

pero este asentimiento real a que nos mueve la Teología viene dado no en razón de sus inferencias lógicas, sino en razón de la fe, en razón de «un asentimiento apriorístico de la fe». De ahí la necesidad de un conocimiento profundo de los motivos que puedan llevarnos a un asentimiento real, ya que los principios de la fe pueden llegar a ser probados sin necesidad de basarse en la misma fe. Se impone la necesidad de un «conocimiento científico» que nos llevará a buscar las bases finales en que descansa todo asentimiento filosófico. En el camino hacia un conocimiento científico tropieza con las experiencias, de la existencia personal y de la existencia de un mundo sensible, y aquí Kublertanz se aparta de la mayoría de los pensadores católicos. Considera la experiencia personal como un punto de partida de valor secundario (entendiendo por experiencia personal la del propio yo) frente a la experiencia de las cosas sensibles que juzga como primordial. La percepción del mundo sensible es para él anterior a la de nuestra propia psiquis, y es más —agrega—, cuando nos enfrentamos con el estudio filosófico ya hemos deducido de esa evidencia sensible toda una serie de inferencias informales. En principio es posible combinar esas evidencias, dadas por la experiencia, e inferencias informales con inferencias lógicas o formales para llegar a un asentimiento real que tiene al mismo tiempo la claridad y estructura formal de una disciplina científica. Esto nos llevaría a admitir que todo conocimiento se apoya en cierto modo en el testimonio de los sentidos, y así cabría considerar nuestra experiencia inmediata de las cosas sensibles como el *Locus of evidence* para la metafísica. El hecho de que, si bien Santo Tomás no dijo que la metafísica se apoyara en el mundo sensible, recomendando que el estudio de la metafísica se acometiera en último lugar, podría servir de argumento, ya que si las circunstancias históricas han restado validez al «Orden» tomístico, ha sido la forma, no el fondo, la que ha perdido vigencia. Es muy distinto el señalar la experiencia del mundo sensible como anterior en orden al conocimiento, a llegar a admitir que el estudio de estas experiencias, que llamamos filosofía natural, sea antecedente necesario o básico para una metafísica. Kublertanz termina con unas consideraciones de tipo práctico dirigidas a los maestros y edu-

cadores, haciendo finalmente resaltar que «en lo concerniente al origen de la evidencia metafísica, la evidencia conceptual de una necesidad racional no puede originar más que un asentimiento nominal». Para originar un asentimiento real se debe acudir a la evidencia existencial y, en último análisis, a la evidencia sensible, a la experiencia del mundo sensible. M. N. R.

ANDERSON (J. F.): *On Demonstration in Thomistic Metaphysics*, en «The New Scholasticism», XXXII, núm. 4, 1959 (págs. 476-496).

James F. Anderson inicia su trabajo con la distinción entre prueba fáctica («factual») y prueba explicativa («explanatory»). Afirma, a este respecto, que el modo como haya sido conseguido el resultado es indiferente al resultado en sí. No obstante, observa que el primer tipo de prueba, el fáctico, es considerado usualmente como menos científico que el segundo, la prueba explicativa.

Efectivamente, la mayoría de las opiniones consideran a la prueba explicativa de un mayor valor científico que la fáctica. Con ello siguen el criterio de Aristóteles, quien, en este sentido, afirma que si la explicación se debe obtener a través del conocimiento de las causas, y si la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, se logra a través de dichos medios, se deduce que este tipo de prueba es el que en esencia constituye la demostración científica. Por tanto, la prueba fáctica, ya sea de efecto a causa o de causa remota a causa próxima, se considera como menos científica intrínsecamente. Anderson sostiene, por el contrario, que la prueba fáctica es verdadera demostración científica, en cuanto consiste en conocimiento por las causas.

Desde otro punto de vista, se mantiene que los procedimientos de la geometría clásica son el modelo de la demostración científica. Este aserto conduce lógicamente, o bien a excluir la prueba fáctica del dominio de la ciencia, o bien a darle una consideración de rango inferior. A este respecto, Anderson niega por completo la primera alternativa y afirma que la segunda sólo es verdad en parte.

Sostiene que no hay ninguna dificultad en mantener que la prueba fáctica

es científica. No es así, por el contrario, en el segundo caso: el que la prueba fáctica sea considerada de menor categoría científica que la explicativa es una cuestión a dirimir. A ello dedica el resto de su trabajo, concluyendo, como hemos dicho, que ello sólo en parte es verdad.—J. C.

HAYNER (Paul C.): *Analogical Predication*, en «The Journal of Philosophy», LV, 20, 1958, (págs. 855-862).

El autor estudia el significado técnico de la doctrina aristotélico-tomista de «analogía» frente a los problemas de la dogmática religiosa, atendiendo especialmente a su utilización por Santo Tomás.

Estudia la relación entre Dios y su concepto, entre la divinidad y los nombres que la expresan, entre Dios y sus predicados, entre Dios y las creaturas, etcétera.

En este último punto, la analogía permite establecer conexiones de sustancialidad entre las virtudes humanas y las divinas, haciendo ver la semejanza respectiva, pero también la diferenciación bajo las categorías de finitud y de infinitud, que tocan al hombre y a Dios.

En relación con una crítica de Copleson al uso teológico de la analogía, el autor juzga que no debe ser rechazado, sino redefinido para prescindir de los inconvenientes que trae consigo.

Para ello, cree que se debe insistir, sobre todo, en aquellas analogías que hacen patente la diferencia que hay entre hombre y Dios, en lugar de buscar aquellas otras que inducen a considerar a la divinidad demasiado humanamente. Así, al decir que Dios sea «amor», «majestad», «trascendencia», se incurre en una vía más adecuada para llegar al conocimiento natural de Dios, que cuando se le representa bajo otros puntos de vista que tienen demasiado en común con la naturaleza humana más vulgar.—A. S.

ALCORTA (José Ignacio): *La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon St. Thomas*, en «Giornale di metafisica», XIII, 1958, 6 (págs. 761-765).

Se afirma frecuentemente que el conocimiento intelectual supone la abstracción de la forma intelectual a partir de

la materia. La teoría parece apoyarse en tres géneros de postulados:

a) De orden ontológico, relativos a la estructura de la realidad conocida por el entendimiento.

b) Relativos a la imagen sensible que interviene en la posibilidad del conocimiento intelectual.

c) Relativos a la función del entendimiento. Función del entendimiento activo y del pasivo en la teoría.

A estos tres géneros de postulados formula diversas observaciones y notas críticas el Sr. Alcorta, lo que le conduce a afirmar que, además de la expresada, hay otra manera de acceso a la realidad. Por fortuna, para Santo Tomás, la teoría del conocimiento no se reduce a una asimilación de las formas. Hay una espontaneidad y una apertura del espíritu humano hacia la realidad, bajo una forma primaria y trascendental en la cual nos apropiamos de las bases mismas de la inteligibilidad.

El ser, es un «primum cognitum». El autor, en su libro *Estudios de metafísica*, publicado por la Universidad de Barcelona, ha estudiado a este respecto cerca de veinte textos sacados de Santo Tomás. Los primeros principios, tanto de orden teórico como práctico, se forman también espontáneamente. Todo esto representa para Santo Tomás, en un orden de pensamiento plenamente agustiniano, una posibilidad para el espíritu de contar con la realidad. Termina el Sr. Alcorta diciendo que las anteriores observaciones constituyen un programa de trabajo para profundizar en la teoría del conocimiento tomista.—R. C. C.

STAUFFER (Richard): *La Théologie de Luther d'après les recherches récentes*, en «Revue de Théologie et de Philosophie», I, 1957 (págs. 7-44).

Richard Stauffer realiza su estudio sobre la teología de Lutero, dado el renacimiento del interés que sobre esta figura se ha suscitado en estos últimos años. Efectivamente, a partir de 1930 los teólogos escandinavos comenzaron a tratar de descubrir las deformaciones de un luterismo infiel a su inspirador. Posteriormente, en Alemania, en Suecia, en Suiza y Francia se han realizado investigaciones sobre la persona y la obra del reformador alemán. En este estudio Stauffer analiza los puntos de vista de Lutero en