

# HACIA UNA INTERPRETACION DE LAS GRANDES SINTESIS DOCTRINALES DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

A propósito de la obra de F. VAN STEENBERGHEN:  
*La philosophie au XIIIe siècle.*

ENRIQUE RIVERA DE VENTOSA

«Puesto que se trata de un ensayo de síntesis histórica, no se hallará en este volumen una historia completa de la filosofía del siglo XIII»<sup>1</sup>. Con estas palabras preliminares el prof. de Lovaina, Van Steenberghen, señala con diaphanidad y sencillez el tema de su obra de casi 600 páginas. Pese a la ingente cantidad de datos que se aducen en la misma, no son éstos más que el necesario sostén para lanzarse a la exposición de una síntesis del gran pensamiento cristiano del siglo XIII. Reconoce, sin embargo, que esta síntesis tiene que ser necesariamente prematura. La expresión francesa «*essai de synthèse*», de que se vale el autor, lo dice de un modo muy claro. Ello es debido, ante todo, a la carencia de estudios monográficos de los diversos pensadores. Por ello confiesa Van Steenb. que «es a través de las arterias mal trazadas de una ciudad en construcción que se apresta a intentar una síntesis»<sup>2</sup>.

1. *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain, 1966, p. 7. Con esta obra culmina la investigación del prof. Van Steenberghen sobre la edad media, iniciada con el estudio sobre *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vol. (Les philosophes belges, 12-13). Louvain, 1931-1942. Intenta una primera síntesis sobre el influjo del aristotelismo en *Aristote en Occident*. Louvain, 1946. Amplía la visión de los problemas en *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin), vol. 13: *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*. Livre II: *Le XIIIe siècle*, pp. 179-330. Y elabora un resumen general del pensamiento cristiano en *Histoire de la Philosophie. Période chrétienne*. Louvain, 1964. Además de estas obras fundamentales ha publicado numerosos estudios cuyo elenco puede ver el lector en *La Philosophie...*, pp. 572-73. En nuestro estudio, además de la obra que ha motivado este trabajo, hemos tenido sobre todo en cuenta lo que ha escrito en *Histoire de l'Eglise* y en *Histoire de la Philosophie*. En estas obras resume Van Steenb. su visión histórica del pensamiento medieval.

2. *La philosophie...*, p. 33.

En un momento en que lo analítico domina nuestro momento cultural de tal suerte que el minúsculo detalle —o lo que es peor, el hecho bruto— suscita el interés y la investigación, se siente el espíritu oreado por estos intentos de síntesis que, cuando toman contacto con los datos objetivos, llevan dentro de sí un ostensible poder de clarificación. Es sabido que la síntesis histórica ha caído en descrédito por el abuso que espíritus aprioristas hicieron de la misma. Pero el abuso que se ha podido hacer de ella no desvirtúa las inmensas posibilidades que encierra en sí para iluminar los grandes temas de la historia y los máximos sistemas del pensamiento.

Celebramos, por lo mismo, este noble intento del prof. Van Steenb. Será un indispensable punto de partida para ulteriores investigaciones. Un deseo de contribuir a ellas nos ha movido a analizar cuidadosamente su obra. Nos hemos acercado a ésta con un espíritu sereno y abierto, capaz de captar sus innegables méritos, pero leal y objetivo en el juicio sobre sus limitaciones y relativas deficiencias. Nada quisiéramos más ajeno a estas páginas que el sentido partidista, tan frecuente en la historia de estos estudios. Convidimos con el ilustre historiador su actitud, siempre desfavorable, a todo espíritu de escuela o de *parti pris*.

Sobre tres temas polarizamos nuestras reflexiones: 1) El aristotelismo en los grandes doctores medievales; 2) Helenismo y Cristianismo como fuentes de su pensamiento; 3) En torno al agustinismo filosófico.

### 1. El aristotelismo en los grandes doctores medievales

Para Van Steenberghen, como para otros grandes investigadores del pensamiento medieval cristiano, el gran tema cultural del siglo XIII es la situación nueva creada por la introducción masiva de la ciencia greco-árabe. Esta ciencia encerraba en sí misma una concepción del mundo, una *Weltanschauung*, según dicen los alemanes y repite Van Steenb., que ponía en peligro la concepción cristiana vigente en aquel mundo medieval.

Las actitudes ante la nueva ciencia fueron muy diversas. Aquí tan sólo nos vamos a preocupar de dos de ellas, por encarnar los *dos máximos sistemas* cristianos en aquel momento histórico. Son estos sistemas el objeto preferente de nuestro estudio, pues buscamos una comprensión más exhaustiva de ellos. Las dos actitudes a que nos referimos son la de San Buenaventura, representante máximo del agustinismo medieval y la de Santo Tomás, que elabora su síntesis propia en un acercamiento y asimilación a los nuevos saberes.

Una acotación de la obra de Van Steenb. nos hace ver cómo enjuicia éste a ambos doctores en este primer problema: «La publicación por Tomás

de Aquino de su tratado antiaverroista fue sin duda una de los grandes sucesos del año 1270. Buenaventura venía denunciando desde hacía largo tiempo el error averroista en nombre de la fe y de la moral cristianas. Tomás dirige contra él el fuego de su crítica filosófica y debilita las posiciones de sus adversarios con una argumentación que es, en su conjunto, irrefutable»<sup>3</sup>.

Según este texto, para el prof. Van Steenb., San Buenaventura, para mantener el patrimonio cristiano en peligro, tomó una actitud de defensa, exterior a los problemas íntimos que se discutían, a los que enjuicia ante todo desde la fe y la moral vigentes. Santo Tomás, por el contrario, entra en la fortaleza contraria, baja al terreno del enemigo y allí, pie a pie, con las mismas armas de la razón que utiliza el adversario, demuestra la verdad filosófica estudiada y su conformidad con los datos de la fe.

Esta interpretación *grosso modo* nos parece recta. Pero mantenida sin estridente oposición. Pues si en San Buenaventura predomina la preocupación apologética, no rehuye bajar al terreno de la filosofía. Van Steenb. se detiene a comentar el texto de Santo Tomás: *hic homo intelligit*, por conceptuarlo clave en la refutación de la unidad del entendimiento agente. Y hace ver que el razonamiento del Angélico es válido desde la pura filosofía<sup>4</sup>. Pero no parece menos válida la recia argumentación de San Buenaventura cuando lo impugna desde esta triple disyunción. Si se acepta, dice, la unidad del entendimiento agente junto con la eternidad del mundo, se seguiría: «*Vel quod animae sint infinitae, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus*»<sup>5</sup>. Esta argumentación es tan vigorosa y eficaz, al menos, como la tomista. No se puede, por lo mismo, decir sin más que San Buenaventura mantiene tan sólo una postura meramente extrínsecista ante la nueva concepción del mundo.

Van Steenberghen da un paso más en el análisis del pensamiento filosófico de ambos doctores. Y para precisarlo acude a ciertas fórmulas que merecen nuestra reflexión.

Digamos primeramente que convenimos con el sabio historiador medieval en el valor relativo de las fórmulas. Con justo motivo puede escribir: «*Ne nous battons pas pour des formules*»<sup>6</sup>. No merecen, efectivamente, las fórmulas un pelearse por ellas. Bergson ha visto muy bien que son constitutivamente deficientes. Esportillas de Danaides dejan escurrirse lo mejor del contenido doctrinal. No obstante, son procedimientos orientadores en

3. *La philosophie...*, p. 444.

4. *La philosophie...*, pp. 440-441.

5. *Collationes in Hexaameron*, coll. VI, 4; *Op. O.*, t. V, p. 361b.

6. *La philosophie...*, p. 184.

nuestra común faena intelectual. Siguiendo este criterio, Van Steenb. propone una fórmula para interpretar el pensamiento filosófico de los grandes doctores, San Buenaventura y Santo Tomás. En ambos casos sostiene que se trata de un *aristotelismo neoplatonizante*. Pero mientras en San Buenaventura este aristotelismo es ecléctico, toma en Santo Tomás «*la forme d'une synthèse robuste et sans fissures*»<sup>7</sup>.

Discrepamos en esta ocasión del sabio medievalista tanto en su interpretación de San Buenaventura como en la de Santo Tomás.

Respecto de San Buenaventura no es cosa de retomar aquí la manoseada disputa sobre su aristotelismo. Quienes lo minimizan y quienes lo subrayan hallan textos a su favor. Por este motivo es preciso enfocar el problema desde una perspectiva más amplia. En esta perspectiva más amplia se han de tener en cuenta no sólo los textos filosóficos en su contexto inmediato, sino también el edificio doctrinal del que vienen a formar parte. Desde esta visión más amplia nos permitimos algunas observaciones a las fórmulas acuñadas por Van Steenb.

Primeramente nos vemos forzados a disentir del docto medievalista cuando éste afirma que no se puede hablar de *agustinismo filosófico* antes de 1270. Hasta esa fecha, según él, sólo hay lugar para el *agustinismo* en teología. San Buenaventura, por lo mismo, no sería en filosofía agustiniano.

Es esta una afirmación constante en toda la obra de Van Steenb. Y sin embargo, juzgamos imposible poder condicionar esta opinión. La tesis que históricamente parece imponerse es que el *agustinismo filosófico* no ha sido sistematizado nunca. Aceptado, sin embargo, como un movimiento doctrinal que parte de San Agustín, pierde este movimiento mucho de su rico contenido en el trasvase a los doctores medievales y, en concreto, a San Buenaventura. Esta mengua crece aún más después de 1270. Es decir, cuando Van Steenb. afirma que aparece el *agustinismo filosófico* como escuela. En este momento nuestras posturas respectivas son contrarias. Pero como sobre ello volveremos en un apartado especial, remitimos para entonces la motivación de nuestra actitud.

Ahora nos toca enfrentarnos con una de las formas claves en la obra de Van Steenberghen. Según ella San Buenaventura, que no puede ser considerado agustiniano en filosofía, cultiva un *aristotelismo neoplatonizante*. En unas líneas resume la fuerza de su prueba. Nos parecen tan significativas que las citamos textualmente: «*Le vocabulaire philosophique de Bonaventure est en grande partie aristotélicien; ses doctrines philosophiques fondamentales sont aristotéliciennes. Elles voisinent toutefois d'autres, qui sont*

7. *La philosophie...*, p. 464.

*d'une inspiration très différente*»<sup>8</sup>. Tres afirmaciones se hacen aquí que merecen ser examinadas con toda detención.

La primera de las afirmaciones constata que el vocabulario de San Buenaventura es *en gran parte* aristotélico. Esto sólo puede admitirse con cierta dosis de buena voluntad. Ponemos algún reparo en ello porque el prof. de Lovaina apenas tiene en cuenta ese conjunto de nociones filosóficas que el hombre medieval ha heredado como un legado de los siglos. Sólo muy raramente se hace alusión en la obra monumental de Van Steenb. a las *fuentes estoicas*. Las pocas veces que hace oír su voz es *a duo* con el platonismo<sup>9</sup>. Y sin embargo, la historia nos habla de que el estoicismo fue un día la filosofía popular de nuestra cultura de occidente. Y de que el cristianismo, aún en sus libros sagrados, asimiló incontables nociones de esta tradición filosófica<sup>10</sup>. Con motivo del centenario del gran filósofo estoico, Séneca, elaboramos un estudio en el que pudimos comprobar que el influjo del pensador estoico no es insignificante en San Buenaventura<sup>11</sup>. Dígase esto, y aún mucho más, respecto de R. Bacón y otros. No tener en cuenta todo este bagaje cultural filosófico es dejar manca la visión de la historia del pensamiento en la edad media. El apartado de la obra que analizamos y que se titula: *La littérature philosophique à Paris*, es una cantera de datos; pero requiere un necesario complemento desde esta otra vertiente de la filosofía, que pudiéramos llamar *popular*, remansada en obras como las de San Gregorio Magno y, sobre todo, de San Isidoro de Sevilla, quien a través de Alcuino tanto influjo tuvo en el renacimiento cultural carolingio<sup>12</sup>.

Desde esta vertiente que apuntamos es necesario retocar la afirmación de que el vocabulario de San Buenaventura sea *en gran parte* aristotélico.

8. *La philosophie...*, p. 248.

9. En *La philosophie...*, p. 124 afirma que la división de la filosofía en *naturalis, moralis, rationalis*, es la clasificación *platónico-estoica*. Más estoica que platónica. Pero no es esta la única noción tomada del estoicismo. Como contraprueba del escaso interés que en esta obra se tiene por el estoicismo baste notar que en la *table idéologique* no aparece este vocablo. En la *table onomastique* tan sólo es citado el nombre de Séneca, entre los grandes estoicos, y éste dos veces, sin proyección alguna histórica (pp. 166 y 454). Esta veta histórica la advierte en el tema de las *rationes seminales*, «*doctrine stoicienne reprise par le néo-platonisme et par S. Augustin*» (p. 246). Pese a ello, el tema queda casi intacto. Alusiones se hallan en pp. 217 y 243.

10. Cf. J. DUPONT, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*. Louvain, 1949, pp. 139, 170, 281, 283-7, 442, 447, etc... El autor hace ver muy bien las conexiones entre el lenguaje de San Pablo y la filosofía popular estoica. Pero tiene el grave defecto de considerar al estoicismo como un cuerpo compacto de doctrina, desde Zenón y Crisipo hasta Séneca. No obstante, la obra ha abierto un excelente camino a los investigadores.

11. *Significación ideológica de las citas de Séneca en San Buenaventura*, en «Helmántica», 16 (1965), pp. 385-398.

12. Cf. J. FONTAIN, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'époque wisigothique*. Paris, 1959. Por el *index nominum* se advierte que la Estoa tiene tanta importancia cultural en San Isidoro como Platón, Aristóteles, Cicerón, Boecio, etc... Véase sobre ello, especialmente *Cinquième Partie. Vestige de la philosophie antique*, pp. 593-734.

En lo que resta de esa *gran parte* de león que se lleva Aristóteles hay no desdeñables aportaciones de otras fuentes que históricamente no pueden en modo alguno desdeñarse.

La segunda y la tercera de las afirmaciones del texto acotado las comentamos conjuntamente. Lo hacemos así porque mutuamente se implican. La actitud que se tome respecto de una de ellas condiciona la actitud respecto de la otra.

Se dice en la segunda afirmación que las doctrinas fundamentales de San Buenaventura son *aristotélicas*. Es algo que parece seguirse de la primera. En efecto; si el vocabulario es aristotélico, también deberán serlo las doctrinas fundamentales. Ello no quita que Van Steenb. tenga que reconocer que el pensamiento de San Buenaventura se avecina a otras doctrinas de *inspiración* distinta.

Nos permitimos algunos reparos a esta visión histórica del docto medievalista. Ante todo se ha de advertir que si es cierto que San Buenaventura utiliza preferentemente el vocabulario filosófico acuñado por Aristóteles, no se sigue todavía que la *intuición fundamental* de su pensamiento se acople a la filosofía de Aristóteles. Una cosa son las cartas de la baraja, como se suele decir en la vida diaria, y otra el juego que se hace con las mismas. Las cartas del pensamiento de San Buenaventura son *en gran parte* aristotélicas. Pero de ahí no se sigue que el juego que ha hecho el doctor franciscano haya estado inspirado fundamentalmente por Aristóteles.

De ello parece tomar conciencia Van Steenb. Reconoce de modo muy explícito el papel importante que juega en el pensamiento de San Buenaventura la teoría del ejemplarismo, estrella metafísica que no pudo lucir jamás en el cielo aristotélico. Pero, para llevar adelante su tesis, se responde que el ejemplarismo es más una tesis de los pensadores cristianos que una tesis peculiar de San Buenaventura <sup>13</sup>.

No nos deja tranquilos la respuesta del docto medievalista. Es cosa sabida que la tesis del ejemplarismo es común a Santo Tomás y a San Buenaventura. Pero con ello no queda aclarado el valor que tiene esta tesis en la contextura respectiva de sus metafísicas. Esto lo ha visto muy bien el agudo pensador M. Oromí al distinguir netamente entre estas dos filosofías por mantener la una, la de Santo Tomás, una posición *analógica*, y la otra, la de San Buenaventura, una posición *ejemplarista*.

He aquí cómo describe ambas filosofías. «La posición analógica es la del que quiere explicar lo de arriba por lo de abajo, y la ejemplarista quiere dar razón de lo de abajo por lo de arriba. La posición analógica puede carac-

13. *La Philosophie...*, p. 251: «Le «théocentrisme», «l'exemplarisme», la «participation» sont des doctrines communes à toutes les philosophies qui comportent une métaphysique créationiste; toutes ces doctrines se retrouvent dans le thomisme et elles ne sont pas spécifiquement augustiniennes».

terizarse esquemáticamente con estas notas: 1) El punto de arranque, no sólo con prioridad metodológica, sino también con prioridad sistemática, son las cosas que percibimos en torno nuestro. 2) La respuesta al problema metafísico fundamental: ¿qué es lo que existe?, cae perpendicularmente sobre las mismas cosas y oblicuamente sobre los conceptos. 3) La metafísica, que reposa sobre estos conceptos, cree bastarse a sí misma, y esta autosuficiencia la independiza o autonomiza de toda teología; a lo sumo, ésta podrá influir desde afuera».

«La posición ejemplarista podemos caracterizarla paralelamente con estas notas: 1) El punto de arranque, al menos con prioridad sistemática, son las ideas, el pensamiento. 2) La respuesta al problema metafísico fundamental: ¿qué es lo que existe?, cae perpendicularmente sobre las ideas y, a lo sumo, oblicuamente sobre las cosas. 3) La metafísica que cabalga sobre aquellas ideas, exige un punto de apoyo extraño y por encima de él»<sup>14</sup>.

En estas apretadas líneas se dan cita los dos máximos sistemas del pensamiento cristiano. Ellas dejan patente que no se puede minusvalorar el ejemplarismo de San Buenaventura afirmando que se trata de un pensamiento compartido por otros pensadores cristianos, como Santo Tomás. Pues si en éste es una de sus muchas tesis, en San Buenaventura es el gozne en torno al cual gira todo su sistema metafísico<sup>15</sup>.

Uno de los capítulos fundamentales de la obra de E. Gilson sobre San Buenaventura es el titulado: *La analogía universal*<sup>16</sup>. No se trata aquí, es obvio, de la *analogía entis* de que ha hablado M. Oromí y que es la piedra clave del edificio tomista, sino de la *analogía simbólica*. Esta analogía, de tan larga repercusión en el campo de las *artes bellas*, es la gran sistematización que aporta el genio de San Buenaventura. Que es, a su vez, una de las claves para interpretar la cultura medieval cristiana<sup>17</sup>.

Respecto de la interpretación que Van Steenb. da del tomismo, no parece conforme con la íntima historia del sistema la fórmula de un aristotelismo

14. En Introducción a *Obras de San Benaventura* (ed. B.A.C., Madrid, 1947), t. III, pp. 4-5.

15. Desde una perspectiva distinta ha visto lo mismo que M. Oromí, E. BREHIER, *Historia de la Filosofía*, trad. española. Buenos Aires, 1944. Contraponiendo la filosofía de Santo Tomás a la de San Buenaventura, escribe: «Las cosas sensibles no son ya, como para San Buenaventura, signos que deben ser interpretados para ver en ellos la presencia divina, sino simples efectos por los que nos remontamos, mediante penosos razonamientos, hasta una causa que no captamos en sí misma, sino en sus relaciones con tales efectos». (t. I, p. 604).

16. Cf. *La filosofía de San Buenaventura*, trad. española, Buenos Aires, 1948. Cap. VII: *La analogía universal* (pp. 198-228).

17. Cf. ALOIS DEMPFF, *La concepción del mundo en la edad media*, trad. española. Madrid, 1958. Es posible que el método de esta obra no agrade a los historiadores profesionales. Peca, quizá, de lanzarse demasiado presto a la síntesis. Pero la creemos sumamente útil en cuanto señala puntos de referencia para estudiar el *espíritu de las culturas*.

«*synthèse robuste et sans fissures*»<sup>18</sup>. Las fisuras en el aristotelismo de Santo Tomás son de tal calibre que más bien se podría hablar de abismo ideológicos. Empalmamos en este momento con la tesis de E. Gilson, lúcidamente expuesta en su obra *L'être et l'essence*<sup>19</sup>, al contraponer la metafísica de Santo Tomás como una metafísica del *esse* frente a la de Aristóteles que es una filosofía de la *ousia*, de la esencia. En efecto, razona E. Gilson: siempre que Santo Tomás se mueve en el plano aristotélico —y esto lo hace sobre todo en su oficio de comentador— parece no superar la visión metafísica de Aristóteles. Pero cuando razona desde su propio sistema, entonces Santo Tomás se mueve en el plano del *esse*. Y es el *esse* la suprema perfección que sigue y completa a la forma en cuanto ésta es el elemento más sustantivo de la esencia. La fórmula tomista: «*Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei*»<sup>20</sup>, no señala una mera fisura respecto del sistema de Aristóteles. Es más bien un socavón del edificio aristotélico. De tales dimensiones es este socavón que el *necesitarismo cósmico*, alma del sistema aristotélico, se esfuma para dar paso al *contingentismo* de la causalidad eficiente divina, quien hace brotar de la nada al «*ens secundum totum ens*»<sup>21</sup>.

A esta luz que ilumina el doble plano en que se mueve la metafísica tomista parece muy exacta y muy orientadora la afirmación de E. Gilson cuando escribe: «*C'est un fait des plus inattendu, que l'univers de saint Thomas, effet contingent d'une volonté divine suprêmement libre, possède néanmoins la meme perdurabilité dans l'être que les mondes d'Aristote et d'Averroes*»<sup>22</sup>. En efecto; visto el sistema tomista desde la filosofía de la esencia parece identificarse con el mundo de Aristóteles en toda su estabilidad. Pero desde la altura del *esse* cambia toda esta perspectiva.

Santo Tomás utiliza, más plenamente que San Buenaventura, el vocabulario de Aristóteles. Y sin embargo es muy cuestionable si la *intuición fundamental* del sistema no responde a una preocupación muy distanciada del punto de vista meramente aristotélico. G. M. Manser ve en la teoría del acto y la potencia la esencia del tomismo. De ahí parte para llegar a la distinción real de *esencia* y *existencia*, gozne para otros del sistema. No negamos la conexión entre ambas tesis metafísicas. Pero parece necesario afirmar, contra Manser, que el paso de una tesis a otra es infranqueable dentro del puro aristotelismo. Para Aristóteles carece de sentido la distinción real de esencia y existencia porque se halla situado dentro de la filo-

18. *La philosophie...*, p. 464.

19. *L'être et l'essence*, 2<sup>ed.</sup> Paris, 1962. Chap. III: *L'être et l'existence*, pp. 121-140.

20. *Sum. theol.*, I, 104, 1 ad 1. El comentario de E. Gilson a este pasaje se halla en pp. 101 ss.

21. *Sum. theol.*, I, 45, 1c; I, 65, 3c.

22. *L'être et l'essence...*, p. 96.



fía de la *esencia*. Es esto lo que vieron bien F. Pelster y cuantos opinaron con él que Santo Tomás no admitió la distinción real de esencia y existencia. Se equivocó F. Pelster como intérprete de Santo Tomás. Pero acertó en cuanto en el famoso pasaje del comentario al lib. IV de la *Metafísica* Santo Tomás, intérprete en aquel momento de Aristóteles, no tenía por qué rebasarlo <sup>23</sup>.

Dos metafísicas, muy distanciadas y discrepantes, luchan en la mente de Tomás: la suya que es la del *esse* y la de Aristóteles que es la de la *ousia*. Por fidelidad intelectual consigo mismo Santo Tomás expone la suya. Pero estima sobremanera la de Aristóteles para poder darla de mano. ¿Tuvo el doctor medieval plena conciencia de esta discrepancia? La tuviera o no, es patente que no se pueden eliminar fisuras entre su metafísica y la de Aristóteles. Se trata de una nueva y de una más plena metafísica <sup>24</sup>.

La raíz de por qué Santo Tomás se mueve en este doble plano la hallamos en la doble fuente en que se inspira: la *bíblica* y la *aristotélica*. Pero esto lo vamos a estudiar en el apartado siguiente.

## 2. Helenismo y Cristianismo como fuentes del pensamiento cristiano medieval

«*Sur le plan historique, le Christianisme doit être compté sans contradiction parmi les sources de la philosophie de S. Thomas*» <sup>25</sup>. Esta breve cita de Van Steenberghen nos aboca a uno de los problemas más complejos del pensamiento medieval y más difíciles de resolver. Bien alto proclaman esta dificultad los diferentes modos de interpretarlo. Nos queremos referir tan sólo a tres. Lo bastante para advertir la aporética que envuelve al problema.

Según la primera interpretación el problema consiste en percibir el esfuerzo que realiza el pensamiento cristiano para asimilar el pensamiento griego que brota exclusivamente de las exigencias de la razón. Para la segunda, este esfuerzo es un conato imposible, pues se intenta asimilar lo inasimilable. Helenismo y cristianismo son dos poderosas corrientes espirituales, irreductibles a entrar en un cauce único. Para la tercera, el acercamiento de helenismo y cristianismo no es sólo un intento imposible, sino

23. Sobre la polémica F. PELSTER y G. M. MANSER, véase la obra de éste, *La esencia del tomismo*, trad. española, 2 ed., Madrid, 1953, pp. 726-630.

24. En *La philosophie...*, p. 37, escribe: «*La métaphysique d'Aristote... est une métaphysique incomplète, inachevée, dont la problématique elle-même manque d'envergure et de profondeur*». Esta afirmación nos parece mucho más en la línea de E. Gilson, a quien seguimos, que en la del mismo Van Steenberghen. ¿Cómo una metafísica carente de envergadura y de profundidad, medio hecha, puede pasar sin fisuras al sistema de Santo Tomás, «*le plus vigoureux qui ait vu le jour depuis la fondation du Christianisme*»? (191).

25. *La philosophie...*, p. 334.

algo peor: la pérdida del sentido cristiano de la vida por su absorción en el espíritu pagano del pensamiento helénico. La primera interpretación legítima la asimilación del pensamiento pagano por el cristiano. La segunda juzga que nos hallamos ante un dualismo irreductible. La tercera lamenta en ese conato la paganización del cristianismo.

La primera interpretación está patrocinada por Van Steenb. La pudiéramos resumir en estos cuatro puntos:

1. Toda concepción religiosa lleva en sí implicada una determinada concepción del mundo, una *Weltanschauung*. El cristianismo, y sobre todo el Nuevo Testamento, presenta un conjunto de afirmaciones, temas y perspectivas que no pueden menos de dejar en el creyente una preocupación por los mismos.

2. El creyente, al vivir durante largos años las afirmaciones de su fe religiosa, ha sido íntimamente influido por las mismas. Una filosofía que no se desentienda, pues no lo debe hacer, de la experiencia humana integral, no podrá menos de estar influida por estas experiencias subjetivas del pensador que le habrán dado materia para sus reflexiones.

3. Igualmente está influido el pensador por las creencias vigentes en el medio ambiente en el que hace su filosofía. El pensador halla en tal ambiente un estímulo que le incita a interpretar de un modo racional lo que se vive en su derredor. Blondel ha escrito un libro sobre las exigencias filosóficas del cristianismo. Y el mismo Van Steenb. hace referencia a lo que R. Jolivet llama: «*la métaphysique immanente aux dogmes chrétiens*»<sup>26</sup>.

4. De hecho, históricamente, concluye Van Steenb., se han dado filosofías «*dont la vigueur et la profondeur, c'est à dire la valeur philosophique, est due en partie à l'influence du christianisme sur les penseurs chrétiens*»<sup>27</sup>.

Ortega y Gasset plantea el problema desde otra perspectiva cultural. Sus largas reflexiones sobre los orígenes del pensamiento moderno en cuanto éste empalma con el pensamiento medieval cristiano y con el griego, le lleva frecuentemente a estudiar las relaciones entre estos dos últimos. Resumamos brevemente su visión histórica de este problema.

Parte Ortega en el planteamiento de esta cuestión histórica de lo que él llama lo *trágico* de toda recepción. Siendo la idea producto de algo intransferible como la vida, es luchar contra el destino histórico todo intento de trasvase ideológico. Cuando éste tiene lugar, no se advierte que lo más vivaz en las ideas no es lo que se piensa sino lo que se *sotopiensa* ba-

26. *La philosophie...*, p. 537, n. 1.

27. *Histoire de la philosophie...*, p. 174.

jo ellas. Lo que queda subterráneo al usar de ellas. Así ha sucedido a la escolástica <sup>28</sup>.

La filosofía es necesariamente creación en su primer momento, porque tiene que inventar soluciones a los problemas que la vida le presenta. En este primer momento creacional, lo primero son los problemas; lo segundo, las soluciones, si éstas llegan a darse. En el momento de la recepción sucede lo contrario. En ésta el pensador se encuentra con soluciones antes que con problemas. Es esto lo que sucede siempre que se estudia filosofía sin problemática personal. Entonces, casi de modo inevitable, la filosofía se trueca en mera repetición y palabrería. Tal aconteció a la escolástica, casi siempre lastrada por estos defectos y por el motivo señalado.

Más grave es que los escolásticos, a causa de su actitud receptiva, nunca pudieron entender hasta la raíz las nociones fundamentales de la filosofía griega porque nunca sintieron los problemas acuciantes que estimularon al pensador de Grecia. No regatea Ortega méritos a los hombres que forjaron la escolástica. Ve en ellos un prodigio de escrupulosidad, de tenaz labor, de agudeza, de seriedad, de perspicacia, de continuidad. «En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo fue el escolasticismo» <sup>29</sup>. Y sin embargo, a pesar de este esfuerzo gigante, los pensadores medievales nunca fueron capaces de pensar a Dios con el concepto griego de *Ente*. «Confieso, escribe Ortega, que no he podido asistir sin pena al espectáculo ofrecido por estos cristianos medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a Dios como Ente». No cabe mayor *quid pro quo*, sigue razonando Ortega. Dios, comprimido dentro del ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. Aconteció, pues, que los pensadores cristianos ni podían pensar de modo congruo al Ente, ni podían pensar idóneamente a Dios. Esta es la tragedia que se titula «*filosofía escolástica*» <sup>30</sup>.

No se objete a todo esto, concluye Ortega, que Aristóteles en su doctrina del Ente se ocupa de Dios. Porque acontece que su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego, ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él desde fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor «ocho cilindros»... <sup>31</sup>.

28. *La idea de principio en Leibnitz*. Parr. 20. *Breve paréntesis sobre los escolasticismos*, en o. c., Madrid, 1965, t. VII, p. 215.

29. *O. y l. c.*, p. 216.

30. *O. y l. c.*, p. 217.

31. *O. y l. c.*, p. 219.

El clarividente intérprete de Ortega, el filósofo francés Alain Guy, resume este momento fundamental de la visión orteguiana con estas palabras: «Esta situación extraordinaria fue causa de la incapacidad de los medievales para pensar convenientemente el ser y, a la vez, para representarse adecuadamente a su Dios revelado y vivido. El drama fue que se quedaron así perpetuamente condenados a una distorsión total entre conceptos y realidades, absolutamente contradictorios»<sup>32</sup>.

Completa Ortega su valorización histórica con la afirmación de la inexistencia de un pensamiento cristiano, auténtico y fiel a su destino. Se enfrenta con E. Gilson por quien, dice, siente gran estima. Le ha enseñado no pocas cosas. Pero arguye contra él que el gran problema del pensamiento cristiano no tenía por qué consistir en la elección entre un dilema, Platón o Aristóteles, que debió ser inexistente. El pensamiento cristiano debió brotar del hontanar profundo del mismo cristianismo. Debió haberse formulado un sistema en conformidad con sus exigencias. Esto hubiera sido el contenido de la auténtica filosofía cristiana que ha quedado *nonato*. Con ello ha perdido la humanidad una de sus más altas posibilidades<sup>33</sup>.

En conclusión; para Ortega un pensamiento cristiano helenizado no será jamás un logro. Más bien, una mezcla desvirtualizada de ambos.

La visión protestante, uno de cuyos representantes ha sido en este siglo el teólogo sueco, A. Nygren, va aún más lejos que Ortega. Desde Lutero y Calvino el aristotelismo es considerado como uno de los grandes enemigos de la revelación bíblica. Acaba de morir K. Barth quien vio simbolizada en la *analogía entis* la fuerza demoníaca del Anticristo dentro de la teología. Al referirnos especialmente a A. Nygren, lo hacemos porque en su obra, *Eros und Agape*, aborda uno de los grandes temas del pensamiento cristiano: el tema del amor<sup>34</sup>.

Según A. Nygren se da una batalla gigante entre el *eros* pagano y el *amor-agape* cristiano. La *caritas*, tan estudiada por los teólogos a partir de San Agustín, ha querido ser la síntesis de ambos amores. Pero, según la interpretación de A. Nygren, esta pretendida síntesis es la contraprueba más contundente de la paganización del pensamiento cristiano. Sucumbe el *amor-agape* cristiano a la tentación del *eros* platónico. En vez de declarar que la síntesis es imposible, los pensadores cristianos han hecho el juego a una concepción que se halla al polo opuesto del pensamiento cristiano. A. Nygren radicaliza respecto del amor, lo que respecto del Ente nos ha dicho Ortega.

Creemos que esta presentación del problema de la *doble fuente* del pen-

32. Ortega y Gasset, *crítico de Aristóteles*, trad. española. Madrid, 1968, p. 192.

33. *La idea de principio...*, en o. c., t. VIII, p. 167.

34. *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Gütersloh, 1954.

samiento medieval suscitará en todo espíritu reflexivo una problemática muy seria en la interpretación del pensamiento cristiano. ¿Qué conciencia toma de ello Van Steenb. en su ponderada obra y cuál es su respuesta?

Ya indicamos que los principios que propone nos parecen justos, aunque incompletos. Pero no toma conciencia en su libro de actitudes como la de Ortega o la más radical de A. Nygren. Una vez más los debates caseros, en ocasiones se llega a la cominería en su reiterada polémica con E. Gilson, han ostaculizado el poderse asomar a otras panorámicas desde donde se otean los grandes temas de nuestra metafísica occidental.

Lo peor del caso es que, a pesar de reconocer que Santo Tomás recibe influjo de la revelación cristiana, la obra deja la impresión de haberse querido desentender de este influjo para clavarse con sobrada insistencia en el dilema que, con menos justicia, Ortega reprocha a E. Gilson: o *platonismo* o *aristotelismo* como primarios y más decisivos influjos en la filosofía de los pensadores de la edad media. Si ya el silencio sobre el influjo estoico es injustificable en esta obra tan prometedora y ambiciosa, es mucho más grave la tendencia a minimizar el influjo del cristianismo en la obra filosófica de los máximos representantes del pensamiento cristiano. Tomamos conciencia de lo severa que es nuestra objeción al monumental estudio de Van Steenb. Por ello, nos apresuramos a presentar las pruebas que la han motivado. Tal vez estas reflexiones puedan contribuir a iluminar el futuro de este gravísimo problema.

El nudo de la dificultad se halla, al parecer, en la distinta visión que tienen los historiadores sobre el problema de las fuentes. Van Steenb. ha optado por un dilema que no existió con le exclusivismo que él sostiene, dilema que tanto recrimina Ortega a la escolástica: *platonismo* o *aristotelismo*. De donde la fórmula clave en toda la obra para interpretar los grandes sistemas medievales: *aristotelismo neoplatonizante*.

Nosotros hemos optado en nuestras modestas investigaciones por la doble fuente del *helenismo* y *cristianismo*<sup>35</sup>. *Helenismo*, no limitado a Platón y Aristóteles, sino enriquecido con otras aportaciones demasiado silenciadas en esta obra. *Cristianismo*, porque su influjo lo juzgamos decisivo en la transformación de los conceptos más básicos del pensamiento griego hasta llegar a integrarlos dentro de otro espíritu y de otra intuición fundamental.

35. Cf. *Doble fuente del concepto de naturaleza en San Buenaventura*, en *Atti del III Congresso internaz. di filosofia medioevale*. Milano, pp. 447-454; *La estructura de la Ciudad de Dios a la luz de las formas fundamentales del amor*, en *Augustinus*, Homenaje al P. Victorino Capánaga. Madrid, 1967, pp. 355-374; *Metafísica del Bien en la teología de San Buenaventura*, en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954), 7-38. *En torno al supuesto positivismo de Juan Duns Escoto*, en *Verdad y Vida*, 24 (1966), 283-304; *Hacia una fenomenología del amor en el pensamiento de J. Duns Escoto*, en *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo*. Madrid, 1968, pp. 193-225.

Ya en nuestro estudio, presentado al Congreso Internacional de la Filosofía Medieval, La Mendola (Italia), abordamos el tema de la doble fuente en San Buenaventura en un concepto primordial: el de *naturaleza*. Al introducirnos en su estudio, advertimos al instante que el doctor se mueve, al utilizarlo, en dos planos muy distintos. Unas veces la naturaleza es lo mismo que la esencia en cuanto ésta es principio de *operación*. Esto es decir que entonces la naturaleza pertenece a un orden esencial y metafísico inmutable. Es el concepto que maneja en sus tratados *De Deo et de Trinitate*.

Pero junto a este concepto utiliza otras veces otro muy distinto. Y esto acaece siempre que hace depender la naturaleza de un orden establecido por Dios. Así en este rextó y similares: «*Omne quod indidit unicuique rei a sua conditione, est ei naturale*»<sup>36</sup>.

Preguntándonos por la fuente de esta doble acepción del concepto de naturaleza, llegamos muy luego al convencimiento de que la mente del doctor se hallaba bajo un doble influjo, bajo una doble fuente: el llamado *necesitarismo griego*, que cristaliza en la obra de Aristóteles, para quien la naturaleza constituye un orden absolutamente necesario, y el *contingentismo bíblico*, que juzga ser la naturaleza lo que Dios quiere y dispone. El *necesitarismo griego* va vinculado a la idea de una autosuficiencia plena y total de la naturaleza, tan certeramente vista por A. Mansion en el análisis que da de la forma. Viene a ser ésta en el sujeto causa *formal, eficiente y final*. Así la *psiché*, forma primera del cuerpo, es principio agente de su actividad y meta última de su desarrollo<sup>37</sup>.

Este *necesitarismo naturalista* es totalmente desconocido por el pensamiento bíblico. Basta que en este momento nos remitamos a un especialista, F. Van Imschoot: «*Lorsque l'Ancien Testament mentionne les lois auxquelles sont soumis les phénomènes naturels, il s'agit de lois imposées de l'extérieur par Dieu, non de lois internes résultant de la nature des choses et du jeu de causes secondes*»<sup>38</sup>.

San Buenaventura, como los otros grandes doctores medievales, se ha encontrado frente a dos mundos, según la fuente que utilizaba. El resultado del influjo de esta doble fuente fue una visión nueva de la estructura del cosmos. Mientras que para Aristóteles éste se mueve en dos planos: el de la *necesidad absoluta* para la esencia y la naturaleza, y el de la *contingencia* para todo aquello que proviene de la voluntad humana, los pensadores cristianos medievales introdujeron, entre uno y otro, un plano distinto e intermedio que llamaron *ordo naturae*, o como dicen otros, *ordo hypothetice necessarius*. Este *ordo naturae*, ni tiene la solidez inconvencible

36. *In II Sent.*, d. III, p. II, a. 1, q. 1; *Op. O.*, t. II, p. 113b.

37. *Introduction a la Physique aristotélicienne*, 2<sup>ed.</sup>, Paris, 1946, p. 337.

38. *Théologie de l'Ancien Testament*. Tournai, 1954, pp. 105-106.

del orden absolutamente necesario, que es el orden metafísico, ni la contingencia de todo aquello que depende de una voluntad libre.

Hoy advertimos con nitidez que no tiene el mismo contenido el concepto de naturaleza al hablar de la *naturaleza divina* o al decir que es propio de la *naturaleza* del fuego el quemar. En el primer caso tiene la misma vigencia metafísica que el concepto de esencia. En el segundo caso, nos referimos a un orden firme, pero en el que cabe la excepción, el *milagro*. Este es algo impensable dentro del *necesitarismo griego* y del sistema de Aristóteles en particular. Pero es una posibilidad ínsita en la visión de los pensadores cristianos. Con ello, queda resquebrajado el cosmos griego para dar paso a un mundo que en sus *leyes físicas* pende de la voluntad de Dios <sup>39</sup>.

Durante los siglos XVIII y XIX volvió la ciencia al necesitarismo griego. De aquí su enemiga al milagro. Hoy, en un movimiento de balancín extremo, prefiere la ciencia interpretar las leyes naturales como meras *leyes estadísticas*. Los grandes pensadores de la edad media, ni aceptaron en el *ordo naturae* el puro determinismo metafísico de los griegos, ni sus principios están conformes con una causalidad meramente estadística.

Lamentamos que este problema sobre el concepto de *naturaleza*, clave de toda interpretación cosmológica, se halle casi ausente en las páginas de la gran obra de Van Steenb. Y sin embargo, pensamos que es por el análisis de este concepto y otros igualmente fundamentales por donde ha de iniciarse la discusión en torno al influjo respectivo de las diversas fuentes del pensamiento medieval. No basta, por lo mismo, elencar las citas que los autores medievales tomaron de Aristóteles o de autores platónicos y neoplatónicos. Van Steenb. alaba, con justicia, los trabajos de P. Robert y de C. Wenin <sup>40</sup>. Son muy meritorios estos esfuerzos, no ajenos a nuestros propios trabajos. Pero los creemos insuficientes y hasta desorientadores si no se enjuicia el elenco de citas a la luz de los grandes problemas, de las intuiciones primeras y fundamentales.

E. Gilson, que roza muchas veces este concepto de naturaleza, se detiene preferentemente en el tema del *esse*. Piensa que de la interpretación de este primer concepto penden las diversas metafísicas. Por ello, la metafísica de los grandes pensadores cristianos es muy otra que la griega. Ahora bien; advierte el gran medievalista que la interpretación del *esse* que dan los pensadores cristianos la dan vinculados a la tradición bíblica. Es sabido que el famoso texto del *Exodo* (III, 14): *Ego sum qui sum*, recibe diversas

39. En nuestro estudio cit. en la n. 35, *En torno al supuesto positivismo de J. Duns Escoto*, probamos que el positivismo que se le ha imputado a Duns Escoto no tiene otro fundamento que el haber aplicado este doctor al *orden moral* los tres órdenes que todo pensador cristiano admite en el *orden real*.

40. *La philosophie...*, p. 209.

exégesis. Pero históricamente nadie puede negar el influjo de este texto en los doctores cristianos quienes lo han interpretado en función del libro del Génesis que afirma la creación *ex nihilo*. De aquí la dualidad metafísica irreductible del *ipsum esse subsistens* y del *esse contingens* frente el *esse* griego, *estático* a lo Parménides, o *dinámico* a lo Heráclito, pero siempre incapaz de aglutinar en sí los dos polos opuestos de la *plenitud* y la *contingencia*. A lo sumo, advierte E. Gilson, se llega a concebir el acto puro del primer ser como *pensamiento*. Pero este pensamiento dista mucho del *ipsum esse subsistens* de Santo Tomás. Recojamos la conclusión de E. Gilson: «En ce sens, saint Thomas lui-même, qui parle de Dieu dans le pur langage d'Aristote, est pourtant bien loin de la pensée d'Aristote. L'acte pur du péripatétisme ne l'est que dans l'ordre de la pensée; celui de saint Thomas l'est dans l'ordre de l'être»<sup>41</sup>.

Esto que afirma en *L'esprit de la philosophie médiévale* es el tema profundo de los capítulos II y III de su obra: *L'être et l'essence*<sup>42</sup>. Creemos estos capítulos de tal consistencia histórica que parecen definitivamente logrados. De nuevo en su estudio posterior, *God and philosophy*<sup>43</sup>, vuelve sobre la misma tesis: en la noción de ser y en su prolongación respecto de Dios y de la creatura el pensamiento cristiano rompe las mallas de la metafísica griega. Al subir al Tabor de su reflexión propia, este pensamiento transforma aquella metafísica en *filosofía cristiana*. Ortega acusa esta a filosofía de «*nonnata*». Apresurémonos a replicar a Ortega que se ha excedido en su juicio. Ciertamente, no ha llegado ésta a plenitud. Pero hace siglos que salió del seno materno y respira vida en los grandes pensadores cristianos, que hicieron mucho, aunque no lo hicieran todo.

Van Steenb. se enfrenta decididamente con la postura de E. Gilson. De su resumen, *Histoire de la Philosophie*<sup>44</sup> acotamos este pasaje, algo extenso pero decisivo para fijar actitudes. Escribe así:

«Les conclusions d'une enquête comme celle de M. Gilson dans *L'esprit de la philosophie médiévale* ne dépassent donc jamais le niveau de la probabilité: du fait qu'une doctrine philosophique apparaît pour la première fois dans l'histoire après l'avenement du christianisme et qu'elle présente des analogies avec une doctrine contenue dans la révélation chrétienne, on peut inférer avec une probabilité plus ou moins grande qu'elle a été acquise grace à l'action du christianisme sur la pensée du philosophe chrétien; mais on n'oubliera pas que le

41. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2 éd. Paris, 1944, p. 57.

42. *L'être et l'essence...*, p. 46-120.

43. *Dios y la filosofía*, trad. española. Buenos Aires, 1957.

44. *Histoire de la Philosophie...*, p. 174.



principe *Post hoc, ergo propter hoc* est souvent un sophisme; la philosophie a réalisé des progrès indéniables au cours des siècles qui ont précédé l'ère chrétienne; pourquoi ce dynamisme interne de la pensée philosophique aurait-il fait place à une soudaine stérilité après l'avènement du christianisme?».

Ante un juicio como éste al historiador de las ideas no le queda subterfugio. Tiene que optar. Por nuestra parte hemos optado, no por motivos sentimentales, sino después de largos años de reflexión sobre esta filiación de ideas, contra Van Steenb. y a favor de la interpretación de E. Gilson. Recordemos que la interpretación gilsoniana no va acorde con el momento de secularización que atravesamos. Ya se le ha objetado a E. Gilson no hallarse a la altura de los tiempos. Pero la fría historia tiene que prescindir de estas alturas y bajuras ambientales para analizar ante los textos el hecho histórico en sí mismo. Los textos nos parecen se hallan en este caso a favor del historiador francés frente al profesor de Lovaina.

Dejando a un lado el aspecto vital de la secularización, que no creemos deje de tener influjo en las obras que va publicando Van Steenb., es de más importancia para la historia del pensamiento observar que en su gran estudio sobre la edad media apenas toma conciencia de uno de los máximos problemas de la filosofía. Lo pudiéramos titular: *Constitutivo metafísico del ser finito*. E. Gilson lo toca muchas veces de soslayo al hablar de la relación entre el ser necesario y contingente. Van Steenb. apenas lo roza. Y cuando lo hace, declina hacia temas marginales su preocupación. Una confrontación de textos en este caso podrá decirnos más que largas reflexiones.

He aquí qué enfoque da Van Steenb. al tema bonaventuriano del *hilemorfismo universal*:

«Le monde corporel est interprété fondamentalement en termes aristotéliens par la théorie hylémorphique. Mais ici encore la doctrine d'Aristote subit des ajustements caractéristiques inspirés surtout d'Avicébron: on vient de le dire, la composition de matière et forme s'étend à toutes les créatures et il existe donc une matière spirituelle au-dessus de la matière corporelle»<sup>45</sup>.

Para Van Steenb., en esta cuestión del hilemorfismo universal, parece no existir más que un problema cosmológico. Y sin embargo, según la mente de San Buenaventura, lo que se ventila aquí es nada menos que la raíz de la

45. *La philosophie...*, p. 245.

distinción entre la creatura y su creador. Es decir: un fundamental problema metafísico.

Comencemos por observar que San Buenaventura, con conceptos tomados del neoplatonismo, pero con una preocupación genuinamente cristiana, de filósofo religioso del cristianismo, diría R. Lazzarini <sup>46</sup>, se hace esta pregunta: *Utrum summa simplicitas soli Deo conveniat?* La simplicidad de plenitud es para el doctor medieval el atributo primero y más radical de Dios. *Su esencia metafísica*, se dirá más tarde. ¿Puede la creatura parearse con Dios en este atributo de la simplicidad? Para el santo es claro que no. Toda creatura tiene que ser constitutivamente compuesta. Con este profundo texto lo prueba:

«Omnis creatura habet esse finitum et limitatum: ergo habet esse arctatum; sed ubicumque est esse limitatum, est ibi aliquid quod contrahit et aliquid quod contrahitur, et in omni tali est compositio et differentia, ergo omnis creatura est composita: ergo nulla simplex» <sup>47</sup>.

De esta constatación metafísica parte ahora el doctor en busca de la primera y más radical composición de la creatura. Van Steenb. recuerda que admite la distinción real de *esencia y existencia*. Pudiera haber citado este texto que aprobarán cuantos admitan la famosa distinción real:

«Omne quod est praeter Deum accipit esse aliunde, sive principium, sive principiatum: ideo nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere» <sup>48</sup>.

El problema no queda, sin embargo, plenamente resuelto para San Buenaventura con la distinción real en el plano de la existencia. A su mente le repugna que alguna esencia creada pueda parificarse con la esencia divina en su simplicidad. Por ello, no puede aceptar la interpretación tomista de una *esencia pura* en los ángeles. Es entonces cuando acude, malaventuradamente, a la concepción que tenía a mano: a la teoría del *hilemorfismo universal*. Afirma, por tanto, que todo ser que no sea Dios tiene que estar constituido en su misma esencia de potencia y acto, es decir, de materia y forma. Hemos afirmado que acudió al *hilemorfismo universal malaventuradamente*, porque la palabra prejuzgó de la teoría. La mente cristiana siempre ha rehusado aceptar en los ángeles algo de materia. Y aunque el doctor medieval

46. P. LAZZARINI, *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo*. Milano, 1963.

47. *In I Sent.*, d. VIII, a. un., q. 2; *Op. O.*, t. I, p. 167a.

48. *O. y l. c.*, p. 167b.

insiste en que se trata de una *materia* análoga a la que se ve y se palpa, su concepción metafísica quedó descartada y sin vigencia.

Hoy, a largos siglos de distancia, ya no nos impresionan las palabras. Y vamos al problema que late detrás de ellas. Ahora bien; el problema que se discute aquí por San Buenaventura no es un mero problema cosmológico, como quiere Van Steenb., sino el profundo problema metafísico del *constitutivo del ser finito*. Los tomistas lo resolvieron con la distinción real de *esencia y existencia*. Llegaron a afirmar que se trataba de la verdad fundamental de la filosofía cristiana. Para San Buenaventura no se halla ahí, aunque haya admitido la célebre distinción. La verdad fundamental en su sistema es que Dios es pura *simplicidad* y la creatura tiene que tener una *composición esencial*. Es decir: una composición que se halle en el orden de la esencia y no meramente en el orden de la existencia <sup>49</sup>.

G. M. Manser ha escrito que la esencia del tomismo es la distinción de acto y potencia. También para San Buenaventura este binario metafísico es de primordial valor. Pero mientras Santo Tomás aplica la teoría del acto y la potencia al plano de la existencia para afirmar que todo ser finito está compuesto de *essentia et esse*, San Buenaventura aplica el acto y la potencia a la misma esencia del ser creado. Une a la teoría del acto y la potencia la teoría del *hilemorfismo universal*. Con este hilemorfismo tan sólo quiere subrayar la necesidad de afirmar en la esencia creada un principio activo y otro pasivo. Y llamó al pasivo materia.

Se podrá aceptar o negar esta gran visión metafísica. Lo que no parece correcto desde el punto de vista de la historia, es querer reducirla a un mero problema cosmológico. Llega, como hemos visto, a las raíces mismas del ser metafísico. Esto no parece haya sido suficientemente ponderado por Van Steenb., cuyos méritos son innegables en el estudio del pensamiento medieval. Pero se dan otras perspectivas que enriquecen y rectifican su aportación.

Si ahora volvemos a recordar la interpretación del pensamiento cristiano, propuesta por Ortega y A. Nygren, y la cotejamos con la de Van Steenb., advertimos al instante que el profesor de Lovaina no puede aceptar la tesis orteguiana de que el pensamiento cristiano, continuando la tradición griega, se desvirtualiza. Al contrario; piensa que esta continuidad histórica era la única vía posible. Desde una visión secularizada de la filosofía observa que ésta tiene un desarrollo interno al margen de que se produzca o no el hecho del cristianismo. De aquí su tendencia a minimizar el influjo de éste en la marcha del pensamiento. Con ello se halla a la altura

49. Cf. L. VEUTHEY, *S. Bonaventurae philosophia christiana*. Caput V: *De constitutione entis finiti*. Romar, 1943, pp. 147-151. Nos aparece que aquí se presenta de modo claro y profundo la auténtica raíz del problema acerca del *hilemorfismo universal*.

de lo que exigen hoy los tiempos secularizados. Pero no parece que se halle a la altura de lo que exige la fría visión histórica del desarrollo de las ideas.

Ya E. Bréhier había escrito: «Esperamos, pues, mostrar en este y los siguientes capítulos que el desenvolvimiento del pensamiento filosófico no ha sido influido profundamente por el advenimiento del cristianismo, y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra: que no hay *filosofía cristiana*»<sup>50</sup>.

No parece muy distanciada la visión histórica de Van Steenb. de la de E. Bréhier. Pero la historia no parece refrendarlas. Toda la obra de E. Gilson ha sido en gran parte una protesta contra el juicio descalificativo de E. Bréhier. Van Steenb. se ha vuelto contra aquel, muy cercano a éste. Sigue la polémica. Y las espadas están en alto. Personalmente opinamos que ni la interpretación de E. Bréhier, ni la de Van Steenb. podrán a la larga mantenerse. Chocan en demasiados puntos con la historia. Uno más, el *tema del amor*.

La obra de A. Nygren, que ya hemos citado, hace que este tema sea hoy insoslayable en la historia del pensamiento de occidente. En esta historia tiene el *amor* una importancia pareja al *ser* y al *logos*. Un silencio sobre el mismo en estudios sintéticos no puede en modo alguno justificarse. E. Gilson lo estudia en un capítulo de *L'esprit de la philosophie médiévale*. Tiene el mérito de captar lo insostenible que es la postura de P. Rousselot, el iniciador de la historia de este tema, al distinguir dos formas fundamentales del amor: el *amor físico* o griego y el *amor extático*<sup>51</sup>. Pero ante la obra monumental de A. Nygren el capítulo de E. Gilson se muestra muy insuficiente. Hoy esta obra es un reto que no debe quedar sin respuesta. Desde la vertiente bíblica la ha recibido en los estudios de C. Spicq y V. Warnach<sup>52</sup>. No así en teología y en filosofía<sup>53</sup>.

Van Steenb., aunque silencia este problema, se halla por mentalidad al polo opuesto de A. Nygren en el modo de concebir las relaciones entre filosofía griega y cristianismo. Si para el teólogo protestante lo griego deteriora siempre y, en muchas ocasiones, falsea de modo radical lo cristiano, según Van Steenb. se da una legítima continuidad entre helenismo y cristianismo por lo que toca a la vida del pensamiento. E. Gilson media aquí. Con fina ironía aplica contra la tesis protestante el dicho evangélico del vino y los odres, afirmando que el vino nuevo del evangelio sabe mejor que

50. *Historia de la filosofía...*, p. 465.

51. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*. Münster, 1908; E. GILSON, *L'esprit de la philosophie...*, pp. 266-283.

52. Cf. C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, 3 vol. Paris, 1958-1959; V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf, 1951.

53. Damos la bibliografía fundamental en nuestro estudio cit. *Hacia una fenomenología del amor en el pensamiento de J. Duns Escoto*. Ya en prensa este estudio llega a nuestras manos la obra de J. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape*. Frankfurt M., 1971. Manifiestamente quiere ser una respuesta a A. NYGREN desde la filosofía. Sobre ella volveremos pronto con detenida reflexión.

el de Grecia. Pero que los odres viejos del pensamiento helénico siguen siendo capaces de contener el buen vino <sup>54</sup>.

Contra A. Nygren debe afirmarse el valor del pensamiento antiguo. Si éste no llegó a entrever las cumbres del *amor-agape*, nos ha dejado páginas emocionantes sobre otras formas fundamentales del amor. Sófocles es un doctor del *amor-storgé* en sus inmortales tragedias <sup>55</sup>. Platón lo es del *amor-eros*, describiéndolo en su doble vertiente ascendente y descendente. Aristóteles y Cicerón muestran cómo la felicidad humana va vinculada al culto de la *amistad*, desinteresada y noble. Ver en el *amor-agape* cristiano la negación de estos valores humanos es negar los dones admirables que Dios ha derramado por doquier en sus creaturas. A. Nygren, en su pesimismo, es mucho menos cristiano de lo que él opina.

Pero con este gran teólogo protestante afirmamos la incomparable *novedad* ideológica del *amor-agape* y su influjo inmenso en nuestro pensamiento cultural. Más que nunca la tesis de E. Bréhier sobre la nulidad de la aportación del mensaje cristiano al pensamiento de occidente es históricamente insostenible. Es muy cierto que entre el *amor-amistad*, descrito por Aristóteles y Cicerón, y el *amor-agape*, cuyas riquezas y misterios nos dejan entrever San Juan y San Pablo media un abismo. Los teólogos que han intentado echar un puente sobre este abismo con el concepto de *caritas* han elaborado una de las más profundas y bellas concepciones del espíritu humano. Ante ella hay que decir, contra Ortega, que el pensamiento cristiano es algo más que *nonato*. Con lo cual no afirmamos que en San Agustín, Santo Tomás o Duns Escoto, etc., haya llegado a meta insuperable. Al contrario; resta mucho por hacer. Tanto en el análisis fenomenológico de las formas fundamentales del amor, como en la elaboración de la síntesis histórica del mismo.

Por lo que toca a este último, a la historia del amor, es de advertir que si los pensadores cristianos razonan, quizá como nunca, bajo el influjo de la doble fuente, bíblica y griega, no toman conciencia de este doble influjo. Y por lo mismo, no se preocupan de determinar actitudes. De donde la posibilidad de acoplarlos fácilmente a un espíritu pagano que no es el suyo. Así lo ha hecho, y repetidas veces, A. Nygren en su obra fundamental.

Damos fin a esta temática sobre la doble fuente, que tan sólo hemos apuntado, teniendo que reconocer que en la obra de Van Steenb. no se ha tenido suficientemente en cuenta. Y sin esta consideración no parece posible una interpretación adecuada de los grandes sistemas elaborados por el pensamiento cristiano.

54. Cf. *L'esprit de la philosophie...*, p. 83.

55. Cf. nuestro estudio, *La «storgé» o el «amor-cariño» en Sófocles*, en «Helmántica», 20 (1968), 5-25.

### 3. En torno al agustinismo filosófico

Desde que a fines del pasado siglo el Card. Ehrle inició el estudio de las escuelas medievales, se aceptó su tesis, más o menos matizada, de la existencia de un *agustinismo filosófico* medieval, cuyo máximo representante sería el doctor franciscano San Buenaventura <sup>56</sup>.

Ha sido esta la tesis que ha creído necesario barrenar el prof. de Lovaina, Van Steenb. Sus largos años de estudio sobre estos temas, la reiterada publicación de obras de gran valía, le creyeron autorizado para proponer una nueva interpretación de las grandes síntesis cristianas, más acorde con los hechos y con la historia. El punto neurálgico del ataque fue el supuesto *agustinismo filosófico* de San Buenaventura al que rebautizó con el nombre de *aristotelismo neoplatonizante*.

La *sagesse augustinienne*, de la que reiteradamente habla Van Steenb., tendría vigencia tan sólo en teología. Pero no incluye una auténtica filosofía y ni siquiera la supone. Más bien, insinúa a veces, fue un obstáculo al desarrollo de la misma <sup>57</sup>. El *agustinismo filosófico* para Van Steenb. es un resultado de las luchas doctrinales en torno al averroísmo latino que tienen lugar hacia 1270. Serían los discípulos de San Buenaventura, no él mismo, quienes pondrían en marcha esta corriente doctrinal <sup>58</sup>.

Esta tesis es una constante en los escritos de Van Steenb. a partir de su estudio sobre Siger de Brabante. Por nuestra parte nos enfrentamos con esta tesis hace seis años, al hacer la crítica del pequeño volumen, pero muy denso, de Van Steenb., *Histoire de la Philosophie. Période chrétienne* <sup>59</sup>. Entonces hacíamos una crítica que hoy renovamos como punto de partida para un ulterior desarrollo. Reconocíamos en ella los méritos del compendio: claridad, método, altura de clase como historiador. Pero nos veíamos precisados a añadir que discrepábamos con máxima seriedad de algunas de sus afirmaciones más capitales.

Que el autor vea en el tomismo, escribíamos entonces, la única plenitud del pensamiento cristiano medieval y que considere a la filosofía crítica del siglo XIV camino hacia la madurez de Europa, contra otros muchos que la juzgan disolvente, ni lo aprobamos ni lo rechazamos. Son temas dis-

56. F. EHRLE, *Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1889 (4), 603-635; *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, en *Xenia thomistica*, III, 517-588.

57. *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, en «Revue Phil. de Louvain, 52» (1954), 572-592.

58. La tesis es una constante en sus obras. Pero especialmente en *La philosophie...*, pp. 495-500; *Histoire de l'Eglise*, t. 13..., pp. 296-300; *Histoire de la Philosophie...*, pp. 120-121.

59. Véase la crítica de esta obra en *Naturaleza y Gracia*, 12 (1965), 371-372.

cutidos y discutibles. Hoy añadiríamos que lo segundo es una muestra más de esa tendencia, latente en toda la obra de Van Steenb., a exaltar los valores profanos de la cultura frente a los cristianos.

Lo que se hace más difícil de aceptar, seguíamos escribiendo, son las contradicciones que parecen existir entre los hechos históricos y las afirmaciones que se enuncian en la obra. Hagamos mención de la más hiriente y de más significación para interpretar rectamente las direcciones doctrinales de la edad media. Según Van Steenb. no hay agustinismo filosófico medieval hasta las luchas de 1270 y 1277 en torno al averroísmo latino. Serían los discípulos de San Buenaventura, especialmente J. Peckham y G. de la Mare quienes habrían dado origen a este movimiento ideológico. Ahora bien; esto parece muy en contra de lo que el mismo J. Peckham escribe en sus conocidas cartas, recogidas en el *Chartularium Universitatis Parisiensis*. En ellas enfrenta la tradición recibida con la innovación que intenta imponerse. La innovación la origina el *bonus frater Thomas*. La tradición es lo que él defiende. ¿Cómo es entonces posible que J. Peckham cree un movimiento doctrinal si en su choque con el *buen fray Tomás* no intenta más que defender las tesis tradicionales que él mismo elenca: «*quidquid docet Augustinus de regulis aeternis, de luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae*»? <sup>60</sup>.

Tal vez la falsa perspectiva en la que creemos se ha colocado Van Steenb. consiste en no distinguir suficientemente el espíritu del sistema de los materiales del mismo. En J. Peckham y G. de la Mare los materiales parecen ser más agustinianos porque se detienen en los puntos polémicos. Pero adviértase bien que en San Buenaventura se hallan ya todas las tesis y doctrinas de estos autores, si bien *incorporadas a un síntesis más amplia y perfecta*. Cuando elabora esta síntesis no han surgido las disputas. Por ello San Buenaventura no tiene reparo alguno en utilizar el inmenso material filosófico que Aristóteles ha puesto a su disposición. Pese a ello, el espíritu de su sistema es muy contrario al del filósofo griego. Si lo que vale en un sistema es, ante todo, la idea directriz, *l'intuition fondamentale*, según la feliz expresión de H. Bergson, parece patente que la síntesis de San Buenaventura, aun en filosofía, se halla en una línea que no es la aristotélica.

Van Steeberghen recuerda, como ya dijimos, que para San Buenaventura toda creatura es *imagen* o *vestigio* del Creador. Cultiva como *intuición fundamental* el ejemplarismo. Doctrina, por cierto, muy poco aristotélica. Ahora bien; si esta filosofía del *ejemplarismo*, alma del sistema bonaventuriano, es opuesta a la letra y al espíritu de la filosofía de Aristóteles,

60. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 523, p. 634. Completan lo que se dice en esta carta otras dos que se pueden leer en el n. 517, p. 624 y n. 518, pp. 626-627.

¿con qué razón se puede calificar a tal filosofía con la etiqueta de *aristotelismo*, aún con el retoque de *neoplatonizante* o *agustiniano*? San Buenaventura reprocha a Aristóteles que desconoce, peor aún, que *execra las ideas de Platón*<sup>61</sup>. ¿Cómo, entonces, hallar en este pensador el manantial puro para abreviar su espíritu que hace del mundo una escala de luz para ascender hasta Dios? Grandes historiadores piensan que la aportación máxima de San Buenaventura es el *Itinerarium mentis*... En ese itinerario hallamos muchas piedras y adoquines extraídos de la cantera aristotélica. Pero el que este *Itinerarium* sea un camino de luz se debe a otro ideario muy distinto del aristotélico.

Esto que escribíamos en sustancia hace seis años, ante la nueva gran obra de Van Steenb., que estamos analizando, debe ser repensado con más madura reflexión. El problema del *agustinismo filosófico* debe ser replanteado con toda radicalidad.

Iniciamos esta nueva reflexión con unas palabras de R. Eucken: «*Agustín es el único gran filósofo del Cristianismo*»<sup>62</sup>. La frase tiene mucho de exageración. Pero, quitándole todo lo que tiene de hiriente, pone bien en claro que Agustín ha sido una gran pensador en el puro campo de la filosofía. Este es igualmente el juicio de otros historiadores y filósofos. Recordemos a Max Scheler, J. Hessen, Przywara, K. Jaspers, M. Blondel y, en España, Ortega y Gasset<sup>63</sup>. Todos ellos se sienten atraídos por el genio de Agustín de Tagaste.

Este elenco de encomios de que ha sido objeto el talento filosófico de San Agustín debiera hacer pensar a cuantos, con cierto miopismo cicatero,

61. *Collationes in Hexaemeron*, coll. VI, n. 2; *Op. O.*, t. V, p. 360b. Van Steenberghe recoge este mismo texto en *La philosophie* (p. 223). Lo coteja con su actitud en el *Coment. a las Sentencias* para concluir que en este comentario no es hostil a Aristóteles. La hostilidad habría brotado de las polémicas en torno a 1270. Nos parece que aquí confunde el docto medievalista la *situación psicológica* con el *espíritu del sistema*. La situación psicológica se torna acre en San Buenaventura contra Aristóteles por el abuso que de él hicieron los averroístas. Pero capta desde el principio de su vida intelectual que su síntesis mental, en lo que tenía de más hondo, iba por camino muy distinto al de Aristóteles. Y todo ello sin perjuicio de que utilice los ricos materiales que la cantera aristotélica ha proporcionado al pensador medieval.

62. *Los grandes pensadores. Historia de la evolución del problema de la vida desde Platón hasta nuestros días*, trad. española. Madrid, 1914, p. 254.

63. Recogemos algunos juicios de estos pensadores. MAX SCHELER, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. Gesammelte Werke*, Bern und München, Band 6, pp. 93-94: «Finden wir *einzig* bei Augustinus und der augustinischen Tradition bis zu Malebranche und Blaise Pascal ernsthafte Anfänge des christlichen Erlebnis über die Beziehung von Liebe und Erkenntnis auch im Zusammenhang mit ausserreligiösen Probleme begrifflich zu fassen». Ortega y Gasset escribe a su vez: «San Agustín fue mucho más filósofo que Santo Tomás, como se manifiesta en su resuelto embestir a los problemas últimos» (*La idea de principio en Leibnitz*, en «O. C.», t. VIII, p. 180).

Nos repugnan estas comparaciones. Pero éstas prueban contundentemente el indiscutible valor filosófico que se halla en el sistema latente en San Agustín.



se empeñan en no querer ver dentro de la *sagesse augustinienne* una gran filosofía. Que esta gran filosofía se halle incorporada a un contexto teológico es algo que va contra nuestros gustos, muy dados a escindir y a acotar campos. Pero ello no merma valor a los análisis filosóficos agustinianos. J. Chevalier escribe: «La fascinación que ejerció sobre sus contemporáneos el genio de Agustín perdura todavía y perdurará, sin duda, tanto tiempo como haya una humanidad que piense, ame y sufra... Filosóficamente, el legado de Agustín es considerable»<sup>64</sup>.

Existe, por lo tanto, en el mismo Agustín un grandioso punto de arranque para un auténtico *agustinismo filosófico*. Y sin embargo, tenemos que constatar con la historia del pensamiento ante los ojos que el agustinismo filosófico, como *sistema expuesto sistemáticamente*, no ha existido nunca. Tomamos conciencia de que la afirmación es enorme y que pudiera sonar a paradoja. Nos parece, con todo, que esta aparente paradoja se disuelve en el vaso de la historia de las ideas.

Ya en el mismo San Agustín advierten los comentadores que no hay sistema. Con cierto radicalismo escribe el mismo J. Chevalier: «No podría decirse de San Agustín con propiedad que es un filósofo. No dejó sistema: pero por esto, precisamente, dio a la filosofía un impulso nuevo, llamando a los filósofos a su tarea, que es menos reconstruir el mundo que observarlo y vivirlo, viviendo y experimentándose a sí mismos»<sup>65</sup>.

Este juicio, encomiástico de fondo y forma, debe ser matizado por lo que toca a negar que San Agustín sea filósofo porque no tiene sistema. Van Steenb. nos ayuda en esta ocasión. Reiteradamente afirma que, si San Buenaventura no elaboró sistemáticamente una filosofía, late en su obra una filosofía que es necesario extraer de su envoltura teológica. Sus obras teológicas y místicas implican «*la présence virtuelle d'une philosophie dans sa synthèse théologique*»<sup>66</sup>.

Lo mismo hay que decir respecto de San Agustín. Que no se preocupara de elaborar un sistema filosófico es patente. Pero de ahí no se sigue que no se halle en su espíritu, reflejado en sus obras. Su mentalidad filosófica no es algo caótico o desordenado. Ni se limita a cuatro vislumbres geniales. Unas cuantas ideas claves vienen a ser como las vértebras gigantes de ese gran organismo que es su filosofía, incorporada, ciertamente, a su *visión sapiencial cristiana*.

No sale, pues, el *agustinismo filosófico* de la mente de San Agustín de un modo perfecto, como Minerva de la cabeza de Júpiter. Tampoco lo sistema-

64. *Historia del pensamiento*, trad. española. Madrid, 1967, t. II, p. 97.

65. *O. y l. ci*

66. *La philosophie...*, p. 243. La misma fórmula se halla en *Histoire de l'Eglise*, vol. 13, p. 230.

tizan sus inmediatos sucesores. Y en los primeros siglos de la edad media sólo girones de este manto filosófico han podido ser cortados para cubrir modestamente las más elementales exigencias del pensamiento.

Con el siglo XIII llega la plenitud del pensamiento cristiano. San Agustín es un nombre estelar en ese momento histórico. Bien se podía augurar la sistematización definitiva del *agustinismo filosófico*. Y sin embargo, tenemos que constatar que no fue así. San Buenaventura está conceptualizado, justamente, como el máximo agustiniano de aquel tiempo. Pues bien; una confrontación serena entre él y el doctor de Hipona, a quien tanto admira, nos hace ver que el doctor medieval completa en algunos puntos lo que pudo ser el *agustinismo filosófico*. Pero, como visión de conjunto, la concepción agustiniana se empobrece. Este doble tema, complemento parcial y empobrecimiento global, merece una reflexión ulterior.

San Buenaventura, en primer lugar, completa a San Agustín en la *teoría de la iluminación*, al incorporar esta teoría a todo el proceso del conocimiento humano. Para algunos intérpretes, también para Van Steenb.<sup>67</sup>, San Buenaventura realiza aquí una aglutinación de agustinismo y aristotelismo, híbrida e inconsistente. Opinamos de modo muy distinto. San Agustín distinguió netamente entre *ratio inferior* y *ratio superior*. San Buenaventura recoge esta distinción con máxima seriedad. No como una distinción más entre tantas otras, como sucede en este caso con el Doctor Angélico. Pues bien; San Buenaventura interpreta todo el proceso agustiniano de la *ratio inferior* según la teoría abstractiva de Aristóteles. Por el contrario, la *ratio superior* exige hallarse regulada por las famosas y discutidas *rationes aeternae*. Lo que para algunos es un hibridismo bonaventuriano, lo juzgamos un logro de síntesis, al señalar los caminos distintos y precisos del conocer.

Pero si San Buenaventura completa a San Agustín al incorporar el proceso aristotélico de la abstracción a la *ratio inferior*, también aclara lo mucho de oscuro y simbólico de las conocidas comparaciones agustinianas: «*el sol que ilumina*», «*el sello que deja su impronta*», «*el maestro que habla interiormente*». Con ellas quiso el Santo dejar entrever en qué consiste la iluminación por las *razones eternas*. San Buenaventura precisa mejor la doctrina y la fórmula en técnica más filosófica. La *contuitio* bonaventuriana es una aportación muy honda a la poética descripción que hace San Agustín de la iluminación interior por el Verbo<sup>68</sup>.

67. *La philosophie...*, pp. 244-245 y 249.

68. Cf. R. SCIAMANNINI, *La contuitio bonaventuriana*. Firenze, 1957; PELAYO DE ZAMAYÓN, *Hacia Dios*. Roma, 1940. Lección II: *Teoría del conocimiento según San Buenaventura*, pp. 28-58. Para una visión sintética de todo el problema del conocimiento en San Buenaventura; L. VEUTHEY, *S. Bonaventurae philosophia christiana...* Caput II: *Theoria cognitionis*, pp. 46-100.

Otro tema en el que San Buenaventura completa a San Agustín es el del *voluntarismo psicológico*. Es innegable que se halla en San Agustín un punto de partida para situar a la voluntad con su libre albedrío en el centro de la vida psicológica. Culmina esta concepción en Duns Escoto. Pero ya San Buenaventura la había definitivamente estructurado al distinguir entre acto libre y acto deliberado. El *acto libre* implica plena autodeterminación de la voluntad y está siempre en poder de ésta. Por ello, la voluntad es libre en su misma esencia. De tal suerte que todo acto de la misma procede con absoluta libertad, con absoluto autodomínio. Todo esto se halla *in nuce* en San Agustín. Pero es frondosa teoría psicológica en San Buenaventura.

Por lo que toca el *voluntarismo ontológico*, es decir, al influjo de la idea de bien en metafísica, San Buenaventura completa igualmente a San Agustín. Este se limita a constatar reiteradamente: «*quia bonus est Deus, summus*»<sup>69</sup>. San Buenaventura da un paso más y busca en la idea de Bien la raíz metafísica de todas las comunicaciones divinas<sup>70</sup>.

Finalmente, en la teoría del ejemplarismo San Buenaventura recoge el rico patrimonio agustiniano que describe el ascenso del alma a Dios a través de las craturas para precisar los cuatro momentos del simbolismo ejemplarista. Es decir, la creatura como *umbra, vestigium, imago, similitudo*<sup>71</sup>. Esta metafísica ejemplarista nunca debió ser olvidada por el pensamiento cristiano. Pero fue ahogada por las frías y cinceladas fórmulas de origen aristotélico.

No es insignificante la aportación del gran agustiniano medieval, San Buenaventura. Pese a ello, tenemos que advertir que el rico caudal agustiniano merma en la obra de San Buenaventura que, con ser magnífica, no es capaz de servir de resonador a todos los grandes temas agustinianos. *A fortiori* hay que decir esto del *agustinismo filosófico* que sigue a la obra del Santo. Vamos a recordar tan sólo algunos de estos temas empobrecidos.

La *interioridad* en primer término. Por testimonio unánime de los grandes historiadores que se han acercado al pensador de Hipona ha sido su capacidad de describir los desgarros íntimos de la conciencia lo que hace de él un pensador eterno. Siempre se le sentirá a nuestro lado. Por citar un

69. *De doctrina christiana*. lib. I, c. 32, n. 35; PL, XXXIV, col. 32.

70. Véase nuestro estudio: *La metafísica del Bien en la teología de San Buenaventura*, en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954), 7-38; ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura*, en *Estudios Franciscanos*, 53 (1952), 5-44; OLEGARIO GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*. Madrid, 1966, pp. 101-142.

71. J. M. BISSEIN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*. Paris, 1929; E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura...*, pp. 205 ss.

ejemplo, M. de Unamuno, visitando el derruido monasterio de La Granja de Moreruela, escribe en aquella soledad estos versos agustinianos:

«Si me buscas es porque me encontraste  
—mi Dios me dice—. Yo soy tu vacío;  
mientras no llegue al mar no para el río  
ni hay otra muerte que a su afán le baste»<sup>72</sup>.

En su obra principal, *Del sentimiento trágico de la vida*, recuerda la sentencia agustiniana que motiva estos versos: «*pues me buscas es porque me encontraste*»<sup>73</sup>.

Cierto que todavía hay en San Buenaventura resonancias de esta ascensión a Dios por la *vía interior*. Todavía no ha sucumbido el doctor franciscano a ese intelectualismo árido que se ha empeñado en ver en esta subida agustiniana, tan íntima, tan asida a la realidad contingente del propio yo, una etérea prueba por las ideas<sup>74</sup>. Pero ya el doctor medieval no es tan rico en describir el camino. Muy luego, este camino se cegará, peor aún, se falsificará al transformar la ascensión en una prueba ideológica sin valor y sin consistencia.

Esta pérdida de la *interioridad agustiniana* la juzgamos de un influjo nefasto en el desarrollo del pensamiento cristiano posterior. Los pensadores, tanto por la vía tomista como por la escotista, limaron conceptos, precisaron términos. Pero huyó, parcialmente al menos, de este bagaje metafísico la vida, la problemática de la existencia crucial. Si el pensamiento cristiano del siglo xx se ha visto forzado a volver sobre sus pasos y buscar un camino más concreto y existencial, más intuitivo e integral, esta rectificación se debe en gran parte a la pérdida de esa profundidad interior que legó San Agustín y que el pensamiento cristiano posterior no supo enriquecer. Ni siquiera conservar. El «*zurück zu*» de ciertos momentos del pensamiento alemán se impone con relación a San Agustín. Hay que volver a la integridad problemática que el gran doctor de Hipona formuló para todos los siglos cristianos.

La fenomenología moderna nos ofrece la contraprueba de cuanto venimos diciendo. En Alemania se puede hablar de un renacimiento del pensamiento agustiniano a la luz del método fenomenológico. Recordemos los nombres de Max Scheler, J. Hessen, Przywara, R. Guardini. Pero citemos

72. *Andanzas y visiones españolas*, en *Obras completas*. Ed. Escelicer. Madrid, 1966, t. I, p. 349.

73. *Obras completas*, t. VII, p. 207.

74. Con demasiada brevedad y poca ponderación alude Van Steenberghen a este tema bonaventuriano cuando escribe: «*Dieu donc est connu par une expérience intime; on l'atteint aisément, pourvu qu'on soit attentif à sa présence au fond de l'âme*» (*La philosophie*, p. 245).

un caso ejemplar. Es la obra de R. Otto, *Lo santo*<sup>75</sup>. Hoy este libro es un manual de todo investigador sobre *filosofía de la religión*. Pues bien; este manual no es más que un comentario a la bella y profunda sentencia agustiniana: *Et inhorresco et inardesco...* Da pena tener que constatar el retraso de ciertos ambientes culturales cristianos en estudios tan importantes como éste de la *filosofía de la religión*. Místicos y ascetas habían reunido un material incomparable. Pero quedó todo en material informe por haber abandonado el método de la «*vía interior*», tan cultivado por San Agustín.

Una disputa entre los investigadores de la mística sobre el valor respectivo de la teología y de la experiencia, de Santo Tomás y de Santa Teresa, hizo sentir el problema del predominio de lo *conceptual* y de lo *vital* en este campo. Por desgracia, en otros campos de la teología y de la filosofía, el problema ni siquiera se planteó. Cantera de conceptos marmóreos son las larguísimas páginas de nuestros pensadores. Piénsese en la gran obra de F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*. Pero los análisis fenomenológicos y existenciales, los grandes problemas vitales y humanos, quedaron soterrados bajo tanto material conceptualizado y conceptualizante.

Un segundo tema que queremos recordar es la *historia*. Indiscutiblemente San Agustín dio una aportación máxima en su obra fundamental, *De Civitate Dei*. San Buenaventura *a longe* sigue a su maestro en su máxima obra sintética, *Collationes in Hexaemeron*. Lo hace ver muy bien J. Ratzinger en su estudio doctoral: *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*<sup>76</sup>. Pero si San Buenaventura sigue a San Agustín, aunque sea a distancia, en este tema de la historia, completándolo en ciertos momentos, el tema llega casi a perderse en los siglos inmediatos. Tan sólo vuelve a ser asunto literario en Bossuet y fuente de grandilocuencia para nuestro Donoso Cortés. Hay que constatar que la gran *Ciudad Agustiniana* no ha tenido maestros cantores y canteros, para ampliar sus dimensiones y haberla acondicionado a los tiempos. Ni siquiera la conmoción intelectual que sigue a la *Filosofía de la Historia* de Hegel hace que despierten los pensadores cristianos. Y se han necesitado las dos guerras mundiales para que de nuevo la *Ciudad de Dios* agustiniana, como historia de la humanidad y como *historia salutis*, vuelva a hallarse en el centro de nuestras preocupaciones e inquietudes.

El abandono de San Agustín nos ha costado un retraso que amenaza construir un mundo sin nosotros. El filósofo de la historia, N. Berdiaeff,

75. R. OTTO, *Lo santo*, trad. española. Madrid, 1965.

76. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. München u. Zürich, 1959. Sobre este tema ya había llamado la atención A. Dempf con estas palabras: «Fue San Buenaventura el primero que, para superar el *evangelium aeternum* del tercer reino, cuya callada repercusión hasta Hegel hace tiempo que debía haberse investigado, creó la *más grande filosofía de la historia de la Edad Media* (*La concepción del mundo...*, p. 152. — El subrayado es nuestro).

empalma con San Agustín en su intento de construir en la libertad la *Nueva Ciudad de Dios* <sup>72</sup>. Cuando este filósofo escribía estas líneas aún dominaba en filosofía y teología el espíritu de sistema, tejido con conceptos abstractos e intemporales. Hoy, por la ley del balancín, nos amenaza el peligro opuesto. Y un historicismo de la peor ley tiende a filtrarse dentro del pensamiento cristiano. Es que nos ha faltado la síntesis entre el sistema conceptual y la visión histórica, entre Santo Tomás, máximo representante de la concepción sistemática y San Agustín, vidente de la *Ciudad de Dios* en su marcha por la historia. Y sólo por esa síntesis el pensamiento cristiano podrá ser fiel a la verdad eterna y a su encarnación en un momento determinado del tiempo.

Esta palabra, *tiempo*, esencialmente vinculada a la historia, nos recuerda otra ingente pérdida en el *agustinismo filosófico*. La temporalidad la ha mostrado Heidegger íntimamente vinculada a la íntima estructura del ser humano. Esto lo siente ya San Agustín al analizar las relaciones del tiempo y la memoria. Pero en la historia del pensamiento cristiano no se conservan estos análisis. Ni, por supuesto, se enriquecen. Dentro de los grandes sistemas escolásticos el tiempo no es más que el *tiempo exterior* a la vida humana: el tiempo físico o astronómico. Una vez más, Aristóteles suplantó con enorme deficiencia al pensamiento cristiano, representado por San Agustín <sup>78</sup>.

Lo *personal e impersonal* en la vida del pensamiento es un tercer tema en el que el *agustinismo filosófico* decae de su primera fuente. Es innegable el declinar del pensamiento griego hacia lo impersonal. El *Eros* platónico persigue una Belleza trascendente impersonal y el cosmos es movido por un motor inmóvil al que difícilmente podremos llamar persona, en la visión de Aristóteles. Culmina este impersonalismo en la fría concepción estoica en la que el mundo es arrastrado por una fatal necesidad que todo lo estruja sin compasión: dioses, hombres y cosas. Sabido es también que el espíritu de sistema logra en el estoicismo su plenitud de significado. Todo ello a costa del yo personal que no influye en la férrea concatenación de los sucesos.

San Agustín no sólo luchó decididamente contra la concepción estoica de los ciclos históricos que imponían por doquier una férrea necesidad. También supo organizar su concepción del mundo desde una perspectiva en la que la persona ocupa un puesto preeminente. Lo prueba la importancia decisiva que en la marcha de la historia, de la *Ciudad de Dios*, atribuye a la actuación libre del hombre.

77. *El sentido de la historia*, trad. española. Barcelona, 1943.

78. Cf. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 2<sup>a</sup> éd. Paris, 1955; J. CHAIX-RUY, *Saint Augustin. Temps et histoire*. Paris, 1956; E. COLOMER, *Tiempo e historia en San Agustín*, en «Pensamiento», 15 (1959), 569-586.

Los grandes pensadores cristianos de la edad media combaten el *necesitarismo cósmico* de los ciclos en el averroísmo latino. Pero no cultivan la visión personificante de San Agustín. Tanto en filosofía como en teología prefieren el *espíritu de sistema*. Muy posiblemente, entre los grandes doctores el que menos se dejó llevar del espíritu de sistema fue San Buenaventura. Y sin embargo, Z. Alszeghy le acusa de impersonalista en tema tan personalista como el del amor. En nuestro estudio, *Amour personnel et impersonnel chez saint Bonaventure*<sup>79</sup> hemos intentado mostrar lo inconsistente de esta acusación. Pero ella pone en claro la fácil declinación de la gran escolástica hacia lo sistemático e impersonal. Tal acusación es impensable respecto de San Agustín.

Concluimos este elenco de temas empobrecidos en el *agustinismo filosófico* con un comentario a uno de los epígrafes de Van Steenberghe que dice así: *L'exil des belles-lettres*. Lo aborda con el mismo contenido en *La philosophie au XIIIe siècle* y en *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*<sup>80</sup>. Dicho contenido se resume en brevísimas páginas, muy insuficientes. Un tema de esta importancia, o no se toca o se estudia con otra seriedad. Como bibliografía de referencia tan sólo se cita E. Gilson, su contrincante en casi todos los otros capítulos. Y no es E. Gilson un especialista en la historia del humanismo. Bastaría citar al italiano G. Toffanin<sup>81</sup> para dar a Van Steenberghe un mejor punto de apoyo. Pero es una de las deficiencias de esta su obra fundamental el desinterés por lo que toca a la literatura de ciertos países.

Dejando a un lado este aspecto metodológico, advertimos al instante que, pese a lo mucho que se han querido abultar las modestas observaciones de Santo Tomás sobre el arte —ya protestaba de ello Menéndez Pelayo en su *Historia de las Ideas estéticas*<sup>82</sup>— y las de San Buenaventura sobre el mismo tema<sup>83</sup>, una vez más tenemos que constatar el empobrecimiento teórico y práctico respecto de San Agustín en este punto.

Por lo que toca al aspecto práctico, es decir, al uso de las Bellas Artes, San Agustín tiene una sensibilidad estética tan fina que muchas de sus páginas han pasado a la literatura mundial. La descripción, en las *Confesio-*

79. En *Etudes Franciscaines. Actes du Colloque Saint Bonaventure*. Supplement annuel, 1968, pp. 191-203. En este estudio se analiza en este punto la obra de Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*. Romae, 1946. La obra es uno de los mejores estudios sobre el tema del amor en la teología actual. Pero cremos que en su intento de superar el binomio *amor físico-amor extático* de P. Rousselot ha complicado en demasía el problema sin llegar a una solución del mismo.

80. *La philosophie...*, pp. 527-29; en *Histoire de l'Eglise*, vol. 13, pp. 324-325.

81. G. TOFFANIN, *Storia dell'umanesimo*, 3 vol. Bologna, 1950.

82. *Historia de las Ideas Estéticas* (edic. nacional), t. I, p. 166.

83. Cf. R. BOVING, *Die Aesthetik Bonaventuras und das Problem der aesthetischen Einfühlung*, en *Franziskanische Studien*, 1921, 201 s..

nes, del éxtasis de Ostia cuando madre e hijo, asomados a la ventana, se elevan de las bellezas terrenas hasta la suprema Belleza es de tal encanto y sublimidad que sufre la comparación con las mejores páginas escritas por el espíritu humano.

Por desgracia hay que constatar en la exposición del pensamiento cristiano un permanente descuido, repelente desaseo en ocasiones, debido a que *l'exil des belles-lettres*, de que habla Van Steenb., se haya continuado en una lamentable tradición. Y ya es significativo que esta tradición sea truncada por espíritus que han bebido su inspiración en San Agustín. Sobre la tumba del Card. Newmann se lee esta inscripción: *Ex umbris ad veritatem*. Sentencia agustiniana que transparenta la fina sensibilidad artística de quien hizo de su vida una aspiración a lo eterno.

Las hondas e iluminadoras verdades del pensamiento cristiano han perdido mucha de su capacidad de irradiación por la envoltura descuidada con que aparecían ante el hombre culto de fina sensibilidad estética. Otra vez, el ejemplo de San Agustín, gran escritor, pudiera potenciar el poder irradiador de tantos pensamientos luminosos como se hallan en las grandes síntesis cristianas.

Sobre *Estética teórica*, la aportación de los grandes doctores cristianos no es muy cuantiosa. La lectura de Platón y de Hegel deja demasiado al descubierto que los problemas de la Estética no han sido extraordinariamente iluminados por aquellos doctores. Tal vez la única aportación gigante, dada por el pensamiento cristiano, haya consistido en vincular la Belleza subsistente platónica a la realidad concreta y existencial del Verbo Eterno y del Verbo Encarnado. Pues bien; también es San Agustín quien mejor nos expone esta vinculación. De él escribe el eminente crítico Menéndez Pelayo: «Sobre todos estos restos de la sabiduría antigua, trabándolos, enlazándolos y vivificándolos, se levanta la idea cristiana, expresada en este apóstrofe de las *Confesiones*: «*Nulla essent pulchra nisi essent abs te*». Y más adelante comenta la visión agustiniana de la belleza del Verbo Encarnado: «Sobre toda belleza humana, aún sobre la misma belleza interior, cuya raíz es la justicia, se levanta, en el sistema de San Agustín, la belleza del Dios humanado». «Inefable concepción», llama el insigne crítico a esta visión agustiniana <sup>84</sup>.

También sobre otros puntos de Estética tiene San Agustín observaciones atinadas que han merecido ser recogidas. Pero otra vez hay que constatar que en los doctores medievales este caudal apenas aumenta con algunas observaciones profundas, pero muy parcas, de Santo Tomás, Raimundo Lulio, etc... Basta ojear algo detenidamente la obra de

84. *Historia de las Ideas Est.*, t. I, pp. 155 y 160.



E. Bruyne sobre la historia de la Estética en la antigüedad cristiana y medieval para advertir que el cuerpo doctrinal agustiniano sobre Estética disminuye en vez de acrecer <sup>85</sup>. Ya es significativo que en la obra voluminosa de Van Steenb. el tema de la estética merezca tan escaso interés. Se refleja también aquí esa raquítica tradición de *l'exil des belles-lettres* que debiéramos cuanto antes rectificar. Pensadores, como R. Guardini y Urs von Balthasar, nos han hecho ver los ricos filones de belleza inmaculada que esconde el pensamiento cristiano. Pero todavía esto no llega a las aulas ni a los plomizos libros de investigación. De nuevo una vuelta a San Agustín podría corregir esta nueva deficiencia que prueba hasta la saciedad la pobre historia del *agustinismo filosófico*, incapaz de recoger el legado de su jefe que ha debido ser siempre su guía.

Volviendo al *agustinismo filosófico*, tal como aparece en las grandes síntesis del siglo XIII, tenemos que constatar que no sólo no logra sistematizar las ideas geniales de San Agustín sino que pierde muchos de sus valores. Se empobrece.

Este empobrecimiento aumenta en los discípulos de San Buenaventura: J. Peckham, Mateo de Aquasparte, S. Gualtero de Brujas, P.-J. Olivi, etcétera. De aquí que aparezca claramente inaceptable la tesis de Van Steenb. cuando afirma que fueron los discípulos del doctor franciscano quienes organizaron el *agustinismo filosófico* medieval. Consciente de que hay elementos en él, extraños a San Agustín, le da el nombre de *Néo-agustinisme*.

En nuestra visión de la historia estos discípulos del gran doctor generan una época, que los alemanes llaman, de *Epigonenzeit*, con todo lo que lleva consigo una *época de epígonos*: acritud en las disputas, comentarios a puntos determinados y olvido de la gran visión unitaria del maestro. Así, efectivamente, son los discípulos de San Buenaventura. Agrían la disputa con el tomismo hasta crear, tomistas y franciscanos, la típica rigidez de escuelas. Comentan al maestro y lo aclaran en algunos puntos capitales. Pero no son capaces de asimilar la gran síntesis de su querido doctor. Ni el *Itinerarium*, ni las *Collationes in Hexaemeron*, las dos obras más geniales de San Buenaventura y las más agustinianas, son objeto de comentarios que derivan a cuestiones más precisas y menos sintéticas.

Respecto de J. Peckham baste recordar sus temas preferidos tal como él mismo lo dice en la carta que antes hemos citado. M. de Aquasparta se centra en el estudio del problema del conocimiento para aquilatar y precisar, como buen discípulo, a su maestro.

Queremos cerrar este análisis histórico con el recuerdo de un simpático pensador belga, S. Gualtero de Brujas <sup>86</sup>. Un análisis de sus *Quaestiones dis-*

85. *Historia de la Estética*, trad. española, en «B.A.C.», Madrid, 1963, t. II, pp. 267-362 y 629-650. Véase también K. SVOBODA, *La estética en San Agustín y sus fuentes*, trad. espa-

*putatae* nos hace ver al instante que su preocupación doctrinal gira en torno a algunos temas, importantes en el agustinismo filosófico, pero no los más decisivos: la virtud, la conciencia, la voluntad y la libertad. Recojamos algunos epígrafes de sus *Quaestiones*: III. *Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis*.-IV. *Utrum voluntas id quod vult de necessitate velit*.-V. *Quaeritur unde voluntas habeat quod sit libera*, etc.

Es penetrante la agudeza del Santo al enfrentarse con estos problemas de neto cuño bonaventuriano y ya con sabor de escuela. Pero al mismo tiempo se advierte la cortedad de esta visión frente a la gran síntesis agustiniano-bonaventuriana.

Como un mal llama a otro, en la última época de la historia del pensamiento cristiano medieval nos toca constatar que el *agustinismo filosófico* llega a tan bajo que un día la misma orden de Agustinos opta por un *agustinismo egidiano*. Sabido es que Egidio de Roma es un discípulo de Santo Tomás, muy poco en la línea de San Agustín, excepto en el tema del *agustinismo político*. Pero, desdichadamente, este *agustinismo político*, tan defendido por Egidio Romano es una imputación de tal doctrina a San Agustín, más que enseñanza suya <sup>87</sup>.

B. Landry ha contrapuesto la concepción política de San Buenaventura, que rezuma auténtico agustinismo, a la de Egidio Romano en este juicio sintético que merece ser recogido:

«Saint Bonaventure se refusait à voir sur terre la demeure stable de l'humanité; Gilles, comme bientôt Jean de Jandun et comme plus tard Leibnitz, puis A. Comte, vise à l'organisation stable de la terre par un pouvoir souverain. Saint Bonaventure soumettait tous les pouvoirs au Pape, parce qu'il les soumettait tous à la justice. Là était la beauté et la vérité de sa doctrine. Gilles soutient la même thèse verbalement, mais le Pape apparaît sous sa plume comme un prince, plutôt que comme le représentant d'un idéal moral. L'augustinisme s'est durci et matérialisé chez Gilles de Rome et la chrétienté est devenu un impérialisme papal» <sup>88</sup>.

Lástima que nada de esta temática importantísima haya sido recogida en la obra de Van Steenberghen. Pero la cita muestra que en Egidio Ro-

ñola. Madrid, 1958; J. TSCHOLL, *Gott und das Schöne beim hl. Augustinus*. Haverlee-Leuven, 1967 (Nuestra crítica de esta obra en *Naturaleza y Gracia*, 16 (1969), 464-465).

86. *Quaestiones disputatae*, ed. E. Longpré, en *Les philosophes belges*, t. X. Louvain, 1928.

87. Cf. E. PORTALIÉ, *Agustinisme*, en «DTC», t. I, col. 2485-2561. Merece recogerse el juicio sintético de la col. 2513: «*La fusion de l'augustinisme et du thomisme éclate dans la schola aegidiana depuis le XIVe siècle. Il est à remarquer que son plus illustre docteur est un fervent disciple de Thomas d'Aquin.*

88. *L'Idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*. Paris 1929, p. 153.

mano hay poco del espíritu agustiniano de la *Ciudad de Dios*. Y con todo, fue elegido en el siglo XIV como modelo y jefe de la escuela agustiniana.

No hay por qué seguir describiendo la historia detallada del *agustinismo filosófico*. Basta advertir que tenemos que llegar hasta nuestros días para ver con satisfacción un sereno y hondo despertar que se afana por lograr la estructuración del auténtico *agustinismo*. Para otra ocasión será el comentar estos esfuerzos, tan meritorios y laudables. Ahora los hemos recordado porque ellos revelan paladinamente que el *agustinismo filosófico*, como síntesis organizada sistemáticamente, no ha existido nunca. La tesis de Van Steenberghe, de que se organiza en los discípulos de San Buenaventura, carece de consistencia. Es este momento histórico una época de *Epigonenzeit* que más bien prepara el derrumbe del agustinismo que su auténtico florecer.

Titulamos nuestro estudio: *Hacia una interpretación de las grandes síntesis del pensamiento cristiano*. El lector que nos haya seguido en este nuestro esfuerzo por filiar ideas, habrá tomado conciencia de la intención con que hemos escrito la preposición, *hacia*. Y es que resta mucho por aclarar respecto de las grandes síntesis del pensamiento cristiano. Mucho se ha hecho por lo que toca a estudios monográficos, aunque resta mucho por hacer. Igualmente se ha acumulado mucho material para los trabajos futuros. Pero todavía los estudios sintéticos se hallan solamente esbozados.

La obra de Van Steenberghe, objeto de un examen detenido por parte nuestra, ha sido un esfuerzo de visión sintética del panorama ideológico del siglo XIII cristiano. Pese a sus innegables méritos, que hemos ido reconociendo a lo largo de nuestro estudio, nos ha parecido necesario abrir otras perspectivas más amplias desde las cuales otear el origen y sistematización de las grandes síntesis cristianas.

Presentamos, como final de nuestro estudio, un conjunto de conclusiones en las que precisamos nuestro punto de vista en los temas analizados.

1. No se tendrá nunca una visión profunda de lo que se pensó en la edad media mientras las investigaciones no se eleven de los libros a los *problemas*. Los libros, es decir, el material disponible que es ingente, debe ser iluminado a la luz de las preocupaciones más hondas y fundamentales que movían aquellas mentes. Sólo éstas darán unidad y trabazón a los materiales dispersos. Comprendemos la antipatía que los historiadores profesionales sienten por las síntesis apresuradas y sin base en la lectura de los textos. Pero estos abusos no deben en modo alguno impedir reconocer que la gran hora de la verdad histórica suena en el momento de enunciar el juicio sintético sobre una época o sobre un sistema filosófico.

La obra que hemos analizado, pese a su intento de dar una visión sin-

tética, declina más al análisis de los materiales que hacia el estudio de los problemas. Y es el estudio de estos problemas el que nos abrirá el camino luminoso de la síntesis.

2. La edad media no debe ser estudiada desde los prejuicios secularizadores de nuestro tiempo. Que lo sea en parte así, basta a demostrarlo la conocida historia de la Iglesia, dirigida por A. Fliche y V. Martin, en su vol. 13, dedicado a estudiar, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*<sup>89</sup>. En tales siglos la teología alcanza su cumbre ascensional. Y se sirve de todos los saberes para aclarar sus cuestiones. Son los días en que San Buenaventura escribe su opúsculo, tan lleno de intención: *De reductione artium ad theologiam*. Esto pedía obviamente que historiadores de la teología calasen en aquella historia. Pues bien; los tres que han colaborado en este volumen son tres filósofos y especialistas de la historia de la filosofía. Ello explica fácilmente el que en la exposición de Van Steenberghen sobre San Buenaventura —ponemos un ejemplo— se dedique triple espacio a sus problemas filosóficos que a la mermada visión de su teología. Diez líneas bastan para exponer su doctrina sobre el misterio trinitario, objeto de valiosísimos estudios<sup>90</sup>. Esto podrá estar muy en línea con el signo de los tiempos que corren. Pero está muy distanciado de lo que aquellos doctores pensaron y vivieron.

Parece que este prejuicio secularizador ha impedido ver a Van Steenberghen la ingente aportación del cristianismo a la filosofía de los pensadores cristianos. Como pensadores filosofaron. Pero como cristianos, vivieron una *Weltanschauung* cristiana que nutrió de rico contenido su pensamiento. Helenismo y Cristianismo se dan cita en estos pensadores. Todo lo que sea prescindir de este elemento valioso, es privarse de la capacidad de comprenderlos.

3. La doble fórmula, *aristotelismo ecléctico* o *neoplatonizante*, para interpretar la filosofía de San Buenaventura y *neo-agustinismo*, para señalar el nacimiento y organización del *agustinismo filosófico* en los discípulos del mismo, parece en contradicción con el desarrollo de las ideas en el siglo XIII. Esta doble fórmula ha sido detenidamente analizada en nuestro estudio y el lector puede juzgar si nuestras pruebas tienen valor y aportan alguna luz a temática tan importante y tan discutida.

89. Véanse las pp. 234-235.

90. Volvemos a mencionar el estudio de OLEGARIO GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*. Desde otra perspectiva es imprescindible la obra de TITUS SZABÓ, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente. Doctrina S. Bonaventurae*, Romae, 1955.

4. En una obra de síntesis no pueden orillarse temas fundamentales. Recordemos algunos cuyo silencio se ha hecho notar detenidamente en páginas anteriores. Son estos el tema del *amor*, la *ética política* y las *ideas estéticas*. No son los únicos silenciados, pero sí creemos que se hallan entre los más importantes. De nuevo insistimos en que una visión sintética deberá atender más el desarrollo de estos grandes temas que a la aparición de un libro determinado o al análisis minucioso de un manuscrito de última hora. Estos árboles, siempre bien venidos al bosque de la historia, no deben impedir la verdadera perspectiva. Esta nos da el único método adecuado para situar debidamente cada árbol en el bosque y cada libro en el inmenso campo de la historia.

En el próximo mes de septiembre se celebrará en Madrid-Córdoba-Granada el *V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*. Esperamos con confianza que signifique un nuevo ascenso en el estudio de esta época. Se logrará este ascenso si junto a la aportación de *textos* y *documentos* los investigadores se deciden a abrirse cada vez más a los problemas fundamentales y hondos que dan la clave para interpretar las grandes épocas históricas y los máximos sistemas del pensamiento.



# LA CINEMATICA DEL XVII FRENTE A LA FISICA ARISTOTELICA

ARSENIO LOPEZ

## Introducción

No pretendemos hacer un estudio completo de comparación entre la Física de Aristóteles con todas sus consecuencias y la Física que llamamos comúnmente clásica o moderna o simplemente actual, no, voces y plumas más autorizadas que las nuestras lo han hecho ya ampliamente; ahí están la obra de Cimadevilla: «Universo antiguo y mundo moderno»<sup>1</sup>, por ejemplo, o una de las obras mejores en la actualidad sobre estas materias de Capek: «El impacto filosófico de la Física contemporánea»<sup>2</sup>. En el presente artículo solamente pretendemos tocar un punto que consideramos de capital importancia por las enormes consecuencias que tiene para la Filosofía, es lo referente a la Cinemática, a esa parte de la Física que se detiene de forma especial a analizar el movimiento y sus causas.

De todos es conocido, por paradójico que parezca, que la Física de Aristóteles con todas sus implicaciones, prácticamente se mantiene en las mentes de los científicos hasta el siglo xvii condicionando todas sus investigaciones, solamente con el advenimiento de Newton queda relegada y superada en el plano científico y por consiguiente en el plano filosófico. Ya desde la escuela alejandrina habían sido puestas en tela de juicio y corregidas muchas de las afirmaciones del estagirita, de todos es conocida la célebre revolución copernicana, pero el hecho cierto es que hasta la llegada de Newton no queda superado de una manera definitiva el pensamiento

1. C. CIMADEVILLA, *Universo antiguo y mundo modrno*, edic. Rialp, Madrid, 1964.

2. MILIC CAPEK, *El impacto filosófico de la Física contemporánea*. Edic. Tecnos, Madrid, 1965.

aristotélico. Dice Cimadevilla en la obra citada: «Durante más de veinte siglos no se pudo prescindir de la esfericidad del Universo, ni de la uniformidad y continuidad de los movimientos circulares de los astros, porque con ellos estaba identificada la posibilidad misma de pensar racionalmente lo real»<sup>3</sup>. Y más adelante afirma: «Hasta tal punto esto es cierto que Aristóteles fue sustituido por Newton y no por Leibniz o por Espinoza... Con Newton queda constituida una Cosmología de base científica y de presupuestos filosóficos y metafísicos modernos que pone fuera de juego la aristotélica»<sup>4</sup>.

El prestigio, pues, del estagirita se mantiene casi intacto hasta el siglo XVII a pesar de aparecer muchas contradicciones frente a datos de experiencia y fenómenos físicos. Más aún, aunque aparecen en el mundo de la ciencia figuras relevantes que con sus tratados y teorías van minando poco a poco el prestigio de Aristóteles, habrá que esperar a la gran figura de la Física, Newton, para poder afirmar que la Física aristotélica queda totalmente superada por la de Newton, como antes con Copérnico quedaría totalmente superada la Astronomía del estagirita y roto para siempre el punto de unión entre Física y Metafísica del sistema aristotélico. En efecto, de todos es conocido el hecho de que Aristóteles salta a la Metafísica, trasciende la Física, precisamente con su Astronomía, con su teoría de las esferas concéntricas y su movimiento circular causado por un motor inmóvil que propiamente ni cae dentro de la totalidad de su Cosmos ni se sale fuera. Al demostrar Copérnico que ni las esferas son concéntricas, ni que la tierra es distinta de los demás astros y por consiguiente no es el centro, ni es de materia distinta a la que el estagirita consideraba como materia celeste, toda la Física donde se apoyaba la Metafísica del estagirita queda rota y roto también el puente de unión entre ambas. Sin embargo y a pesar de Copérnico y a pesar después de Newton con su Física plenamente ya científica, Aristóteles seguirá siendo el maestro de la Filosofía para todos los seguidores de su pensamiento, y más aún todavía, al incorporar Santo Tomás y en general la Escolástica la Filosofía aristotélica a la Teología, a la verdad revelada, se robustecerán aún más y más las doctrinas aristotélicas, porque ponerlas ahora en tela de juicio sería lo mismo que enfrentarse a la verdad revelada y caer o estar a punto de hacerlo en cualquier herejía. Por eso, junto a las doctrinas filosóficas del maestro, han pasado otras de carácter físico, necesariamente tenían que hacerlo, en cuanto que aquéllas son consecuencia necesaria de éstas o simplemente su fundamento. Y así, aunque se termina reconociendo la superioridad de la Física

3. C. Cimadevilla, o. c., p. 40.

4. C. Cimadevilla, o. c., pp. 199-200.



del xvii, por ejemplo, sobre la aristotélica, por estar simplemente más en consonancia con los hechos de experiencia y racionalizar mejor el Cosmos, se siguen manteniendo concepciones físicas de Aristóteles y haciendo uso de ellas en Filosofía, sin caer en la cuenta de que han sido ya hace tiempo superadas.

Las consecuencias son evidentes, se siguen manteniendo y haciendo uso de principios y demostraciones en partes de la Filosofía que no tienen, no pueden tener validez, al ser superados y aún más contradichos los principios físicos en que se apoyan.

Tomemos un ejemplo palmario y que no lo vamos a analizar aquí, lo hemos hecho ya en otro artículo, es el de la primera vía tomista, tradicionalmente llamada así para demostrar la existencia de Dios, que está apoyada en una concepción falsa del movimiento en la Física de Aristóteles, totalmente en contraposición a las ideas de la Cinemática de los físicos del xvii. Este es precisamente el punto al que queremos ceñirnos en este artículo y que vamos a ver a continuación.

### **1. El movimiento en la Física aristotélica: el estado natural de la materia es el reposo y no el movimiento**

Aristóteles distingue cuatro clases de movimiento, a saber: movimiento de la sustancia o sustancial, es el que implica el paso de una sustancia a otra; movimiento cuantitativo, que consiste en el paso de una cantidad a otra dentro de la misma sustancia; movimiento cualitativo, el paso de una cualidad de la sustancia a otra, es propiamente una simple alteración, y por último el movimiento local que es el que implica cambio de lugar, el paso de un móvil desde un término a quo a otro ad quem. Así dice en su Física: «El movimiento no existe fuera de las cosas, pues todo lo que cambia, o bien cambia en el orden de la sustancia, o en el de la cantidad o en el de la cualidad o en el del lugar»<sup>5</sup>. Para Aristóteles el movimiento local es la forma primitiva de movimiento; y dentro del movimiento local aún distingue dos clases: el rectilíneo y el circular. Dentro de su Física el que se lleva la primacía es el circular que es el que le ha servido para explicar la dinámica de sus esferas concéntricas y el problema del lugar, pues si todas las cosas han de estar en un lugar, el Cosmos en cuanto tal, es también una cosa y por tanto ha de ocupar también un lugar y entonces el proceso *in infinitum* se impone, lo cual repugna a la mentalidad aristotélica, por eso el movimiento propio de su Cosmos ha de ser necesariamente el circular. De ahí

5. ARISTÓTELES, *Física*, Libr. VII, cap. I, *Obras completas*, edit. Aguilar, 2. edic., Madrid, 1967.

que diga que el movimiento circular es perfecto mientras que el rectilíneo no lo es: «No hay transporte sobre una línea infinita, pues un tal infinito no existe; y si existiese, nada se movería así, pues lo imposible no se produce y recorrer el infinito es imposible» <sup>6</sup>.

Por consiguiente el movimiento rectilíneo no es perfecto, porque ningún móvil podría moverse a lo largo de una línea infinita y además no es perfecto, porque lo perfecto para Aristóteles es lo eterno y el movimiento rectilíneo no es eterno. En cambio el circular sí que es eterno y por tanto perfecto. «Por otra parte un movimiento que puede ser eterno es anterior a aquél que no puede ser. El movimiento circular puede ser eterno, mientras que ninguno de los otros lo puede; pues debe producirse una detención, y si hay detención, el movimiento se destruye» <sup>7</sup>.

En cambio el circular sí que es eterno porque es continuo y no se interrumpe. «Este movimiento va de un punto al mismo punto, mientras que el movimiento según la recta va de un punto a otro... La continuidad no es posible en ningún otro movimiento que en el circular, luego ningún cambio es infinito ni continuo, salvo el transporte circular» <sup>8</sup>.

Y todavía dentro del movimiento local, considera Aristóteles otro movimiento que es el que le corresponde a los cuatro elementos. Piensa que los elementos, tierra, agua, aire, fuego, tienen su lugar natural, es decir, el lugar que les corresponde por su propia naturaleza; la tierra siempre tiende hacia abajo, el aire hacia arriba, etc., y si alguna vez cambian de lugar estos elementos, es porque han sido sacados de ellos por un movimiento violento. «La tierra y cada uno de los demás elementos permanecen necesariamente en su lugar propio y no salen de él más que por un movimiento producido por la violencia» <sup>9</sup>.

Hemos, hasta ahora, simplemente descrito las clases de movimiento para Aristóteles y sus propiedades, pero no hemos determinado aún qué es lo que entiende Aristóteles por movimiento ni en qué consiste. Va a ser el mismo filósofo quien nos lo diga expresamente: «El acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el movimiento... Está, por consiguiente claro, que este acto existe y que es verdad que el ser se mueve precisamente cuando este acto existe y está presente, no antes ni después» <sup>10</sup>.

Y con esta definición y concepto del estagirita del movimiento, llegamos al punto interesante de la cuestión y al centro del problema que nos preo-

6. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. VIII*, cap. 9.

7. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. VIII*, cap. 9.

8. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. VIII*, cap. 8.

9. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. VII*, cap. 3.

10. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. III*, cap. 1.

cupa. Es aquí donde comienza a vislumbrarse lo que consideramos diferencia esencial entre la Física dinámica de Aristóteles y las Físicas del xvii. Como se desprende de esa cita del libro primero de su Física, para el estagirita el estado natural de la materia, de los cuerpos, es el reposo. No da Aristóteles el movimiento como hecho, está por hacer; tiene que haber el paso de esa potencia al acto; no da el movimiento como algo natural, sino como algo, diríamos, sorprendente, inesperado. Está el cuerpo en potencia, en reposo, y así se quedaría si no hubiera una causa exterior que lo haga pasar al acto, que convierta la potencia en acto.

A Aristóteles no se le ocurre pensar que los cuerpos estén en reposo porque haya una causa, o varias, que les impidan seguir moviéndose; él piensa que los cuerpos están en reposo porque es su estado natural, y se mueven porque una causa exterior, porque en sí mismos no tienen el principio del movimiento, les impulsa a ello, porque una causa exterior les hace pasar de la potencia al acto.

A este respecto comenta Cándido Cimadevilla lo siguiente: «Aristóteles piensa que el único modo de explicar el movimiento y la experiencia de la naturaleza es de suponerla en potencia, por principio, y en considerarla, ordenada al ser en acto»<sup>11</sup>.

En otro texto sacado de la Física del estagirita podemos seguir confirmando nuestra tesis, es decir, que en su mentalidad física, el estado natural de la materia era el reposo y no el movimiento. Dice así: «Lo que, poseyendo una naturaleza preparada y dispuesta de forma apta para el movimiento y capaz de moverse, no se mueve cuando naturalmente debe hacerlo, o donde debería hacerlo, o de la manera que le corresponde: este caso tan sólo de inmovilidad es el que yo llamo estado de reposo. En efecto, el reposo es contrario al movimiento; por consiguiente, es una privación, que se da en el sujeto capaz de recibir el movimiento»<sup>12</sup>.

Hay que fijarse en las palabras «apta y capaz» que no significan otra cosa que estar en potencia de moverse, si se mueve, está en potencia; la potencia al acto no pasa por ella misma, sino que necesita una causa extrínseca para hacerlo; necesita, pues, algo externo que le haga pasar, mientras no llegue esa causa, estará en potencia, estará en reposo.

También podemos ver significada esta misma idea en el siguiente texto también de su Física: «El lecho, el vestido, y cualquier otra cosa posible de este mismo género, en cuanto vienen significados por estas denominaciones individuales o particulares, y en cuanto son producto de un arte, no poseen ninguna fuerza interna que los impela al cambio o al movimiento»<sup>13</sup>.

11. C. CIMADEVILLA, *Universo antiguo y mundo moderno*. Edic. Rialp, Madrid, 1968, p. 221.

12. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. V*, cap. 2.

13. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib II*, cap. 1.

¿Por qué no dice Aristóteles que estas cosas no tienen el principio de pararse en sí mismas cuando están en movimiento? No, dice que no tienen en sí el principio del cambio de movimiento. ¿Por qué? Porque es natural a ellos el estar en reposo; y si Aristóteles pensase que les era natural el moverse, lógicamente diría que no tienen en sí el principio de detenerse. «Todo lo que se mueve, dice el estagirita, se mueve porque y mientras lo mueve algún movedor»<sup>14</sup>.

Volvemos a preguntarle a Aristóteles: ¿Por qué no dice: Todo lo que se para o se detiene se para porque y mientras lo para un parador? Si pudiéramos hacerle esta pregunta nos contestaría: porque lo natural es que esté quieto y para que se mueva tiene que hacerlo un movedor, y para que siga moviéndose debe de haber un movedor que lo esté moviendo. Por esta razón dice Milic Capek: «Toda la Filosofía de Aristóteles se basa en la negación de la constancia de movimiento»<sup>15</sup>.

En un sentido parecido al de Capek hablan los dos destacados físicos alemanes C. F. Von Weizsäcker y J. Juilfs cuando dicen: «La idea aristotélica sobre las causas del movimiento fue la consecuencia de una excelente recapitulación de lo que ofrecían las apariencias. Según esta idea, todo cuerpo debe de estar situado en un lugar determinado según su naturaleza..., si suponemos que el cuerpo no está situado en su lugar natural, su tendencia es a colocarse en él, lo que le hace moverse, y por tanto, esta es una de las causas naturales del movimiento. Otra de las causas es la acción constante de una fuerza, por ejemplo, el viento que actúa sobre las velas, etcétera. Todo cuerpo terrestre no sometido a los efectos de estas causas de movimiento permanece en reposo»<sup>16</sup>.

Es casi una obsesión constante para Aristóteles el buscar un motor detrás de todo movimiento; no puede él pensar que las cosas se muevan por su impulso, que sigan moviéndose, sin buscar algo que las mantenga en movimiento. No puede él pensar que sea natural que las cosas se muevan y se mantengan en movimiento.

De mil maneras y en mil ocasiones nos dice Aristóteles, implícita unas veces, y explícitamente otras, que los cuerpos, por naturaleza, están en reposo, que estarían así siempre si una causa externa a ellos no los sacara; que una vez en movimiento, necesitan de algo que los mantenga en él, porque de lo contrario volverían a su estado, al reposo.

«La tierra y cada uno de los demás elementos permanecen necesaria-

14. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib VII*, cap. 5.

15. MILIC CAPEK, *El impacto filosófico de la Física contemporánea*. Edic. Tecnos. (Madrid 1966) 88.

16. R. F. VON WEIZSACKER y J. JUILFS, *La Física actual*. Edic. Rialp, (Madrid 1964) 32.

mente en su lugar propio y no salen de él más que por un movimiento producido por la violencia»<sup>17</sup>.

Eh ahí la palabra clave y significativa que usa Aristóteles. No dice por naturaleza, no dice que le sea propio a los cuerpos el movimiento, sino que si se mueven es por una fuerza violenta, contra naturam, podríamos decir, y como él mismo dice en este otro pasaje de su Física: «Ni el crecimiento ni el movimiento violento pueden existir si el cuerpo no puede, estando primero en reposo, recibir un movimiento contra la naturaleza»<sup>18</sup>.

Se podrían multiplicar las citas de Aristóteles que hacen referencia a esto que hemos dicho. Todas ellas dejan ver que el movimiento es considerado por el estagirita como un estado contrario al estado original y natural que es el reposo de los cuerpos.

Hay dos citas significativas en su libro «De coelo». Para demostrar Aristóteles la no eternidad del movimiento parte de la idea clave para él, de que el movimiento es violento y contrario a la Naturaleza, dice así: «Puesto que el movimiento es violento y contrario a la Naturaleza, es imposible que el movimiento sea eterno»<sup>19</sup>.

El movimiento es violento y contrario a la Naturaleza; ¿y el reposo, es natural o violento y contrario a la Naturaleza? Responde el mismo Aristóteles: «Es necesario que lo que es llevado se pare en alguna parte y que quede allí en reposo, no por la fuerza y la violencia, sino según su naturaleza»<sup>20</sup>.

Los cuerpos, pues, no están en reposo por la fuerza y la violencia, sino según su naturaleza.

Milic Capek dice lo siguiente: «Esta obstinada tendencia a buscar un movedor detrás de todo movimiento es simplemente un ejemplo especial de un impulso más general de explicar la realidad del cambio, frecuentemente de eludirla mediante una explicación»<sup>21</sup>.

En el libro VIII de su Física, Aristóteles se hace una pregunta muy interesante que vamos a transcribir: «Pero sobre la cuestión de los cuerpos que son trasladados, será bueno discutir una dificultad. Si, en efecto, todo ser que es movido, es movido por alguna cosa, ¿cómo es posible, que entre las cosas que no se mueven a sí mismas, haya algunas que continúan en su movimiento, sin estar en contacto con su movedor?»<sup>22</sup>.

La raíz de esta pregunta aristotélica, está, indudablemente, en su concepción del movimiento como contrario al reposo. Es muy lógica esta pre-

17. Aristóteles, o. c., *Fisc. Lib. VIII*, cap. 3.

18. Aristóteles, o. c., *Fis. Lib. VIII*, cap. 2.

19. Aristóteles, o. c., «*Del cielo*», *Lib. II*, cap. 14.

20. Aristóteles, o. c., «*Del cielo*», *Lib. III*, cap. 2.

21. Milic Capek, o. c., p. 91.

22. Aristóteles, *Fisc. Lib. VIII*, cap. 10.

gunta mirada desde Aristóteles mismo. Si él tiene que poner detrás de todo movimiento un movedor, tiene forzosamente que preguntarse qué ocurre cuando el móvil ha salido ya del motor y por qué sigue moviéndose. Aquí está, en este texto, la fuerza probativa de nuestra afirmación; es en este texto, en esta pregunta, donde radica de manera clara la fuerza para afirmar que Aristóteles piensa que el estado natural de los cuerpos es el reposo y no el movimiento.

Es, como dice Capek, una obstinada tendencia a buscar un movedor detrás de todo movimiento. Aristóteles no concibe el movimiento como algo propio de los cuerpos, sino todo lo contrario, como algo impropio, no natural. Entonces, tiene que buscar un movedor siempre detrás de todo movimiento y no se explica cómo una flecha después de salir del arco sigue moviéndose, estando separada de su motor. Busca una explicación de este hecho; él no puede pensar en una ley de inercia, pero sí puede pensar en otro motor intermedio; y puede, porque él está convencido de que la flecha estaría naturalmente en reposo y de que una vez que se le acabe el impulso inicial, debe caer, debe volver a su estado natural, al estado de reposo. Buscará una serie de motores intermedios para no hacerla caer, y cuando cae, dirá que ha sido porque se han debilitado los motores. No piensa que pueda continuar siempre moviéndose, tiene que caer, tiene que volver al reposo.

Aristóteles, pues, tiene que poner motor, y lo hace porque lo exige su concepción del movimiento como contrario al reposo. Si él pensase que lo propio de los cuerpos era el moverse, no se hubiera preguntado nunca el porqué seguía moviéndose la flecha, sino el porqué la flecha se para siendo lo natural que se mueva.

Toda explicación y concepción del movimiento en Aristóteles es muy lógica en su sistema del Cosmos, con ella explica perfectamente su universo concebido bajo la forma de totalidad y además es una explicación que está perfectamente de acuerdo con sus principios filosóficos. Por eso dice Cimadevilla: «Para explicar el movimiento de una flecha, Aristóteles encuentra la dificultad de que continúe moviéndose cuando se separa del arco. En función de sus principios de que cesante la causa cesa el efecto, de que no hay móvil sin motor, lo cual estructura todo su sistema del movimiento en la Naturaleza, es decir, su dinamismo cosmológico, esto es un problema inevitable»<sup>23</sup>.

Como se ve, todo esto es muy explicable, muy razonable en el universo griego, toda la teoría del movimiento aristotélico está en función de su di-

23. C. Cimadevilla, o. c., p. 205.

namismo cosmológico, de su explicación del universo, de la explicación del Absoluto griego, de la explicación, en definitiva, del dios griego.

Lo que no resulta ya tan explicable es que esta misma concepción, que sirvió para explicar, para llegar hasta el dios griego, al dios pagano, haya sido tomada para explicar un universo revelado, un universo cristiano, para demostrar por medio de la razón, la existencia del Dios de la Revelación. Esto es lo que hace Santo Tomás y toda la Escuela hasta el siglo xvii.

Por esta razón afirma Capek: «Aristóteles tiene un prejuicio, este prejuicio es de que el cambio no puede ser algo lógica u ontológicamente auto-suficiente y que, por tanto, necesita una explicación. En otras palabras debe haber alguna explicación suficiente, algún principio aclaratorio que explique la realidad del cambio, y este principio aclaratorio, para evitar un retroceso infinito, debe ser algo más allá del cambio. Este es el núcleo de la prueba aristotélica de la existencia de Dios, aceptada por Santo Tomás e incluso por el neotomismo sin ninguna modificación significativa»<sup>24</sup>.

## 2. El movimiento en Descartes

El gran historiador Guillermo Fraile, en su *Historia de la Filosofía*, dice de Descartes que no tiene sistema filosófico, sino simplemente la proposición de un método de filosofar. Es a propósito de analizar en su *Historia* la llamada época de los grandes sistemas, la época de transición, el paso de la escolástica al renacimiento y el verdadero nacimiento de la nueva ciencia. He aquí sus palabras: «En Descartes no hay sistema, sino un modo de filosofar, que en definitiva queda reducido a la machacona proclamación de un método, que nunca quiso explicar con claridad, y al intento de explicarlo para deducir unas cuantas verdades fundamentales sobre el yo, el mundo y Dios»<sup>25</sup>.

Sin entrar en discusiones con el gran historiador, creemos que se puede afirmar sin género alguno de duda, que la filosofía de Descartes es en gran medida sistemática, ya que a partir del nacimiento de esa primera idea, la existencia del yo que se le presenta con los caracteres de verdad fundamental, ya que es clara y distinta, va a deducir, more geométrico, como nos dirá más tarde Spinoza, todo el edificio de su Filosofía, con una exactitud rigurosa, como se deducen los teoremas en las ciencias positivas.

Por eso estamos más de acuerdo con la interpretación que da García Morente en la introducción que hace en su versión al español de «El discurso del método» y «Las meditaciones metafísicas». Al analizar la Física

24. Milic Capek, o. c., p. 88.

25. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, III *Humanismo Ilustración* (Madrid 1966) 477.

de Descartes viene a decir que siguiendo el proceso deductivo de la filosofía cartesiana, de la existencia de Dios y de sus propiedades, deriva ya Descartes fácilmente la realidad de las naturalezas simples en general, y por tanto, de los objetos matemáticos, espacio, figura, número, dirección y movimiento.

La Metafísica le conduce sin tropiezos a la Física. La Física cartesiana comienza en realidad con la distinción esencial entre alma y cuerpo, como dos realidades distintas e incluso independientes. El alma se define por el pensamiento. El cuerpo por la extensión. Por esto mismo, todo lo que en el cuerpo sucede como cuerpo, puede y debe explicarse con los mismos elementos simples de la extensión, figura y movimiento. Hay, pues, que considerar dos partes en la física cartesiana. Una, donde se trata de los sucesos en los cuerpos (mecánica); y otra, donde se trata de definir la sustancia misma de los cuerpos (teoría de la materia).

La Física de Descartes, es como muy bien sabemos, de tipo mecanicista. Descartes no quiere más elementos para explicar los fenómenos y sus relaciones que la materia y el movimiento. Por eso parodiando un poco a Arquímedes se atreve a decir: «Dadme materia y movimiento y yo construiré el mundo».

El movimiento para Descartes queda reducido simplemente al movimiento local, que es el único que entra por nuestros sentidos, no es más que un cambio de posición del móvil en el que se da el movimiento. De ahí que Descartes no acepte la noción tradicional aristotélica de movimiento, como *actus entis in potentia prout in potentia*, puesto que no existe más movimiento en su física que el local, que es algo muy real y palpable y que como queda dicho, no es más que un cambio de posición de la materia o de las partes en que ésta se divide. Dice Descartes: «*At vero nonne videtur illi verba magica proferre, quae vim occultam et supra captum humani ingenii, qui dicunt motum, rem unicuique notissimam, esse actum entis in potentia prout in potentia ¿Quis enim intelligit haec verba? Quis ignorat quid sit motus?¿*»<sup>26</sup>.

Parece como si Descartes nos quisiera meter en esa misma interrogación y cerrarnos la puerta de Aristóteles y su concepción del movimiento. Desde esta perspectiva hemos de comprender lo que el movimiento significa en Descartes. Lo primero que captamos es lo que muy acertadamente ha calificado Weisheilp como «la caída de Aristóteles». En efecto, dice el citado autor: «Corrientemente se resume la revolución que significó el siglo xvii bajo el epígrafe, La caída de Aristóteles, caída que no raramente se atribuye a la aparición de un nuevo método científico basado en la observación

26. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, XII.



y en la experimentación»<sup>27</sup>. Esta observación nos abre nuevos horizontes y nos pone en guardia antes de pasar a analizar concretamente el movimiento en Descartes, para que al juzgar el nuevo cauce que tome la ciencia, consideremos que los problemas se plantean en un plano y en un sentido diferente a como se plantearon en la antigüedad clásica y que las divergencias y posibles irreconciliaciones entre ambas posturas pueden proceder y provenir de una cuestión anterior que en el fondo no es otra cosa que el problema del método.

Hablando de Aristóteles y Santo Tomás el autor antes citado nos dice: «Siguiendo el método delineado en los Analíticos Posteriores, comprendieron Alberto y Tomás que la pregunta básica de toda ciencia natural debe ser: ¿Por qué se mueven los cuerpos? El sujeto común genérico o el género-sujeto (Aristóteles, Post. Anal., I.C. 22. 27 a 37-38 y I, 75 a 39-42) de esta ciencia fue designado por el término general de cuerpo físico capaz de movimiento o en móvil cuyo atributo coextensivo se expresa por el verbo «mover» o simplemente por moción»<sup>28</sup>.

Vemos pues, aquí, como una especie de interpolación de los hechos, o mejor de los saberes, físico y metafísico, pues aparece metida la Metafísica en la entraña misma de las ciencias naturales, por lo que Aristóteles, podemos afirmar, lo que hizo en su Física fue una Metafísica de todos aquellos fenómenos físicos cuyas causas físicas no acertaba a descubrir. Weisheilp, nos dice: «Tal como lo había analizado Aristóteles el conocimiento científico no significaba una nueva recopilación de hechos observados o enunciados verdaderos, sino la captación intelectual de la razón del hecho o del enunciado»<sup>29</sup>.

Lo cierto es que el movimiento tanto en Aristóteles como después en Santo Tomás está concebido como un proceso, como una actividad que tienen los cuerpos sin capacidad alguna para seguir moviéndose, es decir, un proceso que por no ser autosuficiente no puede explicarse desde sí mismo. Hablando de Santo Tomás, el autor citado nos dice: «Resumiendo el pensamiento del estagirita nota Santo Tomás de Aquino que el movimiento o cambio mismo constituye una imposibilidad, ya que el movimiento es esencialmente un medio para lograr un fin (Santo Tomás, qq. disp. de pot. q 5, a. 5 y Contra Gent III, C. B.). La razón de ser del movimiento deriva del propósito del mismo, el cual implica a su vez, un agente capaz de producirlo y obtener así el fin»<sup>30</sup>.

27. WEISHEILP, *La teoría física de la Edad Media*, fr. por J. E. Bolzán, Edit. Columba, (Argentina, 1967) 145.

28. Weisheilp, o. c., p. 40.

29. Weisheilp, o. c., p. 41.

30. Weisheilp, o. c., p. 58.

Esta será la escena científica que se encontrará Descartes cuando haga su aparición en el campo del saber, acerca del movimiento. De ahí que no sea nada de extrañar la actitud de reserva que adopta y el resentimiento que refleja en las confesiones que él nos hace al respecto en su *Discurso del Método*.

No olvidemos que Descartes ha escrito ya su tratado de Física y sin duda ninguna que él piensa publicarlo en esa fecha, pero en este intermedio tiene noticia de que las autoridades eclesiásticas han reprobado teorías también físicas que él compartía plenamente y además en las que se da perfecta cuenta de que no encierran perjuicio para la Religión. Tiene en la mente presente, sin duda, el caso de Galileo. El tiene conciencia de que su teoría física es opuesta, es distinta y sus presupuestos y consecuencias también a la doctrina tradicional y por otra parte se cree en el deber de comunicar a la humanidad su nueva teoría, por eso nos dice: «Pero tan pronto como he adquirido algunas nociones generales de física y comenzado a ponerlas a prueba en varias dificultades particulares, notando entonces cuán lejos pueden llevarnos y cuán diferentes son de los principios que se han usado hasta ahora, creí que conservarlos ocultos era grandísimo pecado que infringía la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres»<sup>31</sup>.

Y más adelante continúa: «Pero pensé que no debía en manera alguna consentir que mis escritos fueran publicados mientras yo viviese, para que ni las oposiciones ni las controversias que acaso suscitasen, ni aún la reputación fuese cual fuese, que me pudiesen proporcionar, me dieran ocasión de poder perder el tiempo que me propongo emplear en instruirme»<sup>32</sup>.

Y más adelante vuelve a insistir en lo mismo, haciendo observar que los fundamentos de su Física los considera evidentes aunque no por ello dejarán de suscitar controversias y oposiciones, por lo cual hace el propósito de no publicar durante su vida nada que pudiera dar una pista para comprender los fundamentos de su nueva Física. Dice así: «Sobrevendrían muchas ocasiones de perder el tiempo si publicase los fundamentos de mi física, pues aun cuando son tan evidentes todos, que basta entenderlos para creerlos, y no hay uno solo del que no pueda dar demostraciones, sin embargo, como es imposible que concuerden con todas las vanas opiniones de los demás hombres, preveo que suscitarán oposiciones, que me distraerán un poco de mi labor»<sup>33</sup>.

Pasamos ahora a analizar las obras en que Descartes hace la exposición

31. DESCARTES, *Discurso del Método*, fr. por M. G. Morente, VI, Espasa Calpe (Madrid 1968) 68.

32. Descartes, *o. c.*, pp. 70-71.

33. Descartes, *o. c.*, p. 72.

de su pensamiento físico, como son: «El tratado del mundo o de la luz», obra póstuma por las razones que antes apuntábamos y «Los principios de la Filosofía», publicada en Amsterdam en 1644; en ella se contiene sustancialmente la misma doctrina que en las «Meditaciones», aunque de una forma más breve y concisa. Una parte de ella está dedicada a esbozar lo que será después su «Tractatus de Lumine».

Partimos de la distinción cartesiana de sustancia. Aparte de la res cogitans, Descartes considera la res extensa, por eso nos dice en muchos pasajes de su obra que en el universo no hay más que materia, materia extensa y movimiento: «Hay, pues, una misma materia en todo el universo, y la conocemos únicamente porque es extensa y todas las propiedades que distintamente percibimos en ella, se deben sólo a que puede ser percibida y movida según sus partes»<sup>34</sup>.

Consecuentemente con la idea que apuntamos anteriormente de que todo se reduce a materia y movimiento, Descartes nos dirá que no existe en la Naturaleza más movimiento que el local, y a él le va a hacer responsable de todas las transformaciones que en ella se dan.

Por eso nos advierte en el prólogo de esta obra introductoria de su tratado:

«Nuestro pensamiento no puede producir en la materia ningún cambio, y toda la variedad de formas que en ella se encuentran depende del movimiento local. Esto es lo que sin duda han observado los filósofos cuando han dicho en muchas ocasiones que la naturaleza es el principio del movimiento y del reposo, entendiendo por naturaleza lo que es causa de que los cuerpos estén dispuestos como por experiencia vemos que están»<sup>35</sup>.

Y en el mismo lugar de la obra nos dirá Descartes que aquéllo que él entiende por movimiento no es nada difícil es algo que se observa en la vida ordinaria no recurriendo para explicarlo o definirlo a nada metafísico, lo que es en sí el movimiento nos lo va a dar la misma observación, situándose así en el campo de los hechos observables, verdadero lugar de la ciencia.

«El movimiento según se entiende de ordinario, no es otra cosa que la acción por la cual pasa un cuerpo de un lugar a otro. Si en lugar de circunscribirnos a lo que no tiene más fundamento que el uso común, deseamos saber con arreglo a la verdad, qué es el movimiento, diremos que es el transporte de una parte de la materia (o de un cuerpo) desde la proximidad de los cuerpos que le tocan inmediatamente, y que consideramos en reposo, a la de algunos otros»<sup>36</sup>.

Descartes ha dado un paso más, y situándose en la esfera de la verdad,

34. DESCARTES, *Obras filosóficas de Descartes*, fr por M. de la Revilla (Madrid 1968) 215.

35. Descartes, o. c., p. 216.....

36. Descartes, o. c., p. 216.

ha identificado el movimiento con un transporte. Aunque parezca esta afirmación como vulgar y poco científica, Descartes no se para ahí, su intención va mucho más allá, quiere hacer hincapié en unas nociones que se barajan constantemente cuando se habla de movimiento como son: móvil y motor y que no siempre se han distinguido convenientemente, lo cual ha dado lugar muchas veces a equívocos y malentendidos.

«Digo que el movimiento es el transporte y no la fuerza o la acción que transporta, para mostrar que el movimiento está siempre en el móvil y no en el motor... entiendo, además, que es una propiedad del móvil y no una sustancia»<sup>37</sup>.

Poco a poco Descartes nos va introduciendo en la cuestión que quiere dejar en claro, por eso nos dice que el movimiento, aunque no es una sustancia, es una propiedad que está en ese ser que se mueve y que consideramos por esto mismo móvil.

Ya se va viendo cuán distanciado está de la concepción aristotélica, recogida después por la Escuela, que hacía consistir toda la realidad del movimiento fuera del ser que se mueve, al cual consideraban insuficiente por sí mismo para dar razón de su movimiento, con lo que se imponía la cuestión de buscar fuera algo que fuese la causa de ese movimiento del cuerpo, sin que con esto queramos decir que hay que negar la posibilidad de que el movimiento de un cuerpo pueda ser causado por el de otro, como observa el propio Descartes.

En la quinta parte de *Discurso del Método*, Descartes nos hace la confesión de que ha observado y ha notado que Dios ha puesto unas leyes en la Naturaleza y que esas leyes juntamente con sus nociones, las ha impreso en nuestra alma para que nosotros reflexionando sobre ellas lleguemos hasta el Creador de la misma Naturaleza al ver el exacto cumplimiento de las mismas en todo lo que acaece y sucede en el mundo. El nos advierte de la novedad de su sistema: «Considerando luego la serie de esas leyes, me parece que he descubierto varias verdades útiles y más importantes que todo lo que anteriormente había aprendido o incluso esperado aprender»<sup>38</sup>.

Todas estas leyes de la Naturaleza a que él alude están descritas en ese tratado que él siente no poder publicar, por las razones que ya hemos expuesto, y por eso en su *Discurso del método*, quiere explicar lo que ese tratado contiene:

«Propúseme en él poner, todo cuanto yo creía saber, antes de escribirlo, acerca de la naturaleza de las cosas materiales. Hice ver además cuáles eran las leyes de la Naturaleza, y sin fundar mis razones en ningún otro princi-

37. Descartes, *o. c.*, p. 217.

38. DESCARTES, *Discurso del método*, p. 55.

pio que las infinitas perfecciones de Dios, traté de demostrar todas aquellas sobre las que pudiese haber alguna duda y procuré probar que son tales que, aun cuando Dios hubiese creado varios mundos, no podría haber creado uno en donde no se observaran cumplidamente»<sup>39</sup>.

Vemos cómo Descartes recurre a la infinita perfección de Dios, que le ha de guiar en todas sus conclusiones; fue Dios quien creó la materia y le dio un movimiento que se conserva constante, naciendo así justamente con el mundo:

«Para muchas no buscaré la causa de su movimiento si ciertamente para mí es suficiente concebir que el movimiento nació juntamente con el mundo»<sup>40</sup>.

Descartes afirma, pues, la conservación de una cantidad constante de movimiento creado por Dios al principio, aunque siga admitiendo la diversidad de movimientos que él atribuye no a Dios, que es inmutable, sino a las leyes de la Naturaleza:

«Solamente de esto de que Dios conserve la naturaleza siempre del mismo modo, necesariamente se sigue que las muchas mutaciones que deben acaecer a las partes de la misma propiamente no pueden atribuirse a la acción divina, puesto que ésta nunca se inmuta, hay que atribuirlos a la Naturaleza, y a aquellas reglas, según las cuales se llevan a cabo las mutaciones, las llamo leyes de la Naturaleza»<sup>41</sup>.

Las leyes que rigen las relaciones entre materia y movimiento, cuya primera causa es Dios, como ya hemos dicho, son las siguientes:

1.<sup>a</sup> *De la inercia*: Cada cosa permanece en el estado en que se halla, mientras no sea cambiada por una causa exterior, siendo, por tanto, comunicado todo movimiento.

2.<sup>a</sup> *La conservación del movimiento*: En el mundo se halla siempre la misma cantidad de movimiento, pues lo que por un lado se pierde, se encuentra por otro.

3.<sup>a</sup> Todo cuerpo que se mueve tiende a continuar su movimiento en línea recta.

Con la formulación explícita de estas leyes, aparece pues clara la doctrina de Descartes sobre el movimiento. Pero vamos a hacer unas reflexiones sobre el contenido de estas leyes. La primera de ellas es la ley universalmente conocida por Ley de Inercia y que textualmente Descartes enun-

39. Descartes, o. c., p. 56.

40. DESCARTES, *Opuscula posthuma, physicae et mathematicae: «Tractatus de lumine»*, (Goethals, 1701) 6.

41. Descartes, o. c., p. 20.

ció así: «Cada parte de la materia, en cuanto es en sí, permanece siempre en el mismo estado... Si un cuerpo está quieto en un lugar, no lo dejará a no ser que sea expulsado de él por otra causa y si alguna vez comenzara a moverse, permanecería siempre con la misma velocidad mientras no fuese acelerado o retardado por otras causas»<sup>42</sup>.

Aristóteles nos había hablado ya de los célebres lugares naturales hacia los que tienden los cuerpos por su propia naturaleza, pero en la regla de Descartes aparece algo nuevo, una ampliación, una concepción, en definitiva nueva, del movimiento, por eso nos dice: «Nadie hay que no crea que esta regla sea observada en el mundo antiguo respecto a la magnitud, la figura, la quietud y de otras muchas cosas. Pero los filósofos excluyeron de ella el movimiento... Los filósofos suponen muchos movimientos, juzgan que pueden darse, aunque ningún cuerpo cambie de lugar... yo no admito más que el movimiento que consideran los geómetras»<sup>43</sup>.

Y en las palabras que citaremos a continuación vamos a ver el verdadero giro que Descartes imprime a la concepción del movimiento, declarando que tan natural y esencial es a la materia el movimiento como el reposo y viceversa:

«Además a estos movimientos atribuyen una esencia más perfecta y verdadera que al reposo, que consideran como privación del movimiento. Yo sin embargo concibo que el reposo es una cualidad que hay que atribuir a la materia, cuando ésta permanece en el mismo lugar, igualmente que el movimiento, que compete a la misma cuando cambia de lugar»<sup>44</sup>.

Con estas palabras creemos que Descartes ha dado un giro de ciento ochenta grados a toda la física aristotélica y medieval, al considerar tanto el movimiento como el reposo, cualidades o propiedades esenciales de la materia y adelantando que es desde la materia misma desde donde hay que darles una explicación, son fenómenos que rigen, por regla general, las leyes impresas por Dios en la Naturaleza, y tienen una explicación en sí mismas, no se las puede considerar como medio para un fin determinado. Por eso insiste de nuevo Descartes: «Sin embargo, el movimiento de que ellos hablan, es de naturaleza diferente, pues como todas las demás cosas tengan su perfección por un fin y se esfuerzan por conservarse a sí mismas, esto no tiene otro fin o término que el reposo, y contra todas las leyes de la naturaleza intenta destruirse a sí mismo. Por el contrario, el movimiento que yo afirmo, sigue las leyes de la naturaleza, que generalmente producen todas las disposiciones y cualidades que se dan en la materia y también

42. Descartes, o. c., p. 21.

43. Descartes, o. c., pp. 21-22.

44. Descartes, o. c., p. 22.

aquellas que los eruditos llaman: modos o entes de razón con fundamento in re»<sup>45</sup>.

La segunda de las leyes que hemos expuesto de Descartes y que es la ley de la conservación de la cantidad de movimiento no está clara en el tratado de la Física cartesiana, pero la podemos deducir a tenor de las siguientes palabras:

«Además, supongo otra ley: Que un cuerpo impulsando a otro, no puede darse a sí mismo movimiento alguno que no admita de suyo al mismo tiempo otro precisamente igual, ni puede darse otro a sí mismo, que no aumente su propio movimiento un tanto igual»<sup>46</sup>.

Con esta ley prácticamente Descartes intuye lo que la ciencia demostrará después acerca de las leyes de choque entre cuerpos elásticos o inelásticos, la energía cinética del cuerpo que choca después del choque ha disminuido, como demuestra la experiencia, pero no se ha perdido, parte se conserva en el mismo cuerpo, parte se ha comunicado como tal energía cinética al cuerpo con el que choca y parte se ha transformado en otro tipo de energía, bien sea térmica, mecánica, etc. Eso es lo que nos quiere decir Descartes, la cantidad de movimiento se conserva siempre constante, lo que pierde un cuerpo, otro lo gana.

El fundamento de esta ley de Descartes hay que buscarlo en aquella doctrina que él defiende de la creación continua. Dios, siendo inmutable, al crear la materia, le dio una serie de propiedades que ha de conservar inalterables.

«Suponiendo, pues, que Dios en el primer momento de la creación dio a toda la materia conjuntamente tomada una cantidad de movimiento, se ha de conceder por El mismo la conserve siempre en ella»<sup>47</sup>.

Lo fundamental de todo cuanto llevamos dicho de Descartes en lo tocante a su concepción del movimiento es la afirmación de que tan natural a la materia es el reposo como el movimiento, por lo cual en su Física, al revés de cuanto sucedía en la aristotélica, no se hace necesario acudir a un motor para explicar el movimiento. Sin embargo la Física de Descartes, sobre todo por su intrincada doctrina bastante apriorística acerca de la Cosmogonía con sus célebres vórtices, su movimiento circular, su vacío, tuvo poco éxito y fue muy pronto sustituida por la de Newton.

45. Descartes, o. c., p. 22.

46. Descartes, o. c., p. 22.

47. Descartes, o. c., p. 24.

### 3. El movimiento en Newton

Vamos a exponer ahora la concepción newtoniana del movimiento, y para ello hay que advertir que hay que tener presente en todo momento su ley de Gravitación y su ley de Inercia. Como dicen C. F. Von Weizsäcker y J. Juilfs: «Newton define al movimiento como la consecuencia de la acción conjunta de la fuerza de gravitación y de la inercia del cuerpo»<sup>48</sup>.

Para Newton es tan natural a los cuerpos el reposo como el movimiento; el movimiento es natural a los cuerpos y no es producido por la violencia. Por eso no se pregunta por qué los cuerpos siguen moviéndose después de haber salido del motor, sino que se pregunta por qué cesan en su movimiento y caen. El sabe ya por qué los cuerpos siguen moviéndose y define la fuerza de inercia; luego descubre por qué los cuerpos cesan en su movimiento y enuncia la ley de la gravitación universal. Y a base de estas dos leyes, Newton expone su teoría del movimiento y es apoyado en estas dos leyes donde descubrimos que Newton considera natural a los cuerpos tanto el reposo como el movimiento.

Antes de llegar a la ley de inercia, Newton analiza la materia y lo que le es esencial, la fuerza, que él nos dirá es como una potencia infinita capaz de resistir. En toda materia, dice Newton, podemos afirmar que existe por naturaleza una fuerza capaz de resistir. Pero, ¿qué propiedad, o mejor, qué función tiene esta fuerza en la materia? Es la que hace que cualquier cuerpo, en cuanto tal cuerpo, permanezca en su estado, sea de reposo o movimiento uniforme en línea recta.

«...qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu quo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum»<sup>49</sup>.

Si un cuerpo está en reposo, así permanece porque existe en él una fuerza que le hace permanecer en ese estado, y no por una causa externa, sino por él mismo, por la fuerza que hay en él, «quantum in se est». Si, por el contrario, el cuerpo está en movimiento, así permanece por él mismo, sin necesidad de que otro lo mantenga, por la misma fuerza existente en la materia. Se ve pues, bien claro cómo Newton pone en la materia un principio intrínseco, tanto del reposo como del movimiento.

Ya aquí, en esta definición, está prefigurada la ley de inercia. Más adelante llamará él a esta fuerza infinita, «vis infinita», inercia, y también le aplicará como propiedad de la materia; así dice Newton:

«Per inertiam materiae, fit ut corpus omne de statu suo vel quiescendi

48. WEIZSACKER y J. JUILFS, *La Física actual*, p. 43.

49. NEWTON, *Principia philosophiae naturalis mathematica*. Coloniae Allobrogum, 1960, Definición III, p. 4.



vel movendi difficulter deturbetur; unde etiam vis infinita nomine significantissimo vis Inertiae dici possit»<sup>50</sup>.

A esa fuerza infinita que existe en la materia la ha llamado fuerza de inercia. Por tanto, la fuerza de inercia existe en todo cuerpo, y hace que todo cuerpo difícilmente sea sacado de su estado de reposo o movimiento.

Es lo que hemos afirmado: el reposo es natural a la materia, el movimiento también lo es y en el mismo grado. Un cuerpo en movimiento con mucha dificultad (difficulter) saldrá de él; ¿por qué? Por la fuerza infinita, por la fuerza de inercia que existe en él, por sí (*Quantum in se est*). El cuerpo, la materia, pues, en sí, por sí, no saldrá de su estado de reposo, pero igualmente tampoco saldrá de su estado de movimiento, y todo debido a esa fuerza de inercia inherente en toda materia, en todo cuerpo.

Después de haber dejado Newton bien sentado que los cuerpos poseen en sí el poder de permanecer en cualquiera de los dos estados: reposo o movimiento, pasa a explicar el por qué un cuerpo que estaba en reposo pasa al movimiento y el por qué un cuerpo que estaba en movimiento cesa en él y pasa al reposo. Para los dos fenómenos aplica el mismo concepto: «vis impressa», y dice él: «Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum»<sup>51</sup>.

El cuerpo por sí, por la vis infinita materiae, opone resistencia a ser cambiado de su estado, por eso se necesita una fuerza, pero una fuerza impresa, aplicada desde el exterior para hacerle salir. Se necesita una fuerza para salir del reposo, pero se necesita también una fuerza para salir del movimiento, para cesar en su movimiento. No dice Newton que cese el movimiento de los cuerpos porque se debilite y se termine la fuerza que le ha hecho salir del reposo, en términos aristotélicos: no cesa el cuerpo en su movimiento por debilitación del motor, sino por la aplicación de una fuerza, no es por algo negativo: debilitación del motor, sino por algo positivo: una fuerza impresa que le obliga a detenerse. Se necesita, pues, según Newton, una fuerza impresa, tanto para hacer mover, como para dejar de moverse. Es, por tanto, natural que se muevan los cuerpos y por eso seguirán moviéndose siempre hasta que sea aplicada una fuerza. Newton se da cuenta perfecta de que se necesitan fuerzas para que un cuerpo se mueva, puesto que por la «vis infinita inertiae», quedaría siempre en reposo; que se necesita fuerza para que un cuerpo en movimiento se pare, puesto que por la «vis inertiae», seguirá moviéndose siempre. Pero aún no ha localizado él qué fuerzas sean esas. Dice él: «Perseverat enim corpus in statu omni novo per solam vim inertiae. Est autem vis impressa diversarum originum, ut ex Ictu, ex Pressione, ex vi Centripeta»<sup>52</sup>.

50. Newton, o. c., p. 4.

51. Newton, o. c., p. 5.

52. Newton, o. c., p. 5.

La fuerza centrípeta, Newton la define así: «*Vis centripeta est, qua corpora punctum aliquid tanquam ad centrum undique trahuntur, impelluntur, vel utcumque tendunt*»<sup>53</sup>. En virtud de esa fuerza centrípeta que lleva a los cuerpos hacia un punto como a su centro, los cuerpos seguirán en línea recta uniformemente, y si no existiese la fuerza de gravedad seguirían en línea recta hasta los cielos, dice Newton, y todo esto se produce dentro de un espacio absoluto, por eso dice Cimadevilla: «Las fuerzas exigen a su vez un sistema de referencia absoluto externo a la naturaleza de las cosas, al cual Newton dio el nombre de espacio absoluto. Un infinito actual y vacío es el escenario de la nueva física»<sup>54</sup>.

Con la fuerza de inercia y la fuerza de gravedad, elabora y formula la ley de inercia: «*Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare*»<sup>55</sup>.

Esta primera parte de la ley de inercia es la que confirma nuestra afirmación, es decir, que para Newton, tan natural es a los cuerpos el reposo como el movimiento. No necesita Newton detrás de todo movido poner un movedor, sino que en el mismo movido existe el principio que le hace permanecer en movimiento.

Se podría esquematizar el movimiento de Newton así:

Causa de que un cuerpo permanezca en reposo: **VIS INFINITA MATERIAE = VIS INERTIAE.**

Causa de que un cuerpo permanezca en movimiento: **VIS INFINITA MATERIAE = VIS INERTIAE.**

Causa de que un cuerpo cambie su estado de movimiento: **FUERZA DE GRAVEDAD Y RESISTENCIA DE OTROS CUERPOS.**

Ley que regula el movimiento de los cuerpos: **LEY DE INERCIA.**

Queda pues, bien asentado, que para Newton tan natural a los cuerpos es el reposo como el movimiento; y apurando un poco más a Newton, se puede decir como dice Plá Cortés en su libro sobre Newton: «Newton formulará en el tercer libro de los «Principia», la hipótesis de que el centro del sistema del mundo se encuentra en reposo. Dirá todavía más. Dirá en el Escolio, donde expone sus conceptos de espacio, tiempo, lugar y movimiento que puede ser que no exista ningún cuerpo en reposo»<sup>56</sup>.

53. Newton, *o. c.*, p. 5.

54. Cimadevilla, *o. c.*, p. 69.

55. Newton, *o. c.*, p. 20.

56. PLA CORTÉS, *Isaac Newton*, Espasa-Calpe, (Madrid 1945) 6.

#### 4. Contraposición entre Aristóteles y Descartes

Expuestas, por una parte, la teoría aristotélico-tomista del movimiento y, por otra, la teoría de Descartes y Newton, se impone una contraposición entre las teorías de los físico del XVII con la aristotélico-tomista. Con ello pretendemos dejar bien claro que Descartes y Newton y en general la Física del XVII, con sus teorías del movimiento desfasan y acaban con la teoría de Aristóteles y por consiguiente dan al traste con las doctrinas que la Filosofía tradicional apoyaba en la noción aristotélica del movimiento, como puede ser, por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios en la primera de las vías, acudiendo a la noción aristotélica de que todo lo que se mueve ha de ser movido por otro, no suponiendo natural a la materia el estado de movimiento sino solamente el de reposo.

No es necesario repetir la doctrina del estagirita sobre el movimiento, nos fijaremos solamente en aquellos puntos en los que queda más de manifiesto su oposición con Descartes.

Descartes comienza separando, como hemos visto, el binomio motor-móvil de la tradición. El movimiento está en el móvil y no en el motor; por tanto, el binomio clásico de la escuela queda sustituido en Descartes por el de móvil-movimiento, identificando a ambos. He aquí una primera diferencia con Aristóteles. Este, al pensar en el movimiento, piensa necesariamente en un motor. Descartes, por el contrario, al pensar en el movimiento, piensa en el móvil a quien pertenece, en calidad de propiedad, el movimiento.

Descartes formula de una manera no definitiva aún la ley de inercia. Con esto Descartes deja patente su concepción del movimiento, que como vemos no concuerda con la tradicional. Ya para él es tan natural a los cuerpos tanto el reposo como el movimiento. Cada parte de la materia, nos ha dicho Descartes, permanece siempre en el mismo estado, tanto como si es el reposo como si es el movimiento. De ahí que ya no tenga por qué preguntarse, como hace Aristóteles, por la continuidad del movimiento, no tiene, por tanto, tampoco que buscar un motor que siga moviendo a la materia, sino que él encuentra la explicación en la misma materia.

Tanto el reposo como el movimiento son cualidades o propiedades esenciales de la materia y por tanto, nos dirá Descartes, es desde la materia misma desde donde hay que explicar el movimiento. En su tratado «De Lumine» nos afirma Descartes al hablar del movimiento según la concepción antigua, que se concebía al movimiento como algo cuyo término es el reposo y que va en contra de las leyes de la Naturaleza.

Y el segundo punto importante en que Descartes discrepa de Aristóteles en cuanto a la conservación del movimiento. Descartes afirma explícita,

unas veces, e implícitamente otras, que la cantidad de movimiento es constante, que el movimiento se conserva y se conserva por sí mismo. Dios ha puesto en la Naturaleza una cantidad de movimiento y ésta se ha de conservar. Y esto es precisamente lo que niega Aristóteles, un cuerpo en movimiento, para él, no puede permanecer en él, tiene que volver a su lugar, al reposo; y si un cuerpo permanece en movimiento por un espacio de tiempo es porque hay motores, dependientes unos de otros, que le mantienen.

Podríamos, pues, resumir esta contraposición de la siguiente forma:  
Aristóteles: Motor-móvil; no hay móvil sin motor.

Descartes: Móvil-movimiento; movimiento, cualidad de la materia. No hay que buscar una explicación del movimiento fuera de la materia.

Aristóteles: La materia por naturaleza tiende al reposo.

Descartes: La materia por naturaleza tiende tanto al reposo como al movimiento.

Aristóteles: Niega la conservación del movimiento.

Descartes: Afirma la constancia de movimiento por las mismas leyes de la Naturaleza. Nada de motores intermedios.

## 5. Contraposición entre Aristóteles y Newton

En los cuerpos no existe, para el estagirita el principio del movimiento. Para él, el estado natural de la materia es el reposo. De ahí que se pregunte el por qué una flecha salida del arco sigue moviéndose, estando, como está, separada ya de su motor. Entonces da una explicación que encaja dentro de su sistema de motores y movidos. Tiene que decir que existe detrás de la flecha otro motor, el aire; que éste va moviendo a otra cosa, y ésta a otra para así mantener en movimiento a la flecha. El cree que el proyectil tiende por naturaleza al reposo y entonces no se explica por qué sigue moviéndose: «a quo proyecta moveantur?»; se necesita fuerza para mantener un cuerpo en movimiento en el universo aristotélico.

Lo contrario ocurre en el universo de Newton. Este no se pregunta por qué los cuerpos siguen moviéndose. El sabe que por la fuerza de inercia que es natural a los cuerpos y que está en todo cuerpo, puede seguir moviéndose, es más, tiene que continuar en movimiento. Se ha cambiado la pregunta que desde Aristóteles y durante veinte siglos se había hecho «a quo proyecta moveantur?». Newton se pregunta: «¿a quo proyecta cadunt?» Por qué caen los proyectiles, por qué cesan en su movimiento. He aquí una inversión total del problema, que presupone una inversión de los presupuestos y que deduce una inversión de soluciones y, por supuesto de implicaciones. Efectivamente, hay una inversión del problema. Aristóteles se

pregunta: ¿Por qué se siguen moviendo los proyectiles? Newton se pregunta: ¿Por qué caen los proyectiles? Dice Aristóteles: «¿Cómo es posible que, entre los cuerpos que no se mueven a sí mismos, haya algunos que continúan en su movimiento, sin estar en contacto con su motor? Por ejemplo, los proyectiles»<sup>57</sup>.

Hay, decimos, también, una inversión de los presupuestos, de los orígenes de esta pregunta. Aristóteles parte del presupuesto de que los cuerpos deben de estar en reposo, y que a él tienden necesariamente, en caso de ser sacados de él, y si de momento no caen es porque hay una serie de motores que lo siguen moviendo. La raíz de la pregunta «a quo moveantur projecta» está en que para él, no hay móvil sin motor. El movimiento es algo violento, y por tanto si desaparece la causa de tal violencia, ha de desaparecer también el movimiento.

En Newton es al contrario. La raíz de su pregunta está en la fuerza de inercia, que existe en toda la materia. Si existe en la materia una fuerza infinita que es potencia de resistir, por lo cual, todo cuerpo permanece en su estado de movimiento rectilíneo uniforme, ¿cómo puede ser que caigan? He aquí la raíz de su pregunta, y he aquí a su vez, la inversión de los presupuestos llevada a cabo por Newton. Ya no es, como para Aristóteles, que los cuerpos tienden por naturaleza a caer, sino que los cuerpos por naturaleza tienden a seguir en movimiento.

En relación con estas dos cuestiones: inversión del problema e inversión de los presupuestos, veamos lo que dice Cimadevilla: «Para explicar el movimiento de una flecha, Aristóteles encuentra la dificultad de que continúe moviéndose cuando se separa del arco. En función de sus principios, de que cesante la causa cesa el efecto, de que no hay móvil sin motor, lo cual estructura todo su sistema del movimiento en la Naturaleza. En la nueva dinámica, el problema es exactamente el contrario. En virtud del principio de inercia, lo que hay que explicar es que se pare, no que siga moviéndose. Mientras no se demuestre lo contrario la piedra se para, en un caso, y hay que ponerla una causa o motor que explique la continuidad de su movimiento. Mientras no se demuestre lo contrario la piedra sigue moviéndose, en el otro, si una fuerza o una resistencia exterior no la detiene»<sup>58</sup>.

Hay por otra parte, como hemos dicho, una inversión de soluciones. Aristóteles trata de dar solución a la pregunta de por qué se siguen moviendo los cuerpos, partiendo de sus premisas de la prueba del primer motor: «Todo ser que se mueve es necesariamente movido por alguna cosa».

57. Aristóteles, *o. c.*, *Fisc. Lib. VIII*, cap. 10.

58. C. Cimadevilla, *o. c.*, pp. 205-206.

«Todo lo que se mueve se mueve porque y mientras lo mueve algún movedor».

Por tanto, si un cuerpo se sigue moviendo después de haber salido de su motor, es porque hay una serie de motores intermedios, que mueven y son movidos a su vez. La flecha, el proyectil, se mueven pues, por el contacto de los motores intermedios. Esta es la solución propuesta por Aristóteles a su pregunta.

Newton invierte la solución. El no necesita poner un motor detrás de todo movido. El encuentra en la materia, en el cuerpo, en el proyectil, la solución a la pregunta de Aristóteles. Su solución está en lo que es para él presupuesto de su pregunta, «¿Por qué se caen?». Sí, la solución está en que existe en la materia una fuerza infinita («nomine significantissimo vis Inertiae dici potest») llamada de inercia (qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu quo... vel movendi uniformiter in directum»), por la que todo cuerpo permanece en su estado de movimiento rectilíneo y uniforme. Aquí esta la inversión de la solución dada por Newton. Aristóteles exige la serie de motores intermedios, Newton sólo necesita de la fuerza de inercia para explicar el fenómeno de la continuidad del movimiento.

Cabría aún otra inversión. Sería ésta a propósito de la pregunta de Newton, ¿Por qué caen los cuerpos? Aristóteles, sintetizando su razonamiento, lo explica diciendo que este fenómeno, muy natural para él, es debido a que la fuerza de los motores se va debilitando hasta cesar, y entonces debe de caer el cuerpo. Es a causa de un cese del motor; es debido a una no-fuerza del motor.

A Newton, para quien el que los cuerpos continuaran en su movimiento es algo natural, le preocupa encontrar la causa por la que esta naturalidad se rompía, y hacía caer a los cuerpos en movimiento. Newton se hace este razonamiento: En los cuerpos hay una fuerza intrínseca que les hace continuar en su movimiento, o por lo menos, que le hace permanecer en su estado de movimiento; pero a pesar de ello los cuerpos caen, ¿por qué? Newton no puede pensar en una fuerza intrínseca que le obligue a ello. Entonces piensa en una fuerza extrínseca, una fuerza «impresa», como él dice. Encuentra una fuerza impresa que la llama Centrípetas, por la que los cuerpos son llevados hacia un punto y piensa él: si existe una fuerza impresa que lleva a los cuerpos hacia un punto y si esta fuerza impresa se ve favorecida por la fuerza intrínseca, fuerza de inercia, que les permite continuar en su movimiento, entonces debe de haber otra fuerza impresa, que les haga caer, porque de hecho los cuerpos caen; ¿cuál es pues, esta fuerza? Y Newton nos dice en sus Principia que esta fuerza es la fuerza de la Gravedad que atrae a todos los cuerpos hacia la tierra, y la resistencia del aire que les prohíbe continuar su movimiento hacia los cielos.

Aquí está la solución dada por Newton. Los cuerpos caen porque una fuerza del exterior les hace caer. Esta fuerza es la fuerza de la Gravedad.

Así pues, podemos sintetizar la contraposición Aristóteles-Newton como sigue:

#### PRINCIPIO GENERAL

ARISTÓTELES: El estado natural de la materia es el reposo.

NEWTON: Tan natural a la materia es el reposo como el movimiento.

#### PREGUNTA

ARISTÓTELES: ¿Por qué se siguen moviendo los cuerpos?

NEWTON: ¿Por qué caen los cuerpos?

#### ORIGEN DE LA PREGUNTA

ARISTÓTELES: Los cuerpos tienden al reposo como a su estado natural.

NEWTON: La fuerza de inercia existente en toda la materia.

#### RESPUESTA A LA PREGUNTA ARISTOTELICA

ARISTÓTELES: Serie de motores intermedios. Acción por contacto. Repugnancia de la acción a distancia.

NEWTON: Fuerza de inercia.

#### RESPUESTA A LA PREGUNTA NEWTONIANA

ARISTÓTELES: Debilitación del motor. Cese de fuerza. No-fuerza.

NEWTON: Resistencia del aire u otros cuerpos y fuerza de Gravedad.

Veamos ahora, pues, la última de las inversiones, lo que hemos llamado inversión de implicaciones.

El estado natural de la materia es el reposo, según hemos demostrado al hablar de Aristóteles. Y si es el reposo el estado natural de los cuerpos, cuando no está en él, está no por su naturaleza, sino en contra de ella; por él mismo no ha pasado al movimiento, ha tenido que ser sacado por otro, y así sucesivamente. ¿Qué implica esto? Pues que Aristóteles ha de llegar necesariamente hasta un primer ser que sea la causa de todos los movimientos. A este ser causa de todos los movimientos Aristóteles lo llama PRIMER MOTOR INMOVIL. Será el dios pagano frente al Dios revelado de Tomás de Aquino, partiendo de los mismos presupuestos que el estagirita.

Newton, por el contrario, que niega rotundamente la concepción aristotélica del movimiento, y por ende el punto de partida de su prueba del Primer Motor Inmóvil, niega en consecuencia y al mismo tiempo, la concepción tomista del movimiento y por tanto, el punto de partida de la primera vía de Tomás de Aquino. He aquí, pues, lo que hemos llamado inversión de implicaciones.

Concluimos pues, diciendo que los distintos puntos de vista de Aristóteles en su Física, en concreto en su cinemática, y de todos aquéllos que han seguido su doctrina, y de los físicos del xvii y, en concreto, Descartes y Newton, como más representativos, implican también conclusiones diversas en cuanto a la Teodicea de ambas concepciones y más en concreto en cuanto a la primera vía tradicional para demostrar la existencia de Dios.