

que la teoría sacramental se va haciendo más compleja y copiosa, con relación, por ejemplo, al *ablutio*, surge la necesidad de una mayor diferenciación terminológica, y en torno al siglo XII se inician diferencias, que van a culminar en la teoría del carácter o teoría de la composición, como también se la llama. Hugo de San Víctor y algunos maestros posteriores comienzan a elaborar la teoría del carácter. Se trata de buscar la unidad de los diversos factores que entran en la *signatio*, cuyos diversos factores determinan el carácter. El carácter, como condición definidora de la fuerza que imprime la señal, es menester distinguirlo del signo que pone y del signo que queda, y así se va elaborando una teoría compleja, que tiene extensas consecuencias teóricas e incluso prácticas. El carácter, evidentemente, es un signo en la medida en que es capaz de signar. La cuestión teológica más grave estará en la valoración de la huella dejada por el signo, que en cierto modo es lo que en la teoría católica define el valor del Sacramento. Posteriormente, cuando concepciones teológicas distintas nieguen la peculiaridad señalante de los Sacramentos, la teoría del carácter adquirirá una considerable fuerza polémica. Será entonces cuando las diferenciaciones terminológicas tradicionales muestren su indiscutible utilidad.—E. T. G.

LANDGRAF (Artur Michael): *Schwankungen in der Lehre des Petrus Lombardus*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft IV, 1956, págs. 533-544.

Se advierte, en general, en los autores del siglo XII una marcada precaución en el estudio de muchos problemas. Esto no es nada sorprendente en un momento en que se acumulan las cuestiones sin una tradición, ni terminológica ni doctrinal, que los ofrezca resueltos y, a veces, ni siquiera planteados. Las expresiones de cautela abundan, por ejemplo, en Pedro de Poitiers. Pero es significativo entre todos el caso de Pedro Lombardo.

Abundan en él cuestiones que no reciben una respuesta unívoca, sea por obra de vacilaciones reales en su juicio o por motivos pedagógicos. Bastan como muestra unos casos. El primero es el relativo al modo de concesión de las virtudes a los niños por el bautismo.

Da su opinión de que las reciben *in munere non in usu*, poniéndola a cargo de un comprometido *quidam*. No muy seguro de ella él mismo, será criticada por los grandes maestros posteriores, Santo Tomás y San Buenaventura. La discusión de si «la virtud es un impulso o un hábito» describe toda suerte de meandros en su obra, que pueden seguirse, pero sin que a través de ellos sea posible captar la tesis resultante con precisión. Lo mismo se diga de la pregunta relativa a si «las virtudes se vinculan entre sí de tal forma que el tener una suponga tener las demás». Falta en Pedro Lombardo una terminología estable y falta una toma de posiciones consecuentemente mantenida. Los ejemplos que se acaban de mencionar, confrontados con sus diversos escritos, lo muestran.

Observaciones semejantes pueden hacerse a partir de la doctrina de la *gratia operans* en relación con la *cooperans*, que no mantiene en otros escritos la función que se le asigna en las *Sentencias*. Asimismo, no coincide la definición que da del libre albedrío en la doctrina de los ángeles con la que establece al hablar del hombre en estado de justicia original. Tampoco se muestra consecuente en su posición acerca de la Unión Hipostática. Por otra parte, ya los comentaristas de la edad media habían notado algunas de las inconsecuencias del maestro.—S. A. T.

JOHANNES BEUMER: *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, en «Scholastik», XXXI Jahrgang, Heft II, 1956 (págs. 239-244).

La pregunta acerca de la relación entre ser y valor no deja de ser una pregunta inquietante. Lleva en su seno el problema de la auto-suficiencia del valor, con independencia de la ontología y de los fundamentos ontológicos de toda realidad. Desde el punto de vista de los valores, se habla de una ética de los valores; desde el punto de vista del ser se puede hablar de una ética del ser. La cuestión está en ver cuál sea la relación que exista entre uno y otro punto de vista. Se suele atribuir la ética del ser a la escolástica, y la ética de los valores se considera con un carácter más moderno. En el fondo de la ética de los valores estaba el problema de la posibilidad

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.