

estudiosos del gran santo español, y los interesados en la historia de la catequesis.

Una observación de detalle. En la obra de Nannei no queda aclarado el autor del Catecismo de "Andrés Hermitaño". En el momento de redactar estas líneas acaba de presentarse en la Facultad de Teología de esta Universidad una tesis doctoral en la que este punto ha quedado, pensamos, prácticamente dilucidado. El tal Andrés Hermitaño era el seudónimo de Fray Andrés Flórez, maestro dominicano que vivió en la primera mitad del siglo xvi. Cfr. Carlos Cremades, *La Doctrina Cristiana de Fray Andrés Flórez*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología. Universidad de Navarra (Pamplona 1977), 564 pp.

JAIME PUJOL BALCELLS

Carlos LARRAINZAR, *Una Introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. ("Colección Cañónica"), 1977, 176 págs., 21,5 × 14,5.

Francisco Suárez (1548-1617) es, sin duda, uno de los clásicos de la Filosofía y de la Teología con importantes contribuciones en el campo del Derecho, entre las que cabe destacar su célebre *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*. Esta diversificación de los principales terrenos por los que discurrió su pensamiento ha supuesto igualmente en los estudios del Eximio una multiplicidad de trabajos desde otros tantos puntos de vista. Sin embargo, no se dispone todavía de una obra definitiva sobre Francisco Suárez.

Las investigaciones sobre la figura y la obra del *Doctor Eximius* recibieron un fuerte impulso, desde distintos ángulos, a partir del IV Centenario de su nacimiento (1548). La bibliografía suareciana se incrementa notablemente a raíz de esta fecha, pero casi siempre dedicada a aspectos monográficos, con una ausencia casi total de buenas ediciones críticas.

El libro de Larrainzar supone no sólo llenar una laguna en la bibliografía del Eximio, sino que además, representa un considerable esfuerzo para dar una clave de lectura de sus obras a todos aquellos que estén interesados en su producción científica.

La obra que comentamos se inicia con un excelente prólogo del Prof. Lombardía. A continuación se insertan una breve nota introductoria y un elenco de abreviaturas de las fuentes utilizadas. El estudio, propiamente dicho, lo divide el A. en dos

partes: la primera abarca dos capítulos: Vida y personalidad, y escritos y bibliografía. La segunda parte tiene también dos capítulos: Los fundamentos filosóficos, y la perspectiva jurídica.

El primer capítulo es una sencilla exposición acerca de la vida y circunstancias históricas de Francisco Suárez. El capítulo segundo se ocupa de los escritos y de la bibliografía, críticamente considerados.

La segunda parte está dedicada en gran medida a la gnoseología suareciana. El capítulo tercero considera los fundamentos filosóficos de esa gnoseología, tomando como punto de arranque y de estudio la gnoseología tomista. El capítulo cuarto y último está orientado a dar una perspectiva jurídica sobre el concepto de ley.

Nos encontramos ante un libro breve, pero riguroso, en el que el A. nos muestra los resultados de un gran trabajo de investigación. No es difícil descubrir las muchas horas de dedicación al estudio de Suárez que se aprecian en este libro.

Consideramos un gran acierto todo el capítulo segundo, dedicado a la clasificación sistemática y a la valoración crítica de las obras y de la bibliografía. Supone este capítulo un concienzudo estudio del A. y es, sin duda, una excelente guía para quienes desean iniciarse en los estudios del Doctor Eximio.

Valoramos también como una contribución muy positiva el capítulo tercero, en el que se indican las diferencias entre la gnoseología tomista y la suareciana. Corresponde, en efecto, a una brillante intuición del A. referir las distintas definiciones de ley según Santo Tomás y según Suárez a sus respectivas gnoseologías, y más en concreto —como muy oportunamente se señala en págs. 80-83— a su noción de abstracción. El examen de la gnoseología tomista es claro, sencillo y bien llevado. Sin embargo, queremos hacer notar que el A. más que acudir a los textos mismos de Aquinate, y pudiera haber encontrado muchos solamente en la cuestión *De Veritate*, se limita a apoyarse en algunos manuales de filosofía tomista, eso sí, de clara solvencia, como son las obras de Gredt, de Ramírez y de Derisi. Muy interesante es por otra parte la síntesis de la gnoseología suareciana, conducida al hilo de los textos del Eximio y acompañada de referencias muy útiles de Elorduy, de Gómez de Arboleya y de Hellín. Queda así muy clara la tesis central del A.: “existe un auténtico contraste entre la gnoseología suareciana y la teoría del conocimiento aristotélico-tomista” (p. 124). En efecto —añadimos nosotros respaldando esa afirmación— Suárez hace un esfuerzo sin duda admirable para construir una gnoseología realista, pero

sin conservar la noción de composición de potencia y acto en el acto de conocimiento. Es evidente que al decir (cfr. p. 103 citando *De Anima*, IV, 2, 12): *arbitror intellectum possibilem de se nudum esse speciebus, inesse tamen animae rationali vim spiritualem da efficiendas in intellectu possibili species earum rerum, quas per sensum cognoscit, ipsa cognitione minime concurrente efficienter ad eam actionem, sed habente se instar materiae aut excitantis animam, aut vero ad instar exemplaris*, el Eximio viene a afirmar que el entendimiento posible está en acto en su relación con la especie, y la especie está en potencia, o, más brevemente, que el entendimiento posible *hace* la idea, no por la unión con la especie inteligible, sino *a partir de* la especie inteligible. Con lo cual el acto intelectual no es la actuación del entendimiento posible por parte de la especie impresa, sino la producción de la especie expresa (o verbo mental) por parte del entendimiento posible en el sentido de la realización de una actividad inmanente (la *vis spiritalis ad efficiendas species*). Junto con esta radical diferencia del pensamiento tomista, Suárez afirma que la especie expresa (o verbo mental) adquiere una sustantivización que recuerda la idea platónica. Los conceptos formales son, para Suárez, imágenes representativas casi independientes de las cosas (léase, por ejemplo, el texto altamente significativo de *Tractatus de Deo*, II, 12, 6, citado en pág. 83: *species intelligibilis proprie significat aliquid distinctum ad objecto... datum potentiae cognoscenti ad supplendam vicem objecti...*), y de tal manera, anuncian ya la división cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. Para volver a establecer tal unidad Suárez deberá apelar a la actividad originaria del entendimiento, que produce el concepto formal en correspondencia con el concepto objetivo (que es la cosa misma): pero ¿qué es lo que asegura tal correspondencia? La reflexión del entendimiento contesta Suárez, porque, como señala Elorduy, el *esse cognitum* es el ser que tiene la cosa por ser conocida y que se hace objetivo cuando el término cognoscitivo es el propio conocimiento por el que la mente conoce que conoce (cfr. pág. 113). En otras palabras, decir que algo es *objeto* del conocimiento equivale a decir que el entendimiento humano lo conoce, de modo reflejo, en el entendimiento mismo como algo distinto del entendimiento. Por tanto —concluimos nosotros— es el entendimiento lo que pone al objeto como objeto. Con lo cual queda evidentemente abierta la puerta a un idealismo absoluto de tipo Berkley. Suárez admite todavía que al concepto objetivo corresponda una *res extrament*al (más aún afirma que son idénticos), pero esta afirmación de

realismo no tiene una conexión lógica con el resto de su gnoseología.

A este punto hace falta decir que, así como convalidamos la primera tesis del A. y aceptamos su observación de que no se puede decir seriamente que Suárez sea tomista, no podemos en cambio convalidar otras dos afirmaciones, que, aunque en su contexto no carezcan de sentido y de verdad, merecen sin embargo una matización.

El A. dice en efecto en pág. 120: "la explicación suareciana de los universales adquiere, en este sentido, un significado propio que, desde su peculiar perspectiva, no es disparatado; radicalmente diferente de la explicación aristotélico-tomista en efecto, pero también alejado y guardado de todo nominalismo". Si con esto se quiere decir que Suárez es en el fondo un filósofo realista estamos de acuerdo con el A.: pero nos parece que difícilmente el Eximio pueda liberarse de la acusación de nominalismo. El universal suareciano, en efecto, no es la esencia de la cosa, sino que existe en las cosas sólo como una cierta indiferencia o no repugnancia que tiene su fundamento *in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus*, y, por tanto, sólo puede existir *post operationem intellectus* (pág. 121s). Todo esto desemboca inevitablemente en el nominalismo.

Tampoco nos parece cierto, por lo menos en sentido absoluto, que, como se dice en pág. 97: "la gnoseología suareciana supone un esquema de la actividad intelectual en acto diverso del tomista y, por esta razón, ha de ser criticada y entendida desde su propia perspectiva". Por supuesto Suárez tiene derecho a tener sus ideas, cosa que nadie le contesta, pero también debe someterse, como todo filósofo, a las exigencias no de esta o de aquella escuela, sino de la *verdad* simpliciter: ¿o es que hay varias verdades simultáneamente contradictorias? Que Suárez pueda tener aciertos nadie lo duda, pero no basta juzgar a un pensador en base a su coherencia, hay que enjuiciar la verdad de su sistema. Y, por último, que Suárez haya sido un pensador profundo es cierto, pero nos permitimos duda de que haya sido precisamente un pensador coherente.

En el cuarto capítulo del libro, además, capítulo que tiene un destacado relieve desde el punto de vista teológico, se ve con claridad hacia dónde va, a pesar de las buenas intenciones, la gnoseología suareciana aplicada al terreno jurídico. El peculiar concepto que tiene de abstracción lleva a Suárez a elaborar la definición de *lex in communi* no en base a la *esencia* de la ley

(lo que una ley es) sino en base a lo que es común a todas las leyes (lo que todas las leyes son). Y no es sin preocupación que uno lee en Suárez una definición del objeto formale *quod* del derecho como la siguiente: el dato normativo es *vínculo de conciencia*, es decir considerar “*quomodo leges omnes mensurae sint humanarum actionum in ordine ad conscientiam et consequenter quantum ad meritum et demeritum aeternae vitae conferant*” (*Tract. de legibus ac Deo legisl.*, prol.). ¡Qué lejos estamos de la *ordinatio rationis ad bonum commune!*

Con respecto a la distinción metodológica, aceptada por Suárez, entre Teología Dogmática o especulativa y Teología Moral o práctica, conviene advertir, que no obstante lo dicho por el A. cuando escribe que “todavía no era aceptada por sus coetáneos” (p. 134), tal distinción era ya una realidad consagrada en la *Ratio studiorum* de la Compañía de Jesús; es más, en dicha *Ratio* es donde hay que situar —en buena parte— el origen del estudio de la Teología Moral como algo independiente de la Dogmática. Y así se comprende mejor que Suárez reivindique el estudio de las leyes para la Teología práctica. La Teología práctica, por tanto, considera cuanto aparece como filosofía moral, derecho natural y leyes humanas “sub altiori ratione haec omnia completitur” (*Tractatus de legibus ac Deo Legislatore*, prólogo).

Pero los límites de la filosofía suareciana no nos deben hacer olvidar los muchos enfoques positivos de su pensamiento jurídico. Uno de estos aciertos es precisamente reconducir el estudio de la ley a sus fundamentos teológicos. Por ello, para Suárez el *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* tiene un carácter *stricte formaliter* teológico, tanto desde el punto de vista del objeto formal *quod* como del objeto material.

Este pensamiento suareciano ha sido claramente expresado por nuestro A. cuando afirma: “El estudio teológico del Derecho consiste en la consideración de *Dios-Legislator*, principio y fundamento de la realidad jurídica, verdadera causa de su consistencia” (p. 147).

Por último, es interesante subrayar otra definición que Suárez da del término *lex* como “una medida de los actos morales acerca de su bondad o rectitud absoluta, por razón de la cual mueve hacia ellos prescribiendo una necesidad moral de obrar” (*Ibidem*, I, 1). El A. aduce esta definición, menos conocida, significando que no es lícito compulsarla con la definición de la *lex in communi* formulada por el Aquinate, puesto que ambas definiciones se dan desde diversas perspectivas. Pero nuestro A. la definición suareciana aparece como una objetivación (por tanto

universal) más del constitutivo formal del Derecho que de la norma ética en general, y en este sentido se puede decir que Suárez ofrece en el tema de la ley un específico pensamiento iusfilosófico.

Para terminar, podemos añadir que el A. ha puesto de manifiesto su maestría al presentarnos el pensamientos de Suárez sobre la ley con una riqueza y unos puntos de vista, que sobrepasan con mucho lo que se dice al respecto en los manuales al uso.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

Antonio PIOLANTI, *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana ("Biblioteca per la Storia del Tomismo", 9), 1977, XI + 541 pp., 17 × 24.

"El drama de todos los apologistas de la fe católica, desde finales del siglo XVIII a la primera mitad del XIX, fue el de sentirse privados de una filosofía adecuada a la gigantesca lucha que tenían que sostener contra los asaltos decididos a las raíces mismas del Cristianismo". Son exactas estas palabras que Mons. Antonio Piolanti escribe al frente del capítulo dedicado a las conclusiones en el libro que nos ocupa (p. 481). Fue asimismo la percepción de este hecho lo que movió a un grupo de eclesiásticos romanos, en torno a la figura de Mons. Giovanni Fortunato Zamboni (1756-1850), a poner en marcha, al tiempo que también se iniciaba el siglo XIX, la *Accademia di Religione Cattolica*. Cosa distinta es que estos bienintencionados eclesiásticos consiguieron su propósito.

Mons. Piolanti reconoce que este libro es el producto de una "dura y difícil" investigación (p. VIII). Y ha debido ser así efectivamente, si se tiene en cuenta la exactitud con que se ha logrado la reconstrucción de la peripecia vital de la *Accademia*, desde su sesión inaugural de 5 de febrero de 1801 hasta su fusión con la Academia de Santo Tomás, indicada por Pío XI y que tuvo lugar el 10 de enero de 1934.

La *Accademia* apareció en los momentos difíciles en que Europa entera era sacudida, a la vez, por los ejércitos revolucionarios franceses —próximos ya a convertirse en imperiales— y, más en lo profundo, por el iluminismo (la "filosofía de las luces"), el