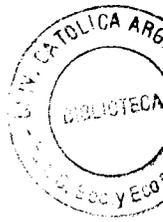


A
SAP



SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *El hecho y la norma* 163

ARTICULOS

ALBERTO CATURELLI: *El Nuevo Mundo en la filosofía de la historia de Vico* 169

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA: *Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la "Física" de Aristóteles* 179

AUGUSTO FURLÁN: *Descartes: cuestiones gnoseológicas* 209

NOTAS Y COMENTARIOS

GUSTAVO E. PONFERRADA: *Karl Jaspers* 223

CARMEN VALDERREY: *Metafísica: "La ciencia que se busca"* .. 229

BIBLIOGRAFIA

CARLO GIACÓN: *La causalità del motore immobile* (O. N. Derisi), p. 232; HÉCTOR RAURICH: *Notas para la actualidad de Hegel y Marx* (Celina A. Lértora), p. 233; LUIGI BAGOLINI: *Visione della giustizia e senso comune* (Celina A. Lértora), p. 234; P. G. KUNTZ (editor): *The concept of order* (J. E. Bolzán), p. 236; *Mélanges à la mémoire de Charles de Koninck* (J. E. Bolzán), p. 236; MICHELE F. SCIACCA: *Gli arieti contro la verticale* (Celina A. Lértora), p. 237; TEODORO DE ANDRÉS: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Celina A. Lértora), p. 238; ANTONIO PAVÁN: *La formazione del pensiero di J. Maritain* (E. Colombo), p. 239; JOHN K. RYAN (Editor): *Studies in philosophy and the history of philosophy* (E. Colombo), p. 240.

Año XXV

1970

Nº 97

(Julio - Setiembre)

INGRESADO
M F N
Nº 71 (CONT. 176)

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

EL HECHO Y LA NORMA

1.—*El Problema de los límites de los dominios entre la Ciencia y la Filosofía, debatidos durante siglos y que actualmente parece haber logrado solución con una determinación más precisa de sus objetos formales, se reabre hoy sobre el ámbito de la actividad humana entre la Sociología y la Psicología, por una parte, y la Antropología, Ética y las Ciencias Morales, por otra; entre los "hechos", "leyes sociales" y "leyes psíquicas" y la esencia humana con sus normas ético-sociales. Limitándonos a lo social, la Sociología actual quiere ser una ciencia empírica, aplicada al estudio de los hechos de los diferentes y múltiples grupos humanos, tales como el familiar, sindical, educacional, político, etcétera.*

Analizados los hechos, la Sociología mediante sus procedimientos propios, análisis y estadísticas, se esfuerza por obtener leyes, que vinculen de un modo permanente tales hechos —algunos, como Durkheim, llegan a decir de un modo necesario—, descubrir el modo cómo se comportan los miembros o grupos de una determinada comunidad en su ámbito también determinado de actividades.

Los resultados obtenidos, cuando se procede con seriedad y con una estadística hábilmente organizada, son interesantes para conocer el modo como suelen proceder, las metas que se suelen proponer y los medios que suelen adoptar miembros o grupos de una determinada sociedad. En una palabra, tales observaciones y modos habituales de proceder son sumamente útiles para conocer la sociedad tal cual concretamente es, la sociedad en que de hecho se vive y sobre la cual se quiere actuar.

2.—*En tal sentido, la Sociología presta un servicio muy importante a la Moral, a la Política, al Apostolado y, en general a los distintos sectores de actuación sobre la sociedad. Para actuar con procedencia y poder transformar eficazmente la sociedad o grupos de la misma —sindicales, patronales, industriales, económicos, políticos,*

etc.— a fin de llevarlos al cumplimiento de los fines propios de su actividad y a la adecuación de su conducta con las normas morales que las rigen, es indudable que ayuda el conocer previamente tales grupos, con su manera y motivos de actuar concreto; no de otro modo que ayuda a una actuación eficaz de un médico el conocer previamente el estado actual de salud de su enfermo.

Si la Sociología o, por mejor decir, los sociólogos tuvieran conciencia precisa de la limitación del ámbito de su objeto: los hechos empíricos y el modo habitual con que los mismos se desarrollan concretamente con sus metas y medios y con sus consecuentes derivaciones, en una palabra, si tuvieran conciencia de que su actividad no debe trascender los hechos y sus vinculaciones más o menos permanentes, sin entrometerse en la esencia espiritual interior de los mismos, donde vige la libertad y las normas morales, objeto propio de la Filosofía, lejos de existir dificultad y conflicto entre su sector y el de ésta, se lograría una fecunda integración y colaboración, no de otra suerte que se logra entre las Ciencias empíricas y la Filosofía natural. Porque conviene recordar que otras ciencias como la Psicología, y sobre todo la Filosofía con la Antropología y Ética con sus diferentes ramas, como la individual, familiar y política, versan también sobre la actividad y la conducta humanas, bien que bajo un ángulo u objeto formal interior. Lo importante es que los sociólogos lleguen a adquirir conciencia de que los actos humanos no se agotan en los hechos empíricamente observables, sino que proceden y están constituidos por una determinada esencia espiritual y libre, sujeta en su interioridad no a leyes necesarias sino a normas éticas; y que, por consiguiente, la Sociología sólo trata de un aspecto de los mismos y no el más importante, y que debe reconocer y someterse al ámbito propio y más hondo de la Filosofía, y concretamente de la Antropología y de la Ética social, las cuales estudian el acto humano en su esencia constitutiva y la exigencia de las normas a que deben someterse libremente para realizarse con perfección o, más brevemente, para ser actos buenos y contribuir a la perfección del hombre en su vida personal y social.

3.— *En efecto, la Filosofía trasciende todo el orden fenoménico o sensible, propio de la Sociología y de la Psicología empíricas, en busca de la esencia, inteligible que lo constituye y da razón de los mismos desde sus causas extrínsecas o intrínsecas y que impone a su actividad intrínsecamente libre determinados modos de obrar, formulados por las normas morales en busca de su perfección humana, y que expresan no la manera como de hecho obran los hombres muchas o algunas veces frente a determinados móviles, sino cómo deben*

obrar, cómo estén obligados a obrar, aunque posean el poder —psíquico, no moral— de obrar de otro modo y aunque de hecho en determinadas épocas y lugares hasta suelen obrar contra dicha norma moral.

4.— Esta distinción entre el hecho empírico con el modo habitual como él fenoménicamente se comporta con sus metas, motivaciones y medios, y la esencia y exigencia esencial —el ser y el deber ser moral— es fundamental para discernir y valorar la conducta humana en su integridad y para poder ordenarla hacia su perfección o plenitud humanas, no sólo en el ámbito individual sino también en el familiar y político, aun en situaciones de claudicación generalizada de la misma.

La falta de distinción entre estos dos planos: empírico sensible y esencial inteligible, propio aquél de la ciencia sociológica —y de otras ciencias— y propio éste de la Antropología y Ética social con la consiguiente absorción o, al menos, desconocimiento del segundo por el primero, conduce actualmente a consecuencias desastrosas, que culminan en una negación o desconocimiento de la libertad y de la valoración de la conducta humana. Se llega así a un sociologismo absorbente y, por ende, desconocedor de la libertad y de la Ética, en que la conducta humana es medida únicamente por leyes empíricas o generalizaciones inductivamente extractadas de los hechos o modos concretos habituales de obrar de los hombres o de las distintas comunidades, con omisión total de las normas éticas.

Lo que es un modo habitual de obrar y de facto de un hombre o de una comunidad dentro del conjunto de circunstancias se erige así en ley y se lo llega a aceptar como normal, como si por encima de tal actuación no existiera una exigencia moral de conducta, que puede contradecir a aquél. Con tal criterio, si en una determinada sociedad todos sus miembros fueran ladrones o incestuosos, se aceptaría como normal el hurto y el incesto, así como Durkheim llegaba a la conclusión de que el suicidio, en una determinada proporción de los habitantes, es normal en una sociedad.

En esta absorción sociológica de la actividad humana —que agota a ésta en su comportamiento puramente fenoménico— se funda la afirmación, muchas veces repetida, de que la moral humana cambia, que no es la misma ahora que antes, que no es la misma en uno u otro pueblo, etc. Se confunden las maneras concretas de obrar —que sociológicamente o empíricamente cambian con las épocas, regiones, etc.— con las normas éticas sociales permanentes, a que aquel actuar está sometido en lo que hace a la esencia del obrar humano. Aunque todos los hombres en un determinado momento aceptasen como lí-

cita la pornografía o el adulterio, seguiría siendo verdad que ambas cosas son contra la naturaleza y perfección humanas y que, por ende, no deben practicarse. Así en algunos países, donde la pornografía y el homosexualismo y otros vicios eran de hecho practicados, hoy se los admite legalmente como si no fueran inmorales, como si las normas morales no tuvieran valor.

En una palabra, se elabora una sociología general, familiar, de grupos y una política de leyes obtenidas por inducción —encuestas, estadísticas, etc.— que tiende a negar o, por lo menos, a olvidar y dejar de lado la moral social o normativa en sus diferentes sectores. Así se habla de Política o Ciencias Políticas, elaboradas con este tipo de leyes sociales inductivas.

5.—*Frente a esa reducción de la actividad humana, que conduce a la desnaturalización de la misma, es menester rescatar tal actividad en su compleja realidad y analizarla en sus diversos aspectos —objetos formales, que dice Santo Tomás— sobre todo de la Antropología y de la Ética individual y social, que la estudia en su realidad esencial de vida espiritual, cómo es y cómo debe ser mediante la ordenación de la libertad para alcanzar su perfección humana o, en otros términos, en cuanto debe ajustarse a las normas o exigencias morales tanto en el foro interno como en el externo, tanto en su realidad individual como social, para lograr la perfección humana.*

Quedarse en los hechos meramente empíricos en que se manifiestan y en su modo habitual de realizarse externamente, negando o prescindiendo enteramente de la actividad espiritual y libre que los causa desde su interioridad, es mutilar y desnaturalizar la vida específica del hombre y al hombre mismo, perder de vista la ordenación de la persona humana a su auténtica perfección individual y social. Paradójicamente cuando se prescinde de esta raíz espiritual que los engendra, los mismos hechos empíricos concernientes al hombre y a las “leyes” que se descubren en ellos, corren el riesgo de ser deformados o mal interpretados aún en su aspecto empírico. Baste recordar cómo algunos sociólogos, como Durkheim, dan por supuesto que el hombre sociológicamente está sujeto a leyes necesarias y carece de libertad.

Frente a un hombre y a una sociedad como son, lo que más interesa no es saber manejarlos con fines lucrativos, electorales, etc., utilizando sus “motivaciones” concretas, así sean moralmente malas, sino ordenar su actividad libre por el cauce de las normas morales para elevarlos a la perfección humana personal y social. Así a los Directores de Programa de teatro o de cine y televisión, o los organizadores de propaganda, etc., muchas veces pareciera interesarles úni-

camente la atracción del público con los consiguientes resultados económicos, electorales o de éxito que ellos acarrearán, sin cuidarse del mal moral que tales programas puedan engendrar. Más aún, aquellos éxitos materiales se logran muchas veces por su misma inmoralidad. Es evidente que utilizar las estadísticas sociales con estos fines de lucro o de eficiencia electoral y, en general, de éxito, sin atender y aún a costa del bien moral o humano, es olvidar y desconocer lo que más vale en el hombre, lo que precisamente lo hace hombre o persona, su vida espiritual con el cumplimiento y consecución de su fin trascendente y divino. Esos efímeros bienes de lucro y de oportunismo deben ceder ante el bien específicamente humano, que únicamente se logra atendiendo a la realidad espiritual y libre del hombre, y a las leyes o normas morales bajo cuya dirección la vida humana se perfecciona y se realiza en orden a su plenitud, que se logra, en definitiva, por la posesión del Bien divino.

El Papa Paulo VI ha llamado la atención sobre el particular en una alocución, al recordar que la sociología no puede absorber ni sustituir los dominios de la Sagrada Teología; que los hechos de la vida sobrenatural cristiana no pueden estudiarse con solas leyes sociológicas, porque siendo esencialmente espirituales y realizados bajo la acción divina de la gracia, no pueden ser captados integralmente ni en lo específico de su realidad por el estudio sociológico de los mismos. En tales hechos lo que interesa por sobre todo es su esencia espiritual y sobrenatural y su ordenación a su Fin divino.

6.—Lo cual no significa tampoco menospreciar los estudios y los resultados de la sociología frente a los hechos humanos y a las leyes o cuasi-leyes con que se suelen organizar de acuerdo a estadísticas y métodos propios de la disciplina. Se trata simplemente de ubicar los hechos y la sociología empírica que los estudia, dentro de su propio ámbito, impidiendo que extralimitándose de su objeto, pretenda reducir toda la actividad humana a meros hechos empíricos, desvinculándolos o, peor todavía, negando o prestando escasa o ninguna atención a su auténtica realidad espiritual y libre, que estudia la Filosofía —y la Teología, en el plano cristiano— y que es lo que más interesa al hombre para su perfección o realización temporal y eterna .

Si la sociología se centra y ubica modestamente dentro del ámbito de su objeto formal propio —los hechos humanos sociales empíricamente considerados y los modos o cuasileyes de su comportamiento— y se limita al estudio de los hechos positivos sociales, sin convertirse en Filosofía positivista, es decir, sin interferir ni mucho menos negar la consideración profunda o esencial de la vida humana

en su realidad integral sensitivo-material e intelectual-espiritual y libre y en sus causas intrínsecas profundas del alma y del cuerpo y en su Fin último o Bien supremo divino, a más de lograr estructurarse correctamente como estudio riguroso o científico de los hechos sociales, puede y debe servir a la Ciencia o Filosofía moral, principalmente social en este caso.

En efecto, la prudencia es la virtud que aplica las normas universales de la moral personal y social a la realidad concreta de los actos humanos. Dice Santo Tomás que para que esta proyección de las leyes morales sobre la conducta concreta del hombre mediante la prudencia resulte eficaz, es muy importante conocer la realidad a que se aplica. Esta afirmación es válida siempre, pero sobre todo en el orden social y particularmente en el político. Al gobernante le es sumamente valioso conocer el pueblo que gobierna, su idiosincracia, su modo concreto de ser y obrar, para ajustar mejor las leyes a esa realidad y conseguir así que con más facilidad se las acepte y acate y se las cumpla y lograr así más eficazmente el bien común al que están ordenadas para el perfeccionamiento de todos.

Porque no siempre la mejor legislación en sí o abstractamente considerada es la que más conviene y se ajusta al bien de un determinado pueblo. Según sea su lugar urbano, agrícola o industrial, según sea su grado de instrucción y de cultura, según sean sus costumbres, el estado de familia, su situación económica, etc. —objetos todos ellos de un serio estudio sociológico previo— deberá el legislador ajustar sus leyes —que se fundan y nutren de la ley moral— gradualmente a esa realidad, a fin de que, aceptadas y amadas por la comunidad, pueda conducir a ésta, mediante la consecución del bien común, al perfeccionamiento personal de cada uno de sus miembros.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

EL NUEVO MUNDO EN LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE VICO

INTRODUCCION

Cuando Vico se acerca a la conclusión de la *Scienza Nuova* y al cabo de su descripción del progreso de la historia humana, piensa en América y dice: "Finalmente, valicando l'oceano, nel nuovo mondo gli americani correrebbono ora tal corso di cose umane, se non fusero stati scoperti dagli europei"¹. En efecto, Vico emplea aquí (1744) la expresión "nuevo mundo", en el sentido en que fue creada por Américo Vespucio (*mundus novus*) para designar la presencia de un continente que era, ciertamente, "nuevo", para la conciencia europea, aunque no podía serlo para la conciencia de un indígena; para este último, Europa era, en verdad, lo nuevo y no América. La grande diferencia consiste en que la conciencia indígena estaba sumida en la inmediatez y, por eso, no era conciencia crítica; mientras que la conciencia descubridora (asumida en la expresión de Vespucio) pone la *mediación* del pensamiento con respecto a todo lo "otro" al cual somete a su propio juicio. Pues esta conciencia crítica es la que designa a América como "nuovo mondo". Vico agrega que "en el Nuevo Mundo los americanos corroborarían este curso de las cosas humanas"; evidentemente, se refiere a los indígenas y, en particular, a aquellos pueblos indígenas que ya habían logrado cierta expresión cultural propia (mayas, aztecas, incas) y comenzaban a "hacer" su historia; en tal caso, el curso de la historia indígena debería haber sido del mismo carácter que los pueblos europeos atravesando las tres "series de tiempo, que abarcan todo el curso de la vida de las naciones" pues todas ellas, en cuanto al trasfondo histórico "componen una unidad general"². Pero el texto viquiano condiciona este desarrollo al hecho del descubrimiento de América porque los americanos (indígenas) corroborarían el proceso histórico "si no hubieran sido descubiertos por

¹ *Scienza Nuova*, 1095. En adelante, *SN*. Tengo presente, *Opere*, 8 vols., edizione Fausto Nicolini, 1914-1929 al 1941; para el presente trabajo, utilizó GIAMBATTISTA VICO, *Opere*, 1 vol., 1097 pp., a cura di Fausto Nicolini, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli, 1953.

² *SN*, 915; *De antiquissima Italorum sapientia*, I, 1.

los europeos". Se destacan aquí dos factores decisivos: El proceso aparece *interrumpido*: cabe preguntarse si un nuevo proceso histórico puede comenzar y de qué manera. Al mismo tiempo, ha sido interrumpido no por asiáticos o africanos, por ejemplo, sino por *uropeos* y ese hecho tendrá especial importancia. Vico sostiene expresamente que la historia de las naciones implica una "identidad de comprensión y diversidad en los modos de desarrollarse"³; por eso, al crítico de hoy le es posible preguntarse por la diversidad en el modo, dentro de la cual podía seguir adelante la historia americana, aunque dentro de la identidad de comprensión conferida por los principios viquianos para la explicación de la historia en cuanto tal.

1. FRUSTRACION DE LA HISTORIA POETICA INDIGENA Y NACIMIENTO DE UNA NUEVA HISTORIA

La "interrupción" que Vico atribuye a la historia precolombina de América, *supone* que los pueblos indígenas vivían en el estadio fantástico, poético, propio de los orígenes sin que hayan ni siquiera vislumbrado el tránsito al estadio heroico. Pero semejante mundo primitivo, desde que es un mundo de *hombres*, no elude el que sea "hecho" por los hombres; por eso "se puede y se debe hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente"⁴, es decir, en la inteligencia. Por eso, en el hecho (*factum*) nuestra mente ve la inteligibilidad (*verum*) de lo histórico, que no es el hado puesto que es realizado por la elección libre, ni el acaso puesto que nuestra mente hace perpetuamente lo mismo haciendo surgir las mismas cosas⁵. En consecuencia, en mayor o menor grado, los hombres primitivos de América *sentono senz'avvertire*⁶, es decir, sienten sin reflexionar, en la inmediatez de la naturaleza que le proporciona sólo la *coscienza del certo*⁷, inmediata conciencia de lo inmediato, del hecho singular pero jamás falso y del cual se ocupa la filología. Desde ese punto de vista el hombre "se erige en regla del universo"⁸ y mientras la metafísica abstrae de los sentidos y se eleva a lo universal, la mente primitiva se "sumerge" en los sentidos y "profundiza en lo particular"⁹. Por consiguiente, aplicados estos principios al mundo precolombino, es evidente que, aunque el hombre europeo del descubrimiento hubiese alcanzado el estadio civil de la reflexión y aunque jamás hubiese sabido nada de los indígenas americanos, los hombres del *mundus*

³ SN, 1096.

⁴ SN, 331, 332, 349, 351.

⁵ SN, 1108.

⁶ SN, 218.

⁷ SN, 138.

⁸ SN, 120, 163, 181.

⁹ SN, 821.

novus ya habían hecho su *historia poética*; más aún, estaban haciéndola, aunque en diversos grados pues no puede compararse el grado de desarrollo de un maya con el de un araucano. Pero aún tomando el documento más antiguo y más importante, como es el *Popol Vuh* que recoge antiquísima tradición aunque escrito hacia 1544, se comprueba que los indios quichés, describiendo la creación mítica del mundo y del hombre, las aventuras de los semidioses Hunahpú e Ixbalanqué que constituyen un drama mitológico, vivían sumidos en la inmediatez pre-abstractiva del universal fantástico que *funda* la historia. La mitología del poema mostraría a Vico (si lo hubiese conocido) que su estructura se constituye de *sentencias poéticas* que dicen lo *particular*¹⁰ y si hubiese podido estudiar la escritura jeroglífica de los mayas, no hubiese dudado en sostener que así como los mudos (y los niños) se expresan por medio de acciones o de cuerpos que dicen relación directa y natural con las ideas, así los pueblos primitivos de América poseyeron una "lengua muda"¹¹, propia de los tiempos "oscuros" de los comienzos. Los comienzos americanos fueron también poéticos, míticos, en los cuales puede comprobarse la *simultaneidad* entre el orden de las ideas y el orden de las cosas humanas (lengua). Hay pues una lengua natural, primitivísima, a la cual sucede la alocución poética¹² que expresa tanto la lengua natural como la primera lengua poética de los indios americanos.

Este proceso, tomado en sus comienzos, ¿puede ser *interrumpido*? Nada se opone en la filosofía de la historia de Vico pues lo único necesario que hay en el proceso es el *sentido* de su desarrollo, pues los hombres procederán siempre de la misma manera; no por arbitrariedad sino debido a la constitución ontológica del hombre. Entonces es posible pensar, en una primera conclusión todavía cautelosa, que el desarrollo de la historia americana podía ser interrumpida en sus mismos comienzos mitológicos. La historia "sagrada"¹³ de los comienzos, los orígenes religiosos¹⁴ de los indios, las fábulas¹⁵ (siempre verdaderas) y la teología poética¹⁶, en verdad todas coincidentes en el *sentire senz'avvertire* del estadio pre-reflexivo, fue *interrumpida* por el acto violento del descubrimiento por la conciencia crítica europea. La historia mitológica de los americanos precolombinos, que hubiese recorrido por sí misma los momentos poético, histórico y civil, hasta alcanzar su propia completitud (que no sabemos cómo hubiese sido) y hasta hubiese conocido la posible vuelta (*ricorso*) de los tiempos

¹⁰ SN, 219, 209, 347, 835, 933-4.

¹¹ SN, 32, 35, 173-4, 225, 226.

¹² SN, 227.

¹³ SN, 165.

¹⁴ SN, 176.

¹⁵ SN, 81, 95, 198, 205, 813, 814, 846.

¹⁶ SN, 191, 199, 200.

bárbaros, fue interrumpida, detenida y diría que destruida. Pero el hombre es siempre el hombre y los principios antropológicos, en Vico, son los mismos principios históricos; por consiguiente, la historia interrumpida debió ser reemplazada, dada la nueva situación, por una historia *nueva*; lo que no podía faltar era la historia misma, es decir, el hombre para quien todo lo que es "hecho", por él, es "verdadero". Por eso, debemos preguntarnos ahora por esta *nueva situación* donde debe comenzar, como veremos, una nueva historia.

He hecho referencia a la cultura quiché y maya porque representan, quizá, el momento más importante del hombre precolombino y, sin embargo, apenas si debe situarse en los tiempos oscuros, poéticos, de los comienzos; en el otro extremo, en lo que es hoy el territorio de la Argentina, los indígenas eran pocos y totalmente primitivos y, como veremos, terminaron por desaparecer. Tampoco influyen en la cultura posterior del hombre blanco. Sin embargo, si aquella historia primitiva fue interrumpida, como dice Vico, es evidente que el descubrimiento desata un *nuevo proceso*. Semejante proceso no podía ya ser el *mismo* que en Europa, y tampoco podía ser el proceso indígena trunco; pero es la misma la conciencia europea descubridora del "nuevo mundo", y con ella, se implicaban los momentos hele-latino-cristianos constitutivos de la conciencia europea. Por consiguiente, la nueva situación desencadenará un proceso nuevo pero dirigido por la conciencia europeo-cristiana. Curiosa e inédita situación que, por un lado, supone el mundo precolombino y que, por otro, supone la presencia de la conciencia descubridora. Para hacer la luz sobre ella apelando a los principios viquianos, será necesario establecer rápidamente, los caracteres de tal *nueva situación* americana: Una vez indicados se verá si es posible hallar un sentido, en América, a la historia ideal eterna pero en la *identità in sostanza d'intendere e diversità de' modi lor di spiegarsi*¹⁷. Por ahora, veamos la diversidad de los modos de desarrollarse:

La interrupción del descubrimiento produjo, panorámicamente visto, el siguiente resultado: mientras América latina era *conquistada* por España, América del Norte fue *colonizada*; mientras España hacía fundaciones en el interior de los territorios transplantando instituciones e inventando otras nuevas, Inglaterra, más tarde, estableció colonias costeras y litorales; después, los norteamericanos debieron conquistar el resto del país. Pero aquel mundo fantástico-mitológico-poético-religioso de los pueblos indígenas sufrió una transformación paulatina: los grupos más adelantados (Mayas, aztecas, incas) eran también los más numerosos y cayeron vencidos, *nadificados* por la conquista y formaron el basamento de la población de Indoamérica de

¹⁷ SN, 1096.

habla castellana; en América del Norte, debieron retroceder y agruparse hostilmente ante el avance del hombre blanco; en América del Sur, pero especialmente en lo que es hoy Argentina y Uruguay, fueron desapareciendo casi totalmente. El mundo mágico-poético de los indígenas americanos (que hubiera seguido su desarrollo normal según Vico) había sido truncado. Pero el proceso tendió a diversificarse de tal modo que hoy, hay más distancia y diversidad entre países vecinos como Argentina y Bolivia que entre otros muy alejados como Argentina y Hungría. Compare el lector: México es, hoy, un país totalmente mestizo, orgulloso de serlo; Bolivia es un país indio, Chile con un predominio de mestizos provenientes de la mezcla con los araucanos primitivos; Argentina sufrió el proceso inverso al de la "morenización" de Indoamérica: hasta mediados del siglo pasado, los blancos hispano-criollos eran la mayoría; desde 1860 en adelante, el gran aporte inmigratorio (italianos, españoles, franceses, etc.) acelera el proceso de "blanqueo" y sobre todo, la actitud *europaea* del hombre argentino que, por lo general, lo suele indisponer con el resto de América. Y así se acentúa lo que llamo la *asincronía* de las naciones americanas, de diverso desarrollo y de diversa constitución étnica y cultural, cada una asumiendo su situación en diverso tiempo de desarrollo histórico. Por eso, el europeo no puede conocer América hasta que no se da cuenta que la diversidad y pluralidad es el rasgo dominante. La ruptura posterior al descubrimiento ha producido sus frutos: mientras un francés se encuentra como en casa en Buenos Aires, estará completamente desorientado en La Paz o se sentirá extraño en Nueva York. Pero esto no es más que la superficie que expresa un proceso profundo que intentaré iluminar con los principios de la filosofía viquiana. Quizá sea conveniente intentar, por último, una "división" de lo que es hoy, de veras, América: América *anglosajona* que hereda el espíritu que piensa que la realidad es proceso cuyas energías deben ser liberadas por medio de la acción; *Indoamérica*, en la cual se percibe inmediatamente la interrupción de su proceso histórico por el descubrimiento de la conciencia europea; *Euroamérica* en sentido estricto (Argentina y Uruguay, Canadá francés) caracterizada por el movimiento de las clases hacia la mediedad y heredera directa del espíritu y la sangre europeos; reservamos un lugar aparte a *Lusoamérica* por ser ella (Brasil) un continente con caracteres especiales y algunos comunes a las demás. Cada una de estas divisiones demasiado generalizadoras comprende otras con caracteres más locales pero muy propios de cada país o grupo de países. Tal es, después de cinco siglos del descubrimiento, la distribución del continente descubierto por la conciencia europea y que, de no ser por semejante acto, hubiera seguido el triple movimiento de los tiempos históricos si nos atenemos a los principios de la filosofía de Vico.

2. LOS TRES TEMPOS DE LA HISTORIA VIQUIANA Y EL NUEVO MUNDO

Admitida entonces la interrupción del proceso precolombino, es forzoso admitir también un nuevo comienzo; pero semejante comienzo supone el transfondo del pasado mítico indoamericano o, al menos, la presencia de una geografía típica. Y en este nuevo comienzo de América descubierta, Vico tendría que admitir la validez universal de sus principios: "todas las naciones, bárbaras o humanas, distanciadas entre sí por espacios enormes de lugar y tiempo, fundadas separadamente, mantuvieron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas celebran matrimonios, todas sepultan a sus muertos"¹⁸; pues, como se sabe, "las ideas uniformes nacidas en pueblos desconocidos entre sí deben tener un fondo común de verdad"¹⁹. Después de la Conquista, durante la cual subsisten aquellos remotos orígenes míticos aunque asumidos por la catequización cristiana, retoma su curso la historia de los hombres en su "tres series de tiempos, que abarcan todo el curso de la vida de las naciones"²⁰. Pero, para el espíritu europeo trasplantado a América retornaron los tiempos bárbaros y esta vez les tocó a los europeos de América la experiencia de tener que volver (mientras Europa entraba de lleno en la edad civil de la historia) "a la primera simplicidad del primer mundo de los pueblos"²¹, remedio que la Providencia pone para que vuelvan a los hombres la piedad, la fe, la verdad; pero esto significaría, para este nuevo estadio americano, y tal como había acontecido a la gentilidad, la vuelta a la mudez de la lengua vulgar²². Si nos fijamos principalmente (solamente para elegir una vía de investigación que es, para mí, la más conocida) en la evolución histórica de los países del Plata (Argentina, Uruguay) este *ricorsi* de los orígenes, significa, en el espíritu del pensamiento de Vico, el nacimiento del carácter *heroico* de sus pueblos: En efecto, coincide con el surgimiento (incubado durante un siglo) de los "caudillos" gauchos que encarnan el espíritu popular y asumen las tareas de la guerra de la Independencia. Vico hubiera sostenido (como parece haberlo intuido nuestro Alberdi indirectamente influido por él)²³ que "la sublimidad heroica debe ir siempre unida a lo popular"²⁴. En efecto, la historia heroica de los argentinos de la primera mitad del siglo XIX, aun desconocida

¹⁸ SN, 333.

¹⁹ SN, 144.

²⁰ SN, 915.

²¹ SN, 1106.

²² SN, 485, 525, 533, 537, 645, 667, 1096.

²³ JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Edición facsimilar, Buenos Aires, 1942; cf. FRANCESCO MARCIANO, "Note sul contenuto filosofico del 'Frammento preliminare' di Juan Bautista Alberdi", en el vol. *Influenza della filosofia, della letteratura e della lingua italiana nella cultura del Rio de la Plata*, p. 61-83, Ediciones Nuestro Tiempo, Montevideo, 1966.

²⁴ SN, 809.

para la mayoría de los europeos, significa, viquianamente vista, una vuelta del más vivo *sentido de lo particular* simultáneamente acompañado por la fantasía para aprehenderlo, ampliarlo y el ingenio para reducirlo a géneros fantásticos y la memoria robusta para retenerlo²⁵. Las vicisitudes de la guerra, descritas por Leopoldo Lugones en *La Guerra Gaucha* muestran cómo, para Vico no hubiese sido contradictorio sino muy natural la afirmación del mismo Lugones que sostiene, en otra obra que el carácter heroico de estos pueblos revive el mito de Hércules que es el héroe popular²⁶: El hombre que "hace" con su libertad la concreta "verdad" de su historia, en este período heroico, como el mitológico Hércules, es fundador de pueblos²⁷; más aún: "todas las naciones gentiles tuvieron un Hércules, hijo de Júpiter"²⁸ y quizá por eso, Lugones pensó que estos "centauros de la pampa", como se les llamó a los soldados gauchos de la independencia, constituían el "linaje de Hércules". A los tiempos heroicos corresponden caudillos populares.

A los tiempos heroicos corresponde también un lenguaje propio, simbólico: "El lenguaje heroico... fue un lenguaje por semejanzas, imágenes y comparaciones, nacido de la carencia de géneros y especies necesarios para definir las cosas con propiedad, nacido por tanto, por una necesidad natural común a pueblos enteros"²⁹. Esta es, precisamente, la raíz de lo épico como un nuevo tipo de existencia narrada en versos heroicos; precisamente en Argentina, el *epos* popular, hercúleo, es expresado genialmente por el poema épico argentino que es el *Martín Fierro*, cuyo lenguaje es, en relación al español materno, un nuevo lenguaje, como lo ha demostrado Carlos Ernesto Leumann en su edición crítica del poema³⁰. El gaucho argentino, prototipo nacional, crea un nuevo lenguaje correspondiente a su estado heroico y, por medio de sus finos y agudos análisis filológico, Leumann demuestra el nacimiento de una nueva lengua que si bien es una americanización del castellano, fue mucho más que

²⁵ SN, 819.

²⁶ LEOPOLDO LUGONES, *El payador*, cap. X, Ediciones Centurión, Buenos Aires, 1919 (la primera edición es de 1916): "Nosotros pertenecemos al helenismo; y entonces, la actividad que nos toca en el proceso de la civilización, ha de estar determinada por la belleza y la libertad para alcanzar su mayor eficacia; puesto que ambas son nuestros móviles naturales... Entre las deidades helénicas, Hércules, además de ser el antecesor de los paladines, fue uno de los grandes liróforos del panteón. Y con esto, el numen más popular del helenismo... Arruinada en Provenza durante el siglo XIII, aquella civilización de los trovadores y de los paladines, estos últimos siguieron subsistiendo en España, donde eran necesarios mientras durase la guerra con el moro; de suerte que al concluir ella tuvieron en el sincrónico descubrimiento de América, la inmediata y postrera razón de su actividad. Así vinieron, trayendo en su carácter de tales, los conceptos y tendencias de la civilización que les fue peculiar y que rediviva en el gaucho, mantuvo siempre vivaz el linaje hercúleo" (p. 351).

²⁷ SN, 82.

²⁸ SN, 196, 197, 198, 540.

²⁹ SN, 832.

³⁰ *Introducción*, p. 11-150, a JOSÉ HERNÁNDEZ, *Martín Fierro*, Edición crítica de Carlos Alberto Leumann, Angel Estrada y Cía., Editores, Buenos Aires, 1958.

eso: Creó lo castizo argentino: "el hombre de la campaña argentina alteró más abundantemente y más a fondo el castellano que ningún otro país. Y con más lógica"³¹. Así como los pueblos griegos fueron Homero según Vico³², el pueblo argentino fue José Hernández, quien asumió los caracteres de una nueva realidad popular creando, para ello, una lengua heroica nueva al escribir el único poema épico con que cuenta América descubierta. Esta lengua nueva, dentro del castellano, pasó a todo el pueblo argentino (cuya singularidad lingüística en medio de los pueblos latinoamericanos es conocida). Leumann insiste: "Comprender, con sentido y espíritu americanos, lo que hizo Hernández en el habla de los gauchos, conduce a medir la verdadera importancia lingüística de su poema y la situación única de esta obra en la historia del idioma castellano"³³. Este lenguaje nuevo, inaugura formas nuevas (síntesis primitiva, puntuación especial, guiones, mayúsculas, versificación especial) nacidas, como dice Vico, "de la carencia de géneros y especies necesarias" para decir nuestras cosas y, al mismo tiempo, como una necesidad del pueblo entero.

Naturalmente, este recurso de los tiempos heroicos para la conciencia europea descubridora que, siglos después funda una épica expresada en una lengua heroica, no sólo no es algo diverso del espíritu europeo (en Argentina) sino, como adivinó Lugones, la reviviscencia de la helenidad y, a través de ella, de una *nueva europeidad*. Este nuevo espíritu y esta nueva historia, implica una nueva circunstancia física, es decir, cósmica. También en la filosofía de Vico se ha previsto el papel que juega el medio geográfico en relación con el dinamismo de los momentos del tiempo histórico: en efecto, puede pensarse, según Vico, que después del diluvio los hombres habitaron primero los montes, después bajaron a las llanuras y, mucho después, llegaron a las riberas del mar³⁴. De lo cual se sigue que "primero, fueron fundadas las naciones mediterráneas y luego las marítimas"³⁵. Lo importante consiste en advertir que es inescindible el medio geográfico de la historia del hombre; del mismo modo, la épica de Martín Fierro implica la co-presencia del hombre y de la pampa, con su sentido de infinidad cósmica: para Fierro "la tierra es chica" y, por la noche, hace en el trébol su cama "y me cubren las estrellas". El paisaje de una tierra infinita y un lejísimo horizonte hace nacer una "pampa interior" que es, también, como un abismo. Es este hombre mediterráneo el *fundador* de una nación nueva, cuya primera expresión poética ha sido, precisamente,

³¹ *Op. cit.*, p. 86.

³² *SN*, 875.

³³ CARLOS A. LEUMANN, *Op. cit.*, p. 97.

³⁴ *SN*, 295, 296.

³⁵ *SN*, 298.

un poema épico. Pero Fierro es hombre blanco o, por lo menos si se admite algún mestizaje, espiritualmente heredero de Grecia y de Roma: Fierro mata al negro y mata al indio y en el indio ve al enemigo irreconciliable, salvo cuando se convierte al Cristianismo. Por eso, la épica argentina sigue perteneciendo al espíritu europeo; si hubiese otra épica mexicana, colombiana o boliviana sería una épica indoamericana, no euroamericana. Una podrá ser tan original como la otra, pero irreversiblemente *diversas*.

Los tres tiempos de la historia viquiana pueden, por consiguiente, proseguir su desarrollo en América, pero como expresión de la pluralidad y profunda diversidad de los pueblos americanos, cada uno de los cuales puede y debe realizar en sí mismo (asincrónicamente) el triple movimiento de la historia humana. Las tres edades, por supuesto, no son absolutamente necesarias (como un *fatum*) sino reversibles, sin excluir el retroceso. Eso es, precisamente, lo que permite esta interpretación argentina del pensamiento de Vico pero, más profundamente, es lo que constituye el verdadero *progreso* de la historia; pues por debajo de avances y retrocesos, hay un progreso providencial de la historia. Dentro de este progreso como *crecimiento* del hombre, se explica que los "materiales" heroicos, previos y originarios, se comporten como los basamentos del desarrollo de los pueblos. Como dice Vico, "En el momento en el que las repúblicas debían nacer, estaban ya preparadas y dispuestas las materias para recibir la forma; de ellas salió la estructura de las naciones, compuestas de alma y cuerpo"³⁶. Como tales materiales son *diversos* en cada pueblo, se debe creer que son diversas sus naturalezas y sus historias; sólo comprendiendo esta realidad y diversidad pueden integrarse de veras.

Hasta aquí hemos podido comprobar la positividad de la filosofía de la historia de Vico al extender sus principios al "nuevo mundo"; comparativamente, destácase la negatividad de la filosofía de la historia de Hegel respecto de América. En efecto, para Hegel, si la historia universal muestra "el desarrollo de la conciencia que tiene el Espíritu de su libertad"³⁷, la historia es *todo* si por tal entendemos el orden de la libertad generado por el Espíritu objetivo; entonces, el origen de la historia no es otro que el Oriente, pero solamente en cuanto un pueblo adquiere conciencia de sí, es decir, cuando se constituye en Estado; por eso Hegel pone el comienzo de la historia en Oriente y la misma alcanza su plenitud en la síntesis de finito e Infinito en el mundo germánico; por consiguiente, América, situada allende Europa es, pues, "el país del porvenir"³⁸. Pero

³⁶ SN, 630.

³⁷ *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 64, trad. par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1946.

³⁸ *Op. cit.*, p. 83.

¿es posible pensar un "porvenir", es decir, un más allá del Espíritu objetivo? ¿Hay realmente un futuro de la historia si todo es historia inmanente a sí misma? Así como, en los supuestos de la metafísica clásica, *nada* hay exterior al ser pues nada se predica de él extrínsecamente, del mismo modo *nada* hay fuera del Espíritu (puesto que es el Ser); y si nada hay fuera del espíritu, América es nada para la historia. Si bien Oriente es la prehistoria, América está allende toda historia, es a-histórica. Aunque Hegel no quiere hacer profecías, cuando afirma que tal porvenir pondrá de manifiesto, "en el antagonismo de la América del Norte... con la América del Sur, la gravedad de la historia universal", alguna profecía formula; pero lo más grave es que ambas Américas se comportan como momentos opuestos *sin* síntesis porque nada hay allende el Espíritu. Luego, en el hegelismo inmanentista, no hay lugar para América.

En cambio, en la filosofía de Vico, siempre abierta a las perpetuas posibilidades de desarrollo, hay necesariamente lugar; aunque el sentido sea el mismo, hay siempre "diversidad en los modos de desarrollarse" y requiere, en cada nueva situación de un pueblo, el desenvolvimiento de los momentos poético-heroico-civil, con contenidos inéditos. Por eso América, precisamente en cuanto "nuevo mundo", ofrece una nueva posibilidad a los principios viquianos de la historia. También la explicación de Vico se mueve a partir del Oriente y, en el momento en el cual escribe, considera que Europa vive en la edad civil de la historia³⁹ vivificada por el Cristianismo. Por fin, después de hablar de Europa y ya pronto a finalizar la *Scienza Nuova*, dedica a América las dos líneas que encabezan estas reflexiones: "Por último, atravesando el Océano, en el Nuevo Mundo los americanos corroborarían este curso de las cosas humanas si no hubieran sido descubiertos por los europeos"⁴⁰. Si no hubiesen sido descubiertos, hubiesen atravesado por las diversas edades del hombre y de la historia; si han sido descubiertos, pasan por ellas lo mismo pero de diversa manera. Pero en una u otra posibilidad, la historia, en cuanto es el mismo *hacer* de la libertad humana que confiere inteligibilidad (*verum*) al ser histórico (universal concreto), hubiese *sido*. Por eso, la filosofía de la historia de Vico puede decir que América "es el país del porvenir", precisamente porque el *porvenir* es la verdadera posibilidad de la historia no sólo de América sino de *toda* historia. Y esa misma historia es posible justamente porque el *futuro* de toda historia existe más allá de la historia.

Universidad Nacional de Córdoba.
Argentina.

ALBERTO CATURELLI

³⁹ SN, 1090-1095.

⁴⁰ SN, 1095.

LOS COMENTARIOS DE SANTO TOMAS Y DE ROBERTO GROSSETESTE A LA "FISICA" DE ARISTÓTELES

INTRODUCCION

La atención que viene mereciendo desde hace algunos años el período un tanto equívocamente denominado "de la escolástica decadente", cual eslabón de unión de la alta escolástica y la "via modernorum", está haciendo cada vez más necesario el estudio cuidadoso y pormenorizado de aquella época a través de sus actores, en general poco conocidos, salvo escasas excepciones.

Para nuestro trabajo hemos elegido dos de ellos que representan, sin duda, dos mentalidades diversas: *Roberto Grosseteste* (1175-1253) y *Santo Tomás de Aquino* (1225-1274); tomando como patrón concreto de comparación sus comentarios a una obra por entonces clásica: la *Física* de Aristóteles. De este modo intentamos establecer un claro punto de bifurcación, precisamente allí donde aparece tempranamente y con suficiente claridad en dos figuras cumbres y en parte contemporáneas¹.

El análisis de las diferentes mentalidades, mediante la comparación de los respectivos comentarios a un mismo tema puede hacerse desde un punto de vista general y desde otro más específico. En el primer caso se trata de comparar las obras *in toto*, mostrando su diferencia de enfoque, redacción, intención, etc. Un análisis más pormenorizado debe basarse en los mismos temas de la *Física* y ver qué diferencias presentan nuestros autores entre sí y con el mismo Aristóteles.

En una primera aproximación, y refiriéndonos a las características generales de cada uno de los comentarios, podemos decir que difieren por su estructura, por su finalidad, y por la índole de la problemática que preocupa a los comentadores.

¹ Este trabajo está basado en otro de mayor aliento: *Los Comentarios de Roberto Grosseteste y de Santo Tomás de Aquino a la "Física" de Aristóteles, caracterización de dos actitudes*, 375 pp. mecanografiadas, llevado a cabo gracias a una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas durante 1969-1970 y bajo la dirección del Dr. J. E. Bolzán.

En cuanto a la estructura, Santo Tomás ha encarado el comentario en forma de explicación sistematizada de todo el texto, conforme a la división en libros que provenía de Aristóteles, y a la división por temas de la que es autor. Su obra comprende, pues, dos aspectos: la división sistemática y la explicación del texto. Ambas son igualmente importantes: la primera porque ordena jerárquicamente los argumentos, mostrando su derivación lógica; la explicación, por cuanto no sólo aclara en general extensamente el texto comentado sino que además en varias ocasiones amplía el pensamiento del Estagirita, con el consiguiente enriquecimiento doctrinal. Esta explicación tiene así diferentes niveles: análisis literal, interpretación e integración; completándose con ejemplos propios y con elaboración de principios generales en los casos en que el texto original no los presenta, pero permite su formulación. Se integra con la consideración de pasajes paralelos del mismo autor, recurriendo raramente a otros comentadores, y cuando lo hace generalmente es para aclarar cuestiones desde una perspectiva crítica.

El comentario de Grosseteste es una obra fragmentaria y nunca terminada por su autor. Algunos libros no están más que esbozados, y el orden que propone consiste en la enumeración de las principales conclusiones científicas, que son las proposiciones básicas e independientes (obtenidas por demostraciones científicamente unitarias), es decir, todas aquellas que añaden una nueva verdad y se han logrado por métodos puramente físicos. Toda proposición que no derive de ellas o que no figure en la enumeración no pertenece a la física. El segundo paso consiste en aclarar el sentido de las conclusiones y a veces el de los argumentos conducentes a ellas, pero con preferencia por uno solo, considerado sustancial y definitivo. Independientemente del texto se introducen objeciones y soluciones a problemas vinculados a los principios generales, pero no tratados explícitamente por Aristóteles. Estas introducciones a veces quiebran la unidad sistemática sea porque no corresponden al tema, sea porque, con ocasión de un texto o un problema de Aristóteles, se introduce la solución por vía de la filosofía personal de Grosseteste, dejando de lado por insuficiente la de la *Física*.

Dijimos también que difieren los comentarios *por su finalidad*. En cuanto a Santo Tomás, nos consta expresamente por datos biográficos y documentos que la obra le fue encomendada por orden pontificia², y su finalidad era doble: por una parte "depurar" el texto aristotélico de las adiciones que no pertenecían al Filósofo, deri-

² Durante su estada en la Corte Papal de Urbano IV, cuando juntamente con S. Alberto consideraron la necesidad de encauzar los estudios filosóficos corrigiendo a Aristóteles en lo que fuera opuesto a la Religión Cristiana (1261-1268).

vadas de comentadores cuya orientación tergiversaba precisamente el texto, impidiendo conocerlo tal cual era genuinamente. De todas estas influencias foráneas, especialmente pernicioso se consideraba la de los árabes, y ello explica que Santo Tomás los cite bastante a menudo con respecto a dificultades textuales para criticar sus soluciones, no tanto por lo que en sí tuvieran de erróneas sino, y fundamentalmente, porque no respetaban el sentido del pensamiento aristotélico. La segunda y no menos importante finalidad, era ofrecer un texto de estudio a los estudiantes que se introducían en el conocimiento de teorías antes prohibidas. Desde este punto de vista la función de comentario era expositiva y clarificadora, no crítica ni ampliatoria. Por esto se explica que la valoración crítica y personal quede reducida a un mínimo, aún en los casos en que las soluciones de Aristóteles son manifiestamente erróneas.

La finalidad del comentario de Grosseteste no nos consta explícitamente, pero sí podemos deducirla de otros datos. Sabemos que Grosseteste fue el primero que introdujo en Oxford las teorías Aristotélicas³. Seguramente las enseñó a sus discípulos, pero no escribió para ellos ningún comentario especialmente destinado; sus notas y algunas redacciones completas sobre temas de su interés son lo que nos ha quedado. La diversidad y libertad en el tratamiento de los temas nos indica que la finalidad fue principalmente el estudio personal, para conocer las teorías de un autor, pero aceptándolas o rechazándolas según conviniera. El comentario resulta, pues, una reflexión propia con ocasión del texto aristotélico.

En tercer lugar difieren esos comentarios *por la índole de la problemática que es centro de su atención*. Es tal vez aquí donde la divergencia aparece más honda, pues las diferencias anteriores son en cierto modo extrínsecas y circunstanciales. Santo Tomás es principalmente teólogo y metafísico, y su interés por la filosofía natural es oblicuo: le importa en tanto proporciona las verdades filosóficas más próximas, de las cuales se parte en la elaboración de la metafísica.

³ Cf. D. A. CALLUS, "Introduction of Aristotelian learning to Oxford", *The Proceedings of the British Academy*, 1943, vol. XXIX, p. 229 y sgtes.; una reseña de las actividades de Grosseteste en p. 252. G. A. LITTLE, "The franciscan School at Oxford in the thirteenth century", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1926, vol. XIX, p. 807 y sgtes.: la inclinación al estudio de las ciencias físicas era una de las características de la enseñanza de Grosseteste. También lo demuestran sus trabajos de traducción de Aristóteles a la *Ética Nicomaquea* y al de *Caelo et Mundo* (hasta el comienzo del libro III, donde fue retomado por Guillermo de Moerbeke); Cf. E. FRANCESCHINI, "Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine", *Atti del Reale Istituto di Scienze, Lettere ed Arti*, Venezia, 1933, vol. XVIII; también J. C. RUSSELL, "The preferents and 'Auditores' of Robert Grosseteste", *The Harvard Theological Review*, 1933, vol. XXVI, p. 161, quien lo considera el primer inglés que asimiló las enseñanzas de los árabes. Este interés de Grosseteste por las teorías físicas de Aristóteles ha sido destacado también por Callus en el capítulo "Robert Grosseteste as Scholar", en el volumen *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop, Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death*, edited by D. A. Callus, Oxford, at the Clarendon Press, 1969, p. 1-69.

Por eso sólo le preocupan los principios generales y no las aplicaciones concretas, y menos aún las experimentales. La física para Santo Tomás se emparenta más directamente con la metafísica que con la ciencia empírica. Esto se explica tanto por las circunstancias históricas cuanto por su mentalidad sintética y deductiva. Los casos particulares no se resuelven por procesos inductivos sino por demostraciones rigurosas, siendo preciso asentar los principios generales. Por ello una parte de su labor en el comentario ha sido formularlos cuando el texto original queda en elaboraciones particulares.

Grosseteste en cambio está muy cerca de lo que podríamos llamar "espíritu científico" en sentido moderno. Le interesa el ámbito experimental, los problemas físicos que no tenían solución o cuya solución parecía insuficiente. Pero también, tiene interés en una visión unitaria del mundo. Ello lo lleva a formulaciones que le permitan elaborar tal concepción, como ocurre con su teoría de la luz. Pero frente a la *Física* su interés es concreto, de índole científico-experimental; la recurrencia a las otras nociones metafísicas es supletoria, y está justificada por esa primera concepción unitaria de la realidad. Por ende su explicación "metafísica" (aplicación, por ejemplo, de la teoría de la luz en distintos casos), resulta tan "física" como cualquier otra.

Nuestro Trabajo

A fin de no exceder los límites de trabajos de esta índole, hemos adoptado las siguientes pautas de desarrollo:

1º) Hemos elegido los temas que consideramos necesarios y suficientes para nuestras conclusiones; mayores detalles se hallarán en el trabajo original;

2º) En cada caso aparecen los textos: temático de Aristóteles, y comentarios fundamentales de Santo Tomás y de Grosseteste; se consideró importante la traducción de esos textos como parte del trabajo de interpretación, y a la vez como medio de lograr una mayor difusión de la doctrina. Cuando en el cuerpo del trabajo aparecen frases en latín debe entenderse que corresponden a citas que del texto aristotélico hacen Grosseteste o Santo Tomás;

3º) Al pie de página transcribimos los textos de Grosseteste en su original latino; los de Aristóteles y Santo Tomás son suficientemente conocidos y fácilmente asequibles, por lo cual nos eximimos de reproducirlos. Pero el texto de Grosseteste que hemos adoptado supone ya una cierta interpretación, pues no siempre seguimos servilmente el fijado por Dales, habiendo tenido en cuenta las variantes que en cuanto a los términos figuran al pie de página de dicha edi-

ción, y la misma puntuación ha sido objeto de correcciones; todo ello en pro de una mejor comprensión de la doctrina⁴.

4º) Se han utilizado fundamentalmente las siguientes ediciones:

ARISTOTELIS OPERA, ex recensione Immanuelis Bekkeri-Editit Academia Regia Borussica-Editio altera quam curavit-Olof Gigon-Berolini apud W. de Gruyter et Socios-MCMLX (se cita según es habitual). ARISTOTE, *Physique* (I-IV), tome premier, texte établi et traduit par Henri Carteron. Paris, Société d'Édition "Les belles lettres", quatrième tirage, 1966.

S. THOMAE AQUINATIS, *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio P. M. Maggiolo O. P., Taurini Marietti, 1965 (se cita según la numeración propia de esta edición).

ROBERTI GROSSETESTE EPISCOPI LINCOLNIENSIS, *Commentarius in VIII Libros Physicorum Aristotelis* e fontibus manu scripti nunc primum in lucem - Edidit Richard C. Dales - University of Colorado Press Boulder, Colorado MCMLXIII (se cita según página y párrafo).

LOS TEMAS

Objeto y Método de la Física

ARISTÓTELES

"Conocimiento y ciencia se producen, en todos los órdenes de investigación en que se trate de principios o causas o elementos, cuando se han descubierto estos principios, causas o elementos —en efecto, creemos haber aprehendido una cosa cuando hemos penetrado las primeras causas, los primeros principios y hasta los elementos—; es pues evidente que en la ciencia de la naturaleza es necesario esforzarse por definir primeramente lo que concierne a los principios."

"Ahora bien, el camino natural es ir desde las cosas más cognoscibles y más claras para nosotros, a las que son más claras y más cognoscibles en sí; pues no son las mismas cosas aquellas que son cognoscibles para nosotros y las que lo son en sentido absoluto. Y por ello es necesario proceder así: partir de las cosas menos evidentes en sí y más evidentes para nosotros, para ir hacia las cosas más evidentes y más cognoscibles en sí." (184 a 10-20.)

"[...] He aquí por qué es necesario ir de las cosas generales a las particulares." (184 a 23-24.)

GROSSETESTE

SANTO TOMÁS

"Puesto que el conocer y comprender se adquieren por los principios, para conocer y entender las cosas naturales primero deben ser determina-

1. "Puesto que el libro De los Físicos, cuya exposición iniciamos, es el primer libro de la ciencia natural, desde su comienzo es preciso determinar

⁴ La edición de Dales no es, estrictamente, crítica, y algunos de sus defectos ya han sido apuntados por otros autores; cf. la recensión de JAMES A. WEISHEIPL, O.P., *Isis*, 1967, vol. 58, 2 N° 192, p. 269.

dos los principios naturales. Una vía innata en nosotros para llegar al conocimiento de los principios es yendo desde las nociones universales a los mismos principios, y del todo que resulta de estos mismos principios. En efecto, se llega al conocimiento de la primera materia y la primera forma por estas nociones universales de materia y forma, que son comunes a toda materia y a toda forma; y luego se llega al conocimiento de las pasiones de la forma y la materia por la noción del nombre de móvil. Pues al comenzar se entiende la noción de este nombre de modo confuso, ya que primeramente [se entiende] únicamente en el sentido de qué es lo que se dice mediante la palabra. Después, por división, se llega a las partes que la integran, es decir, materia y forma; y una vez adquirido el conocimiento, se vuelve por ellos al conocimiento perfecto del móvil desde sus principios" (p. 1, pár. 1).⁵

qué es materia y sujeto de la ciencia natural.

"Luego, como toda ciencia está en el intelecto por el cual algo se hace inteligible en acto abstrayéndose de alguna manera de la materia, según como las cosas se relacionen a la materia corresponden a las diversas ciencias.

"Además, como toda ciencia se obtiene por demostración y el medio de la demostración es la definición, es necesario que las ciencias se diversifiquen según la diversidad de definición."

2. [Teoría de los grados de abstracción.]

3. "[...] La Filosofía natural, llamada Física, trata de aquellas cosas que dependen de la materia no sólo según el ser sino también según la razón." [...]

"Y puesto que todo lo que tiene materia es móvil, se sigue que el ente móvil es el sujeto de la Filosofía Natural. Pues la Filosofía Natural versa sobre las cosas naturales, que son aquellas cuyo principio es la natura; y natura es el principio del movimiento y del reposo de aquello en lo que está: luego la ciencia natural versa sobre aquellas cosas que tienen en sí el principio del movimiento." [...]

6. "Después, donde dice: *innata autem*, etc., muestra que es necesario comenzar por determinar los principios más universales [...]. Es innato en nosotros que procedamos conociendo desde las cosas que son más evidentes para nosotros, hacia aquellas que son más evidentes naturalmente;

⁵ "Cum scire et intelligere acquirantur ex principiis, ut sciatur et intelligantur naturalia, primo determinanda sunt naturalium principia. Via autem innata nobis ad perveniendum in principiorum cognitionem est ex intencionibus universalibus ad ipsa principia et ex totis que constant ex ipsis principiis. In noticiam namque prime materie et prime forme perveniuntur ex hiis universalibus intencionibus materia et forma, que sunt communes ad omnem materiam et ad omnem formam; et iterum ad noticiam passionum forme et materie pervenitur ex intencione huius nominis mobile. Primo namque accipitur intencio huius nominis confuse, accipitur enim solummodo primo quid est quod dicitur per vocabulum. Deinde per divisionem pervenitur in partes integrantes ipsam, materiam scilicet et formam, et ex earum noticia acquisita redditur ad perfectam noticiam mobilis ex suis principiis."

pero las que son más evidentes para nosotros son confusas, como los universales: luego es necesario proceder desde los universales a los singulares." ⁶
[...]

7. "Para evidenciar la primera proposición prueba que no son las mismas cosas las más evidentes para nosotros y según la naturaleza sino que aquellas que son más evidentes por naturaleza son menos evidentes para nosotros."

El comentario de Santo Tomás parcialmente transcrito basta para mostrar cómo fueron explayadas las escasas referencias aristotélicas. Hay una elaboración completa de la teoría de la ciencia y los grados de abstracción como presupuestos para llegar a una definición de "ciencia (filosofía) natural", en cuanto al objeto. El segundo paso es la clasificación de las obras físicas de Aristóteles: la *Física* es el estudio de los principios del ente móvil en general; y las otras, el estudio de los principios de las distintas especies de móviles. Así la *Física* es presentada como cabeza de un sistema completo y unitario que abarca el ser móvil en general y sus especies.

Grosseteste da por supuesto que el objeto de la Física son los entes móviles y no dedica comentario a la determinación del objeto; en cambio le interesa profundamente el tema del método, entendiendo que las proposiciones que definen las ciencias, como las que delimitan ámbitos científicos, no son propiamente pertenecientes a dicha ciencia, sino intermedias entre la lógica y la física (en este caso) ⁷.

En cuanto al método, Santo Tomás se atiene estrictamente al esquema aristotélico, solucionando un problema de aparente contradicción entre la *Física* y los *Posteriores Analíticos* ⁸.

La vía metódica que propone Grosseteste es la propia, y presenta algunos elementos tomados de Aristóteles, libremente interpretados.

⁶ El texto latino que comentó Santo Tomás dice en el comienzo: "Innata autem est ex notioribus nobis via...", etc., y coincide, por los menos en las dos palabras iniciales, con el texto usado por Roberto. Es así que en ambos casos se ha traducido el griego πέφυκε[...] ἢ ὁδὸς (que literalmente significa "vía natural") como "vía innata", con una diferencia de matiz que podría presentar algunas dudas de interpretación.

⁷ Cf. su comentario al libro II (pág. 37, último párrafo) y también el comentario *In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros*, edición de Venecia, 1514, reeditada en copia fotográfica por Minerva G.M.B.H., Frankfurt/Main, 1966, f. 14 vta., donde se desarrolla más ampliamente el tema.

⁸ En los *Análiticos posteriores*, cap. II, N^o 10, se indica que las cosas singulares son más cognoscibles para nosotros y las universales más cognoscibles en sentido absoluto, y esto parece contradecir este texto de la *Física*. Santo Tomás lo soluciona distinguiendo un doble sentido en la expresión "singulares" (cf. N^o 8): como individuo, y así se utiliza en los *Análiticos posteriores*; y como especie, en este lugar.

Esta vía consta de dos etapas: la primera consiste en partir de las nociones más universales y confusas que son las que primero concibe nuestro entendimiento, pero que no responden adecuadamente a la naturaleza de las cosas. Roberto objeta a esta primera parte que siendo válida para la *Física*, no es universalmente válida, porque hay casos en que los primeros principios de la ciencia son a la vez más evidentes en sí y para nosotros; y así ocurre con la *Matemática*. Por otra parte ni siquiera en la *Física* se procede como indica Aristóteles⁹.

El verdadero método físico debe constar de una parte analítica, pero también de una sintética. Por la primera se llega a la determinación de los principios (lo más inteligible en sí) y una vez adquirido este conocimiento, se aplica a los fenómenos por reducción a sus causas. Tanto este modo de entender a Aristóteles como la misma teoría de Grosseteste parecen muy influidas por los árabes, en este caso particularmente Averroes¹⁰.

Pero Grosseteste se aparta de Aristóteles no sólo en el método sino también en el objeto al cual se aplica: la primera materia y la primera forma; en lo cual tiene especial importancia la teoría de la luz, pues su modo de concebirlas es distinto al aristotélico.

Por otra parte, aún admitiendo —cosa que Grosseteste hace con salvedades, como vimos— que en la vía analítica se parta de lo más evidente para nosotros para llegar a lo más evidente de por sí, hay que precisar en qué sentido se puede hablar de “más evidente en sí, o en cuanto a la naturaleza”. Esto para Grosseteste tiene dos significaciones, mientras que para Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, tiene una sola. En un primer sentido se refiere a que la transformación preexistente en el agente es más perfecta, y así resulta que el todo, o sea el complejo, es naturalmente más inteligible que las partes¹¹. En otro sentido, lo más inteligible en sí es aquello que está más cercano a la naturaleza o a la acción del agente.

Según Grosseteste, Aristóteles habla aquí de “más inteligible” en el segundo sentido, pero su pensamiento resulta incompleto. Entonces concluye que en un sentido el todo es más inteligible que sus partes y en otro sentido a la inversa. Pero aquí Grosseteste no dice

⁹ Según la interpretación de Burlei, Grosseteste aquí haría referencia a la distinción de la doble vía en el conocimiento natural que propone Averroes en su comentario al libro octavo (es citado por Roberto en la pág. 145, párrafo 2, pero a propósito del tema de la eternidad del movimiento; lo importante es que evidencia su contacto con la obra de los árabes): del efecto a la causa, y de la causa al efecto. Luego Grosseteste habría querido indicar que la vía *a posteriori* de Averroes consiste precisamente en ir de lo menos evidente a lo más evidente en sí; y la vía *a priori*, lo contrario. Cf. GUALTIERII DE BURLEIS, *Expositio in libros octo de physico auditu*, lib. I, tex. com. 3, Venetiis, 1589, col. 8-9, reproducida en R. DALES, ed. del *Comentarius in octo...*, pág. 2, nota n-n'.

¹⁰ Cf. R. DALES, *O. C.*, *Introduction*, p. XIX; y también E. GILSON, *Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Agustin*, *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*, I, 1926, 91-96.

¹¹ Cf. pág. 3, párrafo 2.

explícitamente que su teoría del conocimiento físico sea distinta de la de Aristóteles, como hace en otras oportunidades en que no está de acuerdo con él¹²: parece más bien aceptar como genuinamente aristotélica la teoría de la ciencia de Averroes o, en todo caso, su interpretación del Estagirita, ya que la admite sin discusión de autoridad, y no está en posición de alerta contra la probidad de las interpretaciones árabes en cuanto puedan ser deformantes, como es el caso de Santo Tomás.

Número de los principios

ARISTOTELES

"Es pues, evidente que el elemento no es uno, ni en número superior a dos o tres; pero ¿cuál de estos dos números? He aquí, como hemos dicho, una cuestión sumamente dudosa [... 189 a 11-190 b 13 argumentación sobre los principios]."

"Cómo es que hay dos [principios] y no más de dos, se acaba de explicar. Así se ha dicho, primeramente, que sólo los contrarios son principios; después, que era necesario otra cosa como sujeto y, en consecuencia, que había tres [principios]; luego de lo que se acaba de explicar, se ve cuál es la diferencia de los contrarios, cuál la relación de los principios y qué es el sujeto. En cuanto a saber si la sustancia es la forma o el sujeto, es aún oscuro. Pero se ve claramente que hay tres principios, y cuál es su manera de ser. El número y la naturaleza de los principios quedan así definidos" [190 b 14-22].

GROSSETESTE

"*Utrum duo sunt aut tria*, etc. Aquí muestra que los primeros principios no son uno ni infinitos, y ésta es la segunda conclusión" [...] (p. 20, párrafo 2).

[...] "Los dos primeros principios de las cosas naturales son la primera forma del cuerpo y su privación. Mas, por cuanto ningún cuerpo está privado de la primera forma, ¿de qué modo habría privación primera, absolutamente hablando, en algún cuerpo?" (p. 21, pár. 1).

"Digo que es imposible que la primera forma y su privación absoluta estén en lo mismo. Sin embargo de algún modo es necesario que ambas estén en cualquier cuerpo mutable,

SANTO TOMAS

82. [...] "Dice primero que después de la inquisición acerca de la contrariedad de los principios, debe investigarse sobre su número, es decir, si son dos, tres o más." [...]

85. [...] "Es necesario que los principios sean contrarios como se ha mostrado,¹³ pero los primeros contrarios son del primer género, que es la sustancia; mas la sustancia, siendo un género, tiene una primera contrariedad: pues la primera contrariedad de cualquier género es de las primeras diferencias por las cuales se divide el género. Luego no hay infinitos principios" [segunda razón para probar que no son infinitos; continúa la prueba de los tres principios].

¹² Generalmente se trata de elaboraciones propias, y a veces expresadas en primera persona; por ej.: su teoría sobre la determinación del lugar, en el libro IV, p. 80, párrafo 3; la medida absoluta, en el mismo libro, p. 93, párrafo 2; precisiones sobre el tiempo, p. 96, párrafo 4; y sobre el movimiento, p. 139, párrafo 3 y sgtes.

¹³ Lect. X, N° 3.

puesto que la privación de la primera forma, en sentido absoluto, es la ausencia de la primera forma en algo susceptible de ella; algo que, sin embargo, es imposible que esté en acto como ser de algún modo. Esta privación es impureza y defecto de la primera forma considerada según su ser purísimo completo y [es] su inclinación hacia su origen, esto es, la nada.

Pues de sí toda cosa tiende a la nada, y esta privación, que relativamente es acto con su hábito incompleto, es principio y raíz de las privaciones siguientes. [...] De la primera forma, que es luz, se genera toda forma natural sustancial y accidental, y de su privación toda privación" (p. 21, párrafo 2).¹⁴

94. [...] "Y así concluye el principal intento, es decir, que de las anteriores y similares consideraciones, parece razonable que los principios naturales son tres. Y dice esto procediendo progresivamente desde lo más probable."

118. [...] "Luego ésto [la materia] es un principio de la natura: que no es uno como "esta cosa", es decir, como algo individuo determinado, de tal modo que tenga forma y unidad en acto, sino que se llama ente y uno en cuanto está en potencia hacia la forma. El otro principio es la idea o forma,¹⁵ el tercero es la privación, que es contraria a la forma. Y de qué modo estos tres principios son dos y de qué modo tres, se ha dicho primero."¹⁶

119. "Después, cuando dice: *Primum quidem igitur*,¹⁷ resume lo que ha dicho y muestra lo que queda por decir.

"Dice pues, que primero se dijo que los contrarios son principios, y después, que algo les es subyacente; y así los principios son tres. Y por lo que se acaba de decir es evidente que las diferencias son entre los contrarios: porque uno es principio por sí y el otro por accidente.

¹⁴ "Utrum duo aut tria et cetera. Hic ostendit quod prima principia nec sunt unum nec infinita, et hec est secunda conclusio [...]"

[...] Duo principia prima naturalium sunt forma prima corporis et eius privatio. Sed cum nullum corpus sit vacuum a forma prima, quomodo in alico corpore erit privatio prima simpliciter?

Dico quod formam primam et eius privacionem simpliciter esse in eodem est impossibile. Utramque tamen alico modo esse in quolibet corpore mutabili est necesse, cum enim privatio prime forme simpliciter sit prime forme ausencia in suo susceptibili, quam tamen impossibile est actua esse alico modo. Hec privatio est prime forme impuritas et defectus a suo esse purissimo completo et inclinatio eius ad suum originem, id est nichil. Ex se enim omnes res in nichil tendit, et hec privatio secundum quid que actu est cum suo habitu incompleto est principium et radix privacionum sequencium [...] A prima enim forma, que lux est, gignitur omnis forma naturalis substantialis et accidentalis et a privacione ipsius omnis privatio."

¹⁵ Hemos adoptado esta palabra castellana para traducir "ratio" del original. Es sabido los inconvenientes de interpretación que este vocablo origina. Creemos que es insuficiente optar por un solo equivalente castellano, sobre todo cuando se presta a ambigüedades, como en el caso de "razón", resultando preferible la elección del más ajustado según el contexto. En este caso seguimos la segunda acepción de J. PEGHAIRE, *Intellectus et Ratio selon S. Thomas D'Aquin*, Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, 1936, pág. 13 y sgtes.

¹⁶ Es decir, en el N° 5.

¹⁷ Es el comentario a Bk 190, b 14-22.

"Y también se ha dicho de qué modo los principios se relacionan entre sí: porque el sujeto y el contrario son uno en número y dos según la razón. Y también se ha dicho qué es sujeto, según lo que se manifestó. Pero no se ha dicho qué es, más bien, la sustancia: si la forma o la materia, pues esto se dice al principio del segundo [libro]. Pero se ha dicho que los principios son tres, y cuál es su modo. Y por último, concluye la intención principal, es decir, que es evidente cuántos son los principios y cuáles son."

El punto principal es que Santo Tomás y Grosseteste discrepan en su interpretación de Aristóteles en la teoría de la materia primera y la primera forma y, por consiguiente, en el modo de entender los dos primeros contrarios: forma y privación. Para Santo Tomás, la materia primera es uno de los tres principios de las cosas naturales, aquel que subyace a todo cambio de formas, siendo en sí pura potencia, pura disponibilidad a la recepción de las formas, a las cuales contiene virtualmente. Esta materia primera es el sujeto del cambio sustancial, siendo la materia segunda o sustancia natural, el sujeto de los cambios accidentales. Como la forma sustancial es una para cada sustancia, la composición hilemórfica es la única en el orden de la esencia del ente sustancial, relacionándose materia y forma en el compuesto como la potencia al acto; por ello la materia primera no tiene ni puede tener ningún acto por sí. No ocurre lo mismo con la materia segunda, pues es una sustancia actualmente existente. Pero en ambos casos la función de la materia en el cambio (sea sustancial o accidental) es potencial (con respecto a la forma sustancial y accidental respectivamente). En el orden del conocimiento, tampoco la materia primera es inteligible por sí, sino por relación a la forma; lo que es consecuencia de su carácter de pura determinabilidad.

Grosseteste admite que la materia primera tiene una función potencial en el cambio sustancial. Pero lo que llama materia primera es algo distinto, es una especie de ser en sí, dotado de cierta actualidad¹⁸, y que entra en composición con la primera forma o forma

¹⁸ Podría ser interesante al respecto una comparación entre esta teoría y la de Suárez, del cual resultaría Grosseteste un lejano antecesor, y por tanto no podría descartarse que hubiera inspirado, por lo menos en parte, a Duns Scoto, quien defendió con plena advertencia la actualidad relativa de la materia primera. Una síntesis muy buena de esta antigua polémica se encuentra en G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, traducción de García Yebra de la tercera edición alemana, Madrid, 1953, pág. 717 y sgtes. Es claro que este autor se centra en Suárez y Santo Tomás, en los cuales las posiciones antitéticas están explícitamente formu-

de corporeidad, que es luz básica generante de toda otra forma. Esta composición hilemórfica queda transformada en una serie de composiciones: materia prima (con su actualidad relativa) y primera forma, cuyo compuesto es la forma de corporeidad o cuerpo natural sin determinación; y composición de la forma de corporeidad con sucesivas formas sustanciales que dan por resultado los distintos grados ontológicos. Este modo de entender a Aristóteles es completamente errado, pero para explicarnos el por qué, hay que considerar la tradición platónico-agustiniana que Grosseteste recibió de la escuela franciscana, la cual le impedía una interpretación puramente literal e históricamente depurada, como pudo hacer en gran medida Santo Tomás. Por otra parte, la preocupación por el conocimiento de los fenómenos naturales estaba ligada en Grosseteste a la teoría platónica del conocimiento matemático como base del físico. La corriente platónica sostenía que la corporeidad era tema que no pertenecía propiamente a la Física sino como presupuesto. Pensemos que Santo Tomás por ejemplo, introduce la temática de la corporeidad como una consecuencia de ciertos principios y no como postulado de la física, y mucho menos como conocimiento previo¹⁹.

El ámbito en que se mueve la Filosofía Natural para Grosseteste es el de las formas segundas, que son propiamente las que llamamos "físicas". Esto sólo es concebible, por supuesto, en una filosofía que dé cabida a la teoría de la pluralidad de formas sustanciales, lo cual no sólo no es aristotélico, sino que le es incompatible. Grosseteste no parece preocupado por eso, ni siquiera parece haber captado y visto tal incompatibilidad.

En cuanto a la privación, también es entendida por ambos de diferente manera. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, entiende por privación la ausencia de la forma contraria. Añade, además, que tal principio es una condición y no una verdadera causa, y tampoco tienen ningún sentido de mayor o menor perfección ontológica: es una condición para que se produzca el cambio.

Grosseteste tiene una idea muy peculiar de la privación, que parece inspirada en la teoría de la luz, con reminiscencias del Pseudo-Dionisio. Según Grosseteste, no puede pensarse que, de manera aná-

ladas y advertidas. No creemos que éste sea el caso de Grosseteste, pues ya hemos indicado que en él no hay una síntesis coherente de los elementos platónicos y aristotélicos, y por eso fluctúa incesantemente entre ambas posiciones. En este caso —que presenta problemas exegéticos no resueltos— pareciera más bien que su solución se debe a no concebir ninguna realidad (y la materia prima es algo real, pero algo real *en el compuesto*, y tal vez este matiz no fue advertido) que no participara por lo menos en ínfima medida, de la luz. Y como identifica luz con actualidad, se sigue inevitablemente que la materia tiene siempre cierta actualidad. Ahora bien, la luz es lo que da realidad a los entes, y quizá por aquí esté el nexo con Suárez, en la medida en que él sostiene que sólo es real lo que es actual.

¹⁹ En la lección I, Nº 4, indica que la definición del objeto de la ciencia física incluye "ente móvil" y no "cuerpo", porque luego se probará que todo móvil es cuerpo.

loga a lo que sucede en el caso de las formas segundas, haya contradicción en la primera materia y la primera forma; no puede darse ausencia de forma primera en lo susceptible de ella, porque equivaldría a eliminar la forma de corporeidad, lo cual es imposible, ya que acabaría el ser natural.

La privación, que es condición última y más profunda para la existencia del cambio, es una inclinación de los seres al no ser, en cuanto no tienen el ser por sí sino por participación. Es una especie de "defectibilidad radical" de todo ser creado: su limitación ontológica; pero a la vez raíz efectiva de toda limitación en el plano físico. Los comportamientos limitados tienen por causa la esencia del ser y lo que el ser no es; las defecciones de los seres surgen porque hay una limitación previa: la del mismo acto de ser. De este modo la formulación de la composición primera del ser natural pasa del campo de la física al de la metafísica: no existe contradicción primera en cuanto al componente último de la realidad física. A su vez la luz es el principio de toda la perfección y de toda operación, y es un principio perfectivo ontológico, como su privación es principio defectivo ontológico.

El Acto y la Potencia

ARISTÓTELES

"He aquí una primera explicación [la de 191 b, 10-26 sobre la generación]: otra reposa sobre la distinción según la potencia y el acto. Pero se la ha definido en otra parte con más precisión" (191 b, 27-29).

GROSSETESTE

"[...] el ente se dice de dos modos: ente en acto y ente en potencia. [...] Pues se dice ente en potencia lo que está presente pero que es incompleto e imperfecto, como la materia; y también se dice ente en potencia lo que no está presente sino que es posible que sea, como el día venidero" (p. 27, párr. 3).

"Igualmente de dos modos se dice el ente en acto: o lo que es completo, como lo perfecto por la forma; o lo que está presente. Luego, de un modo es verdad que del ente en potencia se hace el ente en acto, como la planta de la semilla. Según la otra significación del ente en acto, es decir, de la semilla que está presencialmente [pre-

SANTO TOMÁS

127. [...] "Y dice que es posible llegar a la misma [conclusión] según la potencia y según el acto, como se ha demostrado en otra parte, es decir en el IX de la Metafísica. Pues del ente en potencia se hace algo por sí; pero del ente en acto o del no ente se hace algo por accidente.

"Esto se dice porque la materia, que es ente en potencia, es aquello de lo cual se hace algo por sí: pues ésta [la materia] subsiste en la sustancia de la cosa hecha. Pero de la privación o forma precedente se hace algo por accidente, en cuanto a la materia, de la cual algo se hace por sí, le convenía estar bajo tal forma o bajo tal privación; así como la estatua se hace por

sentialiter], se hace el ente en potencia, es decir, la planta, que no existe de ningún modo" [...] (p. 28, pár. 1).

[En el libro III, antes de entrar en la definición de movimiento:]

[...] "La perfección de lo imperfecto se dice de dos modos: de un modo, lo que adviniendo quita la imperfección y hace que lo imperfecto sea perfecto en acto; de otro modo, lo que salva lo imperfecto en su imperfección, como por ejemplo la perfección del ciego es la vista, y la perfección del ciego es la ceguera. Así, la perfección de la cosa existente en potencia se dice de muchos modos, como por ejemplo la perfección de lo blanqueable es la blancura. Y esta perfección quita la imperfección y ya no es más blanqueable sino blanco. De otro modo la blancura es la perfección que hace que aquello sea en acto blanqueable y no blanco. Y esta perfección se relaciona con lo blanqueable como la blancura a lo blanco. Luego, el ente en potencia en cuanto tal tiene una doble perfección: una por la cual es ente en acto potencialmente, como lo blanqueable tiene una perfección por la cual es blanqueable en acto; la otra, quita de esto [de la cosa en potencia] la potencia [anterior], que es el fin de la potencia, como la blancura" (p. 48, pár. 1).²⁰

sí del bronce, y por accidente de no tener tal figura o de tener otra figura."

La teoría del acto y la potencia no está tratada en la *Física*, sino que en este punto Aristóteles se limita a diferirla, remitiendo a una

²⁰ "[...] ens dicitur dupliciter, scilicet ens actu et ens potencia. [...] Dicitur enim ens potencia quod presencialiter est, sed incompletum et imperfectum est, ut materia. Dicitur etiam ens potencia quod non presencialiter est, sed possibile est esse, ut dies crastina."

"Item dupliciter dicitur ens actu vel quod completum est, ut perfectum per formam, vel quod presencialiter est. Uno ergo modo verum est quod ex potencia ente fit actu ens, ut ex semine, planta. Secundum aliam significacionem ex actu ente, scilicet, ex semine quod presencialiter est, fit potencia ens, scilicet planta que nondum est."

"[...] Perfeccio imperfecti dicitur dupliciter: uno modo quod adveniens aufert imperfectionem et facit de imperfecto esse actu perfectum; alio modo quod salvat imperfectum in sua imperfectione, utpote ceci perfeccio visus est, et cece perfeccio cecitas est. Sic rei in potencia existentis multipliciter dicitur perfeccio, utpote albificabilis perfeccio albedo est. Et hec perfeccio aufert imperfectionem et albificabilitatem ut iam non sit albificabile, sed album. Alio modo albificabilis est perfeccio que facit illud esse actu albificabile et nondum album. Et hec perfeccio sic se habet ad albificabile sicut albedo ad album. Igitur ens in potencia inquantum huiusmodi duplicem habet perfectionem; unam a qua est actu potencialiter ens, utpote albificabile habet perfectionem a qua est actu albificabile; alteramque tollit ab eo potenciam huiusmodi, que scilicet est finis potencie sicut albedo."

conceptualización más amplia, como la que se hace en el libro IX de la *Metafísica*.

Santo Tomás interpreta que sólo se trata de proponer dicha teoría como principio aclaratorio del cambio, sin entrar en una explicación de la misma por considerarla materia de otro tratado.

Grosseteste tiene una interpretación peculiar. Introduce la potencia y el acto, como Aristóteles y Santo Tomás, por la imposibilidad de que algo venga del no-ser. Pero complica la simple división de potencia y acto con dos sentidos para cada término. Este rebuscamiento terminológico parece derivarse de la dificultad de concebir una pura potencia real, y por eso la potencia siempre tiene algún tipo de acto.

El ente en acto puede ser: lo que existe actualmente (acto actual), y lo que es perfecto o acabado (acto perfecto); por su parte, ente en potencia puede significar: lo que no existe actualmente (potencia de existir), y lo que existe actualmente, pero en grado imperfecto, como la materia (acto imperfecto). Una realidad puede ser captada según los tres sentidos. Para decirlo con el mismo ejemplo de Grosseteste en el Libro I: una semilla es acto actual y perfecto de semilla y potencia de existir la planta; pero no es potencia en el sentido de acto imperfecto de la planta, pues esto requiere la presencia actual, ya que de ningún modo, aún imperfecto, es actualmente planta. De modo que en cualquiera de los sentidos que se entienda, la potencia tiene siempre un acto relativo o disposición para recibir una perfección, lo que Grosseteste llama ente potencialmente en acto: y este acto es independiente del acto que tiene dicha disposición. En el ejemplo del Libro III (p. 48, párr. 1): lo "blanqueable" es un acto independiente del acto del sujeto blanqueable; es un acto con relación a la blancura misma.

La definición de "entelequia" debe entenderse por referencia a su noción de potencia. El párrafo transcrito muestra la diferencia entre la concepción aristotélica y la de Grosseteste: para Aristóteles, la distinción entre potencia y acto tiene sentido sólo referida a un ente, siendo el ente el que está en acto o en potencia con respecto a una determinada perfección (por ejemplo la blancura); pero Grosseteste los interpreta como si tuvieran cierta subsistencia, de tal modo que poseen su respectiva potencia y su respectivo acto. En realidad sólo un ser (sustancial o accidental) puede estar en acto o en potencia, y no ellos mismos con relación a sí o a otros actos o potencias. Para Grosseteste "acto" tiene dos sentidos: acto "actual" y acto "potencial" (blancura y blanqueabilidad). Ahora bien, si según la definición aristotélica, aceptada por él, entelequia es acto primero, puede ser o bien acto primero de la perfección, o acto primero de la

posibilidad de la perfección. La distinción dependerá en cada caso de cual entelequia se trate.

Referida a la luz, que es una especie de perfección o acto, es evidente que se lo utiliza siempre en el sentido fuerte, o sea como acto primero que de por sí perfecciona por el solo hecho de su replicación. En cambio la "replicabilidad", que es el equivalente de la potencialidad, no es una potencialidad pura o indeterminada, porque apunta a una cualidad positiva que es su posibilidad inmediata de replicarse. Por eso podría decirse que tiene una "entelequia" en el segundo sentido, como "actualidad de la posibilidad".

Teoría de la materia

ARISTOTELES

[...] "En efecto, decimos que la materia y la privación se distinguen, y que de estas dos, la una es no ser por accidente, a saber, la materia; la otra, es decir, la privación, es un no-ser por sí..." (192 a 2-4).

[...] "Y ella es corrupta y engendrada en un sentido, en otro no; considerada con lo que está en ella, es corrupta por sí, pues lo que se corrompe en ella es la privación; considerada según la potencia, ella no es corrupta en sí sino que necesariamente es ingenerable e incorruptible. En efecto, si fuera engendrada sería necesario primeramente un sujeto, elemento inmanente a partir del cual hubiera sido engendrada; pero, tal es [precisamente] su natura; de suerte que debería existir antes de ser engendrada. En efecto, llamo materia al primer sujeto de cada cosa, elemento inmanente y no accidental de su generación. Supongamos que ella se corrompa: es entonces en este término que será reducida finalmente, de tal modo que hubiera sido corrupta antes de haberlo sido" (192 a 25-34).

GROSSETESTE

"Después se dice, en tercer lugar, que la materia prima es incorruptible e ingenerada. No creo que esta [proposición] sea inducida aquí como por demostración porque no se deriva de lo demostrado. Dice que la materia con la forma es la verdadera causa de una cosa. Pero la materia es pasiva, así como una madre. Pues de la madre procede el semen que es materia puramente pasiva conducida por el semen del varón, que transforma el semen de la mujer en la forma del cuerpo humano (p. 29, pár. 2).

"Luego la materia se corrompe en tanto es privación y no por sí. En sí misma es incorruptible e ingénita, porque todo lo que se genera y se corrompe tiene materia; por lo cual, si

SANTO TOMAS

118. [...] "Y dice que la natura que primeramente subyace al cambio, esto es, la materia primera, no puede conocerse por sí misma, puesto que todo lo que se conoce, se conoce por su forma; pero la materia prima se considera sujeto de toda forma. Mas se conoce por analogía, es decir, según proporción; pues conocemos que la madera es algo además de la forma de banco y de cama, porque a veces está bajo una forma y a veces bajo otra. Luego, como vemos que esto que es aire en ocasiones se transforma en agua, es necesario decir que existe algo bajo la forma de aire que a veces está bajo la forma de agua: y es algo distinto de la forma de aire y de la forma de agua, así como la madera es

la materia se corrompiera, después de la corrupción permanecería la materia. Y así habría materia corrupta antes que se corrompiera" (p. 30, párrafo 2).

"Pero si Aristóteles entiende materia ingenerada como eterna, según dicen de él algunos filósofos, dice algo falso. Pues fue hecha en el principio del tiempo, siendo de por sí corruptible, es decir, pudiendo de por sí caer en la nada. Sin embargo la bondad del Creador la conserva perpetuamente. De este modo no todo lo natural tiene en sí la necesidad de corrupción" (p. 30, pár. 3)²¹.

algo fuera de la forma del banco y del lecho. Luego lo que se relaciona con las sustancias naturales como el bronce a la estatua y la madera al lecho, y cualquier material informe a la forma, decimos que es la materia prima."

139. [comentario a 192 a 25] "Después cuando dice: *Corrumpitur autem*, muestra de qué modo la materia se corrompe. Y dice de qué modo se corrompe y de qué modo no. Porque según que en ella hay privación, se corrompe cuando cesa de haberla, como si dijéramos que el bronce desfigurado se corrompe cuando cesa de ser desfigurado; pero de sí misma, en cuanto es cierto ente en potencia, es ingénita e incorruptible. Lo que se evidencia así: si la materia se generara, sería necesario que le subyazga algo de lo cual se haga, como se ha manifestado antes. Pero lo primero que subyace en la generación es la materia, pues llamamos materia al primer sujeto del cual algo se genera por sí y no accidentalmente, permaneciendo en la cosa generada (ambas condiciones se ponen para diferenciarla de la privación, de la cual algo se hace por accidente y no permanece en la cosa hecha). Luego se sigue que habría materia antes que se genere, lo que es imposible. Y del mismo modo todo lo que se corrompe se resuelve en la materia prima. Luego cuando ya hay materia primera, entonces está corrupta: y así, si la materia prima se corrompiera estaría corrupta antes de

²¹ "Deinde dicit tertium quod materia prima est incorruptibilis et ingenita. Nec puto esta hic induci ut demonstrantur quia non recapitulatur cum demonstratis. Dicit ergo quod materia cum forma est vere causa rei. Sed materia est passiva sicut mater. Ex matre namque descenditur semen quod est materia pure passiva deducibilis a semine viri transfigurante semen mulieris in formam corporis humani."

"Materia igitur non per se sed secundum quod privatio est corrumpitur. In se autem incorruptibilis et ingenita est, quia omne quod gignitur et corrumpitur habet materiam, unde si corrumpetur materia, post corruptionem remaneret materia. Et ita esse materia corrupta antequam corrumpetur."

"Si autem Aristoteles intelligat materiam ingeneratam, hoc est eternam, sicut imponunt ei pie philosophantes, falsum dicit. Ex nichilo enim in principio temporis facta est et ex seipsa corruptibilis, hoc este de se potens redire in nichil. Bonitate tamen creatoris conservatur perpetuo. Sic omne naturale quod non habet in se necessitatem corruptionis."

corromperse, lo que es imposible. Consiguientemente, es imposible que la materia primera se genere o corrompa. Pero esto no excluye que llegue a existir por creación."

Santo Tomás interpreta los dos últimos capítulos del Libro I como la solución que Aristóteles propone a las dificultades de los antiguos. El texto comentado de 192 a 25-34 muestra que amplió los argumentos de Aristóteles, pero manteniéndose dentro de su misma línea, especialmente destacando la contradicción en que se incurriría caso de sostener que la materia se generara o corrompiera. El problema se plantea, lo mismo que en Grosseteste, cuando se trata de interpretar "ingenerada": si quiere decir eterna o increada, o bien si sólo quiere decir no-generada. Frente a este adjetivo, los filósofos cristianos se enfrentaban con una afirmación que contrariaba la verdad de fe; y si Aristóteles dijo que la materia es increada y eterna, eso debe ser falso porque la Revelación enseña lo contrario. Pero el modo de salvar la verdad de fe y la verdad filosófica es distinto. Comparando sus comentarios podemos hacer estas distinciones: primero: Santo Tomás considera que "ingenerada" no es lo mismo que "eterna" (y en esto coincide con Grosseteste), y "eterno" no quiere decir increado, es decir, incausado. Para Santo Tomás la única afirmación aristotélica contraria al dogma e incompatible con la revelación y la verdad de fe, es que la materia sea increada y eterna con necesidad de demostración en ambos casos. No es en cambio contrario al dogma sostener que filosóficamente la eternidad de la materia es una hipótesis, o sea, que no es imposible. Lo que no puede es demostrarse positivamente su eternidad; pero tampoco puede demostrarse apodícticamente su no-eternidad²².

Grosseteste en cambio considera que no sólo ambas afirmaciones son contrarias al dogma cristiano, sino que además se puede demostrar filosóficamente su falsedad. En este caso no dice que sea falso por el hecho de que si la materia fuera eterna no tendría causa: esto ya lo había excluido a propósito del comentario a la teoría de los físicos²³, y también es su posición en el *Comentario al Hexamerón*²⁴. La razón es que desde su punto de vista filosófico es necesario que

²² Esta es su propia posición; cf. *Summa Theol.*, I, Q. 46, a. 2. Cf. también *Quod*. III, q. 14, a. 2.

²³ Cf. p. 11, párrafo 3: "Sed secundum Aristotelem et Platonicos non est hec conditio vera. Si non est factum, non habet principium efficiens; ponunt enim causam mundi Deum. Si eternum et causatum, eternum coaquevum sue cause, sicut si pes fuisset ac eterno in pulvere, vestigium ab eterno fuisset".

²⁴ ROBERTO GROSSETESTE, *Hexameron*, fol. 196 c, citado por DALES, o.c., pág. 146, como texto paralelo del comentario al libro VIII.

todas las cosas hayan comenzado en el tiempo; por el mismo motivo rechaza incluso como posibilidad a priori la eternidad del movimiento.

En cuanto a su conceptualización de la materia primera, tampoco es Grosseteste completamente aristotélico, difiriendo notablemente del tomismo según el cual no hay dificultad en aceptar una pura potencia real existente en el compuesto. Para Santo Tomás la materia primera no es ninguna clase de acto, y en esto sigue al pie de la letra al Estagirita. Grosseteste, a pesar del texto muy claro de Aristóteles en ese sentido, prefiere interpretarlo de otro modo: si tal sucede, si le es necesario otorgarle una cierta entidad, dotarla con un acto propio, es indudablemente debido a su dificultad de concebir una pura potencia: su materia, aunque sea potencia, tiene un acto propio y esto es una evidente inconsecuencia. A pesar de ella, Grosseteste dice sin más, en varios pasajes, que la materia primera es por sí corporeal²⁵, es decir, que tiene inseparablemente unida la forma de corporeidad, pero no como existente en el compuesto sino como algo propio de ella; por otra parte dice también que la forma de corporeidad (luz) es la primera forma que se une a la potencia de la materia. Estas afirmaciones ambiguas no permiten decidir si entendió que el acto propio de la materia primera es la forma de corporeidad, o si cuando se da la forma de corporeidad hay ya compuesto hilemórfico.

La misma dificultad, por lo demás, es visible en todos los casos en que le es necesario hacer aplicación de la teoría del acto y la potencia, y las relaciones entre la materia primera y la primera forma.

La Noción de Naturaleza

ARISTÓTELES

"Entre los seres algunos existen por natura, otros por otras causas; por natura los hacen los animales y sus partes, las plantas, y los cuerpos simples como tierra, fuego, agua, aire; pues de estas cosas, y de otras semejantes, se dice que existen por natura. Todas las cosas a las cuales nos hemos referido difieren evidentemente de aquéllas que no existen por natura. En efecto, todos los seres naturales tienen en sí un principio de movimiento y reposo: unos en cuanto al lugar, otros en cuanto al aumento y disminución, otros en cuanto a la alteración; en cambio un lecho, un vestido y todo otro objeto de este género, en cuanto a cada uno le corresponde este nombre, es decir, en la medida en que se trata de un producto del arte, no poseen ninguna tendencia natural al cambio sino sólo en tanto que son accidentalmente pétreos, o terrosos o algún compuesto [de sustancias] por las cuales poseen también ese im-

²⁵ Por ej.: p. 9 párr. 3; p. 8 párr. 1; 109 párr. 1: aquí se trata de un texto muy claro sobre la relativa actualidad de la materia. "Sed, non-aer aut dicitur substantiam ut ignem aut materiam nudam, aut pure nichil [se refiere a la generación de los elementos]. Materiam nudam non potest dicere, quia non potest materia esse nuda".

pulso; mientras que natura es un principio y causa del movimiento y de reposo de la cosa en la cual ella reside inmediatamente, por esencia y no por accidente." (192 b, 8-23).

GROSSETESTE

"*Eorum que sunt; alia quidem sunt natura, alia vero propter alias causas:* es decir, por la voluntad del artífice y por la violencia [...]; primero por una definición indemostrable de naturaleza se concluye una definición más material y demostrable de este modo: aquello por lo cual primero y por sí difieren las cosas naturales en cuanto tales de las no naturales en cuanto tales, es la misma natura. Pero éstas difieren de aquéllas inmediatamente y en cuanto tales en que son principio del movimiento y del reposo que existe en sí mismas, inmediatamente y no por accidente. Luego, la natura es el principio del moverse y reposar de alguna cosa, etc." (p. 31, pár. 1).

"Así, la definición evidentísima de natura y que no puede ser demostrada es ésta: natura es aquello por lo cual primero y por sí difieren las cosas naturales en cuanto tales, de las no naturales en cuanto tales. Que éstas [las naturales] en cuanto tales difieren de las otras por el principio del movimiento y del reposo, es evidente por sí para los filósofos habituados a la ciencia natural; por lo cual ésto no es evidente por sí como cualquiera de los principios, sino para los peritos en tales cosas. Por estas dos [definiciones] indemostrables se demuestra que la natura es el principio del movimiento y del reposo, etc." [...] (p. 31, pár. 2).²⁶

SANTO TOMAS

142. "Dice primeramente que entre todos los entes decimos que algunos existen por natura, y otros por otras causas, como por el arte y por el azar."

[...] Y difieren todos estos [seres naturales] de aquellos que no existen por natura, porque los primeros parecen tener en sí un principio del movimiento y del reposo. [...] Pero aquellos que no existen por natura, como el lecho, el vestido y similares [...] no tienen en sí mismos ningún principio de cambio sino por accidente [...].

143. "Pero parece que no es verdad que en cualquier cambio de las cosas naturales el principio del movimiento esté en aquello que se mueve. Pues en la alteración y en la generación de los cuerpos simples parece que todo el principio del movimiento proviene de un agente extrínseco; por ejemplo, cuando el agua se calienta o el aire se convierte en fuego, el principio del cambio proviene de un agente exterior. Luego algunos dicen que también en tales cambios el principio activo del mismo está en aquello que es movido no perfecta sino imperfectamente, coadyuvando a la acción del agente exterior. Pues dicen que en la materia hay cierta incoación de la forma, a la que llaman privación, que es el tercer principio de la natura [...]. Pero esto no puede ser, porque como nada obra sino en cuanto está en acto, la predi-

²⁶ "*Eorum que sunt: alia quidem sunt natura, alia vero propter alias causas; scilicet, ut propter voluntatem artificum et violentiam [...] primo per definitionem nature indemonstrabilem, concludens de natura definitionem magis materialem demonstrabilem hoc modo: Quicumque primo et per se differunt ea que sunt naturalia in quantum huiusmodi a non naturalibus in quantum huiusmodi est idem. Differunt autem hec ab illis primo et per se et in quantum huiusmodi utraque sunt principio motus et status in seipsis habito primo et per se, non secundum accidens. Igitur natura est principium movendi alicuius et quiescendi et cetera.*"

"Definición itaque notissima de natura et que demonstrari non potest est hec: natura est que primo et per se differunt et que sunt naturalia in quantum huiusmodi, a non naturalibus in quantum huiusmodi. Quod autem hec ab illis in quantum huiusmodi differunt

cha incoación de la forma, no siendo acto sino cierta aptitud al acto, no puede ser principio activo" [...].

144. "Y por lo tanto debe decirse que en las cosas naturales hay un principio del movimiento en el modo en el cual les corresponde el movimiento. Luego, hay un principio activo del movimiento en aquellas a quienes compete mover; a las que les compete ser movidas corresponde un principio pasivo, que es la materia" [...].

145. [...] "Las cosas naturales difieren de las no naturales en cuanto tienen natura, pero no difieren de las no naturales sino en cuanto tienen principio del movimiento en sí mismas; luego la natura no es otra cosa que el principio del movimiento y del reposo en aquello en lo cual está inmediatamente y por sí, y no por accidente".

Aristóteles obtiene su definición por un método puramente físico, con recurrencia a los fenómenos llamados naturales conforme a la opinión común y profundizando sobre esos datos empíricos. Este procedimiento inductivo ha sido reconocido por Santo Tomás y según él, Aristóteles no admitió la demostrabilidad de la existencia de la natura en el plano físico por la razón de que ninguna ciencia demuestra la existencia de su objeto. Supuesto que existen cosas naturales habrá que buscar en qué se diferencian de las no naturales. La primera aproximación se halla con relación al principio del movimiento. Santo Tomás expone después (nº 143) una objeción y las soluciones equivocadas que supone la incoación de formas.

Grosseteste por su parte parece admitirla, conforme a un párrafo del Libro I²⁷, a propósito de la generación: si un ente se genera no del no-ente sino de lo preexistente, ello debe ocurrir porque existe una forma oculta de este ser, de tal modo que "hacerse" no es más que el desocultamiento de la forma; y esta actualización se produce por replicación de la luz, forma previa que existe como constitutivo básico de todo ente, y cuya replicación o regresión provoca la multi-

talis principio motus et statis, patet per se philosophis assuefactis in sciencia naturali, unde hoc non est per se notum principium quibuslibet sed assuefactis in talibus. Per hec itaque duo indemonstrabilia, demonstratur quod natura est principium motus et status et cetera [...].

²⁷ Pág. 17, pár. 2.

plicidad²⁸. Esta replicación es posible porque la luz en sí misma es siempre actualidad.

Santo Tomás, basándose en el principio metafísico que sólo obra lo que está en acto, niega la posibilidad de que esta forma incoada sea principio del movimiento en sentido activo. Su solución se basa en la distinción entre principio activo y pasivo del movimiento: las cosas naturales siempre tienen un principio del movimiento en sí mismas, pero en cuanto motoras es un principio activo, y en cuanto móviles, pasivo. La deducción de la definición de natura a partir de esta caracterización de entes naturales parece, a primera vista, similar; pero hay una diferencia muy importante: para Santo Tomás la única definición de natura es la que expone allí mientras que Grosseteste admite dos: una formal e indemostrable, y una material y demostrable, derivada de la formal por procedimientos lógicos. La definición formal, a su vez, es doble: una evidente para todos (las cosas naturales difieren de las no naturales por tener natura) y otra evidente para los científicos (difieren por tener en sí el principio del movimiento y del reposo); ambas operan como premisas de la conclusión, que es la definición material. No es éste el único caso en que Grosseteste distingue ambos tipos de definiciones²⁹, pero no aclara en ningún caso cómo y por qué es posible derivar una definición material de una formal, aparte de la diferencia que radica en la demostrabilidad de la llamada material, por ser una conclusión; y la indemostrabilidad de la formal, por su inmediata evidencia.

Material es siempre una defición que tiene contenido, pertenece a la ciencia y de ella puede continuarse el razonamiento científico. La formal es indemostrable y evidente, y en el fondo es tautológica. El problema a que se apunta aquí es si las primeras definiciones de una ciencia y que le fijan su propio ámbito, se obtienen por el mismo método que el resto de las proposiciones científicas, o se fijan *a priori*. Aristóteles evidentemente define la natura por un método natural, y para ello no obsta que todavía no lo haya expuesto, ya que la formulación del método es posterior a su utilización. Grosseteste con-

²⁸ Los textos de interés son los siguientes: "[...] Aut fit ex eo quod est actu et aliquid potencia et non actu fiendum. Et hec est sententia Aristotelis. Nec potest hec egressio esse de potencia nisi forme accidentalis preexistentis replicative (aut replicata) in se minus replicata reversione quam enim aliter fieret ex uno aliud; et e converso, nullo novo creato nec preexistente quod fit" (pág. 16 último párrafo).

"[...] Sic omnis species corporalis fit prime forme corporalis simplicis maiori vel minori replicacione" (pág. 17, pár. 2). En la explicación del movimiento o cambio de los seres como paso de la potencia al acto, Grosseteste emplea su noción de "replicación". Esta es una solución bastante adecuada para dar cuenta de las diferencias individuales, pero no explica la diversificación de las especies. De todas maneras, el pensamiento constante de Roberto es que en todo caso de diversidad, aparición de un nuevo ser por el cambio, hay replicación de una forma previa.

²⁹ Además de esta definición de natura, la de movimiento (libro III, p. 48, pár. 1 y sgtes.; y la de lugar (libro IV, p. 76, pár. 2).

sidera que debe fijarse a priori y partirse de una definición formal, evidente, reduciendo a ella, como a un primer principio, toda otra verdad obtenida en dicha ciencia, sin salir de su ámbito. La definición de "tener natura", sin lugar especial en Aristóteles ni en Santo Tomás, es otra definición material para Grosseteste, que ayuda a la definición final según ciertos modos lógicos de deducción (los que expone en los párrafos siguientes). Ninguna de estas formulaciones guarda relación con el método aristotélico, aunque la terminología sea semejante.

El Movimiento

ARISTOTELES

"Habiendo distinguido en cada género lo que está en acto de lo que está en potencia, he aquí lo que es el movimiento: el acto de lo que está en potencia en tanto que tal; por ejemplo: la alteración es el acto de lo alterado en tanto que alterable; de aquello susceptible de aumento y de su contrario: lo susceptible de disminución (no existe nombre común para ambos), lo es el aumento y la disminución; de lo generable y corruptible, la generación y la corrupción; de lo móvil en cuanto al lugar, el movimiento local" (201 a 9-14).

GROSSETESTE

"Luego la primera definición de movimiento, que no puede demostrarse, es ésta: el movimiento es el paso de la potencia al acto. La primera definición concluida es ésta: el movimiento es la entelequia del existente en potencia en tanto tal. Pero la primera perfección del existente potencialmente en cuanto tal es necesario que sea una cosa imperfecta, porque el mismo existente en potencia en cuanto tal es imperfecto" (p. 49, pár. 4).

"La segunda definición concluida del movimiento en ésta: el movimiento es acto imperfecto, donde dice: *et motus quidam actus quidam videtur esse*; imperfecto porque el movimiento ni es privación, ni pura potencia, ni acto perfecto" (p. 49, pár. 5)³⁰.

SANTO TOMAS

285. "Y por lo tanto es totalmente imposible definir el movimiento por nociones primeras y más evidentes sino así como el Filósofo lo hace. Pues se ha dicho que cada género se divide por la potencia y el acto. Pero la potencia y el acto, como son las primeras diferencias del ente, son naturalmente anteriores al movimiento: y el Filósofo usa de ellas para definirlo. [...] Luego debe considerarse que algo está sólo en acto, algo sólo en potencia, y algo a modo de medio con relación a la potencia y al acto. Lo que solamente está en potencia, no está en movimiento de ningún modo; lo que ya está en acto perfecto no está en movimiento sino que ya se ha movido. Luego aquello que se mueve es lo que está como medio con

³⁰ "Diffinició igitur motus prima que non potest demonstrari est hec: motus est exitus de potencia ad actum. Diffinició prima conclusa: motus est endilechia existentis in potencia secundum quod huiusmodi. Sed prima perfeccio potencialiter existentis inquantum huiusmodi cum ipsum potencialiter existens inquantum huiusmodi sit imperfectum, necessario est res imperfecta."

"Secunda itaque diffinició motus conclusa est hec: "Motus est actus imperfectus ibi, et motus quidam actus quidam videtur esse, imperfectus autem quia motus nec est privacio pura nec potencia pura nec actus perfectus."

relación a la pura potencia y al puro acto; lo que está, pues, en parte en potencia y en parte en acto, como es evidente en el caso de la alteración. Pues cuando el agua está cálida solamente en potencia, no se mueve de ningún modo; pero cuando ya está caliente se ha completado el movimiento de la calefacción; más cuando participa ya algo del calor, aunque imperfectamente, entonces se mueve hacia el calor, pues cuando se calienta participa paulatinamente más y más del calor. Luego el mismo acto de calor que existe en el que se calienta es el movimiento, no en cuanto que es solamente acto, sino en tanto que lo que ya existe en acto está ordenado a un acto ulterior; porque si se quitara el orden al acto ulterior, este mismo acto, en este caso imperfecto, sería término del movimiento y no movimiento, así como sucede cuando algo se calienta a medias. Pero el orden a un acto ulterior corresponde al existente en potencia con relación al mismo [acto]. Y del mismo modo, si el acto imperfecto se considera solamente en cuanto está ordenado al acto ulterior, en cuanto tiene razón de potencia, no tiene razón de movimiento sino de principio del movimiento, pues algo puede comenzar la calefacción de lo templado como si fuera de lo frío. Así, pues, el acto imperfecto tiene razón de movimiento en tanto se compara al acto ulterior como potencia y en tanto se compara a algo más imperfecto como acto. Por lo cual ni es potencia del que existe en potencia ni acto del existente en acto, sino acto del existente en potencia: y así por lo que dice "acto" se designa su ordenación a la potencia anterior, y por lo que dice: *del existente en potencia*, se designa su ordenación al acto ulterior. Y por tanto el Filósofo definió el movimiento del modo más adecuado diciendo que es "la entelequia, es decir el acto, del existente en potencia en tanto que tal".

Santo Tomás mantiene el esquema aristotélico de exposición en la lección II y su contenido es más bien aclaratorio. Distingue la definición de su confirmación con ejemplificaciones³¹. La definición del movimiento es una sola y universal, y no puede ser de otro modo si se la quiere formular de acuerdo con las reglas lógicas que exigen que los términos definitorios sean más evidentes y universales que lo definido. Todo el párrafo nº 285 es un ejemplo de las precisiones que Santo Tomás aporta frente a las escuetas frases de Aristóteles para explicar en qué sentidos dice "acto del ente en potencia".

Grosseteste propone también la definición de Aristóteles como la más adecuada pero nuevamente recurre, como en el caso de la noción de natura, a una definición previa e indemostrable. Dicha definición no se enumera como conclusión científica, y consiste en realidad en univocar la palabra "movimiento", de modo que designe "el paso de la potencia al acto". A propósito debe notarse que Santo Tomás rechaza esta posible definición³² porque ella incluiría la noción que se trata de definir: tránsito implica movimiento.

Según Grosseteste la definición de Aristóteles es la primera de las definiciones materiales o demostrables, es decir, concluidas mediante un raciocinio. La segunda definición demostrable es "acto imperfecto". Con respecto a la primera definición material, debe hacerse notar que la imprecisión de sus conceptos de "potencia" y "acto" subsisten aquí; y: "en cuanto tal", es interpretado como potencia próxima al acto³³.

La segunda definición demostrable es justificada porque la primera perfección (movimiento en tanto que movimiento) es entelequia en el segundo sentido. De las tres definiciones que propone Grosseteste, la primera no pertenece a la física, de lo cual es signo el hecho de que no se enumere entre las conclusiones científicas, a la inversa de lo que sucedía con la definición formal de natura. Una posible explicación es que no se enumera por no estar en el texto de Aristóteles, mientras que sí está la noción formal de natura, aunque Grosseteste la interpretó de manera muy personal; o bien por considerarla una proposición metafísica.

La tercera de las definiciones es para él una verdadera conclusión científica, y por tanto añade nocionalmente algo a la anterior: la precisión sobre el significado de entelequia.

En cambio Santo Tomás no hace ninguna referencia a una noción previa de movimiento; en cuanto a la caracterización de éste como acto imperfecto, la analiza en la lección III donde expone los

³¹ Así lo hace a lo largo de la lección III.

³² Cf. párrafo nº 284.

³³ Cf. p. 49, párrafo 2.

argumentos para demostrar que la definición de Aristóteles es la única correcta, indicando que esta demostración puede hacerse positiva o negativamente³⁴: positivamente, demostrando que es adecuada para describir a lo que efectivamente se está moviendo; y negativamente, mostrando que no se puede definir de otro modo sin violar las reglas de la definición. Con relación a lo primero es evidente que el móvil que se está moviendo tiene un acto imperfecto, y esta es la descripción esencial, que expresada por el género próximo y la diferencia específica: es “acto (género último) de lo que está en potencia (género próximo) en tanto tal (diferencia específica)”. Por lo tanto, para Santo Tomás “acto imperfecto” no es propiamente una definición ni una proposición que añada algo más a la definición de movimiento, sino una descripción esencial de algo en movimiento; es una proposición aclaratoria que supone la anterior en la cual se funda. Grosseteste, en cuanto admite que las proposiciones materiales derivan su validez de las formales, las usa indistintamente y sin mayores precisiones en cuanto a su estricta significación.

El infinito

ARISTOTELES

“Puesto que la ciencia natural versa sobre las magnitudes, el movimiento y el tiempo, todos los cuales deben ser cada uno necesariamente infinito o limitado —aunque no toda realidad estaría sometida a esta alternativa de ser infinita o limitada (por ejemplo una modificación o un punto, pues tales cosas no son necesariamente lo uno o lo otro)—, parece conveniente a quien se ocupa de la naturaleza examinar la cuestión del infinito, su existencia o inexistencia; y, si existe, su natura (202 b, 30-35).

“Es labor del físico examinar especialmente si existe una magnitud sensible infinita. Es, pues, primordial definir las diferentes acepciones de infinito; primero, es lo que por natura no puede ser atravesado, como la voz invisible; además lo que puede atravesarse y que no tiene fin, o lo que apenas puede atravesarse, o lo que por natura es atravesable pero que no se deja atravesar y no tiene fin: por fin hay un infinito o por composición o por división, o por las dos a la vez. Es imposible que exista el infinito como separable de las cosas sensibles, o cosa en sí infinita” (204 a 1-8).

“Pero por otra parte, es evidente que si se niega absolutamente el infinito se siguen consecuencias inaceptables; en efecto: debería haber un comienzo y un fin del tiempo; las magnitudes no serían divisibles en magnitudes; y el número no sería infinito. Puesto que, establecido ésto, aparece por las dos partes una imposibilidad, es necesario un compromiso y así es claro que el infinito en un sentido existe, y en otro no”. (206 a 9-13).

GROSSETESTE

SANTO TOMAS

“*Quoniam autem de natura est scientia, etcétera: y después conveniens uti-*

326. “Después de haber estudiado el movimiento, el Filósofo comienza aquí

³⁴ Cf. lección III, pár. nº 291.

que erit de natura negociante considerare de infinito. Esta proposición, es decir que el estudio del infinito es propio del físico, no es puramente física sino que tal como se ha dicho de otras anteriores, la misma es intermedia entre la física y la lógica" (p. 53, párr. 3).

"Aristóteles se persuade de ésto por dos razones. La primera es que lo finito o lo infinito por sí se relacionan con la magnitud, el tiempo y el movimiento; por lo cual, puesto que el filósofo estudia esos tres, debe también estudiar sus accidentes propios, es decir, finito e infinito. La segunda [razón] es que, todos los filósofos naturales trataron sobre el infinito [...] (p. 53, párr. 4). :

"Asimismo, un signo de que es propio de esta ciencia la especulación acerca del infinito es que todos los filósofos naturales tratan acerca del infinito y todos dicen que el infinito es cierto principio de las cosas que existen. Creo que este pensamiento tiene mucho de verdad [...] (p. 54, párr. 2).

"Es infinito porque es lo mismo respecto a la potencia, la sabiduría y la bondad infinitas, según lo que Platón y Agustín dicen acerca del número; el número y la sabiduría son lo mismo y la sabiduría del Dios es infinita en número, y las ideas o razones de las cosas en la sabiduría divina son infinitas" (p. 3).

"Hay un signo de que el número infinito es principio: lo que sucede en los números finitos; así como por infinitas adiciones diversas se hacen las diferentes especies y figuraciones de los números [finitos], así también en los infinitos. Y el número triangular infinito, que está en la replicabilidad de la forma y la materia, es principio de la triangularidad sensible en un cuerpo [...]. Pues el número infinito puede relacionarse a otro número infinito en cualquier proporción numeral y no numeral, así como lo demostramos en otro lugar [...]" (p. 55, párr. 4).

a tratar acerca del infinito. Y primero muestra que su estudio corresponde a la ciencia natural [...]"

327 "[...]. La razón es la siguiente: La ciencia natural versa sobre las magnitudes, el tiempo y el movimiento; pero en ellos se da necesariamente lo finito y lo infinito, pues toda magnitud o movimiento o tiempo se contienen bajo uno de ellos, es decir, bajo lo finito o lo infinito; luego corresponde al filósofo natural estudiar el infinito, si existe y qué es. Pero como alguien puede afirmar que el estudio del infinito corresponde al metafísico por razón de su comunidad, para excluir esto añade que no es necesario que todo ente sea finito o infinito, pues el punto o la pasión, es decir, la cualidad pasible, no se contienen bajo ninguno de ellos: pero aquellas cosas que corresponden al estudio del metafísico se siguen al ente en cuanto es ente, y no a algún determinado género del ente".

344. "Después al decir: *Primum ergo determinandum est*, etc., muestra de cuántos modos se dice infinito, y establece dos divisiones. La primera de las cuales es sobre el infinito en general, dicho privativamente en todos. Pues *invisible* se dice de tres modos: lo que naturalmente no es apto para ser visto, como la voz, que no pertenece al género de los seres visibles; o lo que se ve mal, como lo que se ve en la oscuridad o de lejos; o lo que es naturalmente visible y no se ve, como lo que está totalmente a oscuras. Del mismo modo en un sentido se dice infinito lo que no es naturalmente atravesable (pues infinito es lo mismo que intransitable) y esto porque pertenece al género de los intransitables como los indivisibles: tales el punto y la forma; por este modo se llama invisible a la voz. De otro modo se llama infinito a lo que en sí puede atravesarse, pero su tránsito no puede cumplirse en cuanto a nosotros, como

[. . .] "La octava proposición de este libro es que no hay un cuerpo infinito en acto" [. . .] (p. 61, pár. 2)³⁵.

si dijéramos que la profundidad del mar es infinita; o si puede cumplirse es con trabajo y dificultad como si dijéramos que el camino hasta la India es infinito. Y ambos pertenecen a lo que es difícilmente atravesable. De un tercer modo se dice infinito lo que es naturalmente atravesable en cuanto pertenece al género de los transitables, pero que, sin embargo, no tiene paso hasta el fin, como si hubiese alguna línea que no tenga término o cualquier otra cantidad, y en este sentido se dice propiamente infinito.

Enuncia la otra división donde dice: *amplius infinitum*, diciendo que el infinito se predica por aposición como en los números, o por división, como en las cantidades, o de ambos modos, como en el tiempo".

371. "Dice, pues, primeramente³⁶ que de las premisas es manifiesto que no hay un cuerpo infinito en acto. También por las cosas ya expresadas es evidente que si el infinito no existe absolutamente, se siguen muchos imposibles. Uno de los cuales es que el tiempo tendría principio y fin, lo que es considerado inaceptable por los que afirman la eternidad del mundo. Y además se seguiría que la cantidad no siempre sería divisible en cantidades

³⁵ "Quoniam autem de natura est sciencia et cetera; et post conveniens utique erit de natura negociante considerare de infinito. Hec propositio, scilicet quod physici est consideratio de infinito, non est pure physica sed sicut dictum est de quibusdam supra; ipsa est quasi media inter physicam et logicam."

"Hanc autem persuadet Aristoteles duabus rationibus. Prima est quod magnitudini et tempori et motui per se accidit finitum aut infinitum; unde cum philosophus hec tria consideret, debet etiam per se accidentia eorum considerare, scilicet finitum et infinitum. Secunda est quod omnes naturales de infinito tetigerunt [. . .]."

"Item signum est quod huius sciencie proprie est speculatio de infinito, quia omnes philosophi naturales tractant de infinito, et omnes ponunt infinitum esse quoddam principium eorum que sunt. Istum sermonem puto multum veritatis tangere [. . .]."

"Est infinitum quia ipsum est et potencie et sapiencie et bonitatis infinite et secundum quod Plato et Augustinus loquuntur de numero: numerus et sapiencia idem sunt et sapiencia Dei numerus est infinitus et infinite sunt ydee sive rationes rerum in sapiencia divina."

"Quod autem numerus infinitus principium sit signum est quod accidit in numeris finitis; sicut enim infinitis diversis addicionibus fiunt diverse species et figuraciones numerorum, sic in infinitis. Et numerus triangularis infinitus, qui est in replicabilitate forme et materie, principium est triangulationis sensibilis in corpore [. . .]. Numerus enim infinitus ad alium numerum infinitum potest esse in omni proporcione numerali et non numerali, sicut alibi demonstravimus [. . .]."

"[. . .] Octava propositio huius libri est quod non est corpus infinitum in actu [. . .]."

³⁶ Se refiere a Bk 206 a 9.

sino que alguna vez se llegaría por su división a ciertas cosas que no son cantidades: pero toda cantidad es divisible. Además se seguiría que el número no aumentaría al infinito [...]".

La primera afirmación aristotélica sobre el infinito, esto es, que su estudio es materia propia de la Física, es interpretada de modo diverso: Santo Tomás la considera la primera de las proposiciones demostrables de este tema; Grosseteste no la acepta como proposición Física, sino como intermedia o metodológica. Esta proposición es intermedia por su objeto, es decir, determinar un ámbito de investigación, y no por el método usado para obtenerla.

Cuando comenta la exposición aristotélica de las teorías anteriores, Grosseteste introduce su noción de número ejemplar infinito, que tiene evidentes influencias platónicas. Conforme el texto transcrito y sus paralelos³⁷ la esencia última del número se explica por la replicabilidad y replicación de la unidad, y de esta manera se explica también la aparición de los seres cuantos: la replicación infinita de la luz en la replicabilidad infinita de la materia da origen a los infinitos finitos. Comparte la idea platónica de que hay un número que es principio y ejemplar de todos y es infinito porque pertenece a la infinita sabiduría divina. Esta doble fundamentación del principio del número: aristotélica, en cuanto se refiere al número físico, y platónico-agustiniana en lo referido al número ejemplar, no es exclusiva de Grosseteste sino que se da en otros representantes de la escuela de Oxford³⁸.

En los párrafos subsiguientes (no transcritos) se explica más ampliamente su teoría de la replicación como fundamento de la multiplicidad. Primariamente, la replicación es la expansión de la luz en materia susceptible de recibir dicha nueva formalidad. A esta potencialidad de la materia la llama "replicabilidad" pasiva, correlato de la potencia activa de replicación infinita de la luz. La causalidad ejemplar, en cuanto se vincula a la forma ejemplar ínsita en la primera formalidad, le servía perfectamente para definir las primeras nociones físicas, y por eso sus definiciones esenciales son a la vez genéticas, como el caso de la noción de primer cuerpo³⁹, el cual origina por replicación de la luz todos los demás, teniendo en sí prefi-

³⁷ R. GROSSETESTE, *De luce* (Baur, *Werke*, 52), transcripto en Dales, o. c., p. 56, nota g; y *Commentaria in libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis*, ed. Venecia 1514, f. 11.

³⁸ También se han hecho aplicaciones teológicas de la noción de luz, y su replicación infinita, por ej. Ricardo Fishacre. Una bibliografía muy completa sobre este tema puede consultarse en el índice del *Comentario a las Sentencias*, de San Buenaventura, editado por Quaracchi, p. 183-187.

³⁹ Cf. DALES, o. c., p. 68-69.

guradas todas las perfecciones que puede producir por reflexión de luz; lo cual parece un esbozo de teoría evolucionista⁴⁰. Con respecto a la problemática de Aristóteles, Grosseteste es muy parco; no así Santo Tomás, como lo demuestran los párrafos transcriptos: el n^o 326 nos muestra la solución a una posible objeción mediante una diferenciación de la visualización física y metafísica; el n^o 344 es un ejemplo típico del modo expositivo de Santo Tomás prefiriendo siempre las divisiones bipartitas (más perfectas lógicamente) con enumeración y ejemplificación de todas sus partes. Grosseteste no desarrolla mucho la parte propiamente sistemática; de todo el desarrollo de Aristóteles sólo considera dos proposiciones científicas: "no existe un cuerpo infinito en acto", y: "Existe un cierto infinito, como potencia". Lo demás son corolarios pero sin carácter de verdaderas conclusiones científicas, puesto que pueden justificarse por vía reductiva y no por vía de investigación. Concluye que la definición de infinito no es objeto de la ciencia física⁴¹. Lo que la Física puede hacer es aceptarla sin demostración, y concluir que según ella no existe ni puede existir un cuerpo infinito en cantidad. La razón es que el infinito no es experimentable y por ende no se puede obtener su definición por vía inductiva y tampoco puede deducirse de una proposición evidente formal. Luego resulta que la misma noción de infinito ha de ser evidente, y sólo puede explicarse su sentido literal.

(Continuará)

CELINA A. LERTORA MENDOZA

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires".

⁴⁰ Así lo ha interpretado, por ej. EFREM BETTONI en su trabajo: "La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta", *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, 1964, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1966, p. 350.

⁴¹ Cf. p. 69, pár. 2: "[...] El videtur mihi quod hec diffinicio infiniti non est demonstrabilis de infinito, sed per se nota et levi confabutacione ex usu loquendi explanabilis [...]".

DESCARTES: CUESTIONES GNOSEOLOGICAS

A. CRITERIOS DE VERDAD Y VOLUNTARISMO DIVINO

El objeto de este trabajo es reiterar y precisar algunas consecuencias y presupuestos contenidos en la teoría del conocimiento cartesiana. En primer lugar la debatida cuestión del criterio de verdad.

Descartes rechaza el conocimiento suministrado por los sentidos y la imaginación. No nos dan certeza y están viciados de confusión¹. Sin embargo no concluye en un fenomenismo sensorial agnóstico². Por otra parte niega valor al universal abstracto³: lo inteligible no está en lo sensible sino fuera de él⁴. El presupuesto empirista que considera a lo sensible esencialmente múltiple, cambiante, confuso y en definitiva ininteligible queda pues aceptado.

Desde estos supuestos sólo resta como camino único para salvar la validez del conocimiento postular una intuición intelectual capaz de asir inmediatamente la esencia del objeto. El rechazo de los sentidos y de la abstracción son las premisas necesarias que llevan a recurrir a la inteligencia intuitiva como única forma válida del saber. Ahora bien, esta intuición intelectual o mostrará la cosa misma o sólo será un correlato o copia de ella. Descartes optará —pese a ciertas afirmaciones en sentido opuesto— por la concepción del conocimiento

¹ Cfr. *VI Medit. A. T. IX, pág. 63*: "...cette perception des sens est fort obscure...". Cfr. LAPORTE, J., *Le rationalisme de Descartes, Livre I, cap. II, IV*: "Mais ils (l'imagination et le sens) tranchent sur l'entendement en ce qu'ils renferment aussi autre chose qui n'est pas 'perception' mais 'affection'...". "...comme le corps est 'melangé' à l'esprit, nos sentiments, qui sont des états su sujet, se mélangent aux idées des objets. Et c'est en quoi les données des sens ou de l'imagination sont 'fallacieuses'...".

² Cfr. MARECHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique, Cahier II, II, I, 6*.

³ *Principes*, I, 58.

⁴ *Regulae*, II, A. T. X, pág. 368: "per intuitum intelligo non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur...".

al modo de una copia del ser real trascendente. Hace pues del conocimiento un duplicado del mundo real⁵.

Pero entonces, ¿qué criterio adoptar para determinar cuál es la copia verdadera? Una teoría que concibe el conocimiento como copia resulta por demás incongruente con un sistema idealista pues la copia supone algo trascendente al sujeto pensante y el idealismo no puede dejar nada que no sea inmanente a él.

Por otra parte la teoría del conocimiento-copia exigiría como criterio adecuado un modo de saber si la copia concuerda con el modelo es decir, con lo real que implícitamente se postula. Mas como en virtud del inmanentismo mencionado sólo podemos recurrir a la copia, es decir a las ideas de las cosas, Descartes adopta como uno de sus criterios de verdad un principio que por ser intrínseco a la idea es de corte netamente idealista: la claridad y distinción⁶.

Sin duda este criterio no nos puede asegurar la verdad de la copia, su adecuación con lo real, a menos que demos por ya conocido que la realidad es clara y distinta, en cuyo caso la copia presupone el conocimiento y constituye un recurso inútil.

Pero la claridad y distinción solo son posibles como criterio de verdad manteniendo la inmanencia del ser en el entendimiento o haciendo del entendimiento la medida del ser. Para sobrepasar esta limitación y mantener la idea del conocimiento-copia (propósito que manifiesta la postura parcialmente realista de Descartes y es consecuencia de una comprensión deformada del realismo inmediato gnoseológico pues atribuye equivocadamente a éste la tesis de que el conocimiento es como el calco material de la cosa) es necesario recurrir a otro criterio. Así lo hace Descartes cuando establece que la ideas claras y distintas han sido puestas en nosotros por Dios⁷. Y la perfección moral divina no puede dejar dudas sobre la verdad de aquéllas⁸.

⁵ Cfr. MARECHAL, J., *op. cit.*, II, II, I, 4: Veremos más adelante que la misma duda total inicial cartesiana supone el conocimiento como versión o copia sujeta a enjuiciamiento. Al hacer del conocimiento un duplicado resulta que en Descartes ya no es una y la misma —como el realismo inmediato gnoseológico sostiene— la esencia in re y la esencia conocida. Descartes no atiende al hecho de que lo inmaterial siendo el mismo puede existir en modos diferentes.

⁶ *Discours*, 4ª parte. A. T. VI, pág. 33.

⁷ *Discours*, IV, A. T. VI, pág. 38: "...nos idées ou notions étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies...".

⁸ *Ibid.*, pág. 40: "...toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité: car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela".

O sea: lo que veo claro y distinto lo es porque Dios, ser trascendente a mi yo pensante, garantiza en última instancia la verdad, la no ilusoriedad de la claridad y distinción de mis ideas⁹. El criterio de la veracidad exigido por la concepción del conocimiento-copia se superpone al de la claridad y distinción.

Pero ¿no determina Dios por su voluntad omnipotente lo que es bueno o no?¹⁰. En tanto la voluntad de Dios lo determina libremente todo¹¹, ¿cómo puede decirse entonces que la veracidad es buena? Dios podría transformarla en mala y hacer claro y distinto lo falso llevándonos a engaño. Esta objeción, que siempre se ha formulado a Descartes, lleva al racionalismo cartesiano a anularse, en definitiva, en un irracionalismo voluntarista. Los criterios mencionados dejan en consecuencia de ser absolutamente válidos desde que la inteligibilidad no lo es.

B. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA:

PRESUPUESTOS CONTRADICTORIOS DE LA DUDA

El criterio de claridad y distinción sólo puede valer en la hipótesis de la inmanencia del ser al entendimiento o bien en la de la concepción del entendimiento como medida del ser. Y lo mismo puede decirse con respecto a la duda como método.

Comenzar por dudar de todo¹² es dar por sentado que todo lo que nuestra facultad cognoscitiva nos muestra puede no coincidir con lo que la realidad es. Dudar de todo es negar al conocimiento valor ontológico. Quien parte de la duda presupone de antemano

⁹ *Medit.* V, A. T. VII pág. 70-71: "Possum enim mihi persuadere me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim me saepe multa pro veris & certis habuisse, quae postmodum, aliis rationibus adductis, falsa esse judicavi. Postquam vero percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi caetera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quae clare & distincte percipio, necessario esse vera" ... "Atque ita plane video omnis scientiae certitudinem & veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut, priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim."

¹⁰ *Lettre à Elisabeth*, 6 octobre 1645, A. T. IV pág. 314: "...mais Dieu est tellement la cause universelle du tout qu'il en est en même façon la cause totale; et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté..."

¹¹ VERNEAUX, R., *Histoire de la Philosophie Moderne*, chap. I: "Selon Descartes, Dieu crée librement non seulement l'existence des créatures mais aussi leurs essences, et les lois nécessaires de l'être, les principes premiers, la distinction du bien et du mal".

¹² ¿Es en verdad dicha duda total? Lo es en efecto pero sólo en el ámbito especulativo. Cfr. HALBFASS, Wilhelm, *'Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*, I, Kapitel 12: "Descartes läßt in aller Radikalität seines Zweifels, nie Zweifel daran das er weis, was er *tut* un *will*..." (el subrayado es nuestro).

un principio subjetivo. La inmanencia del conocimiento es el presupuesto que hace que se haya elegido la duda como punto de partida, pues quien duda ya ha introducido el principio de inmanencia¹³, pues ha encerrado en sí mismo, en el sujeto pensante, el contenido del mundo y ha cuestionado el valor que ese contenido tiene como copia reflejante¹⁴.

¿Cómo entonces se establece una distinción entre nuestros conocimientos? ¿Cómo se evalúan? No según su adecuación y verdad —puestos en duda—, sino precisamente en función de la duda misma que los precedió. Y así se distinguen los no dudables o ciertos frente a los dudosos; y los claros y distintos, que son indudables, frente a los confusos, que están siempre sujetos a duda¹⁵. Y no es posible pedir más una vez que el principio de inmanencia se ha asentado, subrepticamente o no, en nuestra concepción gnoseológica.

Pero la duda total supone no sólo el principio de inmanencia, sino que hace referencia implícita a la adecuación que debe existir entre conocimiento y objeto. En efecto, dudar presupone que aquello de que se duda puede no coincidir con lo real. Supone, pues, algo más que la sola aceptación de lo fenoménico: implica una teoría donde el ser es visto como pudiendo darse en forma totalmente trascendente al ámbito del conocimiento. Supone, pues, un ser para cuyo conocimiento ya no puede postularse como válido un criterio intrínseco a la idea. Luego: la duda total supone por un lado la trascendencia y por el otro la inmanencia. De ahí su contradicción intrínseca.

C. PRINCIPIOS ONTOLOGICOS EN EL CONOCIMIENTO

Al referirse al ser objetivo de las ideas, es decir a su capacidad representativa de un objeto, hace notar Gilson¹⁶ que en la filosofía cartesiana el ser objetivo de la idea es inferior al de la cosa representada.

Ahora bien, la metafísica de Descartes postula ese mínimo de ser en la realidad objetiva de la idea a fin de dar un contenido real

¹³ El principio de inmanencia, enunciado por Pierre Auriol, sostiene que el término inmediato del conocimiento no es el objeto sino la idea. Cfr. COPLESTON, F., *Histoire de la Philosophie*, París, 1958, vol. III, cap. II, III, especialmente páginas 40-41.

¹⁴ Cfr. HALBFASS, W., *op. cit.*, I, 32: "Was demnach, wie es scheint, im Zweifel auBer Geltung gesetzt würde, wären nicht nur unsere Überzeugungen von wirklicher Existenz, sondern unser Zutrauen ins Erkennenkönnen, in die Vernünftigkeit unserer Vernunft überhaupt und der Wert unseres Einsehens schlechthin".

¹⁵ Cfr. COPLESTON, F., *A. History of Philosophy*, vol. 4, II, pág. 159: "He (Descartes) was animated not by a merely superficial intellectual curiosity, but by a passion for the attainment of certainty".

¹⁶ GILSON, E., *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire*. Quatrième édition, París 1967, pág. 322 in fine.

al pensamiento¹⁷. Y puesto que no hay intencionalmente identificación con el objeto y hay realidad en la idea, es claro que se da un doble mundo: el real y el real-cognoscitivo, de menor realidad que aquél¹⁸. Se trata de la duplicación que ya hemos mencionado. Este doble mundo se puede apreciar en todo su alcance si observamos que en el plano gnoseológico rigen principios que coinciden con los del mundo real. En efecto, el pensamiento se comporta como una materia indeterminada de la que están constituidas las ideas. La forma de éstas es dada por el tipo de objeto que representan. En tal sentido la realidad formal de una idea es simplemente una determinación o actualización del espíritu¹⁹.

Vemos que transpuestas a la idea-representativa se hallan las nociones de materia y forma. Enunciada explícitamente se postula una causa de la idea que no es idea²⁰. Además, la realidad formal de la idea es concebida como acto acabado del espíritu²¹. De este modo los principios de causalidad, materia y forma, actualidad y potencialidad, principios todos que pertenecen en el realismo inmediato sólo al ser de las cosas rigen aquí incluso en el plano gnoseológico, es decir en la cosa *ut cognita*. Esta no aparece como des-ontologizada, como puro ser de razón. Posee por el contrario ser.

D. DE LA INMANENCIA A LA REIFICACION DE LA IDEA

Dudar de todo es circunscribir el contenido objetivo de nuestros conocimientos negándoles su posibilidad de coincidir con el

¹⁷ *Ibid.*, pág. 323: "On observera que toute la métaphysique de Descartes postule ce minimum d'être pour la réalité objective de nos idées, car elle consiste tout entière à rendre raison suffisante du contenu réel de la pensée au moyen du principe de causalité". Cfr. ALQUIE, F., *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (en *Les Cours de la Sorbonne*, pág. 4): "... la vérité divine sert à fonder le rapport de l'idée et de la chose... Mais la théorie de la vérité divine est parfois prise dans un tout autre sens, et comme signifiant que Dieu, étant souverain être, ne peut causer le néant, et que l'idée est vraie parce qu'elle est 'quelque chose'..."

¹⁸ GILSON, E., *op. cit.*, pág. 320: "Considérées dans leur réalité objective, c'est-à-dire en tant que représentatives d'objets nos idées different... les unes des autres proportionnellement aux degrés de perfection des objets qu'elles représentent". Cfr. *Ibid.*, pág. 322: "Descartes supposera donc d'abord que l'être objectif de l'idée est un être inférieur sans doute à celui de la chose dont il n'est qu'un reflet, mais réel cependant". Cfr. *Ibid.*, pág. 323: "... cet être, dès lors qu'il est réel, requiert une cause suffisante...". Pero por el principio de causalidad "... il faut que la cause du contenu d'une idée, prise en tant qu'idée, soit dans autre chose qu'une idée (sans quoi l'on aboutirait à expliquer la pensée para elle même, ce qui reviendrait à ne pas lui attribuer de cause) ...". Mas como "... il ne peut pas y avoir dans l'effet plus que dans la cause (car ce que l'effet aurait en plus serait sans cause...) une idée peut donc contenir moins que son objet, mais jamais davantage..."

¹⁹ Cfr. LAPORTE, J., *op. cit.*, cap. III, I, pág. 81: "Ma pensée jous donc, par rapport à ses idées, le rôle du marbre par rapport aux statues... Elle fournit la matière dont toutes mes idées sont faites. Et cette matière est par elle seule indéterminée. Elle se détermine, elle revêt une forme dans la mesure où elle représente ceci et non pas cela".

²⁰ GILSON, E., *op. cit.*, pág. 323.

²¹ LAPORTE, J., *op. cit.*, *loc. cit.*: "... la réalité formelle de l'idée c'est l'idée en elle-même et dans son 'essence' propre, comme mode achevé et 'actual' de l'esprit..."

ser verdadero. En este caso el contenido de las ideas queda encerrado según dijimos en una visión inmanente.

Pero Descartes, en forma incoherente con este punto de partida, rehúsa el puro fenomenismo que tal comienzo implica y termina por otorgar realidad sustancial a ese contenido: Pienso, luego soy; soy una sustancia pensante²².

Si Descartes hubiese sido consecuente con su criterio de claridad y distinción como medida del ser no habría concedido a sus estados de conciencia más que una realidad fenoménica. Ahora bien, la reificación del hecho del *cogito* resulta un paso obligado para quien, como Descartes, quiera, partiendo desde la duda, salvar todo eso que ha encerrado en la interioridad del sujeto cognoscente y cuestionado en su validez. Es necesario en tal caso otorgar realidad a la idea para poder con todo derecho postular el paso desde ella a un mundo trascendente. La reificación del pensamiento, la de las ideas claras y distintas, y en especial la reificación de la idea divina —ese mínimo de ser de que Gilson nos habla en su Comentario al Discurso del Método— son la condición necesaria a que hay que recurrir para poder intentar con visos de razonabilidad la búsqueda de una causa para ese mundo ideal que no se explica por sí mismo.

Porque si no reificamos la idea y desconectamos el conocimiento de lo real negándole capacidad para alcanzarle —como hace Descartes en su duda inicial— nos queda un ámbito puramente fenoménico del que jamás podremos salir y donde ninguna certeza puede ser lograda²³. No sería lógico hablar, a partir de tal desconexión, de un influjo causal del ser en el conocimiento. Sólo, pues, una reificación lo hace posible y así el valor ontológico del conocimiento, que en un comienzo fue negado, aparece ahora tan necesariamente exigido que hay una total identificación de ser y conocer. Del fenomenismo se ha pasado, paradójicamente, al realismo extremo de los conceptos del intelecto.

A esta situación antinómica y destructiva de lo que es el conocimiento no se habría llegado si —evitando el principio de inmanencia— se hubiese reconocido en el conocimiento su cualidad de puro signo mostrativo de ser; si se hubiera comprendido que la cosa *ut cognita* es sólo un ser de razón cuya existencia es intencional, pero cuya identidad esencial con la cosa real no puede ser cuestionada sin caer en las paradojas a que nos lleva Descartes.

²² *Discours*, IV, A. T., VI, pág. 32, 33.

²³ HUME, D., *An Enquiry concerning Human Understanding*, XII, Part I: "The Cartesian doubt, . . . were it ever possible to be attained by any human creature . . . would be entirely incurable; and no reasoning could ever bring us to a state of assurance and conviction upon any subject".

E. PLURALIDAD DE SUSTANCIAS PENSANTES Y CRITERIO DE CLARIDAD Y DISTINCIÓN

Descartes postula la pluralidad de sustancias pensantes. Pero la univocidad parece afectar la idea de "sustancia pensante" que es intuita en el cogito, y, en virtud del realismo extremo, conducir a una única sustancia pensante.

En el cogito me autointuyo clara y distintamente como sustancia pensante o consciente. Ahora bien, al intuirme clara y distintamente como tal me intuyo, por lógica consecuencia, como una sustancia capaz de intelección clara y distinta. Luego, por el realismo de las ideas que profesa Descartes, debo concluir que soy una sustancia-conciencia dotada de claridad y distinción. Surge de todo esto una pregunta: La idea "sustancia-consciente capaz de intelección clara y distinta" ¿encierra en sí con clara nitidez la diversidad de sustancias semejantes? O de otro modo: ¿es tal diversidad algo claro y distinto?

Si postulamos la diversidad tendríamos que hacerlo en virtud de una razón de diferenciación, en virtud de un principio de individuación que fuese claro y distinto. Y si este principio existiera haría a cada sustancia susceptible de ser concebida por sí misma. En tal caso a cada sustancia correspondería un concepto independiente. Pero, ¿qué realidad nos mostraría tal concepto? Puesto que se trata de sustancias-conscientes nos mostraría algo referente a esa conciencia: una diferencia propia de cada sustancia que fuese clara y distinta. Y como esas sustancias son "conciencia" no puede mostrarnos algún modo confuso del "concienciar" sino un modo de tal actividad que sea claro y distinto. Tal modo diferenciará a cada sustancia y la hará concebible por sí misma.

¿No significa esto la equivocidad o analogía al menos de la noción de claridad y distinción? En tal caso tendríamos muchos conceptos de "claro y distinto" o al menos un concepto analógico de esta noción, es decir un concepto relativamente claro y distinto de lo que es claro y distinto. La noción de claridad y distinción, pilar de la gnoseología cartesiana no gozaría entonces de la claridad y distinción absolutas que a ella, más que a ninguna otra noción, habría que exigir con todo derecho.

Por todo esto creemos que, en coherencia con los preceptos cartesianos, la noción de sustancia capaz de intelección clara y distinta debe ser unívoca y prescindir por completo de toda referencia a notas diferenciativas multiplicadora. En tal caso dicha noción llevaría, en virtud del realismo extremo, a postular la no pluralidad de sustancias pensantes.

F. DISTINCION Y COMPOSICION

Vimos que como consecuencia del principio de inmanencia el criterio que determina el valor gnoseológico de la idea sólo puede ser intrínseco a la misma. Tal criterio es, en Descartes, la claridad y distinción.

Pero el realismo de las ideas que Descartes profesa tiende a otorgar valor ontológico a las ideas claras y distintas. Luego, toda cosa concebida clara y distintamente sin necesidad de otra se considerará distinta realmente de esa otra. Y si una cosa no puede concebirse independientemente de otra es porque no es realmente distinta de ésta²⁴. Aquí también un criterio intrínseco a la idea determina la existencia sustancial independiente. Pero ¿puede tal criterio servir de base para explicar los sistemas unitarios complejos y estables —tales como lo son los seres vivos— que la experiencia cotidiana nos muestra?

Sólo un realismo exagerado estima como realmente distinto lo que corresponde a la idea que no requiere de otra para ser concebida. La mente impone aquí la delimitación al ser. Lo único distinto será lo conceptualmente independiente. Y tal distinción implicará separación real. Se trata, pues, de la distinción mayor: “Quaecumque distinguuntur summe distinguuntur”. El contraste de tal concepción con el realismo aristotélico es bien conocido y vale la pena recordarlo. Este último nos dice que hay distinción virtual —y no separación real— entre los grados metafísicos que integran la individualidad del ser viviente y que tal distinción sólo es actualizada por el espíritu²⁵.

Tales grados realizan una composición metafísica que trasciende la unidad física²⁶. Ellos no se distinguen real y actualmente en un mismo individuo. Con esto se salva la unidad individual y al mismo tiempo la composición, la no absoluta unidad metafísica.

²⁴ Cfr. *Principes*, I, 52: “... pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous *apercevions* qu’elles peuvent exister sans l’aide d’aucune chose créée...” (el subrayado es nuestro). *Ibid.*, 60: “... Car nous pouvons conclure que deux substances sont réellement distinctes l’une de l’autre, de cela seul que nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l’autre... De même, parce qu’un chacun de nous perçoit en soi qu’il pense, et qu’il peut en pensant exclure de soi ou de son âme toute autre substance ou qui pense ou qui est étendue, nous pouvons conclure aussi qu’un chacun de nous ainsi considéré est réellement distinct de toute autre substance qui pense et de toute substance corporelle...”.

²⁵ Cfr. GREDT, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol. I, Log. Pars II, caput II, Thesis VII, páp. 99: “Gradus metaphysici in eodem individuo non distinguuntur realiter neque actualiter formaliter ex natura rei. Datur tamen inter eos praecisio obiectiva; ideo distinguuntur virtualiter”.

²⁶ *Ibid.*, “... dicuntur gradus metaphysici, quia constituunt compositionem metaphysicam, i.e., compositionem eam, quae physicam seu realem unitatem transcendit”.

Para Descartes tales grados se distinguirían —suponiendo, claro está, que se admitiese su realidad— solo imperfectamente, con distinción modal, es decir, incompleta y confusa. Ellos serían el resultado de una abstracción separadora como la que concibe la figura sin la extensión²⁷. No habría pues una intuición clara y distinta de los mismos²⁸. Es claro entonces que así como la figura y el movimiento se reduce a la extensión deberían también los grados fusionarse en un elemento o principio concebido clara y distintamente. ¿Significa esto que ellos se identifican en el individuo? Tal cosa implicaría, conforme a la concepción cartesiana, hacer de cada individuo un objeto de concepción independiente clara y distinta y con ello una sustancia independiente.

Pero, conforme a los principios gnoseológicos de claridad y distinción, ya vimos cuán problemático es —pese a lo que afirma Descartes²⁹— concebir una pluralidad de sustancias pensantes o extensas. Solo concebimos clara y distintamente en forma independiente la extensión en general y ella es la estofa que constituye esencial e indiscriminadamente los cuerpos³⁰. Y sólo concebimos clara, distinta e independientemente el pensamiento en general. La pluralidad es, pues, algo difícil de introducir sin perder la claridad y distinción.

El rechazo de la realidad e identificación de los diferentes grados metafísicos en el individuo plantea, pues, el problema de explicar la unidad del ser viviente en general. El ser viviente supone en su complejidad una cierta unidad e independencia. Pero se trata de una unidad relacionada a una finalidad inmanente de autoconservación y desarrollo a la que se subordinan y cooperan todas las partes y que si no es tenida en cuenta deja escapar lo más importante del ser vivo

²⁷ Cfr. LAPORTE, J., *op. cit.*, I, chap. III, pág. 104: "Les 'natures simples' ordinaires telles que la figure ou le mouvement se laissent... diviser... mais seulement par abstraction, c'est-à-dire qu'elles se divisent en notions dont chacune détachée du tout dont elle fait partie, est connue moins distinctement que ce tout lui-même". Cfr. *Principes*, I, 61: "... nous pouvons apercevoir clairement la substance sans la façon qui diffère d'elle... mais... nous ne pouvons avoir une idée distincte d'une telle façon sans penser à une telle substance...".

²⁸ En el caso del aristotelismo-tomista se da entre los grados precisión objetiva. Cfr. GREDT, J., *op. cit.*, párrafo 120: "Inter ea (gradus metaphysicos) datur praecisio obiectiva, quorum unum concipi potest, altero nullo modo concepto". Cfr. *Ibid.*, párrafo 119: "Praecisione obiectiva intellectus repraesentat quidem rem inadaequate, i.e., non totaliter quoad omnia eius praedicata, sed idequod repraesentat, repraesentat prout revera est, sicut etiam visum percipit colorem prout revera est a parte rei, etsi non percipit odorem...".

²⁹ Cfr. *Principes*, I, 60 (ya citado).

³⁰ Cfr. *Principes*, I, 53: "... l'étendue... constitue la nature de la substance corporelle... Car, tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et ce n'est qu'une dépendance de ce qui est étendue...". A esta tesis se opone Santo Tomás: "Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis; quantitas ver, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens'.

pues la extensión y el mero movimiento que en él y en cada una de sus partes se encuentran no dan razón de aquella finalidad inmanente sino que al contrario sólo se explican por ésta. Los grados metafísicos, presentes e identificados entre sí en un mismo individuo, muestran aspectos inteligibles supraextensionales del mismo. Nos dice de la indiscutible unidad superior y compleja que penetra y subordina todas las partes y explica los cambios y procesos de éstas.

La unidad alma-cuerpo es un caso particular³¹ —el más importante— dentro del problema de la composición estable que caracteriza al ser vivo, en tanto pensamiento y extensión son independientemente concebibles y por tanto realmente separados³². Pero aún en el caso de los seres inferiores el problema subsiste. ¿Qué decir de los modos que determinan y diversifican en una multiplicidad de cosas la sustancia extensa? ¿Qué son la figura y el movimiento? La distinción de figura y movimiento respecto a la extensión es, ya lo vimos, confusa³³ y en consecuencia no hay una real separación. Ambos se reducen a la extensión, su común denominador, su esencia³⁴. Son sólo modos diversificantes de esa extensión que es singular³⁵. Otra vez la pluralidad extensa está en cuestión aquí.

En general todo el mundo se reduce a lo extenso y móvil³⁶. Vegetales y animales son combinaciones de elementos que gozan de

³¹ *Principes*, I, 8: "...elle (l'âme) est une substance entièrement distincte du corps...". Cfr. *Medit. VI, Synopsis*, A. T. VII, pág. 15.

³² Cfr. *Synopsis Sex sequentium meditationum*, A. T. VII, pág. 13: "...atque ex his debere concludi ea omnia quae clare & distincte concipiuntur ut substantiae diversae, sicuti concipiuntur mens & corps, esse revera substantias realiter a se mutuo distinctas...".

³³ Cfr. *Regulae*, XII, A. T., X, pág. 421: "Dicimus quarto, conjunctionem harum rerum simplicium inter se esse vel necessariam vel contingentem. Necessaria est, cum una in alterius conceptu confusa quadam ratione ita implicatur, ut non possimus alterutram distincte concipere, si ab invicem sejunctas esse judicemus: hoc pacto figura extensioni conjuncta est...".

³⁴ Cfr. LAPORTE, J., *op. cit.*, II, II, I, pág. 182: "...mais elle (l'extension) se conçoit fort bien sans la figure, qui ne se conçoit pas sans elle. Que dans une série de notions ainsi liées entre elles il y en ait une dont dépendent toutes les autres et qui, elle, ne dépende d'aucune autre, cette 'notion primitive' correspondra à la substance: elle en définira l'essence ou la nature".

³⁵ Cfr. *Lettre a Arnauld 29 juillet 1648*, A. T., V, pág. 221: "Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extension est natura, quae recipit omnes figuras". Cfr. LAPORTE, J., *op. cit.*, I, III, III, pág. 102: "Les notions premières et absolues, concues de la sorte primo et per se, indépendamment de toutes les autres, sont en fort petit nombre... Chacune d'elles ne peut être entendue que para elle-même...". Cfr. *Ibid.*, pág. 105: "Elles sont réellement distinctes, radicalement indépendantes, concues chacune d'une façon particulière et non para la comparaison de l'une à l'autre...".

³⁶ Cfr. BECK, L., *The Metaphysics of Descartes. A Study on the Meditations*, Part. II, XI, 2, pág. 255: "...in the Cartesian view the material universe must be, in its essential nature, in its character for scientific knowledge, a substance extended in three dimensions in which creation a certain quantity of motion has been implanter...". Y más abajo continúa: "...all the changes and processes within the material universe, and all the properties of the bodies wich are formed and pass away within it, are theoretically al least explicable by mathematical deduction from the nature of extension and from the laws of motion...".

dichas propiedades. La unidad independiente de cada uno de ellos resulta así problemática y por tal motivo también su pluralidad. En toda esta cosmología es difícil admitir el pluralismo de sustancias, pues no aparece con claridad y distinción dónde recortar una extensión para deslindarla de otra ³⁷.

G. CONCEPTO TOMISTA E IDEA CARTESIANA SEGUN MARECHAL

Joseph Marechal en su profunda obra "Le point de départ de la Métaphysique", ha mostrado con su nunca bien reconocida agudeza la diferencia existente entre el universal tomista y la idea cartesiana. Las observaciones de dicho trabajo sirven de base a estas líneas.

Para el tomismo nuestra inteligencia es tal que en ella la sensibilidad tiene una participación esencial ³⁸. Lo inteligible sólo es visto en y a través de lo sensible. Es en éste donde captamos lo uno, lo necesario, lo universal. En la imagen concreta de la línea inteligimos la esencia que la hace ser línea, el tipo universal que aquella realiza, la esencia que debe cumplir toda línea para ser tal.

³⁷ Cfr. CASSIRER, E., *El problema del conocimiento*. México 1953, vol. I, Libro III, I, pág. 512: "Para que la ciencia empírica misma encontrase una base segura, era necesario que las 'formas sustanciales' fuesen desarraigadas en su campo más genuino, en el campo del que procedían y del que extraían constantemente nuevas fuerzas. El mérito histórico incomparable de Descartes está en haber llevado por vez primera a este campo la lucha que él mismo no habría de ver coronada por la victoria. Cfr. JOLIVET, R., *Las fuentes del idealismo*, 2ª parte, art. II, I: "Contra lo que se levanta (Descartes) es contra las 'formas sustanciales' del aristotelismo, juzgándolas incapaces de procurar una explicación verdadera de los fenómenos, y, sobre todo, de permitir una acción eficaz del hombre en la naturaleza". Más abajo, en la página 62, continúa: "Cualquiera se equivocaría, no obstante, si creyese que, desde ese momento no fuera más que la física aristotélica lo que se halla en entredicho. De rebote, y en ello permanecía por otra parte fiel a la inspiración de sus escuelas, el fracaso de la física aristotélica repercutía en el conjunto del sistema y quebrantaba sus fundamentos metafísicos" . . . "En efecto, la doctrina de las formas sustanciales está ligada estrechamente con la concepción ontológica que designamos con el apelativo de realismo moderado y, en general, con toda concepción realista del ser. La forma sustancial es el principio físico de que nacen las propiedades o los fenómenos visibles de las cosas y el fundamento objetivo de las formas o esencias universales que abstrae el espíritu. Desde este punto de vista la ciencia de la naturaleza habrá de reducirse a la de las formas o esencias universales. Punto de vista éste completamente metafísico que no es falso, desde luego, pero que deja lugar a la posibilidad de una explicación más superficial, y, en suma única eficaz para la acción, de los fenómenos de la naturaleza. La ciencia, tal como la conciben los modernos, hace abstracción de las causas profundas o de las esencias, para atenerse a las leyes empíricas que regulan la sucesión de los fenómenos . . . Descartes reduce la metafísica a la física . . . Con la teoría de las formas sustanciales se derrumbaban también todas las 'entidades' de la metafísica ante la mirada crítica del espíritu". Cfr. *Regulae*, XII, A. T., X, pág. 426: "At vero nonne videntur illi verba magica proferre, quae vim habeant occultam & supra captum humani ingenii, qui dicunt motum, rem unicuique notissimam, esse actum entis in potentia, prout est in potentia?, quis enim intelligit haec verba?, quis ignorat quid sit motus? . . . Dicendum est igitur, nullis unquam definitionibus ejusmodi res esse explicandas . . .".

³⁸ Cfr. MARECHAL, J., *op cit.*, II, Introd.

La inteligencia, por su propia naturaleza, relaciona su unidad interior con la diversidad cualitativa, se especifica por su relación al contenido del dato sensorial³⁹. En consecuencia el concepto es *uno* porque hay algo que unificar. El concepto es uno y su unidad es atribuible y multiplicable. Es la unidad in-diferenciada que resulta precisamente de prescindir de las diferencias. De aquí entonces que la multiplicidad aparezca como esencial a la función unificante conceptualizadora. Y así el concepto conecta con la materia prima —conocida solamente in obliquo⁴⁰— fuente y razón de la multiplicidad. Ahora bien, el concepto no dice solo relación esencial a la materia múltiple. Hay en él otra relación esencial que constituye su verdadera unidad inteligible: es su referencia al Absoluto⁴¹.

Sin embargo “el dato finito no puede revestir la unidad absoluta del Ser”⁴². Mas sin esa relación al ser, sin vincularlo a la Existencia en todo su valor, no hay concepto. Todo concepto, toda esencia inteligida en el concepto, dice relación a la existencia: participa de ella y sólo así es entendida. Sin esta referencia, sin esta analogía no hay concepto.

Luego: en cada concepto se nos da una unidad sintética, una síntesis unificadora de referencias diversas, síntesis que captamos en su indivisión esencial que solo en un segundo momento nos muestra la oposición relativa de sus elementos integrantes⁴³.

En la idea cartesiana no tiene participación —y mucho menos esencial— la sensibilidad. Hay allí un innatismo de ideas una depuración, desde la raíz, del intelecto —lugar exclusivo de las ideas verdaderas— con relación a toda otra función cognoscitiva⁴⁴. En el tomismo, la materia prima, coprincipio exigido por la inteligencia para explicar el cambio y contenido en el concepto a través de la relación esencial de éste con la sensibilidad, impide al concepto representar en toda su pureza el objeto trascendente⁴⁵.

Para Descartes en cambio, la materia constitutiva de las cosas, a diferencia del tomismo, es algo plenamente inteligible. La extensión, esencia de los cuerpos, es clara y distintamente concebida por sí misma, totalmente inteligible, pues se trata de una noción primi-

³⁹ *Ibid.*, I, livre IV, chap. III.

⁴⁰ *De Veritate*, q. 10, n. 4.

⁴¹ MARECHAL, J., *op. cit.*, I, livre III, chap. II, 4.

⁴² *Ibid.*

⁴³ MARECHAL, J., *op. cit.*, II, Introd.

⁴⁴ *Ibid.*, II, livre II, chap. I, 3-5.

⁴⁵ *Ibid.*, II, Introd., in fine.

tiva. Aquí, como en todas las filosofías platonizantes, la materia prima, raíz de la multiplicidad, escapa al contenido de las ideas.

Ahora bien, Descartes acepta como la escolástica el principio que postula la medida de la inteligibilidad como medida del ser⁴⁶. Por otra parte, para el tomismo la materia prima, es principio ontológico de ininteligibilidad relativa en los seres finitos; es la distancia que los separa de la inteligibilidad en acto puro del ser increado⁴⁷. Algo es inteligible en tanto es en acto. La materia, elemento real potencial, no es inteligible sino a través de la forma. La forma, coprincipio real como la materia, hace a la cosa inteligible. En tal sentido sólo el Ser increado, Acto puro, sería pasible de una inteligibilidad total⁴⁸.

Ahora bien, nuestros conceptos están ligados a lo sensible y por esta relación hacen pie en la materia y representan confusamente. No alcanzan el ser trascendente en su forma propia sino que sólo lo significan⁴⁹. Pero en la idea cartesiana se muestra el ser en su plenitud. El objeto de conocimiento aparece allí como clara y distintamente representado en su forma propia⁵⁰. El ser no es en Descartes algo que trasciende la capacidad intuitiva intelectual. No es tan sólo significado en la idea.

En Santo Tomás lo inteligible no es exactamente lo que inteligimos en el concepto y en consecuencia el ser —que se mide por la inteligibilidad— es “más” que aquello que el concepto representa. Pero en Descartes, al representar las ideas el ser en toda su pureza, al percibirlo clara y distintamente, sin deficiencias ni oscuridades, tenemos un realismo extremo: el ser no es más que aquello que la idea representa.

A esta diferencia que hemos mencionado se agrega otra. En el tomismo el concepto dice relación (participación) al Ser Absoluto. Su inteligibilidad está condicionada en su esencia por tal referencia. La inteligencia se ordena al ser y ser es un concepto análogo. El ser de las cosas es aprehendido en nuestros conceptos en su realidad participada y analógica. En Descartes la inteligibilidad es plena y solo es garantizada por la veracidad divina. La idea se comprende por sí misma: para su intelección no es necesaria la referencia a lo Absoluto. La claridad y distinción bastan para captar su objeto en forma total.

⁴⁶ *Ibid.*, II, livre II, I, 5.

⁴⁷ MARITAIN, J., *Los grados del saber*, I, cap. II, 10.

⁴⁸ S. TOMÁS, *S. Theol.*, I, 14, 4c: “... in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem...” Cfr. *Ibid.*, I, 14, 2c y 3c.

⁴⁹ MARECHAL, J., *op. cit.*, II, II, I, 5.

⁵⁰ *Ibid.*

Precisamente por ello la inteligibilidad total de la idea de Dios en especial, prueba la existencia y veracidad divinas. La clara y distinta inteligibilidad de tal idea es el signo más evidente del extremo realismo cartesiano. Todo el ser resulta inteligible. La medida del ser está dada por el grado de inteligibilidad y éste se evalúa por la idea clara y distinta.

AUGUSTO FURLAN

*Universidad Nacional
de Córdoba*

NOTAS Y COMENTARIOS

KARL JASPERS

Hay en la historia de la filosofía curiosos acercamientos geográficos que parecen señalar el destino de los pensadores. Dinamarca linda con el norte de Alemania, que se abre hacia el mar Báltico, que bañaba la antigua Prusia, en la que está la ciudad, hoy soviética, de Kaliningrad, otrora Koenigsberg. Dinamarca es la patria de Kierkegaard, el pensador solitario que en el siglo pasado iniciara la línea existencialista; Kaliningrad (Koenigsberg) el sitio donde nació y murió Kant, el más grande exponente del racionalismo crítico. Y, por alejados que estén entre sí, Kierkegaard y Kant marcan el derrotero filosófico de Karl Jaspers, el gran pensador contemporáneo desaparecido el año pasado.

Jaspers había nacido en 1883 en Oldenburg (Schlewig-Holstein), cerca de la frontera dinamarquesa y sobre el Báltico. Hijo de un directivo bancario, pudo cursar, según la costumbre europea, estudios en varias universidades: en Heidelberg, en Berlín, en Munich y en Gotinga. Aunque comenzó la carrera de Derecho, terminó doctorándose en Medicina. Especializado en Psiquiatría, llamó prontamente la atención del mundo científico por sus trabajos, profundamente originales: *Añoranza y crimen (Heimweh und Verbrechen)*, publicado en 1909, seguido por su célebre *Psicopatología General (Allgemeine Psychopathologie)*, de 1913, obra cuya vigencia actual está indicada por el hecho de que su última edición data de 1965.

En 1913 se habilitó como *Privatdozent* de Psicología en la Universidad de Heidelberg, llegando a ser profesor titular en el año 1921. Ejerció su cátedra hasta 1937, año en que el nazismo lo despojó de su cargo y lo obligó a emigrar. Se radicó en Basilea de Suiza, donde falleció el 26 de febrero de 1969, tras una larga y fecunda labor filosófica.

La preocupación fundamental de Jaspers fue siempre el hombre y sus problemas. Comprendió, siendo él mismo un científico de primera línea, que las ciencias no pueden resolver los grandes enigmas de la existencia. Su lúcida mente le impedía caer en el ingenuo culto al saber científico de los positivistas de fin de siglo (cuyo influjo continúa en regiones y personas culturalmente subdesarrolladas), pero tampoco podía ceder a la tentación de un dogmatismo filosófico contra el que Kant, a quien consideraba "el filósofo por excelencia", lo había prevenido. De Kant retuvo muchas posiciones fundamentales; entre ellas, que las ciencias sólo nos dan el aspecto fenoménico y no la realidad de las cosas; pero no pudo aceptar su negación del saber metafísico.

El hombre no puede contentarse con lo fenoménico: busca una comprensión del mundo. Pero esta comprensión varía grandemente según las motivaciones de cada uno. Tal es el enfoque que marca el paso de Jaspers de la psicología a la filosofía: en 1919 publica su *Psicología de las concepciones del mundo* (*Psychologie der Weltanschauungen*). En 1922 aparece su estudio sobre Strindberg y van Gogh, traducido al castellano como *Genio y locura* (*Strindberg und van Gogh*), su última obra psicológica; en adelante sólo se ocupará de revisar las sucesivas ediciones de estas obras; pero su preocupación estará volcada a la filosofía. Y en este campo, publica en 1923 *Idea de la Universidad* (*Die Idee der Universität*); pero hay una lenta maduración en su espíritu: reflexiona en profundidad sobre la historia y sobre la filosofía y su fruto son *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (*Die geistige Situationen der Zeit*) y sobre todo su obra central, *Filosofía*, (*Philosophie*), en tres volúmenes aparecidos en 1932.

Estos tres tomos encaran el eterno problema del ser, inaccesible a las ciencias. El ser que se presenta como "ser-ahí" (*Dasein*), como "ser-yo" (*Ichsein*) o "existencia" (*Existenz*) y como "ser-en-sí" (*An-sich-sein*) o "Trascendencia" (*Transcendenz*). Son los tres clásicos temas de la filosofía, el mundo, el espíritu y Dios. De ahí que su filosofía tenga tres partes, cada una de las cuales es tema de un volumen: "Orientación en el mundo" (*Weltorientierung*), "Esclarecimiento de la existencia" (*Existenzerhellung*) y "Metafísica" (*Metaphysik*).

El ser (*Sein*) se presenta ante todo como el conjunto de los fenómenos que llamamos "mundo" (*Welt*), del que somos parte y cuya exploración compete a las ciencias; la filosofía debe reflexionar sobre el conocimiento científico; el resultado de esta reflexión es que, para cada uno, el mundo es distinto del yo, pero está ligado al yo, al punto que no hay mundo que se me aparece, sino un mundo en mí (*Umwelt*). Cuando pienso al mundo, lo objetivo, pero lo objetivo es objeto de una conciencia, ya que no hay objeto sin sujeto. Sin embargo, ni el mundo objetivo ni el mundo subjetivo se bastan a sí mismos: así una concepción del mundo (*Weltanschauung*) no es sino una proyección de la experiencia particular de cada uno; el mundo objetivo de la ciencia (*Wissenschaft*) tampoco forma un todo autónomo, dada la heterogeneidad de esferas que lo componen: la materia, la vida, el alma y el espíritu son cuatro dominios irreductibles entre sí. Por ello el todo del mundo es inalcanzable y su exploración culmina en un fracaso.

Pero este fracaso orienta al pensamiento hacia un más allá. Y más allá de "ser-ahí" (*Dasein*) de las cosas está la "existencia" (*Existenz*). La "existencia" es el yo, o más exactamente, el "ser-yo" (*Ichsein*). Tres son los índices que orientan el ámbito de la existencia, el ser libre, el comunicarse con los demás y el poseer historicidad. Estos son los rasgos característicos de la "existencia", que en lenguaje *mítico* se denomina "espíritu".

La "libertad" es la "fuente original" (*Ursprung*) de la existencia" pues al elegir me escojo a mí mismo y me doy el "ser-yo". Porque es un comienzo absoluto, la libertad es indemostrable; sin embargo la misma pregunta por la libertad nos muestra que somos libres; si no lo fuésemos no nos preguntaríamos por ella. Nada agota las posibilidades de la libertad: tiende a un fin infinito, siendo ella finita: por esto culmina en el fracaso.

El fracaso de la libertad lleva a la comunicación. Esta no consiste en transmitir algo ni en vivir en sociedad, ya que éstos son aspectos objetivos: es una relación intersubjetiva, es decir, existencial. Se trata de una "lucha

amorosa" (*liebender Kamt*) porque supone oposición y unidad. Oposición, porque la diversidad personal debe ser respetada y cultivada; unidad, porque es solidaridad entre contrarios. De ahí que la soledad permanezca en la comunicación, que culmina así en el fracaso.

El fracaso de la comunicación abre las puertas a la "historicidad". La "historicidad" es la relación de la "existencia" con el mundo, la unión del "ser-yo" con el "ser-ahí". La "existencia", aunque trasciende al mundo, solo se realiza en el mundo. Por la decisión se superan la necesidad y la temporalidad, pero por ella misma el yo se inserta en el mundo. El campo de situaciones que el yo debe asumir es infinito, pero se reduce a "situaciones límites" (*Grenzsituationem*). La fundamental es precisamente el "estar en situación" ya que siempre hay una situación única en la que yo estoy ante los acontecimientos. Después hay situaciones particulares: el sufrimiento, la lucha, la muerte, el fracaso. Asumiendo libremente estas "situaciones límites" la "existencia" se realiza, siempre en forma finita aunque tienda a lo infinito.

Por ello la "orientación en la existencia" lleva a un más allá de la "existencia" o sea a la "Trascendencia" (*Trascendenz*), que en lo que en lenguaje mítico se denomina "Dios". La "trascendencia" es el "ser-en-sí" (*An-sich-sein*): no es la "Substancia" del panteísmo ni la "existencia absoluta" del teísmo; lo primero, porque el todo no es homogéneo sino heterogéneo; lo segundo, porque la "existencia" nunca puede ser absoluta, ya que se realiza en el mundo. Ni siquiera es un objeto de saber, porque ni la misma "existencia" lo es y la "Trascendencia" está más allá de ella. Sólo la fe puede alcanzarla. Pero aquí no se trata de la fe de las religiones reveladas, pues en la revelación hay un aspecto objetivo que destruya la subjetividad de la fe y en las religiones hay un aspecto de autoridad que anula la libertad de la fe. Se trata de una "fe filosófica" (*philosophische Glaube*).

La "fe filosófica" es una experiencia incommunicable, una conquista sobre la duda, realizada en la angustia del riesgo, como había visto Kierkegaard. Por ella no conocemos la "Trascendencia": lo que experimentamos es el "ser-ahí" y el "ser-yo"; pero al conocer los límites de nuestra esfera de captación, nos orientamos a la "Trascendencia"; por ello mismo los límites son "cifras" (*Chifren*) de la "Trascendencia", pero solo en forma negativa, como Plotino llegó al Uno.

Hay "cifras" objetivas que son "lenguajes de la trascendencia": así el comprender, con Kant, que todo objeto es sólo una apariencia del ser; así, la religión, que vale como mito simbólico, aunque nada nos diga de válido en sí; así las metafísicas, que aunque fracasen todas en sus intentos de demostrar a Dios son, sin embargo, testimonios vivos de nuestra fundamental fe en El. También hay "cifras" en el plano de la "existencia"; más, la misma "existencia" es una "cifra", ya que su rasgo fundamental, la libertad, tiende siempre a la "Trascendencia". Pero la "cifra" suprema es el fracaso, que es lo más ineludible y universal. Por ello lo decisivo es asumir el fracaso, no con la "pasión nocturna" que nos hunde en el mundo y por ello nos aniquila, sino con la "pasión diurna" que esclarece y lleva a la "Trascendencia", porque el "no-ser", revelado por el fracaso, de todo ser que no sea accesible es justamente el ser de la "Trascendencia".

En conclusión, los tres modos de ser son tres "englobantes" (*Umgreifende*) que enmarcan los ámbitos del ser, sin que ellos mismos —como las ideas kantianas— sean objetos, porque ningún ser objetivamente conocido es ser. Estos tres horizontes inobjetables serán temas de otras obras menores de

Jaspers: *Razón y existencia (Vernunft und Existenz)*, 1936; *Filosofía de la existencia (Existenzphilosophie)*, 1937; *La fe filosófica (Der philosophische Glaube)*, 1948 e *Introducción a la Filosofía (Einführung in die Philosophie)*. En ellas se esclarecen puntos de su obra mayor.

Aunque la inspiración de Kant y de Kierkegaard sean patentes, lo mismo que los influjos de Plotino, Schelling y Nietzsche, el pensamiento de Jaspers es profundamente original. Prueba de ello es cómo, rechazando todo sistemático, haya logrado exponer sistemáticamente sus ideas; cómo haya conjugado el racionalismo kantiano con el irracionalismo kierkegaardiano y nietscheano o el idealismo schellingiano con el fracaso de la razón que la vuelca en una fe filosófica que es un salto en el vacío. Todo esto lo ha logrado superando las divergencias y reelaborando con hondura los influjos recibidos. Como a todo existencialista, se le podría reprochar el haber mezclado el plano psicológico y el ético con el metafísico y el haber olvidado la analogía; pero frente a esto se le debe admitir en su haber una valorización de las situaciones concretas, un haber subrayado los límites fenoménicos del saber científico, la correlación entre lo subjetivo y objetivo (tal vez con una preferencia por lo primero) y sobre todo el haber abierto su filosofía a lo Trascendente (aunque sea imposible determinar lo que se entiende por "trascendencia").

Pero si los límites del saber humano aparecen demasiado restringidos, tanto en el ámbito filosófico como en el científico, sus reflexiones sobre la realidad histórica pueden equilibrar el balance. Ya en 1933, en *Situación espiritual de nuestro tiempo (Die geistige Situation der Zeit)* había denunciado, sobre la base de una reflexión sobre la historia cultural contemporánea, el tremendo peligro que corre nuestra especie humana por obra del desarrollo de la técnica, que lleva a la frustración del hombre como persona, diluyéndolo en la masa anónima y haciéndolo perder la conciencia de su existencia. Sólo la toma de conciencia de sí mismo y de la inserción de la existencia en la historia puede dar al hombre el ser él mismo. Sin duda hay una tensión entre la existencia individual, que es presente, y la historia, que se abre al pasado y al futuro; pero esta tensión se sintetiza paradójicamente en la visión de la historia a través de la "existencia".

Pero su reflexión fundamental sobre la historia es *Origen y meta de la historia (Von Ursprung und Ziel der Geschichte)*, de 1950. La humanidad tiene un origen y una meta únicas: el origen es la creación divina y la meta el reino de los espíritus; pero estos términos son sólo símbolos. Entre ambos extremos se desarrolla la historia, que gira alrededor del "tiempo-eje" (*Axenzeit*). Resumiendo un sentir común, Hegel había denominado "eje de la historia" al nacimiento de Cristo; para Jaspers el "tiempo-eje" es el que corre entre los años 800 y 200 antes de Cristo; en él florecen Lao-Tsé y Confucio en la China, Buda y los Upanishads en la India, Zaratustra en el Irán, los Profetas en Israel, Homero, Parménides, Heráclito y Platón en Grecia. Es la era en que el hombre toma conciencia de sí y aspira a la salvación.

La estructura de la historia estará, por lo tanto, marcada por etapas: la primera, caracterizada por el nacimiento del lenguaje, el descubrimiento de los instrumentos, el uso del fuego; la segunda, por el desarrollo de las antiguas civilizaciones: Egipto, Mesopotamia, India y luego China; la tercera es el "tiempo-eje"; la cuarta, el advenimiento de la era científico-técnica. Hay dos grandes tomas de aliento, la primera desde la era prometeica hasta el "tiempo-eje"; la segunda, desde la edad científico-técnica hasta el surgimiento de un nuevo "tiempo-eje" que marcará la segunda hominización; la diferencia es que en la primera la historia era local y en la segunda universal.

Los pueblos que han intervenido en el "tiempo-eje" tienen una historia y un renacimiento; en cambio los otros, que no han entrado en él, como los egipcios y los babilonios carecen de crisis y no tomaron conciencia de sí; por ello sus civilizaciones se perdieron, como sucedió también con Perú y México. Los demás siguieron siendo pueblos primitivos, sin historia. Entre los pueblos históricos tiene el lugar central los germano-romanos, en los que se originó luego la era científico-técnica. En ellos intervinieron factores geográficos, como la extensión de sus costas, intelectuales, como la primacía del pensamiento lógico y existenciales, como la conciencia de la libertad y por ello del yo. Por la decisión, el hombre occidental es el hombre auténtico; el oriental vive en la inconsciencia de sí. Pero el desarrollo científico-técnico amenaza llevarlo a la masificación, haciéndolo perder la conciencia de lo humano, de su propia existencia.

La historia abarca un presente, un pasado y un futuro. El presente está caracterizando un hecho absolutamente original: el dominio científico y técnico de la naturaleza. Pero la técnica se ha convertido en el enemigo del hombre: lo asfixia como una segunda naturaleza producida por él mismo y que ha hecho del universo una inmensa fábrica, rompiendo los lazos de continuidad con la tradición y creando la masificación. El hombre masificado ha perdido su vieja fe que lo ligaba a lo trascendente. El hombre está por ello en crisis.

Pero el origen de la crisis de fe no está en la técnica: radica en el pasado. La ilustración, la revolución francesa y el idealismo alemán marcan los pasos que han llevado a la crisis actual, es decir, a la incredulidad. Si miramos al futuro, no podemos hacer sino conjeturas, ya que sólo lo acontecido es investigable. Pero podemos entreverlo como un manajo de posibilidades. Ante ellas se adoptan dos posiciones antitéticas: o el optimismo o el pesimismo. Hay tres tendencias que miran al futuro: el socialismo, que anhela mayor justicia, contra los excesos del liberalismo, pero se convierte en ideología y así se torna fanático y destructor de la libertad; la ordenación mundial, sueño de un imperio universal que está en vías de realización, pero que está amenazada por las tensiones internacionales crecientes; y la creencia, creencia en Dios, en el hombre y en las posibilidades del mundo.

El hombre no existe sin creencia: pero la creencia se canaliza en religiones e iglesias, que traban su libertad; o bien la creencia en el hombre lo encierra en sí mismo; o bien la creencia en el mundo lo amenaza por absorberlo en el mundo. Sólo habrá una salida si se comprende "el sentido de la historia". Porque la historia es el lugar en donde se revelan el ser del hombre, el ser de Dios. Y la historia nos muestra que todo se ordena a la unidad de la humanidad. Esta unidad supone que todos colaboren con los demás en un clima de paz y de libertad; pero por todas partes reina la obcecación, el egoísmo, el ansia de poder. Cabe entonces preguntarse si el Dios o el demonio es quien dirige la historia. Sólo la fe puede darnos una respuesta, al mostrarnos que el demonio está al servicio de Dios. Pero "Dios" y "diablo" sólo son símbolos, no realidades y la "fe" de la que habla es la fe filosófica. En conclusión, la historia no puede dejarnos satisfechos: ciertamente nos indica que su origen y su meta están en la Trascendencia, pero ya sabemos que ésta es inalcanzable.

Otras obras se refieren a historia contemporánea: por ejemplo, dos de 1946, *El espíritu europeo (Von europäischen Geist)* y *¿Somos culpables? (Die Schuldfrage)* sobre la Europa y Alemania de postguerra; *La razón y la sinrazón en nuestros tiempos (Vernunft und Widervernunft in unsere Zeit)* de 1952

y *La bomba atómica y el futuro del hombre (Die atombombe und die Zukunft des Menschen)*, de 1957. Si estas obras revelan a un filósofo que reflexiona sobre su tiempo, también es cierto que personalmente no tomó una actitud decidida, ni aun cuando fue destituido de su cátedra de Heidelberg por el nazismo. El mismo narró que no podía hacer nada y para excusarse de su falta de compromiso político afirmó que su lema era el de Spinoza: "caute".

De todos modos es un hecho que el nacionalsocialismo, que contó entre sus adherentes a muchos pensadores (entre ellos a Heidegger, que hablaba de una dominación espiritual germana sobre el mundo) le hizo pagar con la destitución de su cátedra y con el exilio el delito de haberse casado con una judía. Nunca, sin embargo, se había pronunciado ideológicamente contra el régimen de Hitler; aun en Suiza sólo manifestaba sus ideas en círculos de íntimos, repudiando la brutalidad nazi. De todos modos estos acontecimientos, según él mismo refirió, le dieron conciencia de su ser alemán, pero, añadía, en sentido ético, no nacional.

Sus consideraciones sobre la historia contemporánea son profundas y decisivas, aun cuando ineludiblemente estén marcadas con la relatividad propia de toda afirmación hecha dentro del momento en que se vive. Y sin duda lo que expone sobre la historia universal tiene un valor singular, pese a cierto apriorismo común en los filósofos de la historia y hasta pese al esquematismo artificial de sus esquemas. Cabría preguntarse si el fin de las civilizaciones se debe a su falta de crisis que las engarce en un "tiempo-eje" o a otros factores, muchos de ellos muy bien detectables.

Un puente entre sus consideraciones históricas y sus posiciones filosóficas son sus obras sobre historia de la filosofía: *Max Weber*, 1932; *Nietzsche*, 1936; *Descartes*, 1937; *Lionardo*, 1953; *Schelling*, 1955; *Tres fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant (Drei Gründer des Philosophierens: Platón, Augustinus, Kant)*, 1962. Pero hay otra obra que se separa de los grupos mencionados: *Lógica Filosófica (Philosophische Logik)*, I, *De la verdad (I, Von der Wahrheit)*, 1947. La verdad, afirma, no es una propiedad de una proposición, sino un clima que rodea nuestro conocimiento: en este clima estamos nosotros y los objetos: los objetos surgen del fondo del ser, que es "lo comprensivo". Pero "lo comprensivo" no es un fondo unitario sino que tiene distintos niveles: el de lo sensible, que es el del *Dasein*, el de la conciencia, que es el de lo objetivo y el del espíritu, que es el de las generalizaciones o teorías. Cada uno de estos niveles tiene su propia verdad; y las verdades lo son en cuanto situadas en lo "comprensivo". Y fuera de nosotros, lo "comprensivo" tiene aun dos niveles más: el del "mundo" y el de la "Trascendencia". Ya sabemos que la "Trascendencia" es "inalcanzable", pero sólo en ella podemos existir, ya que es "fundamento" de la "existencia".

La "lógica filosófica" nos indica que el saber lógico sólo es verdadero en cuanto es "comprensivo", vale decir, en cuanto esclarece todo el ámbito del conocimiento y de la verdad; se apoya en las ciencias, que son las formas más claras del saber objetivo, pero también abarca el conocimiento vulgar y todo lo que éste implica; también admite los "vacíos" y los "saltos" que hay en el saber, pero trata de relacionar entre sí los diversos modos de conocer y de ser. Así la "lógica filosófica" es el "fundamento de la conciencia de la verdad" y por ello ilumina la "existencia" y la orienta; gracias a ella los hombres pueden encontrarse y comunicarse; es el verdadero órgano de la razón y el arma contra la "no-verdad" y lo aparente. De este modo, la "lógica filosófica" es la base de la lógica formal, de la metodología, de la ontología (de la que surge la metafísica), la psicología del pensar y la lógica trascendental.

Como notamos antes, en Jaspers hay una profunda originalidad, pese a detectarse en su obra influjos muy diversos. De todos ellos asume lo que juzga exacto para su síntesis, pero a la vez reconoce los límites de toda filosofía. Centra su meditación en el hombre, pero se niega a aceptar esa glorificación humana que procede del Renacimiento y se refleja en el racionalismo moderno, trasladando la infinitud a la "Trascendencia". Sin embargo, aunque insiste en que todo tiene su fundamento en la "Trascendencia" excluye todo saber acerca de ella; si la llama "Dios", se apresura a aclarar que no se trata del concepto de Dios que todos tenemos. En toda esta actitud hay una huella kantiana decisiva; pero contra el kantismo defiende la posibilidad de una metafísica, aunque sea necesariamente indirecta. Si el insistir en el fracaso tiene un sabor de amargura, no por ello se lo podría calificar de escéptico, porque continuamente justifica la añoranza de lo trascendente que está en fondo de todo corazón humano. Más bien hay una humildad socrática, que hace de él un auténtico filósofo, es decir, no un sabio, sino un amante de la sabiduría.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

METAFISICA: "LA CIENCIA QUE SE BUSCA"

El profesor Xavier Zubiri pronuncia todos los años un ciclo de conferencias en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid. Las del año pasado versaron sobre el tema "La estructura de la Metafísica", cuyas ideas esenciales resumimos a continuación, para noticia de los lectores.

I—Origen y evolución del concepto de Metafísica

Desde Aristóteles hasta nuestros días la Metafísica es una ciencia "filosófica" en el sentido más estricto del término, es decir, la "ciencia que se busca". Para el *estagirita* hay saberes teóricos, prácticos y poéticos. Entre los teóricos están los físicos (sobre cosas que poseen naturaleza), matemáticos (sobre cosas sin naturaleza) y teológicos, en el sentido de ciencias no sometidas a las vicisitudes de la naturaleza, no en el sentido religioso que a la palabra teología se le da en nuestros días. Al dios de Aristóteles (motor inmóvil) nunca se le podría rezar.

La ciencia teológica así entendida especula sobre lo más plenariamente sustancial. Es la ciencia que estudia las cosas no en cuanto que son tal o cual cosa, sino en cuanto sencillamente "son". A esto llama Aristóteles "filosofía por excelencia". Todas las demás ciencias estudian trozos, modalidades de la realidad.

Con *Santo Tomás* y el cristianismo la teología adquiere sentido religioso. Dios va a ser ahora la causa primera de todo y el principio de que las cosas sean. Surge el horizonte de la nihilidad: las cosas son pudiendo no haber sido. Metafísica es entonces la teoría del ente creado en tanto que creado. Lo que para Aristóteles era "aquello que está más allá de la física", para Santo Tomás pasó a ser lo "trascendente, lo transfísico".

Llega la filosofía moderna con *Descartes* para quien nada hay que pueda ser conocido antes que el propio entendimiento, del que depende todo posterior conocimiento. Metafísica pasará a ser, entonces, la ciencia que contiene

los primeros principios del conocimiento humano. Posteriormente vendrá la canonización de la razón. *Kant* criticará que los principios de la razón no son capaces de horadar el ente en cuanto tal, sino el ente en cuanto capaz de ser entendido por el entendimiento humano. Principios, pues, de inteligibilidad, pero no de entidad. Es una versión antropológica de la Metafísica. Con *Hegel* la trilogía existente hasta entonces (Cosmos-Hombre-Dios) es puesta en tela de juicio, y se afirma que no son tres entidades yuxtapuestas, sino que el devenir del Cosmos es devenir hacia el Espíritu; hacia Dios, que es absoluto. Este pasará a ser el campo y la estructura de la Metafísica a través de los siglos.

En síntesis: para Aristóteles, lo trascendental era lo "universal"; para Santo Tomás, "la razón de la entidad de todo lo que no es Dios"; para Descartes, lo verdadero en cuanto tal (reflejo de la veracidad divina); para *Kant*, un "orden constitutivo de las cosas en cuanto tales", y para *Hegel*, la conformación intrínseca de todas las realidades. En los cinco pareceres distintos hay dos notas, sin embargo, indiscutidas: a) que existe un orden "a priori" respecto de las cosas, y b) la existencia de un concepto supremo en el que se resuelven todos los conceptos de la inteligencia. Nos preguntamos: ¿estas dos constantes, son reales? ¿Qué es lo metafísico en cuanto tal?

II — ¿Qué es lo buscado en la Metafísica?

Lo primero que hay que decir al responder a esta pregunta es que la Metafísica trata dos cosas reales. No es la ciencia de los posibles, en cuanto que pueden ser. Es ciencia de realidades, entendiendo esta palabra no simplemente como "lo que existe" —lo inexistente sería irreal— sino como "lo que existe actuado y a lo que esta existencia compete «de suyo»". La realidad así concebida tiene "tales" aspectos y "tales" notas. Esta "talidad" constituye el contenido de algo real y es *trascendental* porque trasciende de lo cualitativo de todas las cosas. Trascender no significa estar allende las cosas. No es estar en un plano distinto y superior, sino transcurrir a través de todas las realidades. Esta trascendencia es el objetivo formal de la Metafísica.

En este sentido no podemos admitir que el orden trascendental sea "a priori" respecto de las cosas. Frente al carácter puramente conceptivo hay que afirmar que lo trascendente es algo físico. Es una formalidad a la que se accede por impresión y no por conceptos. El orden trascendental no es "a priori" respecto de las cosas y tampoco "a posteriori", sino que es algo distinto: es "factual". *Es lo que es y tal como es.*

El orden trascendental es el sistema entero de la realidad. Este sistema tiene una peculiaridad: su *dinamismo*. Dinamismo no significa cambio, sino integración. No consiste en cambiar sino en "dar de sí". Toda realidad es constitutivamente dinámica y, en cuanto tal, "abierta".

Así, pues, la Metafísica estudia cosas reales, trascendentes, sistematizadas y dinámicas. ¿Qué es, pues, lo metafísico? El sistema trascendente y dinámico de la realidad. La Lógica es una metafísica de la inteligencia y la ética una metafísica de la acción humana.

III — ¿Dónde lo busca?

Lo que busca la Metafísica es, pues, el sistema trascendental y dinámico de la realidad. ¿Dónde lo busca? Evidentemente, en la misma realidad, ya que no se trata de buscar un concepto. La Metafísica es formalmente intra-

mundana. El horizonte de la Metafísica no es el de la movilidad de los entes, ni el de la nihilidad —que ha llegado hasta nuestros días con Sartre en “L’être et e néant”—, sino que es el horizonte de la facticidad.

IV — *¿Cómo se buscará la Metafísica?*

Por el carácter monádico de la persona y su apertura trascendental a la realidad. La persona es una interioridad que trasciende, es decir, que “da de sí” comunicándose amorosamente con el mundo.

La Metafísica no es un amor de Dios, como alguien ha dicho, sino un amor de las cosas, muy al modo como Dios las ha querido: por ellas mismas. Es un amor divino de las cosas.

CARMEN VALDERREY

BIBLIOGRAFIA

CARLO GIACON, *La causalità del motore immobile*, Editrice Antenore, Padova, 1969, 182 pp.

El P. Giacon aborda en este libro el estudio acerca del sentido y alcance de la causalidad en el Motor Inmóvil sobre el mundo. Se trata de una monografía organizada con rigor y erudición científica. Con abundancia de textos del autor estudiado, no sólo de los lugares de la *Física y la Metafísica*, que abordan *ex profeso* el tema, sino también de otros tratados relacionados de una u otra manera con el problema, y citados y analizados en su original griego, Giacon se esfuerza por dilucidar cuál sea el verdadero pensar de Aristóteles al respecto: cuál es el tipo de causa y en qué medida actúa el Motor Inmóvil sobre el cosmos. Para ilustrar mejor tan arduo tema aprovecha críticamente los aportes de Ross, Jaeger y otros insignes comentaristas de Aristóteles. La tesis sustentada por Giacon puede resumirse así: el Motor Inmóvil no causa el ser sino sólo el movimiento del mundo; y lo hace con *causalidad final* —amor de sí, para hacer partícipe al mundo de su bien— y también *eficiente*, con un conocimiento de sí mismo, en el cual no sólo no se excluye sino que se incluye el conocimiento del mundo, no por determinación de éste sobre el conocimiento de Dios, sino por inclusión del mundo en la infinita perfección del conocimiento divino.

De este modo el autor justifica erudita y filosóficamente, con el análisis más riguroso y hondo de los textos y del pensamiento total de Aristóteles, la tesis de Santo Tomás, quien, sin tanta erudición científica, poseía el conocimiento más profundo del Filósofo. El Angélico Doctor afirma que el Estagirita ha dicho de qué Manera Dios no conoce al mundo —por causalidad objetiva del mismo sobre la inteligencia divina, en lo cual estaba en la verdad— pero no ha dicho que Dios no conozca al mundo de otra manera. Giacon hace ver que Aristóteles ha afirmado implícitamente que Dios conoce al mundo de otra manera: en su perfección infinita. En efecto, la causalidad final y eficiente, afirmada por el Filósofo griego, del Motor Inmóvil sobre el mundo, implica necesariamente conocimiento, desde luego no por causalidad del mundo sobre Dios —expresamente excluida por Aristóteles— sino proveniente del conocimiento que Dios tiene de sí mismo, de su infinita perfección, en la cual, de una manera eminente, está incluida la realidad del mundo. Sería ingenuo pretender que Aristóteles hubiera llegado a develar de qué manera —en qué medio— en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, conoce al mundo; pero ha afirmado una causalidad final y eficiente del movimiento del mundo,

que implica en el Motor primero un conocimiento del mundo desde su propia esencia y perfección, plenamente conocida por la Inteligencia divina.

Tal el contenido del primer y principal capítulo, histórico-doctrinal, de esta obra.

En el segundo y último capítulo, el autor analiza las diversas interpretaciones dadas al difícil problema planteado por algunos grandes intérpretes de Aristóteles, a las que discute y critica de acuerdo a la tesis sustentada en el primer capítulo. Las interpretaciones críticamente analizadas son las del propio S. Tomás, las de algunos averroístas de Padua, las de Pedro Fonseca, Silvester Maurus, Francisco Brentano, y también las de René Mugnier, la de R. Jolivet y Marcel de Corte. También en este capítulo Giacon lleva a cabo su tarea con minuciosidad erudita y con penetración crítica de los intérpretes estudiados y sobre todo del pensamiento de Aristóteles, en la luz del cual es discernido el aporte y las tesis de aquéllos.

En síntesis, estamos ante una monografía histórico-filosófica sobre la dilucidación del pensamiento aristotélico en uno de sus puntos más difíciles y decisivos para la comprensión de su sistema. Y la monografía está realizada con rigor científico, basada en el análisis de los textos, y a la vez con objetividad y comprensión de la concepción total filosófica del Estagirita.

Un nuevo y auténtico aporte prestado a la historia de la filosofía griega y a la misma filosofía.

OCTAVIO N. DERISI

HECTOR RAURICH, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Marymar, Buenos Aires, 1968, 145 pp.

Según nos indica la Nota de los Editores, este volumen es la transcripción exacta de un manuscrito inacabado encontrado entre los papeles de Raurich después de su muerte. Estas reflexiones quizá hubieran llegado a componer un libro, según la intención de su autor, pero tal como se presentan en esta publicación, se trata sólo de esbozos. Los editores se han limitado a formar un Apéndice con dos digresiones del original y a varias indicaciones bibliográficas. Algunas notas van a pie de página y otras directamente en el texto; los corchetes indican los agregados para completar el sentido o las lagunas en caso de palabras indescifrables.

El contenido es difícil de sintetizar. El autor incursiona en temas como Absoluto y tiempo histórico, la relación Hegel-Marx vista desde nosotros, la muerte de Dios, comentarios a algún libro vinculado al tema, intento de interpretación de textos de Hegel, etc.

No se puede dudar del afecto y admiración con que los amigos de Raurich quisieron dar a conocer las últimas reflexiones de un hombre que meditó estos temas por muchos años. Son conscientes de que esto implica presentar sólo un pálido bosquejo de lo que hubiera sido la obra terminada. Pero es la oportunidad de preguntarnos si está justificado publicar una obra por esta sola razón. En cierto nivel de gestación puede no hacer suficiente honor al autor. Hay casos en que es preferible la prudencia al excesivo entusiasmo. Criticar a Raurich por este libro sería una injusticia para con él, pues no puede considerarse su pensamiento acabado, ni tomarse por tal esta primera elaboración que ha quedado inconclusa en lo esencial, y no sólo en el puli-

mento exterior. Y esto es evidente porque en varios pasajes —escritos para él y no para nosotros— indica que debe volver sobre el tema. Por ejemplo, sobre el “retorno” a Hegel, y en qué sentido debe entenderse (pág. 76). También la lectura de los *Etudes hégéliennes* de Gregoire, al cual reconoce gran mérito, aunque no comparte su interpretación, le sugirió como otro de los puntos importantes la búsqueda de una coincidencia entre Hegel y lo que él llama “la Iglesia católica” y “el cristianismo” (y a propósito, nos parece erróneo reducir filosofía aristotélico-tomista a filosofía cristiana —supuesto que en algún sentido pueda hablarse de ella— y ésta a Cristianismo y aun a Iglesia católica), búsqueda que no llegó a concretarse. No es necesario insistir más sobre lo inacabado del discurso, que tiene otros ejemplos en las páginas 34, 107, 123. Más importante es saber qué quiso hacer y qué hizo efectivamente. El núcleo de su pensamiento es la relación Hegel-Marx sobre la base de un esquema que se propone casi al comienzo (págs. 33-34) y que puede resumirse así: no existe contradicción entre Hegel y Marx, pues éste ha seguido su línea aún más lejos: ha sido más papista que el Papa. Por eso hay que recoger a Hegel completándolo con Marx, hay que “marxistizar a Hegel y hegelinizar a Marx” (pág. 34). He aquí el proyecto. Pero su cumplimiento no está ni siquiera en bosquejo en lo que sigue, para lo cual debiera explicar de alguna manera en qué consiste este modo de marxistizar a Hegel y hegelinizar a Marx, que propone como tema central de su trabajo. Por eso creemos que esta obra, tal como está, no alcanza a llenar ni aun parcialmente el cometido que se había impuesto el autor, si bien debe figurar en una edición completa de sus obras, no es un trabajo con suficiente unidad temática como para constituir un libro filosófico. Lo cual no le quita ser expresión de una meditación personal realmente valorable en muchos aspectos.

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA

LUIGI BAGOLINI, *Visioni della giustizia e senso comune*, Società editrice Il Mulino, Bologna, 1968, 489 pp.

El profesor Bagolini ha reunido en este volumen varios ensayos, algunos inéditos y otros ya aparecidos en revistas, reelaborados y ampliados. El tema genérico que confiere cierta unidad a la variedad de aspectos particulares es la crisis actual de la democracia, las instituciones jurídicas, políticas y económicas, determinadas por hechos que inciden en la existencia y la mentalidad del hombre contemporáneo. La ciencia parece ser la máxima conquista de la humanidad, sin embargo ella tiene también el poder de destruirla. ¿Es posible pensar en una ciencia objetiva y neutral frente a las visiones contrastantes del mundo? El autor entiende que es preciso apelar al sentido común y a la visión de justicia. Todo el libro está dedicado a mostrar esta necesidad desde los ángulos más variados. A través de sus cinco partes toca sucesivamente el problema de la crisis de la ética individual, la noción del deber ser, el derecho y su relación a la justicia, la característica de la ciencia y metodología jurídica y los problemas políticos de la realidad contemporánea.

El análisis comienza con la dicotomía entre deber y poder y cómo toda acción en el ámbito moral supone la aprehensión de valores. Luego, la negación de toda cognoscibilidad del valor resulta inaceptable. Pero ese sujeto

moral, el hombre, debe tomarse no aisladamente sino como inmerso en el ámbito social en el que vive y donde capta los valores.

Hay una experiencia social moral mundana, y también hoy una experiencia religiosa, que se caracteriza por su visión escatológica. Por eso hay una elección suprema de valores, con respecto a la finalidad última, y otros juicios de valor concomitantes.

Supuestas estas valoraciones morales ¿en qué se distinguen de las jurídicas, puesto que también en ellas parece darse una elección de valores? La experiencia del sentido común muestra que hay una relación a la visión de justicia concerniente a la finalidad del orden social. Esto implica que no puede haber neutralidad frente a la propia visión de justicia; por eso la objetividad de la ciencia jurídica (y de la ciencia social) debe ser entendida como labor crítica, pero no neutral.

La segunda parte de la obra se dedica a las conocidas distinciones entre "ser" y "debe ser", y "deber" y "obligación", pero en vista a la experiencia temporal de la conciencia: el deber ser se expresa en términos de tiempo subjetivo, y no en términos de tiempo objetivo o espacializado.

Introducido el concepto de derecho a partir del deber ser, en la tercera parte se explaya en las discusiones sobre la posibilidad de definir el derecho y toma parte en la polémica con los analistas del lenguaje, concluyendo en la insuficiencia de toda respuesta que en definitiva no conduzca a una definición basada en la justicia. Ahora bien, de los innumerables conceptos que sobre ella se han expresado, desinteresándose de su diversidad, busca el autor encontrar algo común a todos, un contenido mínimo que sea exigido por encima de la variedad, para que tenga sentido la definición de derecho. Nuevamente es preciso recurrir a la visión del hombre en sus relaciones individuales y sociales, entendiendo la vida en la justicia como una forma de comunicación en que los intereses de cada uno están en relación con los de los demás. Hay una exigencia de no absolutizar los propios puntos de vista: es necesario el respeto por el punto de vista ajeno. Esta afirmación podría parecer relativista, pero el autor se defiende de ello en cuanto al hombre no le es dada la posibilidad de un conocimiento omnicomensivo de la justicia de todas las situaciones; sólo es absoluta la justicia divina, omnisapiente y todopoderosa. Por eso, en términos de conocimiento humano no puede darse como absoluto ningún punto de vista acerca de la justicia. Es claro que esta afirmación parece a su vez demasiado absoluta.

La cuarta parte se dedica a la ciencia y la metodología jurídicas entendidas como ciencias culturales; y la quinta, un poco desligada sistemáticamente de los temas anteriores, y más bien como una aplicación a los intereses actuales, se ocupa de los problemas políticos contemporáneos: la crisis del estado, la crisis de la autoridad y las visiones contrastantes sobre el mundo. Precisamente es en este aspecto en que resulta más válida aún la exigencia de no absolutizar nuestros objetivos, para evitar desilusiones y nuevas crisis. Concluye que esto implica no centralizar el mundo en el hombre (errar del racionalismo tanto como del positivismo), llevando en cierto modo a postular un absoluto, aunque sea como incognoscible, como tendencia contraria a la esperanza de que todas las visiones contrastantes no son insuperables y pueden disolverse en una armonía general, visión en definitiva crudamente antropocéntrica.

El libro se cierra con seis apéndices sobre aspectos jurídicos, y varios índices.

P. G. KUNTZ (editor), *The concept of order*, University of Washington Press, Seattle and London, 1968, XXXIX + 480 pp.

Se recogen en este grueso volumen algunos artículos presentados ante un Seminario sobre el tema del orden, habido en el Grinnell College durante 1963-64. Previa una amplia introducción de Kuntz, siguen los trabajos: acerca del concepto de orden (J. K. Feibleman; P. Weiss); el orden en historia (E. Voegelin; A. Toynbee); en la historia de las ciencias (E. McMullin; R. S. Westfall; J. C. Greene; P. Caws); en las ciencias (R. Cole; C. J. Schneer); en la literatura y el arte (R. Arnheim; K. Burke; M. C. Beardsley; J. Crossett); en religión y ética (E. Conze; C. Hartshorne; J. M. Kitagawa; H. Spiegelberg); en el lenguaje, el aprendizaje y la personalidad (W. D. Oliver; J. Whatmongh); en la sociedad humana (C. J. Friedrich; S. Hoffmann; Tñ Parsons; S. E. Stumph). Finalmente, un capítulo sobre: "El orden: un desafío a la sociedad contemporánea" (H. Hofmann; I. Jenkins; H. Kuhn; J. F. Wall).

Como puede apreciar el lector, la temática es variada y podemos asegurarle que vale la pena tener muy en cuenta los trabajos, en general. Sin embargo, luego de la lectura se hace notable inmediatamente que algo falta, que el orden así analizado en los diversos campos en que se manifiesta y es problema, se resiente de un aspecto básico, ausente no obstante la amplitud del volumen: nos referimos al concepto metafísico de *orden*, sin el cual todo lo dicho queda en bases flojas, impidiendo una precisión sapiencial, precisamente en este tema propósimo del sabio, "cuyo oficio es ordenar".

J. E. BOLZÁN

Mélanges à la memoire de Charles de Koninck, Les Press de l'Université Laval, Québec, 1968, 520 pp.

Los amigos y colegas de quien fuera en vida erudito y profundo pensador, y uno de los muy pocos renovadores de la filosofía de la naturaleza en nuestros días: Charles de Koninck, han querido testimoniar su aprecio al hombre y su obra con los trabajos reunidos en este macizo volumen, presentado por su *Alma mater*. La obra se abre con una "Bibliographie de Charles de Koninck", debida a Mons. Armand Gagné, arzobispo de Québec; siguiendo luego cuarenta y dos trabajos cubriendo una amplitud de temas filosóficos, lo cual, junto a la jerarquía de los autores (Bourke, De Corte, Landé, von Rintelen, Metz, McInerny, van Steenberghen, de Broeglie, Verbeke, Weisheipl, Vans-teenkiste, Wallace, Veatch, etc., etc.) puede dar una idea de la importancia del volumen. Y nos place destacar la importante contribución —en cantidad y calidad— de autores hispanoparlantes: Nimio de Anquín, García Bacca, G. Bleiberg y J. Zaragüeta. Importantes son dos anuncios que Mons. Gagné hace en su introducción: la creación de los "Archives Charles de Koninck" y el interés de la Universidad Laval por la publicación de las obras completas del recordado autor.

J. E. BOLZÁN

MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, Marzonati Editore, Milano, 1969, 183 pp.

Mucho se ha dicho y escrito sobre el "diálogo" sin que por eso se haya clarificado aún qué debe entenderse por tal, ni qué reglas básicas deben respetarse para que una comunicación resulte fructífera. La primera condición que propone Sciacca es la serenidad (la expresión "coloquio sereno" proviene de una sección de la revista *Filosofia e vita* en la que ha participado). Cuando se inicia un diálogo entre posiciones antitéticas, una fundamental exigencia lógica indica que cada uno debe primero autocalificarse, antes de dialogar con el otro: tomar una posición, la propia, la que se ha pensado y sostenerla con coherencia.

En la Introducción de su libro Sciacca quiere explicar en qué sentido acepta ser llamado "espiritualista cristiano" y en qué sentido no. Y esto es importante porque cierto "espiritualismo modernizante" quiere hacer tabla rasa de las verdades metafísicas del pasado como si fueran algo obsoleto. Sciacca precisa: si por escolástica se entiende una enseñanza académica y manualista, superficialmente apologetica y dogmática (y que tiene todavía algunos representantes), no la acepta; pero si "escolasticismo" coincide con la riqueza y plenitud de lo que el autor prefiere llamar metafísica clásica, entonces afirma que ningún diálogo sereno puede iniciarse si no es sobre la base de la unidad en los primeros principios de esta metafísica.

¿Qué diálogo es éste? Su interés es mostrar la toma de conciencia de la posición de un católico en el momento actual. Esto obliga a dialogar, después de haberse fijado su postura, con el historicismo, el ateísmo filosófico, la teología de la muerte de Dios y el problema de la anticultura. Podemos decir que en todos estos temas que componen el libro no hay nada nuevo, en el sentido de que sean "descubrimientos" del autor sobre el sentido de estos problemas; tampoco son objeto de un tratamiento erudito que con el pretexto de estar "à la page" evitan la difícil situación de tener que valorar por cuenta propia. Es una reflexión personal y una mostración traslúcida del resultado de la meditación de un hombre que ha cultivado intensamente la filosofía, pero que habla aquí no como filósofo a secas, sino como filósofo católico, o mejor, para mantener su orden jerárquico, como católico filósofo.

En los puntos que sucesivamente toca se trata de expresar la misma idea desde diferentes ángulos: hay teorías, posturas, actitudes vitales que intentan perforar y resquebrar esa unidad estructural que es la Iglesia, con la verticalidad que indica no sólo la existencia de una autoridad divina explicitada, sino también una función de muro de sostén y contención frente a los avances disolventes.

Uno de estos arietes es el evolucionismo histórico, que absolutiza el hecho del cambio humano permanente; el agnosticismo metafísico es otro, puesto que en definitiva cierra la posibilidad de llegar al Primer Principio. También hay que entender qué alcance real tiene la expresión bastante corriente de que hoy Dios ha sido eliminado de la filosofía. El filósofo aconseja a los principiantes no apresurarse a tirar por la borda (son sus propias palabras) toda la filosofía anterior considerándola superada: hay que repensar lo recibido (como han hecho todos los grandes filósofos) según nuestro tiempo, pero no a su servicio, sino, sobre todo, al servicio de la verdad.

El famoso problema de la teología de la muerte de Dios es considerada un cuarto "ariete" que intenta una "integración" de todas las contradicciones

para salvar "el mundo moderno", cosa que no logra, y lo que es más grave, termina por hundir la teología. El autor toma una clara posición: sólo tiene sentido afirmar la teología de un Dios vivo, que es el de la Revelación Cristiana. La Verdad no puede ser instrumento para lograr ciertos resultados prácticos de una equivocada unidad. El "ateísmo cristiano" que implica la teología de la muerte de Dios es realmente la mayor perversión del Cristianismo, y es por eso mucho más grave que la filosofía atea. El autor también se manifiesta reticente al ecumenismo si debe lograrse a cualquier precio. Y por último afirma que los problemas de la cultura contemporánea y la comunicación deben entenderse desde un auténtico cristianismo.

De parejo interés como expresión del pensamiento de Sciacca son los dos apéndices: sobre la declaración de la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, a veces tan mal interpretada, y la respuesta a la pregunta —que todos debimos hacernos alguna vez con toda profundidad— ¿por qué soy católico?

Cierra el libro la entrevista sostenida con Cattabiani a quien respondió sobre el verdadero significado de una filosofía cristiana, el pensamiento de Rosmini, y la crisis actual de ciertos ambientes católicos, manifestándose optimista sin desconocer la gravedad del problema.

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA

TEODORO DE ANDRES, S. I., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del lenguaje*, Biblioteca hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1969, 301 pp.

Este trabajo, que sin duda es un aporte importante a la bibliografía sobre el *Venerabilis Inceptor* en el ámbito de habla hispana, intenta una caracterización del llamado "nominalismo" de Ockham como filosofía del lenguaje, en el sentido de que interpreta el concepto como signo lingüístico natural, y al conocer como resultado de un sistema de signos lingüísticos. El autor aclara que no intenta hacer de él un neopositivista ni un formalista y, por tanto, el título del libro de ser restrictivamente interpretado. El eje del trabajo es mostrar la profunda originalidad de la teoría de la significación en Ockham, considerándola como núcleo y raíz de todos sus desarrollos.

Desde este punto de vista, todo su sistema filosófico es interpretado en forma radicalmente distinta. La actitud de rechazo frente a las formas de realismo gnoseológico que le precedieron, y que suponían toda la "natura" como principio explicativo último, es considerado como abandono de los restos de platonismo inaceptables para su primera opción, de tipo teológico, en el sentido de afirmación de la absoluta contingencia y gratuidad de lo concreto, como expresión de la omnipotencia divina, y negando la "natura" en cuanto puede ser expresión de algún tipo de "necesidad" en el seno de lo contingente, lo cual muestra cierta aproximación a las modernas orientaciones metafísicas, y explica —según el autor— la actualidad y el interés por el pensamiento de Ockham.

El presente trabajo no constituye un estudio de la metafísica ockhamista, sino que ella se toma como base para introducir la problemática gnoseológica: cómo es posible el conocimiento científico, o sea, universal. Su solución es la interpretación significativa como signo no-representativo sino "referencial", lo que permite la superación del modelo tradicional de "concepto ima-

gen" en que coinciden todos los tipos de realismos epistemológicos que rechaza. El autor reconoce que en este punto ha tenido antecesores, y al respecto analiza textos paralelos de Guillermo de Shyreswood y de Pedro Hispano, sobre los cuales señala en Ockham una doble profundización lingüístico-filosófica en su teoría de la suposición: en cuanto es propiedad no sólo de los signos arbitrarios, sino de los naturales o conceptos, y por el carácter esencialmente proposicional de la suposicionalidad de los signos lingüísticos. Es así que resumiendo, el autor caracteriza la posición de Ockham como un "proposicionalismo realista", en vez de "nominalismo", ambigua e insuficiente para exponer lo esencial de esta postura.

Una comparación del ockhamnismo con las otras teorías realistas no son viables porque su estructura es radicalmente diferente. La justificación de la validez del conocer se da a nivel proposicional (o "molecular") y no a nivel del concepto. Esto mismo explica que la negación de la "natura", que sería un callejón sin salida para los otros realismos, no puede ser considerada una falla en el sistema de Ockham. Y este es el punto álgido de la cuestión, pues, aunque el autor no lo dice, la mayoría de las críticas a Ockham, que han provenido precisamente del ámbito realista, en el que se le colocaba entre los "adversarii", no comprendían en realidad el sentido de sus afirmaciones, con lo cual caen por su fundamento. En otros términos, puede criticarse, aceptarse o rechazarse su metafísica de lo singular, pero ello no implica la invalidez de su explicación del conocimiento humano, puesto que desde su perspectiva, la referencia a la "natura" no es necesaria, ya que es reemplazada por la teoría de la coincidencia de suposiciones. Desde el punto de vista explicativo, una puede ser tan válida como la otra. Al mismo tiempo, su interés por justificar la ciencia desvaloriza la crítica que insiste en adjudicarle un pretendido escepticismo.

Creemos que el mérito de este trabajo, además de su original interpretación, reside sobre todo en avalarla continuamente con los textos mismos, no permitiéndose afirmar más de lo que ellos autorizan, para evitar el reproche que, con toda justicia, hace el autor a aquellos pseudoestudiosos que a fuerza de simplificar ignoran, y terminan por deformar lamentablemente teorías en sí ricas y fecundas, con un equivocado afán apologético. Cierra el libro una abundante bibliografía, con indicación de las fuentes utilizadas.

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA

ANTONIO PAVAN, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Editrice Gregoriana, Padova, 1967, 318 pp.

El "viejo laico" que es Maritain —el "viejo maestro laico"—, puesto y expuesto a la crítica recientemente a raíz de su "paisano del Garona", estaba necesitando, históricamente hablando, de este estudio acerca de la formación de su pensamiento precisamente en el período crucial comprendido entre los años 1906 y 1921 (primera fase de su actividad filosófica).

Pavan sintetiza como sigue su tesis: "il disegno interpretativo della cultura moderna e della modernità, disegno costituitosi nella prima fase del pensiero maritainiano, e i cui esiti ermeneutici si risolvono nel provocare il giudizio di 'ambiguità' nei confronti del mondo moderno, è il presupposto omogeneo e coerente di tutto il pensiero temporalistico-progressistico di Maritain; e questo

nel senso che l'elaborazione di quel modello no è che il tentativo di autenticare, nel perseguimento di un 'ideale storico concreto cristiano' non-ambiguo, la modernità stessa; così nella delineazione di questo ideale, quell'interpretazione si risolve in una filosofia della cultura e della storia (e, per estensione, del tempo e del mondo) nei cui enunciati si ritrova, pertanto, il senso ultimo dell'interpretazione maritainiana della modernità e quindi il senso dell'estensione e della struttura del suo "antimoderno".

De acuerdo con estos lineamientos, Pavan divide su obra en tres *Partes*: "I. El itinerario desde Bergson hasta S. Tomás de Aquino"; "II. El problema de la filosofía moderna"; "III. Desde la historia de la filosofía a la filosofía de la historia". Una conclusión final (y donde Pavan admite no poderse demostrar su tesis en toda su amplitud, más sí en un punto fundamental: en el relativo a la filosofía de la historia moderna), algunas notas finales y otra bibliográfica, completan este importante volumen.

E. COLOMBO

JOHN K. RYAN (editor), *Studies in philosophy and the history of philosophy*, vol. IV, The Catholic University of America O Press, Washington, 1969, 230. pp.

Damos a continuación el contenido de este volumen, sin comentario alguno, por razones obvias: "Prayer for Plato and Plutarch, by Ioannes Mauro-pous" (tr. J. K. Ryan); "The philosopher-monk according to the Pseudo-Areopagite" (C. Canfield Putnam); "The logic of Confucian dialogues" (A. S. Cua); "Lessons from the history of science and technology" (J. P. Dougherty); "Does acquired moral virtue entail facility?" (G. B. Arbuckle); "Ancients and moderns: notes on interpreting Hume" (Th. Profer); "The concept of time in St. Augustine" (J. M. Quinn); "Duns Scots and St. Anselm's ontological argument" (B. M. Bonansea); "The anachronism of certain neothomistic physical doctrines" (M. G. Schneider); "Thomas Aquinas and the problem of universals a re-examination" (B. R. Inagaki); "Radical reality according to José Ortega y Gasset" (F. Alluntis); "Scholasticism, nominalism and Martin Luther" (R. P. Desharnais).

E. COLOMBO

BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

FILIALE ROSARIO
Corrientes 732 — Rosario

FILIALE QUILMES
Lavalle 560 Ecke Alsina — Quilmes

ZWEIGSTELLE BELGRANO
Av. Cabildo 1750

DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN
Balcarce 489 Ecke Libertad — San Martín

FILIALE VILLA BALLESTER
Pueyrredón 198 — Villa Ballester

ZWEIGSTELLE TRIBUNALES
Av. Córdoba 1502 Ecke Paraná

DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ
Av. Márquez 286 — José León Suárez

DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

Demnächst:

BERNAL OESTE
Avenida Calchaquí 93
Ecke Boedo

LOMAS DEL PALOMAR
Avenida Wernicke
zwischen Aviador Franco u. Aviador Pilschew

MUTTERHAUS:

DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DÜSSELDORF — STUTTGART

C R O N O S

SOCIEDAD ANONIMA INDUSTRIAL Y COMERCIAL

★ RELOJES DE CONTROL

★ RELOJES INDUSTRIALES

SAN MARTIN 663 — BUENOS AIRES

★ TELEFONIA AUTOMATICA

T. E. 31-2982-2575 y 30-3061/65

★ INTERCOMUNICADORES

FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

Córdoba 320

Buenos Aires

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRENSION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenologia existencial
de M. Heidegger y la ontologia de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA

Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

**Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)**

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

**Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España**

**parte activa
de la
comunidad**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola, Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teem, son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

ADHESION

SOMISA

El Banco de Italia y Río de la Plata tiene para usted

*departamentos
en las mejores ubicaciones: Barrio
Norte, Belgrano, Palermo, Caballito, etc.,
y se los ofrece con amplia financiación,
a precios fijos e inamovibles.*

Consulte con nuestra Sección Hipotecaria.

Sus necesidades serán satisfechas.

Y sus preferencias también.

CROMO PUBLICIDAD S. A.

**DEPOSITE EN
CUENTAS
ESPECIALES
DE AHORRO**

Gane el

11%

**Libre de Impuesto a los
Réditos. Capitalización
Semestral.**

**BANCO
DE ITALIA Y RIO
DE LA PLATA**

Fundado en 1872

Casa Matriz: Bmé. Mitre 402 al 468

*Ventas: Sección Hipotecaria,
1º Piso, de 12 a 17,30 hs.*

63 sucursales en todo el país.