

## 1973-1974

1. BELLINI, E. *Gli studi patristici in Italia negli ultimi venti anni (1951-1971)*. LSC, 101 (73), 107-139.
2. SABUGAL, S. *El vocabulario pneumatológico en la obra de S. Justino y sus implicaciones teológicas*. Augustnum, 13 (73), 459-468.
3. WEIJENBORG, R. *Méltion de Sardes, lecteur de la Première Apologie et du Dialogue de Saint Justin*. Ant, 49 (74), 362-366.
4. NAUTIN, P. *Ciel, Pnéúma et Lumière chez Théophile d'Antioche*. (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13). VigC, 27 (73), 165-171.
5. BELLINI, E. *Atenagora e il trattato "Sulla risurrezione dei morti"*. LSC, 101 (73), 511-516.

El A. valora los argumentos pro y contra la tradicional atribución a Atenágoras, y si bien reconoce diferencias con la *Legatio pro Christianis* se inclina a suponer que estos detalles no significan posterioridad en el tiempo, sino diversidad de ambiente y destinatario, pudiendo pertenecer también el *De resurrectione* al s. II.

6. MARTIN, L. H. "The Treatise on the Resurrection" (CG I,3) and diatribe style. VigC, 27 (73), 277-281.
7. MARTIN, L. H. Note on "The Treatise on the Resurrection" (CG I,3), 48-3-6. VigC, 27 (73), 282.
8. ORBE, A. *Supergrediens angelos* (San Ireneo, Adv. haer. V,36,3). Greg, 54 (73), 5-59.

La doctrina de S. Ireneo sobre los ángeles es marginal a su antropología y presenta algunos rasgos singulares: Dios creó a los ángeles, antes de la creación del hombre, para el culto celestial; tras la creación del h. debían servir a Adán y sus descendientes, y ésta es su principal función, no obstante su superior naturaleza, hasta que en la consumación de los tiempos vuelvan exclusivamente al culto divino. Los ángeles no alcanzan la visión faz a faz, que en cambio alcanza el hombre por medio del Verbo que revistió nuestra carne, porque para los ángeles no hay tal mediación y no fueron creados a imagen y semejanza de Dios.

9. PAGELS, E. H. *Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. the Excerpts from Theodotus*. HTR, 67 (74), 35-45.
10. ORBE, A. *Los hombres y el creador según una homilía de Valentín* (Clem. Strom. IV,13,89,1-91,3). Greg, 55 (74), 5-43; 339-368.

A través del estudio de los fragmentos de Valentín recogidos y compendados por Clem. Alej. analiza el A. la índole y la misión del hombre inmortal, y la relación entre el alma y el espíritu, en esa doctrina gnóstica.

11. GARCÍA BAZAN, F. *Gnostica. El capítulo XVI de la Vita Plotini de Porfirio*. Sal, 36 (74), 463-478.
12. MAHE, J.-P. *Le sens et la composition du traité hermétique sur l'Ogdoade et l'Ennéade, conservé dans le Codex VI de Nag Hammadi*. RevSR, 48 (74), 54-65.
13. TARDIEU, M. *Les trois Stèles de Séth. Un écrit gnostique retrouvé à Nag-Hammadi. Introduction et traduction*. RSPT, 57 (73), 545-575.
14. VAN DEN BROEK, R. *The Shape of Edem according to Justin the Gnostic*. VigC, 27 (73), 35-45.
15. KLIJN, A. F. J.; REININK, G. J. *Elchasaí and Mani*. VigC, 28 (74), 277-289.
16. DE CAPITANI, F. *Studi recenti sul manicheismo*. RFNS, 65 (73), 97-118.

Sistematiza los aportes recientes, exponiéndolos bajo estos acápites: Fuentes; Vida de Mani; gnosticismo y libertad; mal y libertad; diversidad doctrinal de las sectas maniqueas; maniqueísmo y cristianismo primitivo; maniqueísmo y metodología de la citación; doctrina litúrgica maniquea; el maniqueísmo y S. Agustín; difusión del maniqueísmo.

17. GROSSI, V. *Un contributo a gli studi su Clemente Alessandrino*. Augustnum, 13 (73), 149-152.

Se refiere a la obra de S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford Univ. Press, 1971).

18. TARDIEU, M. *La lettre à Hipparque et les réminiscences pythagoriciennes de Clément d'Alexandrie*. VigC, 28 (74), 241-247.

19. MEIJERING, E. P. *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, Kirchlichem Credo und Patristischer Theologie*. VigC, 28 (74), 15-28.

¿Puede hablarse de un "platonismo cristiano" en los Padres? Mientras para unos es *communis opinio*, otros (H. Dörrie) sostienen que los Padres sólo se han servido de un vocabulario platónico pero cambiando totalmente su contenido y reemplazando los dogmas capitales de la filosofía platónica por los del Credo cristiano a punto tal que esta primera teología sería un "contra-platonismo cristiano". Objeta el A. esta concepción, que toma como criterio para discernir lo cristiano de lo platónico los enunciados del Credo, no sólo porque estima inútil este deslinde para una comprensión de la historia de la teología en los primeros siglos, sino también porque señala que dichos enunciados se formularon no precisamente teniendo en cuenta como opositor al platonismo, sino al gnosticismo (Credo Apostólico) y al arrianismo (Credo de Nicea). Sostiene que los Padres "platonizaron" en buen sentido, usando nociones platónicas sin por ello alterar la enseñanza de la fe.

20. CHRISTOU, P. *Uncreated and Created, Unbegotten and Begotten in the Theology of Athanasius of Alexandria*. Augustnum, 13 (73), 399-410.

21. MEIJERING, E. P. "En pote ote ouk en ho Yiós". *A Discussion on Time and Eternity*. VigC, 28 (74), 161-168.

Investigaciones recientes en el trasfondo filosófico de la teología arriana sugieren que Arrio pudo haber estado influido por platónicos tales como Atícos, cuyo énfasis en la voluntad divina comparte Arrio y cuya argumentación acerca de que el mundo tuvo un comienzo en el tiempo es obviamente paralela a la tesis arriana de que hubo un tiempo en que el Hijo no existía. El A. prosigue esta línea comparando las discusiones entre Atanasio y los arrianos sobre ese punto con las discusiones entre los platónicos acerca de la creación del mundo.

22. CAMILLERI, N. *Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità*. Sal, 36 (74), 173-209; 355-379; 533-566.

Considerada la noción de creación en los PP. griegos y en S. Agustín concluye el A. que no se trata de que los PP. hayan contaminado la noción bíblica con una mezcla indebida de pensamiento helénico, sino que se sirvieron de la filosofía griega —especialmente quienes llegaron al cristianismo provenientes de ella— en la medida en que era útil y aun necesaria para desarrollar esa noción. Así cree hallar en los PP. una interpretación de la creación como participación en el ser por "co-ontologídad", mediante una libre prolongación de las procesiones trinitarias al sujeto creado. El misterio de la unidad y pluralidad que resulta de la correlativa distinción entre Dios y las creaturas aun en la comunión co-ontológica del ser, reclama la proximidad del gran misterio de la trinidad y unidad de Dios.

23. SPIDLIK, T. *La libertà come riflesso del mistero trinitario nei Padre Greci*. Augustnum, 13 (73), 515-524.

24. RIUS CAMPS, J. *Orígenes y su reflexión sobre la Trinidad*. ET, 7 (73), 259-281.

25. RUIZ-JURADO, M. *Le concept de "Monde" chez Origène*. BLE, (74), 3-24.

25. RIUS-CAMPS, J. *La suerte final en la naturaleza corpórea según el "Peri Archôn" de Orígenes*. VetC, 10 (73), 291-304.
26. QUISPTEL, G. *Origen and the Valentinian Gnosis*. VigC, 28 (74), 29-42.  
Tras una primera etapa (Koch, de Faye) en que se estudiaron los aspectos filosóficos de la enseñanza de O. y su relación con la filosofía griega, y una segunda (Crouzel, de Lubac) en que se lo consideró principalmente como teólogo y exegeta, ha comenzado ya una tercera (iniciada por Daniélou en su *Origène*) que pone de relieve todo lo que en él hay de influencias gnósticas, fuertemente presentes en el judeocristianismo de Alejandría. En esta línea avanzan las investigaciones del A., con gran conocimiento de los textos gnósticos, poniendo de relieve puntos concretos de las doctrinas origenianas acerca de la Trinidad, la libertad y la caída, la providencia en la historia de salvación y la escatología origeniana, a través de los cuales puede advertirse la impronta valentiniana, no obstante las polémicas de O. con Heraclion y otros gnósticos.
27. LOMIENTO, G. *Note sulle traduzione geronimiane delle omelie su Geremia di Origene*. VetC, 10 (73), 243-262.
28. MEIJERING, E. P. *God. Cosmos. History. Christian and neo-platonic views on Divine Revelation*. VigC, 28 (74), 248-276.  
A través del análisis de los principales temas polémicos que, desde puntos de vista diferentes, oponen a Plotino y a Ireneo con los gnósticos, así como de las interpretaciones que de la oposición entre las concepciones cristianas y neoplatónicas han formulado eminentes estudiosos contemporáneos (Armstrong, von Ivanka, Chadwick, Waszink, Dörrie) examina el A. textos de las *Enéadas* y del *Adversus haereses* para llegar a conclusiones que matizan en algunos aspectos las de aquellos investigadores.
29. del TON, G. *Tà apórrheta nel linguaggio di S. Gregorio Nazianzeno*. Augustinum, 13 (73), 567-576.
30. WEIJENBORG, R. *Les Cinq Discours Théologiques attribués à Grégoire de Nazianze, en partie oeuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Evagre le Pontique d'Antioche*. Ant, 48 (73), 476-507.  
Según las hipótesis del A., de los célebres cinco discursos serían auténticos el primero (XXVII) aunque G. combatiría allí no a los eunomianos, como reza su título, sino a Máximo el Cínico, que el A. identifica con el filósofo Herón, y el segundo (XXVIII) aunque comenzaría éste por un pasaje apócrifo, probablemente de Máximo, y tendría otras corrupeiones en el texto. Sostiene el A. que el tercero (XXIX) es falso, según el cotejo con otros textos de G. que serían contradictorios con éste. Igualmente serían también productos de Máximo el Cínico los dos últimos (XXX y XXXI), siendo evidentes en el quinto las contradicciones ya que su autor incluso se burlaría de Gregorio. En conclusión, los tres últimos discursos serían de Máximo-Herón quien también se identificaría según el A. con Evagrio el Pónico de Antioquía. Aplicando a los 45 discursos generalmente atribuidos a G. como criterio de autenticidad el respeto a la majestad divina, tal como se expresa de manera impresionante en los disc. XXVII y XXVIII, resultarían auténticos sólo 13 de ellos, mientras cree el A. hallar argumentos suficientes para negar la autenticidad de cada uno de los 32 restantes.
31. WEIJENBORG, R. *L'origine evagriana dei "Discorsi Teologici III, IV, V" (discorsi XXIX, XXX, XXXI) attributi a Gregorio di Nazianzo*. Augustinum, 13 (73), 551-561.
32. MORESCHINI, C. *Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno*. Augustinum, 13 (73), 535-550.
33. TOWNSLEY, A. L. *Parmenides and Gregory of Nyssa: an antecedent of the "dialectic" of "participating in Being" in De vita Moysis*. Sal, 36 (74), 641-646.
34. BLUM, W. *Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der Heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa*. VigC, 28 (74), 43-49.

No solamente Platón, sino también Aristóteles (frag. 12 Rose) recurre a

una alegoría de la caverna; ambas las utiliza G. en una síntesis original (*De mortuis*; PG, 46, 497-537) a la que da una interesante interpretación cristiana.

35. LILLA, S. *Terminologia trinitaria nello pseudo-Dionigi l'Aeropagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi*. Augustnum, 13 (73), 609-623.  
Especialmente sobre Máximo el Confesor y S. Juan Damasceno.
36. NEGRI, L. *Elementi cristologici ed antropologici nel pensiero di S. Massimo il confessore. Nota critica sulla bibliografia dell'argomento*. LSC, 101 (73), 331-361.  
Analiza especialmente el tema a través de las investigaciones de H. U. von Balthasar (*Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*); L. Thunberg (*Microcosm and Mediator, the theological anthropology of Maximus the Confessor*) y P. Sherwood (*The earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*).
37. ORLANDI, T. *Patristica copta e patristica greca*. VetC, 10 (73), 327-341.
38. CERESA-GASTALDO, A. *A proposito dell'edizione di antiche versione latine di testi patristici greci*. VetC, 10 (73), 47-50.
39. QUACQUARELLI, A. *El antimonarquianismo de Tertuliano y su presunto montanismo*. ET, 7 (73), 213-257.
40. BROX, N. "Non ulla gens non christiana" (*Zu Tertullian, Ad Nat. 1,8, 9 f.*). VigC, 27 (73), 46-49.
41. KISSEL, W. *Eine falsch verstandene Laktanz-Stelle* (*De opificio Dei, 19,10*). VigC, 27 (73), 123-128.
42. GOULON, A. *Un jeu de mots chez Lactante* (*Divinae Institutiones, III,8,10*). REtAug, 19 (73), 39-55.
43. VERMANDER, J. M. *L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla en le pontificat du pape Calixte*. REtAug, 20 (74), 225-233.
44. DUVAL, J.-M. *La lecture de l'Octavius de Minucius Felix à la fin du IV siècle. La fin des protreptiques*. REtAug, 19 (73), 56-58.
45. McDERMOTT, J. M. *Hilary of Poitiers: the infinite nature of God*. VigC, 27 (73), 172-202.

El más grande pensador de la Iglesia antes de Agustín, Hilario tuvo un papel de primera fila en la controversia arriana. El A. estudia el desarrollo y aplicación que hace H. de su idea de la Infinitud positiva de Dios, y la compara con la concepción de G. de Nyssa acerca de la infinitud divina, mostrando que H., ya antes que el nysseno, había hecho de este concepto su principal arma en la controversia arriana. Esto le permite reexaminar desde un nuevo punto de vista la debatida cuestión acerca de la unidad de naturaleza (¿específica o numérica?) entre el Padre y el Hijo.

46. OPELT, I. *Hilarius von Poitiers als Polemikers*. VigC, 27 (73), 203-217.  
Los escritos polémicos de H. Sus circunstancias, opositores y posible fuentes.
47. PEÑAMARIA, A. *Libertad, mérito y gracia en la soteriología de Hilario de Poitiers. ¿Precursor de Pelagio o de Agustín?* REtAug, 20 (74), 234-250.  
La doctrina de H. difiere de la de Pelagio en cuanto que afirma la necesidad de una gracia interior de entendimiento y voluntad, consecuencia del estado de debilidad y pecado en que la culpa de Adán dejó sumida a la humanidad. Mas la separa de Ag. el hecho de que la ayuda interior de la gracia no es lo primero en el orden de la salvación, pues ha debido precederla una actividad humana independiente de ella.
48. MALONY, R. P. *The Teaching of the Fathers on Usury: an historical Study on the Development in Christian thinking*. VigC, 27 (73), 241-265.  
Si bien las doctrinas escolásticas al respecto ya han sido objeto de varios trabajos, ellas se basan en buena parte de la enseñanza de los Padres griegos y latinos al respecto, cuyo estudio sistemático aun no ha sido hecho. Clemente Alejandrino y Tertuliano en el s. II; Cipriano (repetidamente

utilizado por sus sucesores) en el s. III; Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Hilario de Poitiers y los tres Capadocios en el IV van aportando nuevos argumentos contra la usura, que estarán presentes en san Ambrosio, quien dedica al tema un tratado completo (*De Tobia*) que considera en detalle los diversos aspectos del problema, tal como lo expone aquí el A. tras haber reseñado las fuentes antedichas. Poco después, S. Juan Crisóstomo entre los griegos y S. Jerónimo y S. Agustín entre los latinos retoman el tema, y cierra la serie el Papa san León Magno que añade el peso de su autoridad a la unánime sentencia negativa, fundada principalmente en los textos escriturarios y en la consideración de la usura como opresión del pobre.

49. CROUZEL, H. *Fonti prenicene della dottrina di Ambroggio sulla risurrezione dei morti*. LSC, 102 (74), 373-388.

50. RIMOLDI, A. *Pubblicazioni recenti su S. Ambroggio*. LSC, 102 (74), 514-532.

51. DE CAPITANI, F. *Analogia fra un'opera ambrosiana discussa ed alcuni scritti antimanichei di sant'Agostino*. RFNS, 66 (74), 54-88.

Se trata de la *Apologia David* atribuida a S. Ambrosio y pasajes de varios opúsculos antimanicheos de S. Agustín.

52. ALONSO DEL CAMPO, U. *La conversión de Agustín*. Aug, 19 (74), 127-143.

A través de los textos de *Contra Acad.* II,5,6; *De beata vita* I,1; *De utilitate credendi* I,20 y *Confessiones* passim.

53. OROZ, J. *Experiencias eclesiales en la conversión de san Agustín*. Aug, 18 (73), 131-144.

54. FERRARI, L. C. *Astronomy and Augustine's Break with the Manichees*. REtAug, 19 (73), 263-276.

55. BARWICK, K. *Elementos estoicos en San Agustín. Huellas varronianas en el De dialectica de Agustín*. Aug, 18 (73), 101-129.

Los fragmentos conservados del *De dialectica* testimonian su dependencia de los manuales estoicos de dialéctica, si bien no a través de algún manual griego, directamente, sino de la dialéctica de Varrón que es la adaptación latina de alguno de ellos.

56. GUNERMANN, H. H. *Literarische und Philosophische Tradition im ersten Tagesgespräch von Augustinus De Ordine*. Rech.Aug, 9 (73), 183-226.

57. O'CONNELL, R. J. *Confessions VII,IX,13-XXI,27. A Reply to G. Mudec*. REtAug, 19 (73), 87-100.

En respuesta a G. Madec (cf. REtAug, 16 [70], 79-137) insiste el A. en que los escritos tempranos de Agustín e incluso quizá la misma unidad fundamental y significado de las *Confesiones* pueden ser entendidos a partir de la hipótesis de que la contribución positiva que recibió de los *libri platoniorum* fue típicamente plotiniana.

58. WAGENVOORT, H. *Volkskunde bei Augustín?* VigC, 28 (74), 186-189.

Sobre la posibilidad de ver tras el episodio del *tolle, lege* una adhesión de Agustín a creencias populares, documentadas también en fábulas paganas en el *De Iside et Osiride*, en cuanto a que los niños actúen como intermediarios de mensajes y oráculos celestiales.

59. de la BONNARDIÈRE, A. M. *Jerôme 'informateur' d'Augustín au sujet d'Origène*. REtAug, 20 (74), 42-52.

Muchos trabajos contemporáneos intentaron determinar el grado de conocimiento que Agustín pudo tener de Orígenes, y el nombre de Jerónimo es invocado a este respecto con más frecuencia que el de Rufino de Aquilea. El A. sugiere que la función trasmisora de Jerónimo a este respecto pudo haber sido directa o indirecta.

60. STRITZKY, M. B. von. *Beobachtungen zur Verbindung zwischen Gregor von Nyssa und Augustín*. VigC, 28 (74), 176-185.

Se refiere a los paralelismos que, especialmente en el tema del ascenso del alma al conocimiento divino, señala C. W. Macleod (*A Study in Ancient*

- Mysticism*, Jour. of Theol. Studies, 21, 1970, 53 ss.) entre pasajes de Agustín y del Nysseno.
61. RORDORF, W. *Saint Augustin et la tradition philosophique antifataliste, à partir de De Civitate Dei V,1-11*. VigC, 28 (74), 190-242.  
Esos 11 capítulos con una especie de tratado *De fato* donde S. Ag. resume las doctrinas filosóficas de las distintas escuelas acerca del destino, basándose principalmente en el *De fato* ciceroniano, aunque no ignora la tesis neoplatónica que hace de los astros, si no la causa del destino, al menos los signos. Oponiéndose al determinismo estoico afirma una presciencia divina eficaz, que contribuye a la acción libre y restaura el orden perturbado por el mal uso de la voluntad. El libre albedrío forma así parte integrante del orden querido por Dios.
62. PIZZOLATO, L. F. *L'Amicizia in Sant'Agostino e il Laelius di Cicerone*. VigC, 28 (74), 203-215.
63. WANKENNE, L. *A propos de Dioscorus, correspondant de saint Augustin (Epist. CXVII-CXVIII)*. RBén, 84 (74), 167-175.  
Tras analizar una serie convergente de indicios, supone el A. que este joven corresponsal de Ag. no era cristiano, y que Ag. a través de sus respuestas le incita a buscar, más allá de las explicitaciones sobre las doctrinas filosóficas de los antiguos y los diálogos de Cicerón, la certeza de la verdad última y el bien supremo que sólo en Dios se encuentra.
64. DE VEER, A. C. *Aux origines du De natura et origine animae de saint Augustin*. REtAug, 19 (73), 121-157.  
Se origina este texto en la querrela entre Optato, joven obispo de Mauritania, y una parte de su clero y fieles, en torno al problema de si las almas humanas son directamente creadas por Dios una a una, o si provienen de los ascendientes por vía de propagación, como los cuerpos. Considera el A. especialmente las doctrinas de Victor, laico inspirado en Tertuliano y en los gnosticos, en relación con las que Agustín adopta en este texto.
65. MAYER, C. 'Res per signa'. *Der Grundgedanke des Prologs in Augustinus Schrift De doctrina christiana und das Problem seiner Datierung*. REtAug, 20 (74), 100-112.
66. HILL, E. *St. Augustine's De Trinitate. The doctrinal significance of its structure*. REtAug, 19 (73), 277-286.  
La importancia del *De Trinitate* y de su estructura reside en que suministra el vínculo entre la trascendencia del misterio divino y la economía de la salvación, de modo que no se subordina el ser de Dios a los acontecimientos que se producen en la temporalidad de lo creado.
67. VERHEIJEN, L. M. J. *Contribution à une édition critique améliorée des Confessions de saint Augustin*. Augustna, 23 (73), 334-368.
68. MADEC, G. *Note sur le texte critique du De libero arbitrio d'Augustin*. REtAug, 20 (74), 82-87.  
Señala varios errores de impresión en la edición del texto establecido por W. M. Green, aparecida en 1956 en el vol. 74 del CSEL y nuevamente en 1970 en el vol. 29 del CC. Son errores que pasan desapercibidos y que a veces parecen correcciones críticas.
69. BENITO y DURAN, A. *La ordenación del universo según San Agustín y San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 31-47.
70. MASINO, V. *La cruz inteligible del mundo según San Agustín y San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 135-144.
71. ARTAMENDI, P. *El 'Liber creaturae' en San Agustín y San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 25-29.
72. RIVERA DE VENTOSA, E. *San Agustín y San Buenaventura: las pruebas de la existencia de Dios*. Aug, 19 (74), 189-196.
73. RINTELEN, F.-J. von. *Comprensión del ser creatural en San Agustín y en San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 189-196.

74. DI GIOVANNI, A. *Creazione ed essere nelle Confessioni di sant'Agostino*. REtAug, 20 (74), 285-312.  
Aunque el lenguaje de Ag. es neoplatónico, su concepción del ser está renovada por la noción de *creación*: Dios es creador de todo el ser, y la participación es un participar de *todo* el ser y no sólo de la forma. En este aspecto, fue precursor de S. Tomás.
75. GUNDERSDORF von JESS, W. *La simplicidad de Dios en el pensamiento agustiniano*. Aug, 19 (74), 45-52.  
El atributo de la simplicidad divina no aparece bien articulado a través de las obras de San Agustín, pues siempre se presenta como entremezclado o incluido con otro atributo. La simplicidad implica en sí misma la convertibilidad de todos los atributos divinos, y aunque esa pura simplicidad encierra dificultades en lo que se refiere a su accesibilidad a la mente humana, podemos empero llegar a la *essentia* de la divinidad por medio de la inducción o de la intuición mística. No obstante, debido a la simplicidad de Dios y a la multiplicidad de nuestro proceso discursivo, nada podemos afirmar que llegue a expresar propiamente el Ser divino. Por eso Ag. recurrirá a una imagen de la simplicidad divina que halla en el hombre mismo: la mente humana, que es una misteriosa unidad con una triple potencia de memoria, entendimiento y voluntad, teniendo siempre en cuenta que esa imagen sólo podrá ser aplicada analógica y no unívocamente.
76. TRAPE, A. *I termini "natura" e "persona" nella teologia trinitaria di S. Agostino*. Augustinum, 13 (74), 577-588.
77. FAY, Th. A. "Imago Dei". *Augustine's Metaphysics of Man*. Ant, 49 (74), 173-197.  
Excelente exposición de la doctrina expuesta en el *De Trinitate* acerca del hombre como imagen trinitaria de Dios, especialmente a través de las triadas *mens, notitia, amor* y memoria, entendimiento, voluntad que se consume en *memoria Dei, intellectus Dei* y *amor Dei*.
78. PEGUEROLES, J. *El fundamento del conocimiento de la verdad en S. Agustín: la "memoria Dei"*. Pens, 29 (73), 5-36.
79. RODRIGUEZ NEIRA, T. *Los niveles de la memoria en S. Agustín y S. Buenaventura*. Aug, 19 (74), 221-230.
80. VERGEZ, A. *San Agustín y la filosofía cristiana. El problema de la culpa y de la libertad*. Aug, 19 (74), 3-19.  
Sostiene el A. que el racionalismo griego no ha sido abandonado por S. Agustín sino recuperado por el sobrenaturalismo de su filosofía cristiana. Así lo revela el análisis de los tres grados de libertad: el *libre arbitrio* de Adán, la *espontaneidad* no esclarecida del pecador, y la *libertad* restaurada por la gracia. Sólo esta última sería la auténtica libertad, que por ser sobrenatural no deja de ser, en el pensamiento agustiniano, una *sapientia*.
81. ALFLATT, M. *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*. REtAug, 20 (74), 113-134.
82. PLINVAL, G. de. *L'heure est-elle venue de redécouvrir Pélagé?* REtAug, 19 (73), 157-162.
83. MANFARDINI, T. *Pluralidad según san Agustín*. Aug, 19 (74), 145-176.  
S. Ag. admite una pluralidad de mentes racionales como sujetos que entienden la verdad objetiva, pero luego de afirmar la unicidad del objeto identificado con la verdad no desarrolla el tema de la pluralidad de las mentes, ni se plantea la cuestión de cómo es posible concebir positivamente la multiplicidad de los sujetos.
84. MANFARDINI, T. *El problema de la comunicación inteligible según San Agustín*. Aug, 18 (73), 33-61.  
S. Ag. plantea el tema en el *De magistro* a través de su aplicación al caso del diálogo educativo, y se pregunta si la comunicación de ideas entre las mentes se verifica directamente, y si la función del lenguaje implica una

perfecta adecuación entre la palabra y el contenido ideal. Concluye Ag. que el lenguaje es impotente para comunicar las ideas según la verdad, y que el vacío semántico del signo afecta también su eficacia comunicativa. Si el intercambio lingüístico no basta para explicar la comunicación inteligible ¿cómo se produce ésta? La condición de la comunicación inteligible está determinada por la presencia de la verdad absoluta y objetiva en las mentes de los que piensan. En todo cuanto comprendemos no vamos a consultar la palabra que resuena exteriormente, sino la verdad misma que se halla en lo íntimo de nuestra alma, pero que es independiente de la mente y no está condicionada por el acto de la intuición.

85. ALCORTA, J. I. *Sentido dialógico y dialógico del pensamiento de san Agustín y de san Buenaventura*. Aug, 19 (74), 7-24.

86. RODRIGUEZ NEIRA, T. *Intelección y lenguaje en San Agustín*. Aug, 18 (73), 145-156.

El lenguaje, que es para S. Ag. el conjunto de signos mediante los cuales el hombre se expresa y comunica, registra tres elementos: *signo*, que se refiere a otras cosas, se autosignifica, y puede mutar su significación o adquirir distintos valores significativos; *significado*, que es aquello a lo que se refiere el signo; y finalmente el *objeto*. Estos tres elementos se sintetizan en una unidad en el acto intelectual, acto mental al que corresponderá el acto psíquico de dar sentido, referencia sin la cual el habla y el lenguaje serían inútiles. La función primordial del lenguaje en el orden del conocimiento es evocadora, pues en los procesos significativos no se va desde la palabra al objeto ni desde el término al pensamiento, sino desde la mente al objeto y al signo.

87. CATALDO, G. B. *Semantica e intersoggettività della parola in S. Agostino*. Sapza, 26 (73), 170-184.

88. BLASQUEZ, N. *Filosofía y vivencia religiosa en san Agustín*. Aug, 18 (73), 23-31.

En S. Ag. la *filosofía* supone la superación total del *experimentalismo* y del simple pensar, y adentra en la *reflexión* en la que el hombre se define como tal y se abre al ámbito de la realidad universal, Dios incluido. La filosofía llega a ser así un saber acerca de *realidades teológicas reveladas*, y adquiere un valor eminentemente religioso y ético. La relación entre vida religiosa y vivencia filosófica se induce del significado que adquieren la filosofía y la ciencia en S. Ag. El significado bíblico-religioso de la sabiduría filosófica va más allá de la definición ciceroniana de la filosofía como "rerum humanarum divinarumque scientia" y se diferencia de la ciencia como conocimiento de las cosas temporales necesarias para la vida. Pero puesto que la sabiduría es Dios mismo, S. Ag. identifica prácticamente *filosofía y religión*, síntesis que debe tener en cuenta todas las dimensiones de la realidad e implica la participación en la vida religiosa cristiana. La religión se convierte en una metafísica de la filosofía.

89. MOLINA, M. A. *Felicidad y sabiduría: Agustín en noviembre del 386*. Aug, 18 (73), 355-372.

A través de los textos del *De beata vita*, *De Ordine* y *Contra Academicos* S. Ag. expresa que el hombre está llamado a la felicidad *naturalmente*, lo mismo que a la sabiduría. El hombre tiene también un valor óntico, no innato sino adquirido por el estudio y la acción; felicidad y sabiduría son como manifestaciones de su participación en el ser de Dios y de su radical dependencia del orden divino.

90. CAPANAGA, V. *Interpretación agustiniana del amor*. Aug, 18 (73), 213-278.

S. Ag. ha dado forma orgánica a la síntesis entre *eros* y *agape*, antes inconciliables, a través de la doctrina de la participación analógica, negada posteriormente por el luteranismo que en la interpretación de Nygren disocia el amor humano y el divino sin posibilidad de composición.



91. COVI, D. *La ética sexual según san Agustín*. Aug, 18 (73), 308-316.
92. MORETTI-COSTANZI, T. *Ascesis y filosofía en san Agustín*. Aug, 19 (74), 21-34.
93. CATON, H. *St. Augustine's Critic of Politics*. TNS, 47 (73), 433-457.  
El *De Civitate Dei* como profunda crítica de la ciudad del hombre, y por ende de la política como tal.
94. LAUFS, J. *Die Fridgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zur XIX Buch des Werkes De Civitate Dei*. Herm, (73).
95. SWIFT, L. J. *Augustine on War and Killing: another view*. HTR, 66 (73), 369-384.

Algunas discrepancias con R. S. Hartigan (*St. Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent*, JHI, XXVIII, 1966, 195-204).

96. STRIKER, G. *Zur Frage nach den Quellen von Boethius' De hypotheticis syllogismis*. AGP, 55 (73), 70-75.
97. BLUM, W. *Die Theodizee des Patriarches Germanos I. von Konstantinopel*. VigC, 28 (74), 295-303.

Germanos I, que ocupó el patriarcado de Constantinopla entre 715 y 730, es autor de un escrito titulado *Peri hórou zoés (De vitae termino; PG 98, 89-132)* al que hasta ahora se ha prestado muy poca atención. Escrito en forma de diálogo entre Maestro y Discípulo, atribuye el papel de maestro a Basilio de Cesárea y así, inspirándose en sus doctrinas, responde las preguntas del discípulo acerca del sentido de la enfermedad, el dolor y la muerte, desarrollando así una teodicea acerca de la acción de Dios en el mundo y la Providencia divina, que utiliza en buena medida los textos platónicos. Pueden también señalarse patentes paralelismos con Platón en su doctrina acerca de los grados de conocimiento.

98. SILVA, C. E. *O pensamento da diferença no De divisione naturae de Escoto Eriugena*. Did, 3 (73), 247-303.

Comprender este texto exige captar su contorno interno y reconstruir su marco histórico-cultural. La *divisio* de lo real, que es *divisio* metódica y no un momento del método, presenta al pensamiento lógico-ontológico de EE como intento de captación del proceso de individuación, diversificación y multiplicación en cuanto momentos categoriales de la realidad. Surgen aquí aspectos nuevos y contrarios a la interpretación neoplatónica de la procesión y el retorno, que rechazan una pura interpretación dialéctica e incluyen tanto el estudio de la división de la naturaleza (entendida como residuo mental de todas las formas posibles a la inteligencia) como el de los seres divididos: su número, valor, forma, etc. La *divisio naturae* despierta reminiscencias neopitagóricas, pues está ligada a la estructura simbólica y lógica del número cuatro. Llevado al extremo de virtualidad metafórica, el sentido de la *divisio* realiza una cuadratura de comprensión mística. A través del estudio de las cuatro dimensiones especulativas del *De divisione naturae*, de la generación ordenada de la naturaleza en sus cuatro momentos relacionales-formales, de su perspectiva lógica en sus cuatro momentos metodológicos, y de la evidente división de sus niveles de exégesis, el A. concluye que el desenvolvimiento de las naturalezas como articulación lógico-ontológica se constituye en un ciclo dialéctico cuya acción promueve un perfeccionamiento ético en los seres, que no debe confundirse con el carácter absolutamente perfecto de Dios trascendente a la creación. EE evita así el panteísmo mostrando que la suma de las divisiones no es sinónimo de la naturaleza indivisa, y se anticipa al humanismo renacentista que rompe la noción de mundo como espacio cerrado y a la especulación del Cusano y el misticismo renano con su oposición finito-infinito.

99. GRACIA, J. J. E. *'A Supremely Great Being'*. TNS, 48 (74), 371.

La fórmula negativa empleada por S. Anselmo no es equivalente a la positiva del argumento ontológico cartesiano y le es muy superior, pues el concepto expresado en la fórmula anselmiana: "un ser tal que no puede

- concebirse nada mayor", es perfectamente concebible, cosa que no ocurre en el caso de "un ser supremamente perfecto". Además, esta última formulación es más vulnerable a ataques como el de Gaunilo, que tomó la fórmula negativa de S. Anselmo por una positiva.
100. BRECHER, R. "Greatness" in *Anselm's ontological argument*. TPQ, 24 (74), 97-105.
101. SAGAL, P. T. *Anselm's Refutation of Anselm's Ontological Argument*. FrSt, 11 (73), 285-291.  
Según el A., que analiza el *De Grammatico* anselmiano, si Anselmo hubiera prestado más atención a su propia teoría "semantológica" (dimensiones sintácticas, semánticas y pragmáticas del lenguaje) hubiera resistido a la atracción de su célebre argumento.
102. WILBANKS, J. J. *Some (logical) Trouble for St. Anselm*. TNS, 47 (73), 361-365.  
Argumentación, a partir del texto del cap. II del *Proslogion*, que llevaría a concluir la no-validez del argumento.
103. RIST, J. M. *Notes on Anselm's aims in the Proslogion*. Viv, 11 (73), 109-118.
104. KALINOWSKI, G. *La logique de Lesniewski et la théologie de St. Anselme*. Arch.Phil, 36 (73), 407-416.  
A propósito de *Medieval Logic and Metaphysics* de D.-P. Henry, y *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison* de J. Vuillemin.
105. GRACIA, J. J. E. *The structural elements of necessary reasons in Anselm and Llull*. Dial, 9 (73), 105-129.  
Destaca el carácter agustiniano que penetra los escritos de ambos autores; el papel predominante otorgado a la fe en el conocimiento como punto de partida y guía en la búsqueda humana de la verdad, aunque rechazan la autoridad como principio válido de argumentación; y finalmente su valor como intento de dar un lugar dentro de la especulación racional a las creencias del hombre y a sus afirmaciones religiosas.
106. GAVAZZOLI, M. L. *Senso dell'udito e senso della vista nell'estetica di Bernardo de Clairvaux*. RFNS, 65 (73), 807-814.
107. MAURO, L. *L'amicizia come compimento d'umanità nel De spirituali amicitia di Aelredo di Rievaulx*. RFNS, 66 (74), 89-103.
108. GARRIGUEZ, M. O. *Qui était Honorius Augustodunensis?* Ang, 50 (73), 20-49.  
Algunas precisiones y conjeturas sobre el mal llamado Honorio de Autun, autor del *De luminibus Ecclesiae*. "Augustodunensis" puede referirse a otras ciudades.
109. FLINT, V. I. J. *The Commentaries of Honorius Augustodunensis on the Sons of Songs*. RBén, 84 (74), 196-212.
110. HÄRING, N. M. *The Treatise Invisibilia Dei in mss. Arcae Bibl. mun. 981 (399)*. RTAM, 40 (74), 104-146.  
Tras la descripción del mss. y el análisis doctrinal trae el texto, escrito probablemente hacia mediados del s. XII.
111. SPADE, P. V. *The origin of the mediaeval Insolubilia literature*. FrSt, 11 (73), 292-309.  
Cuándo y dónde aparecieron en el medioevo los primeros tratamientos de estas paradojas, entre las que ocupa un lugar destacado el "Mentiroso", formulada por Aristóteles en los *Soph. Elench.* Serían de fines del s. XII y comienzos del XIII los primeros textos conocidos que tratan estos problemas lógicos.
112. BRASA DIEZ, M. *Traducciones y traductores toledanos*. Est.Fil, 13 (74), 129-138.
113. d'ALVERNY, M. T. - HUDRY, F. *Al-Kindi, De radiis*. AHDLMA, 41 (74), 189-260.  
Se publica por primera vez, en edición crítica precedida de una introduc-

ción sobre su contenido doctrinal y una descripción de los mss., el texto completo, en su traducción latina medieval, de un tratado atribuido a Al-Kindi y titulado *De radiis* o *Theoria artium magicarum* que fue objeto de censura en los *Errores philosophorum* de Egidio Romano.

114. WIELAND, G. *Die Gottesbeweise des Moses Maimonides und die Ewigkeit der Welt*. Phil.Jahrb, 81 (74), 72-89.
115. CUNNINGHAM, F. A. *Averroes versus Avicenne on Being*. TNS, 48 (74), 185-218.

Interesante exposición, polémica y muy documentada, sobre los antecedentes en la literatura del s. XIII acerca de la distinción entre esencia y existencia y su tradicional atribución a Avicena. La conclusión final es algo agresiva: "The real distinction is a sacred cow. It is a bit ironic in these days where the neo-Thomists are challenging the authenticity of Sacred Scripture itself, that they still refuse to consider any challenge to their own man-made fetish, specially when this particular man, whoever he was, was an impostor to began with. He was not St. Thomas. Meanwhile, they are calumniating other authors in their stubbornness".

116. LISTFELDT, H. G. *Some concepts of matter of Avicenna, Averroes, St. Thomas and Heisenberg*. Aq, 18 (74), 310-321.

El problema de los elementos y sus mezclas fue planteado y respondido por Aristóteles. Los filósofos medievales reexaminaron la cuestión. La solución adviene empero sólo cuando la ciencia moderna investiga la materia a través de la experiencia. El *quantum* físico dio la respuesta, pero expresó sus descubrimientos a través de las matemáticas, las que a su vez no expresaban los nuevos problemas que ofrecía la materia. Heisenberg, como los medievales, vio la necesidad de dar una respuesta filosófica al problema referente a cómo sea posible que los descubrimientos del *quantum* físico sean llevados hacia relaciones de conocimiento convencional de la materia.

117. BONAFEDE, G. *Introducción al estudio de San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 49-68.
118. QUINN, J. F. *Chronology of St. Bonaventure's Sermons*. AFH, 67 (74), 145-184.
119. VALDERRAMA ANDRADE, C. *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura*. Franc, 16 (74), 160-168.
120. MUÑOZ ALONSO, A. *San Buenaventura y la filosofía*. Aug, 19 (74), 163-176.

En la mentalidad de S. Buenaventura existe autonomía de la filosofía, aunque pretende que la distinción entre filosofía y teología se establezca tanto en el orden y grado de la potencia conoscitiva como en la naturaleza de las cosas sobre las que versa el conocimiento. La filosofía opera con la razón natural y la teología con la fe. A ello debe añadirse que lo aprehensible con la fe no son las cosas naturales sino las que *spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad sapientiam aeternam*.

121. BOUGEROL, J. G. *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*. AHDLMA, 40 (73), 135-222.

Un análisis de las 1015 citas de Aristóteles en la obra de S. Buenaventura permite evaluar su información y su acceso a los textos aristotélicos, directo en muchos casos, aunque también hace uso de las *Auctoritas Aristotelis*.

122. OROZ RETA, J. *San Buenaventura. Aristotelismo y agustinismo*. Aug, 19 (74), 177-188.

Aunque Buenaventura no desconoce a Aristóteles, para él no es éste el filósofo por excelencia, y halla en S. Agustín una más adecuada síntesis.

123. RINTELEN, F. J. von. *Un itinerario della mente umana (S. Bonaventura)*. Soph, 41 (73), 60-66.
124. DE ANDRES, T. *"Itinerarium mentis in Deum" o "Reductio artium ad theologiam"? (En torno a dos interpretaciones de la filosofía de S. Buenaventura)*. Pens, 30 (74), 307-318.

125. PRUNIÈRES, L. *Traité de la spéculation de Dieu par son image empreinte dans les puissances naturelles*. EtFr, 23 (73), 13-78; 127-182; 24 (74), 13-80. Continuando su extenso comentario filosófico al *Itinerarium mentis in Deum* (comenzado en EtFr, 22, 1972, ns. 61, 62 y 63-64) comenta aquí el cap. III de la obra bonaventuriana, considerando especialmente al hombre como *imagen dinámica de Dios*: su espíritu, su inteligencia, su voluntad y libre albedrío.
126. PRUNIÈRES, L. *Herménétique bonaventurienne: présentation et traduction de textes de St. Bonaventure*. EtFr, 23 (73), 297-318.
127. MÉNARD, A. *L'intelligence exhaussée par la lumière de la foi selon les Collationes VIII à XI in Hexaemeron*. EtFr, 23 (73), 227-296.
128. MORETTI-COSTANZI, T. *El "intellectus fidelis" en el agustinismo de S. Buenaventura*. Aug, 19 (74), 145-161.  
En el *intellectus fidelis* hay un reconocimiento de una razón que es al mismo tiempo fe. Así este *intellectus fidelis*, órgano de la sabiduría de la fe inteligible, aparece como unificador y armonizador de todo, extendiéndose y comprendiendo toda el alma racional sin exceptuar la voluntad.
129. DOYLE, J. P. *St. Bonaventure and the ontological argument*. TNS, 52 (74), 27-48.
130. OEING-HANHOFF, L. *Note sur l'argument ontologique chez Descartes et Bonaventure*. Arch.Phil, 36 (73), 643-655.
131. SCHULTE, H. *Gotteserkenntnis und "conversio" bei Bonaventure*. TP, 49 (74), 181-198.
132. BEUMER, J. *Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventure*. TP, 49 (74), 163-180.
133. GESTORI, G. *Nota sulla legge naturale in S. Bonaventura*. LSC, 102 (74), 50-63.
134. CATURELLI, A. *Raíz agustiniana de la doctrina pedagógica de San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 109-134.  
La raíz de todo aprender y enseñar es la iluminación primera que acontece en el originario aparecer de la verdad (*notitia Dei*) a la inteligencia humana.
135. CAPANAGA, V. *La mediación de Cristo en la filosofía de San Agustín y San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 69-107.
- Sobre otros temas en San Buenaventura, cf. fichas 69, 70, 71, 72, 73, 79 y 85 y la *Crónica* al final de este volumen.
136. OROZ RETA, J. *Presencia de San Buenaventura*. Aug, 19 (74), 3-6.
137. RIVERA DE VENTOSA, E. *Itinerario mental de dos grandes pensadores: San Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo*. Laur, 15 (74), 455-486.  
Hay en ambos un itinerario hacia la Trascendencia, pero el sentido es muy distinto.
138. RIVERA DE VENTOSA, E. *San Buenaventura y Henri Bergson. Estudio comparativo de dos antropologías*. Salm, 21 (74), 27-67.
139. RIVERA DE VENTOSA, E. *Dos pensadores cristocéntricos: San Buenaventura y M. Blondel. Estudio comparativo*. EF, 75 (74), 339-378.
140. BOWMAN, L. J. *The development of the doctrine of the agent intellect in the Franciscan school of the thirteenth Century*. TMS, 50 (73).  
Mientras Buenaventura es una plena expresión del agustinismo tradicional en la teoría del conocimiento, o mejor aún de la sabiduría, Duns Scotus es el esfuerzo más crítico por alcanzar el ideal de una ciencia aristotélica. Entre uno y otro se alinean, en el s. XIII, las doctrinas de Alejandro de Halés, Juan de la Rochelle, Roger Bacon, Tomas de York, P. J. de Olivi, John Peckham, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Ricardo de Middleton, que el A. expone con brevedad y precisión para llegar a la conclusión de que, a medida que se desarrolla entre los franciscanos del s. XIII la

doctrina del intelecto agente, van apareciendo algunos elementos comunes (vgr. la actividad del alma en el conocimiento, y la necesidad de comenzar todo proceso cognoscitivo por el conocimiento sensible) al par que se dan dos síntesis divergentes en cuanto a la iluminación, las ideas innatas y la unidad integral de las facultades del alma. A grandes rasgos, la escuela franciscana habría evolucionado del ejemplarismo de Buenaventura a la ciencia necesaria de Duns Scotus. Mas aunque hasta hoy esta última tendencia parezca haber prevalecido en la historia de las ideas, se pregunta el A. si no tenía razón el Cusano, al sostener en el s. xv un conocimiento más alto que la ciencia aristotélica, y si no es justificado el reproche que hoy hace P. Tillich al acusar a aquellos "innovadores" aristotélicos de haber destruido la visión integral del universo contenida en la tradición agustiniana vigente hasta el s. XIII. Asimismo se pregunta si no es arbitrario el concepto aristotélico de naturaleza, y la distinción entre natural y sobrenatural, y si sería ilusoria la iluminación si consideramos, como R. Marston, que toda naturaleza está permeada por la luz increada.

141. VANSTEENKISTE, C. *Il decimo volume del nuovo Alberto Magno*. Ang, 51 (74), 111-126.

Interesante comentario de los principales temas doctrinales tratados en este tomo XXXVII, pars I, *Super Dionysium De divinis Nominibus* de la edición crítica de las obras de A.M. (Aschendorf, Münster, 1972).

142. MASULLO, R. J. *Reason and faith in Richard of St. Victor and St. Thomas*. TNS, 48 (74), 233-242.

143. CROWE, M. B. *On re-writing the biography of Aquinas*. ITQ, 41 (74), 255-273.

144. WALZ, A. *Der Aquiner und die Päpste seiner Zeit*. Ang, 50 (73), 3-9.

145. WILSHIRE, L. E. *Were the Oxford condemnations of 1277 directed against Aquinas?* TNS, 48 (74), 125.

Según el A. y contra opiniones anteriores, no sería así, pues aparte de que no se menciona a Tomás ni están involucradas tesis específicamente tomistas, las condenaciones de Kildwardby no guardan correspondencia alguna con las 20 o más proposiciones generalmente consideradas como tomistas que fueron incluidas en la condenación de Ét. Tempier en París ese mismo año.

146. BOLZAN, J. E. y FRABOSCHI, A. *Santo Tomás y los Capítulos Generales de la Orden de los Hermanos Predicadores, 1278-1370*. Saptia, 29 (74), 263-278.

Crónica de las reacciones oficiales de la Orden frente a los ataques contra S. Tomás posteriores a su muerte, según las Actas de los Capítulos Generales que se suceden entre las condenaciones de 1277 y el año 1370.

147. ROBLES, L. *Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino: el De mixtione elementorum*. Est.Fil, 23 (74), 239-259.

Entre los opúsculos de muy diversa índole y diverso grado de autenticidad que desde antiguo vienen agrupados bajo el título de *Opuscula fratris Thomae* se halla éste, cuya autenticidad constaría por la mención que de él hacen los mejores Catálogos. Respondiendo a una consulta de un maestro Felipe acerca de si hay en el cuerpo humano otras formas sustanciales, a más del alma intelectual, planteada en términos que denotan una influencia averroísta, responde S. Tomás exponiendo su habitual sentencia de que en el hombre no hay más forma sustancial que el alma intelectual, y que sólo ella da el ser en absoluto, o sea lo constituye en su ser hombre. El A. se alarga en un panorama que incluye el ingreso de Aristóteles en Occidente, la relación de Alberto Magno con S. Tomás, la obra de G. de Moerbeke como traductor de Aristóteles, para señalar luego las que cree fuentes de este opúsculo, entre ellas un pasaje del *De gen. et corruptione* que S. T. cita textualmente en la traducción de M., lo que permite datarlo después de 1260.

148. ALLARD, G.-M. *Le Contre Gentiles et le modèle rhétorique*. LTP, 29 (73), 237-250.
149. HUERGA, A. *Hipótesis sobre la génesis de la Summa contra Gentiles y del Pugio Fidei*. *Ang*, 51 (74), 533-557.  
 La tesis formulada a principios de siglo por Asín Palacios, que del innegable parentesco textual entre la C.G. y el *Pugio fidei* de Raimundo Martí concluía no sólo dependencia del Aquinate respecto de esta obra, sino su infiltración de "averroísmo teológico" a través de ella, suscitó innumerables estudios e intentos de réplica, que considera aquí el A. para concluir, sintetizándolos, que no hay en S.T. tal averroísmo teológico y que la relación cronológica y de dependencia sería inversa: R. Martí habría copiado la C.G. Aunque interesantísimo el problema, los argumentos del A. distan de ser convincentes, como tampoco resultan definitivas las conclusiones acerca de la intención de S. Tomás al redactar la C.G.
150. WEISHEIPL, J. A. *The commentary of St. Thomas on De Caelo of Aristotle*. *Saptia*, 29 (74), 11-34.  
 El comentario o *Sententia de caelo et mundo*, donde S.T. expone los principios básicos de su filosofía natural, es uno de sus últimos escritos, y por ello un texto que revela la sabiduría de la madurez, ausente en los comentarios tempranos de otros libros aristotélicos (Ética, Física, Del Alma y primeras partes de la Metafísica). S. Tomás trata aquí los problemas de la filosofía aristotélica inherentes a los conflictos habidos entre los comentaristas griegos y árabes, haciendo uso de dos fuentes básicas para su comentario: Averroes y Simplicio (cuya influencia sobre S.T. es aquí notable). El A. analiza la fecha de composición, las fuentes textuales de S.T., las versiones disponibles en su época, el lugar de importancia entre sus obras, los temas tratados en este comentario y las razones por las que no fue concluido.
151. LORITE, J. *Preliminares al estudio del estatuto científico de la Suma Teológica*. *Pens*, 30 (74), 289-306.
151. GLORIEUX, P. *Autour des opuscules: Thomas d'Aquin ou Thomas de Sutton*. *MSR*, 31 (74), 113-120.  
 El "frater Thomas" autor de los siete opúsculos que desde fines del s. XIII habían sido añadidos en varios mss. a la colección auténtica de los otros 32, y cuya autenticidad tomista rechazó Mandonnet y defendió Pelster, sería Tomás de Sutton.
152. McINERNY, R. *Boethius and St. Thomas Aquinas*. *RFNS*, 56 (74), 219-245.
153. WEISHEIPL, J. A. *Thomas' Evaluation of Plato and Aristotle*. *TNS*, 48 (74), 100-124.  
 Analizando el pensamiento de S. Tomás en varios temas capitales (la naturaleza del hombre; el proceso cognoscitivo; las ideas subsistentes; las sustancias separadas; la naturaleza y esencia de Dios) muestra el A. que "en algunas instancias menores S. Tomás prefirió la concepción de Platón, pero en las mayores prefirió decididamente a Aristóteles".
154. FAY, Th. A. *Participation: The transformation of Platonic and Neoplatonic Thought in the Metaphysics of Thomas Aquinas*. *DivTP*, 76 (73), 50-64.  
 A través de una excelente serie de textos que prueban la importancia de la doctrina de la participación en S. Tomás, muestra el A. como el Aquinate logró una síntesis altamente original de esta doctrina platónica con la doctrina aristotélica del acto y la potencia, aunque para ello haya debido transformarlas radicalmente, quitando de la doctrina platónica el excesivo realismo con que la entendían los neoplatónicos, e infundiéndole la noción de dependencia causal y aplicándola al acto de ser, lo que implica una ampliación a un nivel metafísico de la doctrina de acto y potencia que en Aristóteles quedaba limitada a explicar el cambio en un plano cosmológico y que ahora queda convertida en el corazón de la síntesis metafísica tomista.

155. O'MEARA, J. J. *The platonist augustinian inheritance of St. Thomas*. ITQ, 41 (74), 312-316.
156. SEIDL, H. *Die aristotelischen Quellen zur Transzendentalien Aufstellung bei Thomas von Aquin*, De veritate, q.I.a.1. Phil.Jahrb, 80 (73), 166-171.
157. GILSON, Ét. *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*. AHDLMA, 40 (73), 7-36.  
Aunque S. Tomás nunca escribió un tratado metafísico, su teología parece contener los elementos de una *metafísica del acto de ser*, que aquí G. propone a través del análisis de 46 textos "reunidos al azar de lecturas a través de medio siglo", en los cuales la noción tomista de *esse* o acto como causa primera del ente se torna decisiva en la discusión de algún problema. El *ipsum esse* tomista no es el ser aristotélico, ni el de Averroes, ni aun el de Avicena, que se le aproxima más. Entiende rescatar aquí el A. el verdadero pensamiento del Aquinate, mientras acota que "la obra de Cayetano, cuyo comentario muchas veces ha reemplazado al texto de la *Suma*, es el ejemplo perfecto de lo que puede ser un tomismo sin el *acto de ser*" que sería su noción capital.
158. FABRO, C. *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*. RFNS, 56 (74), 475-500.
159. BONTADINI, G. *Con Tommaso oltre Tommaso*. RFNS, 56 (74), 813-817.  
Compartiendo la opinión tomista de que la concepción fundamental de la metafísica reside en el *esse ut actus*, hay que ir "más allá de Tomás" afirmando que esa concepción sólo revela su fecundidad constitutiva si se la completa con la del ser enfocado como lo *positivo* que se opone a lo negativo. Esto implica una cierta "deshelenización" del tomismo, o sea la renuncia a la herencia naturalista de Aristóteles, pero por otra parte implica también el mantenimiento intransigente del principio parmenideo, que se halla en el origen de la metafísica.
160. PERINI, G. *Il commento di S. Tommaso alla Metafisica di Aristotele. Osservazioni critiche su una recente monografia*. DivTP, 77 (74), 106-116.  
Crítica a J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on the Metaphysics* (The Hague, M. Nijhoff, 1972), que sostiene que S.T. en dicho Comentario inmutó tan radicalmente la filosofía aristotélica que ya no expresó la sentencia del Estagirita sino la propia, aunque quizá sin tener conciencia de ello. Tal transformación radicaría en la introducción del *esse* en la doctrina aristotélica, de modo tal que el *ens*, que es objeto de la metafísica, ya no significaría *essentia* sino cierto compuesto de *essentia-esse*, vale decir, la "esencia actualizada", o sea la cosa que participa del *esse* recibido de otro (de Dios). El A. impugna esta opinión que según él negaría la analogía entre Dios y las creaturas y haría imposible cualquier teología natural.
161. FABRO, C. *Il ritorno al fondamento* [Heidegger y S. Tomás]. Sapza, 26 (73), 265-278.
162. LOTZ, J. B. *Il problema del fondamento in Heidegger e nella Scolastica*, Sapza, 26 (73), 280-311.
163. ECHAURI, R. *Desocultamiento y creación*. Saptia, 29 (74), 35-42.  
Según el A., la idea de creación se hallaría en el fondo de la noción heideggeriana de *desocultamiento*. Y en la metafísica tomista tal operación la ejerce el *esse*, que, al actualizar la esencia, hace que un ente *sea*, surja a la presencia y se muestre como ente. Por ahí trata el A. de emparentar "el creacionismo tomista y el desocultamiento heideggeriano", y esto lo lleva a afirmar que "S. Tomás concibe la creación en términos de emanación, pues si Dios es el ser mismo (*ipsum esse*), al crear debe conferir el ser que constituye su misma naturaleza y por ello el *esse* del ente creado emana de la fuente suprema del ser".

164. PERINI, C. *Rapporti tra pensiero heideggeriano e metafisica tomista. Una nuova impostazione del problema.* DivTP, 76 (73), 139-174.  
Comenta la obra de John Deely, *The Tradition via Heidegger. An Essay on the Meaning of Being in the Philosophy of Martin Heidegger* (The Hague, M. Nijhoff, 1971), donde se propone la congruencia entre el concepto de *Dasein* y el de *esse intentionale*, que según D. expresa la "dimensión ontológica" de la realidad humana, que se distingue de la "dimensión óntica" (o sea del hombre en cuanto es *suppositum* o sustancia real) y en cierto modo se le opone. El articulista niega que pueda darse esta interpretación del *esse intentionale* tomista, y por tanto que por esta vía pueda establecerse una concordia entre Heidegger y S. Tomás.
165. RINTELEN, F.-J. von. *Die Frage nach Sinn und Wert bei Thomas von Aquin.* RFNS, 56 (74), 682-739.
166. CABADA CASTRO, M. *Die suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins.* TP, 49 (74), 324-342.
167. PUNTEL, B. *Die Seinsmetaphysik Thomas von Aquins und die dialektisch-spekulative Logik Hegels. Prolegomena zu einer angemessenen Problemstellung.* TP, 49 (74), 343-374.
168. BECK, H. *Materialistische Dialektik und thomistischer Seinsakt.* Phil.Jahrb, 81 (74), 54-71.  
El materialismo dialéctico y el evolucionismo como problema en el horizonte de la metafísica tomista.
169. POPPI, A. *Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in san Tomaso d'Aquino.* RFNS, 56 (74), 615-625.
170. NORRIS CLARKE, W. *What cannot be said in St. Thomas Essence-Existence Doctrine.* TNS, 48 (74), 19-39.  
Alerta el A. contra el peligro de todo intento de entender el universo como una síntesis verdaderamente unificada de lo uno y lo múltiple. Examina sucesivamente los principales enunciados cuya índole paradójica señala: 1) la esencia divina como *ipsum esse subsistens*; 2) ¿es real en las creaturas la existencia participada?; 3) la "realidad" de la esencia como límite. Concluye que la doctrina de esencia-existencia en S.T. contiene al menos tres elementos que no pueden ser expresados directamente en el lenguaje aunque puedan ser reconocidos por la mente en un acto de intuición que trasciende el lenguaje: 1) el nombre de Dios como *ipsum esse subsistens*, que trasciende la última instancia lingüística entre sujeto y verbo; 2) el ser de la existencia participada, o cualquier perfección participada, como algo en cierta manera verdaderamente presente en los participantes, y que los unifica, pero que sin embargo no existe ni es uno en sí mismo salvo en la mente (por ende algo que está por encima de la distinción entre uno y muchos, e inteligible finalmente sólo a la luz de la unidad del acto creativo intencional de la Fuente que *quiere* compartir su perfección con muchos; 3) el ser de la esencia como límite en la indisoluble aunque irreductible unidad-dualidad-totalidad que es el ser limitado, la perfección limitada. Conclusión final: lo que no puede ser dicho, en la doctrina tomista de esencia y existencia, es casi o tan importante como lo que puede ser dicho, y la última palabra de la sabiduría metafísica, como de cualquier otra, sería el silencio. "Omnia exeunt in mysterium", escribió S. Tomás.
171. DERISI, O. N. *Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomás.* RFNS, 56 (74), 415-435.
172. DERISI, O. N. *El esse y el intelligere divino, fundamento universal y necesario de todo ser y de toda verdad y entender participados en Santo Tomás.* Saptia, 29 (74), 163-176.
173. LOPEZ SALGADO, C. *Unidad de ser y analogía en Santo Tomás de Aquino.* Saptia, 29 (74), 107-124.  
Se ha intentado resolver el problema de la unidad de la metafísica tomista, que es el problema de la unidad analógica del ser, recurriendo a textos



referidos a nuestro modo de conocer y hablar de Dios. Que la cuestión *De divinis nominibus* esté incluida dentro de la analogía, y sea inseparable y correlativa de ella, no significa que poner como centro de la investigación la doctrina de S.T. acerca de tal problema sea un método recomendable para hallar la verdadera concepción sobre la unidad-analogía del ser. El problema se centra en qué debemos entender por *análogo* en los textos que apuntan a situar nuestro saber sobre Dios entre lo unívoco y lo equívoco. La concepción tomista del ser, a juicio del A., sólo encaja en la analogía de proporcionalidad. Una completa teoría tomista del ser exigiría considerar los siguientes elementos: el fundamento último causativo de la unidad analógica (participación); el fundamento real de semejanza, ser intrínseco y formal (*natura essendi*) que en modo diferente poseen Dios y las creaturas; el concepto o *ratio essendi* analógica, que fija la naturaleza del ser como dualidad *esse-essentia*; el carácter análogo de esa noción o razón de ser; la deficiencia de lo que representa el concepto análogo *ut sic* respecto de los análogos en lo que en realidad son; la necesidad de una ardua técnica para formar el concepto de Analogado Infinito y la infinita deficiencia de este concepto. S. Tomás sostiene un tipo de unidad analógica (de atribución intrínseca) entre el ser y sus perfecciones. En tales casos, al hablar de analogía o unidad analógica, basado sólo en lo que es el fundamento *causativo* y no el fundamento *formal* de la similitud, S.T. queda a medio camino de la verdadera unidad o conveniencia analógica, la que sólo se logra en la noción o *ratio* proporcional de una natura o formalidad proporcional.

174. MONDIN, B. *L'analogia di proporzione e di proporzionalità nel "Commento alle Sentenze"*. RFNS, 56 (74), 571-589.

175. TREPANIER, E. *De diversis implicationibus da nom "ens" en St. Thomas*. LTP, 29 (73), 407-422.

176. FAY, Th. A. *Analogy: the key to man's knowledge of God in the metaphysics of Thomas Aquinas*. DivTP, 76 (73), 343-364.

Al par que expone a través de una rica serie de textos la noción tomista de analogía, muestra el lugar privilegiado de esta doctrina en la metafísica del Aquinate, vinculándose con la participación y la causalidad.

177. GERVAIS, M. *L'analogie selon St. Thomas et Karl Barth*. LTP, 29 (73), 187-192.

Precisiones críticas a la obra del pastor H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon St. Thomas d'Aquin et Karl Barth* (Coll. Cogitatio fidei, n. 42, Paris, Ed. du Cerf, 1969), que aspira a mostrar que "Barth no conoció verdaderamente la doctrina de Sto. Tomás" y que "se sirve a pesar suyo de la analogía en un sentido muy cercano al del Aquinate", afirmaciones éstas que el articulista discute.

178. RICHARD, J. *Analogie et symbolisme chez St. Thomas*. LTP, 29 (73), 379-406.

El lenguaje teológico ¿es analógico o es simbólico? Con especial referencia a las doctrinas de P. Tillich, que según el A. serían una reedición moderna de la teología clásica de los nombres divinos y no estaría en oposición con el pensamiento de Sto. Tomás, que admite dos maneras de aproximación al problema: la analogía y el simbolismo.

179. SAINT-JACQUES, A. *Saint Thomas d'Aquin et le premier fondement naturel de notre connaissance de Dieu*. LTP, 29 (73), 349-378.

180. VAN STEENBERGHEN, F. *Saint Thomas d'Aquin contre l'évidence de l'existence de Dieu*. RFNS, 56 (74), 671-681.

181. ALFARO, J. *La dimensión trascendental en el conocimiento humano de Dios según Sto. Tomás*. Greg, 55 (74), 639-675.

A la pregunta *Utrum Deum esse sit per se notum* responde S.T. que el hombre no puede conocer la existencia de Dios sino mediante las realidades de este mundo. Las cinco vías intentan dar forma concreta al proceso men-

- tal que, partiendo de la existencia del mundo, llega a la afirmación de Dios. Las pruebas tomistas han sido criticadas porque se basan únicamente en la realidad cósmica sin tener en cuenta al hombre mismo, y por tanto sin justificar la existencia de Dios desde el punto de vista antropológico. Pero muestra el A. una serie de textos, a los que no se ha prestado suficiente atención, que desarrollan progresivamente el tema de un conocimiento a priori de Dios que el hombre posee por su misma condición espiritual. El análisis de ellos permite comprobar que según S.T. hay en el hombre un conocimiento de Dios que está implícito en la tendencia constitutiva del espíritu hacia el *verum-bonum*, hacia la plenitud del hombre en la *beatitudo*, aunque se trata de un conocimiento no-conceptual, que no permite distinguir reflexivamente a Dios de lo que no es Dios. El hombre lleva en su condición de espíritu la búsqueda de Dios, de un Dios buscado automáticamente como la única realidad capaz de colmar la ilimitación de su aspiración fundamental. Así S.T. no ignoró la dimensión a priori trascendental del conocimiento humano de Dios, y la interpretación completa del sentido de las cinco vías exige que se tenga en cuenta este dato importante del pensamiento tomista, sin el cual no es posible justificar la validez de la cuestión de Dios y del proceso que, a partir de la experiencia del mundo, trata de llegar a su fundamento personal trascendente.
182. BRADY, J. M. *Note on the Fourth Way*. TNS, 48 (74), 219-232.  
Trata de clarificar y explicitar con algunas ejemplificaciones el raciocinio de Sto. Tomás en la cuarta vía.
183. GIANNINI, G. *S. Tommaso d'Aquino, genio dell'ordine*. GM, 29 (74), 441-460.  
A partir de la quinta vía, muestra el lugar central y unificador del concepto de orden en la metafísica de Sto. Tomás.
184. Mc COOL, G. A. *Is St. Thomas' "Science of God" still relevant today?* IPQ, 14 (74), 435-454.
185. NICOLAS, J. H. *L'acte pur de saint Thomas et le Dieu vivant de l'Évangile*. Ang, 51 (74), 511-532.
186. BAGET-BOZZO, G. *La teologia delle idee divine in san Tommaso*. RFNS, 56 (74), 295-311.
187. RICKEN, F. *Emanation und Schöpfung* [en Sto. Tomás de Aquino]. TP, 49 (74), 483-486.
188. BERTOLA, E. *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*. RFNS, 56 (74), 312-355.
189. GIACON, C. *Il binomio causa-effetto secondo il tomismo*. RFNS, 56 (74), 541-551.
190. GHISALBERTI, A. *La concezione della natura nel commento di Tommaso d'Aquino alla "Metafisica" di Aristotele*. RFNS, 56 (74), 533-540.
191. RUELLO, F. *La signification du mot "nature" dans le De principiis naturae de saint Thomas d'Aquin*. RFNS, 56 (74), 533-540.
192. LANGEVIN, G. *L'action immanente d'après s. Thomas d'Aquin*. LTP, 29 (73), 251-266.
193. SCIACCA, M. F. *El principio de finalidad en Santo Tomás*. Mik, 2 (74), 44-57.
194. DUBARLE, D. *Causalidad y finalidad en S. Tomás y al nivel de las ciencias modernas de la naturaleza*. EstFil, 23 (74), 219-238.
195. PEGIS, A. C. *St. Thomas and the coherence of the Aristotelian Theology*. MedSt, 35 (73), 67-117.

Mientras el Dios del libro XII de la *Metaf.* aristotélica es presentado como puro pensamiento que no conoce el mundo y que mueve sólo como causa final, atrayendo por el deseo el primer cielo o primera esfera, que es animado, en cambio en la *Física* conoce el mundo y mueve por contacto y es causa eficiente. Hace cuatro décadas, M. De Corte ("La causalité du premier moteur dans la philosophie aristotélicienne", *Revue d'histoire de*

la *philosophie*, 5 [1931], 13-147) propuso una interpretación (que a juicio del A. no sería satisfactoria) para conciliar esta contradicción entre ambas perspectivas y entre estas causalidades que serían mutuamente irreductibles. Poco después J. Paulus ("La théorie du premier moteur chez Aristote", *Revue de philosophie*, 33 [1933], 159-194; 394-424) intentó dar al problema una respuesta que el A. resume aquí y que sería la misma a que había llegado S. Tomás según puede verse en *C. Gent.* I,13 al basar su prueba en el Primer Motor de la *Física* y referirse asimismo más allá de un primer motor que es parte de lo movido como sería éste, al Motor inmóvil de la *Metaf.*, absolutamente separado del mundo, que mueve por deseo y que es Dios. Esta interpretación y su probabilidad, a la luz de un minucioso análisis de los textos y de las concepciones implicadas en ellos, es analizada extensamente, considerando además en profundidad el problema de hasta qué punto Sto. Tomás tuvo conciencia del cambio de perspectiva que significaba para estos textos aristotélicos —que partían del supuesto de un mundo y un movimiento eternos— el insertarlos en una metafísica *creacionista*, en la que Dios crea el mundo, lo conoce, lo gobierna y es su último fin. Hasta dónde coincide el Aristóteles histórico con "the Philosopher that Aristotle became in St. Thomas' Christian Theology" es otro dato fundamental que el eminente tomista americano toma en cuenta en este artículo, fundamental para el estudio de la primera vía tomista.

196. DEMPFF, A. *Geistergeschichtliche Bemerkungen zur Naturphilosophie des Aquinatem.* RFNS, 56 (74), 409-414.

197. ELDERS, L. 'Container' as a fundamental structure of St. Thomas ontology. *Aq.* 18 (74), 97-106.

198. NORRIS CLARKE, W. *What is most and least relevant in the Metaphysics of St. Thomas today?* IPQ, 14 (74), 411-434.

Se propone el A. realizar una valoración crítica de la rica herencia metafísica dejada por Sto. Tomás para discernir en ella lo que es más importante y fecundo para la filosofía de hoy e intentar una reformulación que, despojándola del tecnicismo escolástico, la haga accesible al pensamiento contemporáneo. Los temas así seleccionados y desarrollados son: 1) la intrínseca correlatividad (resumida en los principios de la *inteligibilidad y bondad del ser*) que se da entre la mente y el ámbito del ser; 2) el *sentido existencial del ser* como acto interior diversificado en los distintos seres según los diversos modos de la esencia, y como fuente de toda perfección; 3) la consiguiente explicación de *lo uno y lo múltiple* en cuanto que todos los seres finitos participan del acto de existencia como una perfección central unificadora del universo, y esta participación se da mediante la composición con diversos modos de esencia que lo limitan y que derivan todos de una única Fuente última, que es ilimitada y pura plenitud de existencia; 4) la noción de *persona como el más alto modo de ser*: el ser que tiene *autoposesión* mediante la autoconciencia y la auto-determinación (libertad); 5) la *noción dinámica de sustancia* como centro unificado de atributos u operaciones y principio activo de autoidentidad a través del cambio; 6) la noción de *potencia sustancial* como la condición de posibilidad de la unidad intrínseca de las totalidades complejas en la naturaleza; 7) la teoría de la *causalidad eficiente y final*, que religa todo el universo en un sistema de agentes interactuantes, orientados hacia un fin, siendo ese vínculo la *acción*; 8) la *relación a Dios, Fuente primera y Fin último de todo ser*, piedra angular que sostiene todo el universo en una unidad de ser, de inteligibilidad y de bondad.

199. DEL CURA, A. *La esencia del hombre en la antropología de Santo Tomás.* Efil, 23 (74), 419-425.

Tras recordar rápidamente el dato bíblico y la antropología agustiniana, sintetiza con precisión y sencillez los puntos capitales de la doctrina tomista

acerca del hombre y de su puesto en el cosmos, en la sociedad y en la historia.

200. GEIGER, L. B. *L'homme, image de Dieu. A propos de S. Th. I, q.93, a.4.* RFNS, 56 (74), 511-532.  
 La aptitud natural para conocer y amar a Dios como se conoce y se ama a sí mismo, en lo cual consiste la *imago Dei* en el alma humana según este art. 4, constituye para S.T. el fin de la producción o creación del hombre por Dios. Según C.G. III,26 el fin esencial de la producción de un ser debe figurar en la definición de éste si ha de ser perfecta. Por tanto la imagen debe figurar en una definición perfecta del hombre. Hay pues razón para preguntarse por qué Sto. Tomás, en la S.T., hace por una parte un estudio de la naturaleza del hombre, donde no usa de esta noción de imagen, y por otra un estudio de esta imagen, que según él afirma pertenece a la sustancia del espíritu (*mens*).
201. DOIG, J. C. *Toward Understanding Aquinas' Commentarium in De Anima. A Comparative Study of Aquinas and Averroes on the Definition of Soul* (De An. II,1-2). RFNS, 56 (74), 436-474.
202. BLEDSOE, J. P. *Aquinas on the Soul.* LTP, 29 (73), 273-289.  
 En el comentario de Sto. Tomás al *De Anima* aristotélico habría una tergiversación fundamental referente a la segunda definición del alma. En 412 b 5 Aristóteles la define como "el acto primero del cuerpo natural organizado", y en 414 a 2 como "aquello por lo cual, primordialmente, vivimos, sentimos y pensamos". El comentario tomista fue efectuado sobre la versión latina de G. de Moerbeke, donde esa segunda definición aparece: "Anima autem hoc quo vivimus et sentimus et *movemur* et intelligimus primo". El A. muestra la importancia de esta adición para la interpretación de Sto. Tomás, y ofrece una interpretación alternativa basada en el texto aristotélico tal como lo presenta la edición crítica de W. D. Ross.
203. BERTOLA, E. *Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino.* RFNS, 65 (73), 248-302.  
 Evolución del pensamiento de Sto. Tomás, desde el Com. a las Sentencias siguiendo por la *C. Gentes*, una Quodlibetal, la S.Teol., las cuest.disp.*De Anima*, el Com. al *De Anima* aristotélico y el *De unitate intellectu contra averroistas*. Si la solución del problema permanece fundamentalmente la misma, los argumentos empero van variando. Y si bien un motivo de esta variación puede buscarse en el diverso origen y propósito de estas obras, otro más importante hay que buscarlo en la progresiva madurez del pensamiento de Sto. Tomás, estimulado asimismo por las exigencias históricas y polémicas.
204. OWENS, J. *Soul as Agent in Aquinas.* TNS, 48 (74), 40-72.  
 Excelente artículo sobre los problemas que se plantean a Sto. Tomás en su concepción del alma, sustancia espiritual que es forma del cuerpo, y que ha de subsistir separada de éste como Aristóteles admitió podía subsistir el intelecto. ¿Qué entiende Sto. Tomás por alma, y qué por cuerpo? ¿Cómo el alma humana puede ser forma de un cuerpo y a la vez ser agente en sí misma? Estos y otros problemas explica el A. con gran claridad, principalmente a través del comentario a textos de Sto. Tomás en la cuestión *De Anima* y en otras obras.
205. LEFÈVRE, Ch. *Siger de Brabant a-t-il influencé St. Thomas? Propos sur la cohérence de l'anthropologie thomiste.* MSR, 31 (74), 203-215.  
 Severa y pormenorizada crítica al libro de E. H. Wéber, O.P., *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 1970). Sobre este libro, cfr. también ficha n. 285.
206. NÉDONCELLE, M. *Remarques sur la réfutation des Averroïstes par saint Thomas.* RFNS, 56 (74), 284-293.

207. MAZZARELLA, P. *La critica di San Tommaso all'averroismo gnoseologico*. RFNS, 56 (74), 246-263.
208. de FINANCE, J. *Le cercle de la connaissance et du vouloir à propos d'un texte de saint Thomas*. Saptia, 29 (74), 43-56.  
 En *De Ver.q.I.a.2* dice S.T. que el movimiento del conocimiento va desde las cosas al alma, mientras que el del apetito va del alma a las cosas, y añade: "ésa es la razón por la que el Filósofo plantea una suerte de círculo en los actos del alma, en tanto que la cosa que está fuera del alma mueve al intelecto, y la cosa en el intelecto mueve al apetito, y el apetito hace que el sujeto llegue a la cosa que fue punto de partida del movimiento". Señala el A. que el texto aristotélico (*De An.* 433 a 9 - b 30) habla de un *kyklos* (*circulus* en la versión latina) para expresar algo que nada tiene que ver con lo que dice Sto. Tomás: que el movimiento supone un punto fijo del que parte "como en una rueda" (433 b 25-27). Si la idea tomista del círculo del alma concuerda con el texto de Aristóteles, no está empero en éste claramente enunciado, pues A. no subraya que el movimiento del apetito vuelva a su punto de partida. Hay otro pasaje: "Lo que mueve como instrumento (*organikós*) es aquello en lo que coinciden fin y comienzo, por ejemplo la articulación (*gigglymos*)..." (433 b 21-25); el texto que S.T. utiliza para su comentario traduce *gigglymos* por *circulatio*, de ahí quizá su fantasiosa interpretación de un texto donde de ningún modo se trata del obrar humano.
209. FERNANDEZ, A. *La libertad en Santo Tomás*. EstFil, 23 (74), 409-418. Señala los textos en que Sto. Tomás trata el tema, enumera los principales problemas que plantea, y da una abundante bibliografía acerca del libre albedrío.
210. MAURO, L. *Intorno al concetto di scelta in S. Tommaso*. DivTP, 76 (73), 124-136.  
 Tras analizar el desarrollo que alcanza en S. Tomás la noción aristotélica de *proairesis*, concluye que "el concepto de elección emerge como fundamental para la comprensión del pensamiento tomista: del plano ontológico (en el que la elección se manifiesta como privilegio de las libres causas segundas) al antropológico (en que se afirma como el acto decisivo a través del cual el hombre edifica su mundo, construyéndose a sí mismo como personalidad moral) y al cósmico (donde cada acto humano, cuando es verdaderamente tal, adquiere un significado que abraza la creación entera). Verdadero signo de la libertad del hombre, lo es también de su responsabilidad".
211. VAN RIET, G. *Le problème du mal dans la philosophie de la religion de saint Thomas*. RPhL, 71 (73), 5-43.  
 ¿Cómo es posible el mal en la filosofía del ser, que sostiene que todo ser es bueno y todo apetito tiende al bien? Tras referirse sucintamente al mal en la naturaleza, el A. trata el mal moral y para ello considera la distinción tomista que ve en la voluntad humana dos aspectos coordinados: voluntad como naturaleza y voluntad como libertad, de suerte que la lib. es ante todo lib. de ejercicio, poder suspensivo o permisivo respecto del dinamismo voluntario natural. Sólo esta interpretación permite comprender el acto moralmente malo (que es pecado aunque el desorden como tal no sea directamente querido); el vicio (disposición habitual que deforma la voluntad como naturaleza, no como libertad); el pecado original (que debe aquí entenderse como vicio, no como pecado propiamente dicho).
212. RIESENHUBER, K. *Der Wandel des Freiheitsverständnisses von Thomas von Aquin zur frühen Neuzeit*. RFNS, 56 (74), 946-974.
213. MARTIN CARRASCO, J. L. *Hábitos psicológicos y libertad humana*. Ang, 50 (73), 153-191; 495-528.
214. CHENU, M.-D. *Les passions vertueuses. L'anthropologie de saint Thomas*. RPhL, 72 (74), 11-18.

Cuando en 1277 las universidades de París y Oxford prohibieron varias

proposiciones filosóficas de Tomás de Aquino, la tesis central condenada por esos decretos concernía la consustancialidad del alma y el cuerpo en el hombre, tesis que el A. examina aquí desde el punto de vista de un análisis de la moralidad de las pasiones. Contra la corriente agustiniana, Sto. Tomás sostiene, principalmente en el *De virtutibus*, que las pasiones son propiamente los sujetos de las virtudes, y critica el dualismo entre la *ratio inferior* y la *ratio superior*.

215. CONGAR, Y. *Le traité de la force dans la "Somme Théologique" de S. Thomas d'Aquin.* Ang, 51 (74), 331-348.

216. LAPORTA, J. *Pour trouver le sens exact des termes appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis chez saint Thomas d'Aquin.* AHDLMA, 40 (73), 37-95.

A través del análisis de los conceptos que subyacen bajo estos términos muestra el A. que el apetito natural, el deseo natural de ver a Dios que existe en todo ser intelectual no constituye una actividad psicológica consciente, un deseo que brota "naturalmente" en el individuo que toma conocimiento, por la revelación, de su vocación sobrenatural (como sostiene la interpretación de Cayetano), sino que indica la inalterable finalidad de la naturaleza, que tiende a la felicidad. Habiendo conocido por revelación que Dios lo llama a la visión beatífica, el hombre persigue ese fin *libremente*, no por un "deseo natural" sino por un acto de caridad.

217. GERVAIS, M. *Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin.* LTP, 31 (73), 333-348.

Puede admitirse la existencia de un auténtico deseo natural de ver a Dios sin comprometer por ello el carácter sobrenatural (*non proportionatum*) de la visión beatífica. Nuevas dificultades señala el A. en torno a este tema del deseo natural de ver a Dios.

218. LEFEVRE, Ch. *La relation personnelle chez saint Thomas d'Aquin.* MSR, 31 (74), 121-144.

Sto. Tomás marca fuertemente la autonomía y la creatividad de la persona; la relación entre las personas no alcanza en S.T. a ser más que accidental en el plano metafísico, y si bien valora la *promoción* que resulta de los intercambios intersubjetivos no concluye de ahí un carácter esencialmente interrelacional de toda persona, sino que reserva este rasgo solamente para la doctrina trinitaria.

219. MARINELLI, F. *Sobre una nueva valoración del personalismo trinitario tomista.* ET, 7 (73), 65-78.

220. MONDIN, B. *La persona humana e il suo destino in san Tomasso e nel pensiero moderno.* Aq, 18 (74), 366-402.

La inmortalidad del alma es una exigencia de la autotrascendencia. Un ser que supera todos los confines espacio-temporales está anclado en la eternidad. Las vicisitudes del mundo y de la historia no lo pueden desintegrar, sino que sirven para hacer emerger más límpidamente su relación con la eternidad.

221. LOTZ, J. B. *Mensch, Zeit, Sein. Nach vollzishen einer Thematik von Heidegger bei Thomas von Aquin.* Greg, 55 (74), 239-272; 495-540.

El A. se propone mostrar cómo el tiempo es mediación entre el hombre y el ser, y eso es un doble aspecto: el hombre llega al ser gracias al tiempo; el ser es participado por el hombre gracias al tiempo. "Deus movet creaturam spiritualem per tempus". Esta problemática se detiene ahí en Heidegger, y es desarrollada a partir de ahí por Sto. Tomás, y ésta es la diferencia fundamental: para H. el ser queda encerrado en el horizonte del tiempo; para Sto. Tomás el ser afirma en definitiva la eternidad. Así S.T. puede llegar, a partir del ser mismo, al Ser subsistente de Dios.

222. VANGOURT, R. *Anthropologie thomiste et anthropologie marxiste.* MSR, 31 (74), 145-175.

El materialismo marxista construye su antropología sobre bases muy dis-

tintas a las del tomismo. No admite un Dios creador de todo cuanto existe, ni un alma espiritual que trascienda lo biológico, ya que el monismo materialista profesa que todo en el universo se reduce finalmente a la materia y en último análisis se explica por ella. Así, aunque no niega que hay en la existencia humana aspectos irreductibles a la vida animal, y reconoce una diferencia "cualitativa" entre el hombre y las especies inferiores, esta "cualidad" ha de entenderse en el sentido de la lógica hegeliana; si bien afirma la especificidad del hombre y su originalidad respecto de las especies animales, esta diferencia no puede explicarse por otra cosa que por la materia. La propia individualidad de cada hombre, la propia identidad, se explican satisfactoriamente en una doctrina espiritualista como es el tomismo.

223. CARDOLETTI, P. *S. Tommaso e l'antropocentrismo. Il tomismo proposto como un nuovo umanesimo*. RasT, (73), 296-306.
224. SANCHIS, A. *La estructura moral de la persona en el pensamiento de Sto. Tomás*. Ang, 51 (74), 212-234.
225. MONTAGNES, B. *Autonomie et dignité de l'homme*. Ang, 51 (74), 186-211.  
En el pensamiento de Sto. Tomás, entendiendo autonomía no en el sentido kantiano sino en cuanto que el hombre está llamado a conducirse, en su vida moral, según una regla que no recibe del exterior sino que descubre grabada en su interior, como lo señala Rom. 2,14-15 y lo admitieron todas las morales de la filosofía pagana.
226. ROUSSEAU, F. *Aux sources de la loi naturelle*. LTP, 29 (73), 289-331.  
Análisis del problema en Sto. Tomás, cuyos textos sobre el origen de la ley natural son una afirmación de la dignidad humana.
227. BOURKE, V. J. *Esse, transcendence and law; three phases of recent Thomism*. TMS, 52 (74), 49.  
Según el A., conocido tomista americano, "la filosofía tomista llegó al fin de su era leonina con la muerte de J. Maritain en 1973". El problema actual de la fil. tomista es saber hasta dónde se puede ir en el desarrollo del pensamiento original del Aquinate sin perder el derecho a llamarse tomista, y esto es lo que trata de determinar examinando: 1) la interpretación metafísica gilsoniana centrada en el *esse*; 2) el "tomismo trascendental" de varios jesuitas europeos (Maréchal, Rahner, Lotz, Metz y recientemente Coreth y Riesenhuber); 3) algunos equívocos en torno a la noción tomista de ley natural y problemas conexos.
228. VEATCH, H. B. *Kant and Aquinas: a confrontation on the Contemporary meta-ethical field of honor*. TNS, 47 (74), 73-99.  
A propósito de algunos planteos contemporáneos (especialmente el de Alan Gerwith, *Moral Rationality*, Kansas University, 1972) analiza el problema y concluye que el verdadero defensor de la racionalidad en la Ética sería, aun más que Kant, Santo Tomás.
229. ESTEBANEZ, E. G. *Estudio sobre el concepto de norma natural en Sto. Tomás*. EstFil, 23 (74), 5-45; 309-384.
230. VANNI ROVIGHI, S. *C'è una etica filosofica in san Tommaso d'Aquino?* RFNS, 56 (74), 653-670.
231. LOBO, J. A. *El valor de la conciencia según Sto. Tomás*. EstFil, 23 (74), 385-407.
232. PIZZORNI, R. M. *Naturalità e storicità del diritto naturale secondo S. Tommaso d'Aquino*. Aq, 18 (74), 139-187.
233. NICOLOSI, S. *Morale tomista tra antico e moderno*. Aq, 18 (74), 107-138.  
Es posible lograr un cierto acercamiento entre la moral tomista y el autonomismo kantiano.
234. OEINGH-HANHOFF, L. *Mensch und Recht nach Thomas von Aquin*. Phil. Jahrb, 81 (74), 10-30.
235. MIANO, V. *La religione e le religioni nel pensiero tomistico*. Sal, 36 (74), 211-230.

236. SACHERI, C. A. *Santo Tomás y el orden social*. Mik, 2 (74), 85-97.  
 Son tres los principios básicos del orden social: *primacía del bien común* sobre los particulares, pues el bien común implica los bienes más excelentes del hombre, o sea los que son más indispensables para el logro de la felicidad; *principio de solidaridad*, y *principio de subsidiariedad*.
237. SACCHI, M. E. *La concepción tomista del gobierno político y la secularización del estado moderno*. Mik, 2 (74), 101-117.
238. MULVANEY, R. J. *Political Wisdom. An interpretation of Summa Theologica II-II, 50*. Med.St, 35 (73), 294-305.
239. SANABRIA, J. R. *Trascendentalidad de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás*. Saptia, 29 (74), 185-206.  
 Aunque Sto. Tomás nunca escribió un tratado sobre estética, ni tiene tampoco una doctrina específica sobre lo bello, ciertos textos (del Comentario a los Nombres divinos, del Com. a las Sentencias y de la Suma Teológica) ofrecen elementos que constituyen una valiosa fundamentación para la estética tomista. Esta (que es una consecuencia lógica de su sistema pues se basa en el hilemorfismo y en su gnoseología, y revela una visión teocéntrica del mundo) se halla en la confluencia de las doctrinas platónico-plotiniana y aristotélica. S.T. no incluye la belleza entre los trascendentales, pero dicha inclusión parece exigida por la identificación que hace entre bien y belleza. Algunos tomistas confunden la trascendentalidad de la belleza con el hecho de que S.T. haya o no defendido esa trascendentalidad; en ese sentido debe ser criticado Maritain. Con la disolución del concepto de forma a partir de Duns Scoto pierden su valor los dos presupuestos de la estética de Sto. Tomás: que toda forma es *contemplable*, y que las sustancias naturales (perfectas y superiores a las producciones humanas, en cuanto creadas por Dios) son *antes* que las formas artificiales (sólo superficialmente bellas y carente su valor artístico de consistencia ontológica).
240. HAMEL, A. F. *Grandeur et misère de l'intellectualis consideratio d'après St. Thomas*. LTP, 29 (73), 423-444.  
 Actualidad, en una perspectiva metodológica y epistemológica, de las qq. V y VI de la *Expositio super librum Boethii de Trinitate*.
241. SALA, G. B. *L'origine del concetto. Un problema kantiano e una risposta tomista*. RFNS, 56 (74), 975-1017.
242. ORLANDO, P. *L'esperienza intellettuale tomista*. Aq, 18 (74), 204-239.  
 Reflexiones sobre la noción tomista de verdad.
243. VERNEAUX, R. *Le principe d'identité chez saint Thomas*. Saptia, 29 (74), 83-106.  
 El principio de identidad expresado mediante una proposición idéntica ("A es A", o "el ser es el ser") no es el primer principio. Ninguna de las posibles proposiciones idénticas es el principio de identidad, sino que él funda a todas pues es anterior a ellas. La inteligencia y comprensión del ser es la primera concepción de la inteligencia humana; el ser es lo primero en la primera operación del espíritu, de modo tal que nada se puede concebir sin antes comprender el ser. El principio de no-contradicción ("es imposible que lo mismo sea y no sea") depende de la inteligencia y comprensión del ser; luego, él es naturalmente el primero y a él corresponde la primacía.
244. CORRADI, E. *Neoempirismo e metafisica tomistica*. Aq, 18 (74), 283-292.  
 La legitimidad del saber metafísico es impugnada por la filosofía y por la ciencia. Por la *filosofía* en cuanto que afirma que el sentido de la vida no es el resultado de una teóresis sino de una elección; por la *ciencia*, en cuanto ésta tiende a superponer todo el horizonte del saber teórico con el saber científico. En el neoempirismo confluyen las dos líneas. El A. intenta destacar cada una de ellas y enjuicia algunas instancias del neoempirismo vienés y oxoniense a la luz de la metafísica tomista.



245. VAN STEENBERGHEN, F. *Saint Thomas contre l'agnosticisme*. Saptia, 29 (74), 177-184.  
 Analiza el modo cómo S.T. aborda el problema del agnosticismo a través de sus sucesivos escritos: el *Coment. a las Sentencias*, el *Coment. al De Trinitate* boeciano, la *Suma contra Gentiles* y la *Suma Teológica*. Cuando Sto. Tomás aborda ex professo la cuestión de la existencia de Dios, sitúa su posición entre dos errores opuestos: el agnosticismo por una parte, y por otra la aceptación como evidente de la existencia divina; su crítica del agnosticismo presenta un aspecto negativo (refutando sus argumentos) y otro positivo (mostrando mediante qué método es posible la demostración y cómo ese método se aplica a Dios); finalmente, la crítica del agnosticismo es para S.T. sólo el examen de una cuestión previa que abre el camino hacia Dios.
246. SALA, G. B. *Die Introspektion als Schlüssel zur Erkenntnistheorie des hl. Thomas von Aquin.* TP, 49 (74), 477-482.
247. KMIECK, G. A.; LAVERNE LADRIERE, M.; ZEGERS, R. T. *The Role of the Sensible Species in St. Thomas' Epistemology: a Comparison with Contemporary Perception Theory.* IPQ, 14 (74), 455-474.
248. CLARK, R. W. *Per se judgement in St. Thomas.* TNS, 51 (74), 231-235.
249. BIFFI, I. *Il giudizio "per quamdam connaturalitatem" o "per modum inclinationis" secondo san Tommaso: analisi e prospettive.* RFNS, 56 (74), 356-393.
250. WILHELMSEM, F. *The Priority of Judgement over Question: Reflections on Transcendental Thomism.* IPQ, 14 (74), 475-495.
251. CENACCHI, G. *I problemi intorno al principio del terzo-escluso secondo Aristotele e Tommaso d'Aquino in relazione al pensiero contemporaneo.* Aq, 18 (74), 240-263.
252. BEARSLEY, P. J. *Aquinas and Wittgenstein on the Grounds of Certainty.* TMS, 51 (74), 301-334.  
 Ambos admiten la necesidad de un patrón de medida que no ha de hallarse en la cosa misma, ni en una segunda representación o percepción infalible que venga en ayuda de la primera, sino que más bien ambos apuntan a la mente misma, y buscan la solución en lo que subyace tras el juicio en nuestras facultades o nuestro sistema conceptual. Empero, no proponen idéntica solución y las diferencias entre ambos son más que terminológicas, pero cree el A. que hay un enfoque fundamental común y que sus respuestas podrían ser complementarias.
253. FAY, Th. A. *The metaphysical foundation of axiomatic mathematics: a thomistic inquiry.* Aq, 18 (74), 293-309.
254. ROIG GIRONELLA, J. *Fenomenología de las formas y filosofía de las matemáticas a través del Comentario de Tomás de Aquino a la Metafísica. Contribución a la filosofía del lenguaje.* Pens, 30 (74), 251-288.
255. ADLER, M. J. *The equivocal Use of the World "analogical".* TNS, 48 (74), 4-18.  
 El A. se propone esclarecer el campo intermedio entre un uso unívoco y un uso equivoco de términos, y para ello: 1) sintetiza la doctrina de la univocidad y equivocidad en Aristóteles; 2) intenta mostrar que los modos de analogía tratados por Sto. Tomás son todos reductibles a modos aristotélicos de equivocidad; 3) de ahí concluye que el medio entre lo unívoco y lo equivoco no debe ser llamado modo de lenguaje equivoco ni tampoco analógico, sino *ambivalente*.
256. MOLINARO, A. *Linguaggio, logica, metafisica: il problema dell'analogia in S. Tommaso d'Aquino.* Aq, 18 (74), 41-96.  
 Estudia históricamente (no teóricamente) la semántica de la analogía en S.T. abarcando una complejidad que alcanza la dimensión lingüística, lógica y metafísica. Los elementos de la analogía son: el *ordo ad unum*, el *prius et posterius*, el *secundum magis et minus*; en el plano lógico la analogía

- no consiste en el concepto sino en el nombre que se predica según una multiplicidad y diversidad de nociones ordenadas por el hecho de que una entra en la definición de las otras; entre Dios y la creatura subsiste la analogía que se origina entre la causa y el efecto y que se expresa en la fórmula: "Dios es por esencia lo que la creatura es por participación"; el concepto de la creatura expresa como "participación" la perfección que el concepto de Dios expresa como totalidad.
257. KELLER, A. *Arbeiten zur Sprachphilosophie Thomas von Aquins.* TP, 49 (74), 464-476.
258. BRÜGGER, M. *Sprach analytische Überlegungen bei Thomas von Aquin.* TP, 49 (74), 437-463.
259. BOLZAN, J. E. *¿Navaja de Ockham o navaja de Santo Tomás?* Saptia, 29 (74), 207-216.
- El principio de la "navaja de Ockham", principio pragmático y casi connatural al pensamiento, tiene ciertos antecedentes aristotélicos, medievales y especialmente tomistas, detectables en los comentarios de S.T. a los textos aristotélicos (*Analytica Posteriora*, *Peri Hermeneias*, *De Anima*, *De Caelo*, *Política* y las dos *Sumas*) en los que S.T. hace explícito uso, directo o indirecto, del principio de economía cuya expresión mejor lograda en él se halla en un texto del *De Veritate*, XII, 2, obj. 3: "Natura non abundat in superfluis, nec deficit in necessariis".
260. VERBEKE, G. *Certitude et incertitude de la recherche philosophique selon saint Thomas d'Aquin.* RFNS, 56 (74), 740-760.
261. DUQUESNE, M. *Philosophie tomiste et libre recherche.* MSR, 31 (74), 177-222.
- ¿Son conciliables la libre investigación y la adhesión a la filosofía de Sto. Tomás? Tres obstáculos parecen oponerse: 1) la tomista es una filosofía que se ejercita "en y por la fe", y por tanto sujeta al magisterio; 2) su carácter de "escolástica" parece sujetarla a un rígido método preestablecido y a la autoridad de Aristóteles; 3) la misma fil. tomista es ya el objeto de innumerables comentarios, dando origen a escuelas que pretenden el monopolio de la auténtica interpretación del maestro. Con interesantes consideraciones que esclarecen estos supuestos y muestran sus limitaciones, el A. (que se inscribe resueltamente en la línea fabriana de una revaloración del *esse* y del aporte platónico y neoplatónico en la síntesis tomista) atribuye esas limitaciones a la "escuela" tomista (Cayetano) al par que reivindica la posibilidad de una auténtica filosofía en la línea de una "fidelidad creadora" al pensamiento y sobre todo a la actitud intelectual del Angélico (así Fabro, Gilson, Maréchal), muy distinta del "lateralismo" de otros tomistas y que no implica la adhesión a tesis ya superadas de la filosofía natural aristotélica. Interesantes desarrollos sobre varios temas concretos, ya que para el A. esta fidelidad al espíritu de Sto. Tomás consistiría en exponer hoy a la luz de la fe las filosofías de Hegel o de Heidegger, de la misma manera como Sto. Tomás lo hizo con los grandes sistemas filosóficos conocidos en su época, especialmente Aristóteles.
262. CONGAR, Y. *Valeur et portée oecuménique de quelques principes herméneutiques de St. Thomas d'Aquin.* RSPT, 57 (73), 611-625.
263. SCIACCA, M. F. *In concetto di "laicità" del sapere in san Tommaso.* RFNS, 56 (74), 626-635.
264. VAN MELSEN, A. G. M. *St. Thomas' solution of the problem of faith and reason.* Saptia, 29 (74), 125-134.
- No discute el A. la solución de S.T. a la controversia fe-razón, sino que verifica si el alcance de esa solución es aun válido a la luz de los últimos desarrollos científicos. La distinción de S.T. entre fe y razón permite al medioevo asumir la cultura antigua y posibilita el cultivo de la ciencia positiva, pero Sto. Tomás no ha dado una solución definitiva al conflicto

que otrora fue *de facto* (Galileo, Darwin) y que hoy adquiere repercusiones sociales (Marx) y morales. Según S.T., teología, filosofía y ciencia tienen un método científico común: parten de *prima principia* cuyo papel en la ciencia actual es el punto crítico para evaluar la noción tomista de ciencia. ¿Siguen siendo válidos esos principios evidentes, de los que todo otro puede ser deducido? La idea de principio evidente es insostenible para la ciencia actual, que sólo lo considera como verdad hipotética susceptible de revisión. Por ello la noción tomista de ciencia debe ser modificada. Los principios científicos son *materiales*, referidos al contenido, y su tergiversación causó los viejos conflictos entre fe y razón (vgr. el hecho de que problemas científicos, filosóficos y teológicos fueran discutidos dentro de un marco ajeno a su propio método y naturaleza), o bien son principios *constitutivos*, que contienen una visión acerca del hombre, su origen, su destino, su posibilidad de conocer. Con éstos sí tienen que ver los principios teológicos. Y por ello es más agudo el actual conflicto en torno de estos principios constitutivos, producido como consecuencia de dos visiones diferentes del hombre y de sus posibilidades de conocer.

265. MARGIOTTA, U. *La pedagogia di Tommaso d'Aquino*. Aq, 18 (74), 322-339.
266. FRANCELLA, O. *Un maestro universitario que trasciende su época*. Aq, 18 (74), 340-365.
- Algunos rasgos de la personalidad docente de Sto. Tomás vislumbrados a través de las *Quaestiones disputatae De Veritate*.
267. COUSINS, E. H. *St. Bonaventure, St. Thomas and the Movement of Thought in the 13th. Century*. IPQ, 14 (74), 393-409.
268. GOMEZ NOGALES, S. *Audacia de Sto. Tomás en la asimilación del pensamiento heterodoxo de su época*. RPF, 30 (74), 185-204.
269. CHENU, M.-D. *Novità di san Tommaso nel secolo XIII*. LSC, 102 (74), 544-556.
270. BUKOWSKI, T. P.; DUMOULIN, B. *L'influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie*. RSPT, 57 (73), 627-631.
271. HOFFMANN, Fr. *Thomas-Rezeption bei Robert Holcot?* TP, 49 (74), 236-251.
272. LOHR, Ch. H. *Thomas Receptor-Receptus*. TP, 49 (74), 199-212.
273. FISCHER, H. *Thomas von Aquin und Meister Eckhart*. TP, 49 (74), 213-235.
274. PAPANOPULOS, St. G. *Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435*. TP, 49 (74), 274-304.
275. KRISTELLER, P. Q. *Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*. RFNS, 56 (74), 841-896.
276. PAOLINELLI, M. *San Tommaso e Chr. Wolff sull'argomento ontologico*. RFNS, 56 (74), 897-945.
277. BOURKE, V. J. *Thomas Aquinas and Early British Ethics*. RFNS, 56 (74), 818-840.
278. GIANNINI, G. *S. Tommaso e Rosmini*. Aq, 18 (74), 188-203.
279. BESSERO BELLI, R. *Antonio Rosmini per lo studio di san Tommaso*. RFNS, 56 (74), 761-775.
280. LOTZ, J. B. *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*. TP, 49 (74), 375-394.
281. ITURRALDE COLOMBRES, C. A. *Necesidad de la directa confrontación de textos (La cuestión Santo Tomás - Maréchal - Kant)*. Saptia, 29 (74), 135-150.
282. PLÉ, A. *Saint Thomas et la psychologie contemporaine*. Ang, 51 (74), 558-570.

Centrado en torno a cinco temas: la naturaleza humana (rectifica el "esencialismo" de muchos intérpretes tomistas: para Sto. Tomás la naturaleza es dinámica, principio de movimiento); el hilemorfismo (la psicología contemporánea pone de relieve la unidad profunda del hombre, rechazando el dualismo cuerpo-álma de inspiración platónica); la fina-

lidad (redescubrimiento en este siglo por Freud y la psicología contemporánea, tras el descrédito que el positivismo arrojó sobre tal noción); el placer (aquí también hay puntos de coincidencia entre Freud y Sto. Tomás); el dinamismo evolutivo (hay en Sto. Tomás elementos a menudo olvidados para una concepción dinámica de la psicología y de la moral, p.ej. su concepción de las virtudes y su "vis generationis" encierra un enfoque evolutivo del hombre).

283. HAYEN, A. *Leggere san Tommaso oggi*. LSC, 102 (74), 539-545.
284. MÜLLER, Max. *Die Aktualität des Thomas von Aquin*. Phil.Jahrb, 81 (74), 1-9.
285. DERISI, O. N. *Actualidad perenne del tomismo*. Saptia, 29 (74), 5-10.
286. GONZALEZ, M. R. *Santo Tomás de Aquino, desde ayer y para siempre*. Mik, 2 (74), 18.
287. BOGLIOLO, L. *Rinascimento e Tomismo*. Aq, 18 (74), 3-40.  
Algunas ideas tendientes a lograr una renovación del tomismo acorde con los mejores elementos de la filosofía moderna.
288. RUDA, J. *Thomas d'Aquin et la problématique contemporaine*. RUO, 44 (74), 487-498.  
Crónica del Congreso Internacional de Roma (*Tomás de Aquino en su VII Centenario*) reseñando algunas de las comunicaciones presentadas, entre ellas las de los participantes argentinos O. N. Derisi, A. Caturelli y R. Pardo.
289. PONFERRADA, G. E. *Tomás de Aquino en su VII Centenario*. Saptia, 29 (74), 243-262.  
Reseña las sesiones del Congreso Internacional ya mencionado.
290. VAN STEENBERGHEN, F. *Le Congrès thomiste international*. RPhL, 72 (74), 557-561.
291. DANDENAULT, G. *Le Congrès International thomiste: souffle de printemps ou vent de l'automne?* LTP, 29 (73), 445-454.  
Interesantes reflexiones a propósito del Congreso celebrado en Roma en abril de 1974.
292. VAN STEENBERGHEN, F. *L'édition léonine des oeuvres de st. Thomas*. RPhL, 72 (74), 5-10.  
Reseña histórica de la actividad de la Comisión leonina encargada desde 1880 de la edición crítica completa de las obras de Sto. Tomás.
293. CONTENSON, P. M. *Principles, Methods and Problems of the Critical Edition of the Works of St. Thomas as presented in the "Leonine Edition"*. TvF, 36 (74), 342-364.
294. GAUTHIER, R. A. *Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le De Anima*. Ang, 51 (74), 419-472.  
El A., miembro de la Comisión leonina encargado de la edición de los comentarios de Sto. Tomás a varios textos aristotélicos, plantea una serie de interesantísimos problemas históricos y de crítica textual suscitados por la preparación de la edición del Comentario al *De Anima*.
295. BRUSA, R. *L'Index Thomisticus e l'informatica filosofica*. RIP, 27 (73), 31-36.
296. BAZAN, B. C. *L'authenticité du "De intellectu" attribué à Alexandre d'Alexandrie*. RPhL, 71 (73), 468-487.  
Si bien al confrontar el *De anima* de este comentador aristotélico con el *De intellectu* que la tradición escolástica le atribuyó, P. Moraux creyó encontrar tantas divergencias doctrinales que se inclinó a negar la autoría de este último, un nuevo examen que realiza aquí el A. lleva a establecer no ya una oposición entre ambos opúsculos sino una *evolución*, que en lugar de obstar a la identidad de autor entre ambos la sugiere fuertemente.
297. BAZAN, B. C. *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin*. RPhL, 72 (74), 53-155.  
El A. critica las principales tesis sostenidas por E. H. Wéber, O.P. en

*L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin* (Paris, Vrin, 1970). Se trata de la controversia acerca de la naturaleza del alma intelectual, que enfrentó a Tomás de Aquino con Siger de Brabante en el momento de la más grave crisis doctrinal que haya sacudido la Univ. de París en el s. XIII. Según W. esos debates habrían llevado a Tomás a modificar sensiblemente su doctrina de las facultades del alma, conduciéndolo a replantear su noética y aun a rehacer el lib. II de la *C.Gent.* A esta tesis opone el A. precisas puntualizaciones que muestran que, desde el comienzo de su enseñanza, Sto. Tomás consideraba al alma humana como subsistente, y esencialmente intelectual. La evolución de su pensamiento no ha consistido en el abandono de la distinción real entre la esencia del alma y sus facultades (como sostiene W.) sino más bien en la voluntad de concordar su concepción del alma con las exigencias de la *forma corporis* aristotélica. Por otra parte, la evolución que W. cree descubrir en la noética de Tomás se debe a que no ha tenido en cuenta que el Angélico siempre ha sostenido la sinergia de la *res* y el intelecto como indispensable para el acto cognoscitivo. Por lo cual falla seriamente la exégesis que W. hace de los textos, aparte de otros errores en cuanto a las doctrinas de Siger, y de la invalidez de los argumentos que fundan su hipótesis de una reelaboración de *C. Gentes* II. Cf. ficha 204.

298. MARLASCA, A. *De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante.* EstFil, 23 (74), 431-439.

Con un enfoque más favorable de la mencionada obra de E. H. Wéber (aunque estima "un tanto apresuradas y desprovistas de pruebas concluyentes" las conclusiones acerca de que Sto. Tomás hubiera abandonado, a partir de 1270, su anterior doctrina del entendimiento como facultad del alma, para considerarlo de ahí en más simplemente como la esencia del alma, o como la forma sustancial del hombre, negando la distinción entre alma y entendimiento) repasa el A. el problema de las divergencias y convergencias entre Siger y Tomás de Aquino, a la luz de los estudios de los más eminentes investigadores contemporáneos, así como la ulterior evolución de Siger, tal como se manifiesta en las *Quaestiones super librum de causis*, y concluye que no está tan lejano de Tomás como se solía suponer, y que "Dante tenía razón" para colocarle en la *Divina Comedia* en el Cielo, en el coro de los sabios, ya que "el filósofo de Brabante ha abandonado el averroísmo de sus primeros años, y las doctrinas que profesa en su última obra conocida no tienen nada de escandalosas. Además, la evolución de Siger se ha realizado bajo el signo de una aproximación progresiva a la interpretación tomista de Aristóteles". Más aún, si bien es verdad que algunas de las tesis expuestas en esa última obra han sido censuradas en la condenación de 1277, "en general son las mismas doctrinas por las que también la obra del Aquinate fue alcanzada por la citada condenación".

299. ARGERAMI, O. *La cuestión De aeternitate mundi: posiciones doctrinales.* Saptia, 28 (73), 99-124; 178-208. Cf. también Saptia, 27 (72), 313-334.

Esta *quaestio* fue el principal tema de discusión en la Univ. de París en la segunda mitad del s. XIII. En el desarrollo del aristotelismo latino, la etapa más importante fue la de la eclosión y enfrentamiento de tendencias (1260-1277). El A. examina el problema a través de tres posiciones allí presentes: a) *conservadora* (en la Fac. de Teología; su promotor, John Peckham; su típico representante, S. Buenaventura); b) *aristotelismo radical* (en la Fac. de Artes); c) *aristotelismo moderado u ortodoxo* (el de Sto. Tomás). Tres textos *De aeternitate mundi* sirven para ilustrar estas posiciones: 1) el de Santo Tomás, cuyas tesis son: a) a partir del dato revelado se debe afirmar la creación en el tiempo; b) imposibilidad de demostrar la eternidad o no del mundo; c) en cuanto a la infinitud cuan-

titativa que supone la posibilidad del mundo eterno, Sto. Tomás oscila entre: a') el rechazo de todo infinito en acto (separándolo de la posibilidad de un mundo eterno), aunque en *C.Gentes* afirme la posibilidad de un tiempo eterno; b') la aceptación de la posibilidad de los infinitos en acto (negativo, de cantidad intensiva, cuantitativo *per accidens*); c') rechazo del infinito actual en la creatura, pero no la posibilidad de que Dios haga un número infinito actual de cosas; 2) el texto de Boecio de Dacia, cuya posición es cercana a la de Sto. Tomás y cuyo análisis de la independencia científica de la filosofía respecto de la teología es notable; 3) el de Siger de Brabante, que constituye uno de los exponentes más completos de su pensamiento (debe sospecharse del averroísmo atribuido desde Mandonnet a Siger, pues analizando este texto en relación con otros también sigerianos, no surge de ellos ni averroísmo, ni heterodoxia, ni eternalismo alguno que justifiquen la reiteración hodierna de su condenación en 1277).

300. HISETTE, R. *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie. A propos d'une interprétation récente.* RTAM, 40 (74), 208-217.  
Severa crítica a la extraña interpretación que hace E. Joos, *L'actualité de Boèce de Dacie*, en *Dialogue*, 6 (1967-68), 527-538, en el problema fe-razón, y que a juicio del A. se fundaría en una mala interpretación de los textos.
301. BUKOWSKI, T. P.; DUMOULIN, B. *L'influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie.* RSPT, 57 (73), 627-631.  
El examen del opúsculo *De aeternitate mundi* del averroísta danés revela numerosos pasajes paralelos con el opúsculo homónimo de Sto. Tomás y con el Coment. a las Sentencias, que muestran la influencia considerable de Tomás sobre él, no obstante las profundas divergencias entre ambas doctrinas.
302. MACKEN, R. *Les corrections d'Henri de Gand à ses Quodlibets.* RTAM, 40 (73), 5-51.
303. WIPPEL, J. F. *Godfrey of Fontaines: Disputed Questions 9, 10 and 12.* FrSt, 11 (73), 351-372.  
Con una breve introducción, el A. presenta el texto de tres cuestiones hasta ahora inéditas que en el índice del Borghese 164 de la Bibl. Vaticana están numeradas así.
304. WIPPEL, J. F. *Godfrey of Fontaines and the act-potency axioms.* JHPh, 11 (73), 299-317.
305. BETTONI, E. *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV.* RFNS, 56 (74), 776-812.
306. MANZANO, I. *Naturaliza cognoscitiva de la intelección según Escoto.* Ant, 49 (74), 72-96.  
La intelección o acto intelectual, con independencia de sus causas y en virtud de sí misma, es *ratio cognoscendi*, *similitudo* y *tensio ad obiectum* poseyendo estos caracteres en cuanto es una entidad absoluta.
307. ROBERTS, L. D. *Indeterminism in Duns Scotus' Doctrine of Human Freedom.* TMS, 51 (73), 1-16.
308. PRENTICE, R. *Scotus rejection of pure perfections as means for proving the divine intelligence and volition according to the De primo principio, chapter 4, conclusion 4, proof 6.* Ant, 49 (74), 47-71.
309. BERUBÉ, C. *Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Jean Duns Scot, J. Maréchal et B. Lonergan.* Ant, 48 (73), 5-45.  
Presencia de Henri de Gand en D.S. y coincidencias con autores contemporáneos en cuanto al problema del deseo natural de ver a Dios y conexos.
310. SCAPIN, P. *Demitizzazione dell'ideologia nel prologo della Ordinatio di Duns Scot.* Arch.Fil, (73), 500-507.  
La ideología, que caracteriza la atmósfera de una sociedad, es *reductiva* pues limita los caracteres, y es *totalizante* pues pretende sin embargo dar respuestas globales. *Desmitizar* la ideología significa reconocerla para renunciar a ella y simultáneamente rescatar sus valores positivos. La antro-

pología de los filósofos a los que se refiere D.S. es ideología en cuanto afirma que el estado actual de la naturaleza humana es el originario, y por ende el natural, y en cuanto señala que sus notas son la perfección, autonomía y autosuficiencia. D.S. inicia su tarea desmitizadora advirtiendo que ese razonamiento es correcto pero incompleto, y obligando a la razón a reflexionar sobre su apertura infinita y su impotencia factual. Es verdad que la perfección sobrenatural no es una exigencia de naturaleza, pero también lo es que su situación actual depende *radicalmente* de la voluntad de Dios e *históricamente* de la voluntad del hombre. Además, la incertidumbre filosófica ante su fin y destino, ante la elección de los medios para esos fines, y ante la realidad de Dios y su relación con el mundo, revelan que en este punto la razón natural es impotente. Aunque estas reflexiones carecen de apodicticidad, señalan las limitaciones de la razón y le hacen presentir que su ámbito no agota la realidad. La teología demitiza así el afán omnicompreensivo de la filosofía.

311. PLATZECK, E. W. *Investigaciones publicadas en los últimos veinte años sobre la vida y la interpretación de las doctrinas de Raimundo Llull*. VyV, 31 (73), 381-454.
312. PRING-MILL, R. D. F. *Las relaciones entre el "Ars inveniendi veritatem" y los cuatro "Libri Principiorum"*. Est.Lul, 17 (73), 18-42.
313. GREIVE, H. *Raimund Llull und die Kabbale*. FZPT, 20 (73), 324-331.
314. LEIBOLD, G. *Zur Authentizität der Quaestiones in libros Physicorum Wilhelms von Ockham*. Phil.Jahrb, 80 (73), 368-378.
- Junto a la inconclusa *Expositio in octo libros Physicorum* se atribuyen a O. estas cuestiones (13 en total) conservadas en tres mss. que el A. enumera, dando luego una breve descripción de su contenido: qq. sobre el concepto, el movimiento, el tiempo, el continuo, el lugar, la naturaleza y lo artificial, lo casual y lo espontáneo. Llega a la conclusión de que se trata de una compilación fragmentaria y desordenada de otros escritos de O. (no solamente de la *Expositio*, sino también del *Comment. in Sentent.*, la *Expos. in Perihermeneias* y otros) que difícilmente hubiera O. suscrito y que no pueden tomarse como fundamento de la interpretación ockhamista de la física aristotélica.
315. KLUGE, E. H. W. *William of Ockham's Commentary on Porphyry*. FrSt, 11 (73), 171-254.
316. Mc CORD ADAMS, M. *Did Ockham know of material and strict implication? A reconsideration*. FrSt, 11 (73), 5-37.
- Reexaminando el problema (ya estudiado, con conclusiones distintas, por Boehner y por F. V. Moody) de la correspondencia entre las divisiones de inferencias y proposiciones modales y la distinción, en lógica moderna, entre implicación material y estricta, propone el A. una interpretación que en parte coincide y en parte discrepa con cada uno de los autores mencionados.
317. RICHTER, V. *Zu Ockhams Entwicklung in der Universalienfrage. Bemerkungen im Zusammenhang mit dem Problem der Chronologie, Abfassungszeit und Authentizität Ockhams nichtpolitischer Schriften*. Phil.Jahrb, 81 (74), 177-187.
318. PERNOD, M. A. *Tradition and Innovation in Ockham's Theory of the Possibility of other Worlds*. Ant, 48 (73), 209-233.

Lo revolucionario de O. no está en la admisión de esta posibilidad, ya sostenida por otros, sino en la manera cómo la generalizó en cuanto a los tipos de posibles otros mundos, y en el supuesto básico en cuanto al poder de Dios para crear, conservar y aniquilar un ente individual sin afectar esencialmente a otro, lo que implica la total individualidad y separabilidad de cada singular, ya que Dios no podría aniquilar un individuo sin destruir al mismo tiempo el universal que está en él y que está también en otros, afectándolos así esencialmente.

319. URBAN, L. *William of Ockham's Theological Ethics*. FrSt, 11 (73), 310-350.
320. de ANDRES, T. *Un precursor de la filosofía del lenguaje: Ockham y su significacionismo lingüístico*. Pens, 30 (74), 191-209.
321. COURTENAY, W. J. *The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism*. HTR, 66 (73), 77-94.
322. ROBERT, J.-B. *Le problème des Universaux et la prédominance du nominalisme dans la pensée contemporaine*. LTP, 29 (73), 173-196.  
Observaciones críticas al libro de J. Largeault, *Enquête sur le nominalisme* (Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1971).
323. GHISALBERTI, A. *La teologia razionale di Giovanni Buridano*. RFNS, 65 (73), 17-50.
324. BROW, S. F. *Walter Burley's Middle Commentary on Aristotle's Perihermeneias*. FrSt, 11 (73), 42-134.  
Edita con breve nota introductoria el texto contenido en tres mss.
325. GRACIA, J. E. E. *The convertibility of Unum and Ens according to Guido Terrena*. FrSt, 33 (73), 143-170.
326. SPADE, P. V. *The Treatises On Modal Propositions and On Hypothetical Propositions by Richard Laveham*. Med.St, 35 (73), 48-59.  
A R.L., carmelita que estudió en Oxford, m. hacia 1381, se le atribuyen unos 36 tratados, entre los cuales 25 que tratan temas de lógica y física, conservándose 23 de éstos únicamente en el mss. Sloane 3899 del British Museum. A ellos se refiere el A., describiendo brevemente el mss. y enumerándolos por sus títulos e *incipit*, para ofrecer finalmente el texto íntegro de los dos mencionados en el título.
327. MUÑOZ DELGADO, V. *La "Lógica" (1430) de Pedro de Castrovol*. Ant, 48 (73), 169-208.
328. MUÑOZ DELGADO, V. *Juan Aznar y su tratado de los términos (1513) según la vía escotista*. Ant, 49 (74), 304-319.
329. MUÑOZ DELGADO, V. *El Breviloquium Logicae de Nicolás Eymerich (1320-1399)*. EstFil, 22 (73), 3-28.
330. MUÑOZ DELGADO, V. *La obra lógica (1514) de Angel Estanyol*. EstFil, 23 (74), 69-90.
331. SYLLA, E. *Medieval concepts of the latitude of forms. The Oxford Calculators*. AHDLMA, 40 (73), 223-282.  
Estudio de la evolución del concepto de latitud de las formas en los matemáticos ingleses de la escuela de Oxford. Diferencias con la escuela de París representada por Nicolás de Oresme.
332. D'SOUZA, J. *William of Alwink and the problem of faith and reason*. Sal, 35 (73), 425-488.
333. ASHWORTH, E. J. *The doctrine of exponible in the fifteenth and sixteenth centuries*. Viv, 11 (73), 137-167.
334. HAUBST, R. *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umlkreis des Nikolaus von Kues*. TP, 49 (74), 252-273.
335. PODKALSKY, G. *Die Rezeption des thomistischen Theologie bei Gennadius II Schol. (ca. 1403-1472)*. TP, 49 (74), 305-323.
336. KORN, E.-R. *Sur le premier "Philosophus Teutonicus" Jacob Boehmer*. RT, 73 (73), 47-62.
337. AMARGIER, P. A. *"Quando Amor mi spira". Dante et l'intention d'Amour*. RT, 73 (73), 63-72.
338. PINE, M. *Pietro Pomponazzi and the scholastic doctrine of free will*. RCSEF, 28 (73), 3-27.  
P. combina el primado escotista de la voluntad con la afirmación tomista de que ésta obra según el dictado del juicio práctico.