntad, es por sí misma por razón de ella. Esta libertad de la voluntad se manifiesta en su apertura a los opuestos. La voluntad es una potencia perfecta y activa, capaz de salir por sí misma de su indeterminación.

Escoto reconoce dos tipos de libertad, en cuanto "affectio commodi" es una tendencia hacia su propia perfección, una voluntad que tiende a su propia perfección, hacia lo que le beneficia y, en este sentido, se puede decir, que la voluntad tiende hacia su propio interés. Y la voluntad como "affectio iustitiae", es decir, en cuanto libre, que es el movimiento hacia el bien en cuanto tal y supone un olvido del interés y un acto de amor puro desinteresado, es decir, un amor al bien por sí mismo, aunque no reporte beneficio propio. Esta voluntad libre es autónoma y espontánea, no se deja determinar ni constreñir por nada que no sea ella misma.

Como consecuencia de este planteamiento, el papel que la razón ocupaba en la filosofía aristotélico-tomista ha sido ocupado por la misma voluntad, ella es su propia guía, sólo la voluntad es racional. La "affectio iustitiae" permite las acciones libres y guía a la voluntad para que se adecúe al querer divino.

El papel del entendimiento dentro de este planteamiento se hace secundario. Aunque la voluntad no puede querer algo si antes no es conocido, sin embargo el intelecto no es la causa del actuar de la voluntad. No hay ya dependencia causal entre la voluntad y el entendimiento ya que la presencia del objeto no ejerce ningún tipo de influencia sobre la voluntad, la cual está indeterminada ante cualquier objeto. Pues bien, una vez que la actividad intelectual se pone al servicio de la voluntad, sólo puede ser ésta la que suministre las condiciones para la praxis recta. La voluntad es la que impera y decide libremente, por lo tanto la "recta ratio" sólo puede encontrarse en la voluntad.

En el caso de Escoto, la "recta ratio" hay que entenderla como conocimiento y aplicación de la ley divino-positiva, que el intelecto presenta a la voluntad para que ésta pueda obrar y adecuarse libremente a ella. Por tanto, la "recta ratio", no consiste tanto en que nuestra acción se conforme a los dictámenes de la razón recta, sino que la voluntad se someta a las normas establecidas por una Voluntad Suprema. En consecuencia, ni la razón ni la naturaleza pueden ser reglas últimas de la actuación libre y estrictamente humana, tan sólo la voluntad libre debe elicitar todos sus actos según una regla superior, es decir, según el precepto divino; cuanto obra en discordancia con esa regla, carece de la rectitud debida. Así pues la moral sólo pueda darse a nivel de la voluntad, lo que prueba la trayectoria voluntarista de Escoto.

En el segundo capítulo titulado: *Libertad y voluntad en Descartes*, la autora analiza el concepto de libertad cartesiano. Para Descartes, la libertad es una idea innata, evidente por sí misma y el poder obrar libremente es la mayor perfección del hombre. Cuanto más dirigida está la voluntad hacia el bien, por la gracia y por el conocimiento, tanto mayor es nuestra libertad. Libertad para no asentir a una proposición dudosa y para abrazar o rechazar el error libremente.

No obstante, el ser humano cae y puede caer en el error. El error es entendido por Descartes como el mal uso que el hombre hace de su libertad en el mundo del conocimiento. Depende de la libre voluntad del hombre que da su asentimiento a cosas que sólo concibe de forma oscura y confusa, posibilitando un juicio erróneo.

Descartes entiende el juicio como la cooperación del entendimiento y la voluntad con su acto específico de asentimiento. El acto de afirmación o negación a los contenidos del entendimiento producen un juicio que puede ser verdadero o falso. El error aparece en el asentimiento a una actividad indebida del entendimiento y de sus facultades auxiliares, fuera de las exigencias que impone el conocimiento verdadero. En esta mutua cooperación Descartes admite que la voluntad tiene una extensión mayor que el entendimiento. Esta extensión de la voluntad puede entenderse como posibilidad de ir más allá de lo que el entendimiento le presenta o el actuar por motivos que no se ajustan a la razón. De esta forma, la voluntad se libera de toda imposi-

ción que procede del entendimiento. Esta prioridad que adquiere entonces la voluntad sobre el entendimiento, aleja a Descartes de la tesis tomista, según la cual la voluntad no actúa sobre el entendimiento. Manifiesta ser así un claro exponente del voluntarismo, es decir, de dar primacía a la voluntad sobre el entendimiento en el acto libre.

Del poder de la voluntad se desprende dentro de la doctrina cartesiana el capítulo de la infinitud de la voluntad. De la misma manera que a la naturaleza del entendimiento creado corresponde ser finito, es necesario que una perfección humana como la voluntad, aún siendo finita por ser creada, sea infinita una e indivisible en su poder de asentir o disentir, sin que se le oponga ningún límite, o cualquier coacción que consiga destruirla. Para Descartes la voluntad consiste esencialmente en el poder de asentir o no asentir a un contenido conceptual, o lo que es lo mismo, en la posibilidad de afirmación o negación de todo aquello que, de una manera u otra, está presente en el entendimiento. Con esta caracterización, la voluntad humana se constituye en el elemento por el que el hombre más se asemeja a Dios. El poder de la voluntad le hace experimentar a Descartes el poder de Dios, del cual somos imagen y semejanza. En la infinitud de la voluntad se puede también ver la semejanza del hombre con Dios mismo. Todas estas afirmaciones representan el voluntarismo cartesiano.

En el capítulo tercero titulado: *La doctrina milliana de la libertad*, la autora pasa a analizar la concepción que da Mill de la libertad y sus argumentaciones, vigentes hoy y que forman parte de la praxis diaria del individuo en las organizaciones de tradición liberal.

En concreto la autora explica, las críticas de Mill a la doctrina necesarista, que considera que una vez conocidos los motivos que se dan en la mente de un individuo para actuar y conociendo también su carácter y sus disposiciones es posible inferir, sin dificultad, la forma en que este individuo actuará.

Mill considera que para que estas interpretaciones de la doctrina necesarista sean verdaderas se requiere tener un conocimiento de lo que ha sido la experiencia universal de todos los individuos, para que sea posible conocer, realmente, las disposiciones y circunstancias de un individuo dentro de su cultura. No obstante esto no es viable ante la imposibilidad de estar seguros de conocer todas las circunstancias así como el carácter del individuo. Aunque, también, es verdad, que si esto fuera posible, tendríamos un conocimiento de la conducta de un individuo que nos permitiría predecir sus actos, sin que por ello, seamos menos libres. Mill quiere demostrar la posibilidad de compaginar este tipo de conocimiento total, si fuera posible que se diera, con una conducta libre.

Mill quiere mostrar también el error de la doctrina de la necesidad que cree que estamos determinados por causas y que nuestro carácter ha sido formado para el individuo, pero no por el individuo. Para Mill la experiencia nos confirma que el individuo tiene poder para alterar su propio carácter. No es posible prescindir del querer del individuo en la formación del carácter. Aquí es donde Mill plantea el problema de la libertad de la voluntad desde una perspectiva psicológica, porque ese deseo que nos induce a formar nuestro carácter es la misma voluntad.

El argumento milliano en defensa de la libertad de la voluntad se justifica por la doctrina utilitarista: si surge en nosotros el deseo de alterar el carácter, ese deseo nace o bien, de las malas consecuencias de nuestro anterior carácter, o bien, de un fuerte sentimiento de admiración hacia alguien que sobreviene de forma accidental en nuestra vida. En suma, de nuestra experiencia previa de placer o aversión.

Otro aspecto que la autora trata de Mill es el del gobierno y educación moral del individuo. Para Mill el objeto de la educación moral es educar la voluntad a través de los deseos y aversiones, reafirmando los buenos deseos y erradicando o debilitando los que nos conducen al mal. Hay que vencer con la fuerza de la voluntad todo deseo que no tienda a lo recto. Para la autora una voluntad así educada responde en el "fuero externo" a un conjunto de actos requeridos para vivir pacíficamente, pero es una voluntad que no modifica el carácter internamente, a través de un proceso de virtudes y que, por tanto, no forma a la persona en cuanto tal.

Por último la autora se refiere al tratamiento de la libertad que hace Mill en su libro "On liberty". Para Mill la libertad de la voluntad ha de ser limitada hasta el punto de no convertirse en molestia para otras personas. Pero si se abstiene de molestar a los demás y simplemente actúa de acuerdo con su propia inclinación y juicio en cosas que sólo a él conciernen, debe serle permitido llevar a la práctica sus opiniones por su cuenta y sin obstáculo. Así hay una parte que concierne sólo al individuo y su independencia es, por derecho, absoluta.

Para la autora se ha llegado así a la afirmación de una voluntad soberana, desligada de todo presupuesto que pueda limitar su poder. Pero esta voluntad poderosa y libre está vacía de racionalidad y así, culmina el poder de una voluntad espontánea que sólo queda limitada externamente por la esfera personal de los demás hombres.

En el cuarto y último capítulo titulado: *Consecuencias teórico-prácticas del voluntarismo*, la autora saca todas las conclusiones que se desprenden del voluntarismo. En concreto, las más graves son las consecuencias prácticas. El voluntarismo lleva a una dicotomía entre doctrina y vida. Una doctrina separada de la razón no penetra en lo íntimo del individuo, se instala, en todo caso, en los aspectos más superficiales de la vida del hombre. Así una doctrina que apele a la voluntad, sin el apoyo de la razón, mueve a ésta a un obrar caprichoso. Una voluntad en estas condi-

ciones se convierte en fuente de poder y de debilidad, porque la libertad es el lugar propicio para ejercer un dominio sobre los demás, o por el contrario, para ser víctima de ese poder. La voluntad sin racionalidad es fuente de cualquier adoctrinamiento, donde el individuo recibe consignas y órdenes que no son fruto de una reflexión previa.

Para la autora el mayor peligro para el hombre es no dirigir su propia vida y no tener un proyecto propio para realizar y realizarse en la vida. La importancia de la razón no consiste únicamente en que nos hace tomar una posición en el mundo, que nos permite un conocimiento cada vez mayor del mundo y de nosotros mismos; su importancia radica fundamentalmente en que a través de ella alcanzamos el bien y el mal. La razón, a partir del conocimiento de las cosas, es la que determina lo que es bueno o malo. Por eso, no cabe duda, que el conocimiento de las cosas y el conocer la razón de las cosas es uno de los mejores bienes que un individuo puede alcanzar por sus propias fuerzas. Con razón dice Santo Tomás: "En consecuencia es razonable que Dios máximamente haga el bien a aquellos que aman la intelección y honran el mismo bien del intelecto" (In Eth. Nic., cap. IX, lect. 13, n. 2133).

Se trata en suma de un libro interesante, bien documentado y trabajado que aborda un tema clave para nuestros días: el voluntarismo y sus consecuencias prácticas.

María del Carmen Dolby Múgica