

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

Anthony Kenny, *Aquinas*. Colección "Past Masters", Oxford University Press, 1980; VIII + 86 pp.

Las obras completas de Santo Tomás de Aquino comprenden, en la edición Vives, treinta y cuatro enormes volúmenes. Uno se pregunta si es razonable presentar una exposición de su pensamiento en ochenta y seis páginas. Para lograr esto, Kenny se ha limitado al pensamiento filosófico de Santo Tomás. Luego, ha seleccionado dos tópicos centrales, a saber, su doctrina del ser y su doctrina acerca de la mente. Dentro del primero, examina las tesis de la sustancia y el accidente, de la materia y la forma y de la esencia y la existencia. Dentro del segundo, las tesis sobre los conceptos del pensamiento, el conocimiento, la memoria, la percepción, la imaginación y la intencionalidad. Todo esto lo expone en los dos capítulos finales del pequeño libro, mismos que van precedidos por otro acerca de la vida del filósofo, que constituye un pequeño ensayo de biografía filosófica.

Kenny ha logrado una síntesis notable. En un estilo sencillo, directo y conciso entresaca las tesis del de Aquino respecto de los problemas centrales de la filosofía y nos deja una imagen clara de lo que Santo Tomás tiene que decir, así como de lo que no dice ni llega a resolver. No aparece la figura gigantométrica que la tradición católica reciente ha querido establecer; por el contrario, aparece un filósofo poderoso, defensor de las tesis de Aristóteles con sus propias importantes innovaciones, pero sin soluciones contundentes ni definitivas. Según Kenny, Santo Tomás es un gran filósofo más por las preguntas que hace que por las respuestas que ofrece. Veamos un poco acerca de esto.

Sustancia y accidente nos dicen, respectivamente, el tipo de cosa que algo es y la cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, postura, ventura, acción y pasión de ese algo. Pero la sustancia refiere a la cosa que es el sujeto de una oración. Ahora bien, hay dos tipos de predicación, la sustancial y la accidental: cuando la primera deja de ser verdadera, la sustancia deja de existir, pero cuando la segunda deja de ser verdadera, la sustancia solamente experimenta un cambio.

Los individuos concretos son sustancias o entes; los predicados accidentales no lo son. Conocer que una cosa es una sustancia de algún tipo es algo que solamente el intelecto puede captar, no así los sentidos; sin embargo, las sustancias pueden ser percibidas y el conoci-

miento de las mismas se logra mediante el experimento y la hipótesis.

Las sustancias entran en relaciones causales unas con otras, mientras que los accidentes son intemporales y ajenos al devenir del mundo. Dios creó sustancias, no accidentes, y éstos no deben concebirse como sustancias o sombras de sustancias.

Kenny hace preguntas interesantes respecto a la teoría del de Aquino. Según éste, no puede haber accidente sin sustancia, pero, en su doctrina de la transustanciación del pan y el vino en la carne y la sangre de Cristo, los accidentes del pan y el vino permanecen aun cuando la sustancia ya no es ni pan ni vino, sino cuerpo y sangre. Luego, parece haber accidentes sin sustancia. Para evitar esta incoherencia hay por lo menos dos salidas. Una consiste en distinguir entre dos sentidos de "accidente", uno técnico-filosófico y el otro del sentido común; la otra, en estipular que la doctrina de la sustancia y los accidentes no se aplica al caso de la transustanciación. Kenny se inclina por la primera salida. Sobre esto volveré después.

La doctrina de Santo Tomás sigue siendo, entonces, la de que "no hay accidente sin sustancia". Esto quiere decir que debe ser posible reemplazar un enunciado acerca de un accidente, *v.gr.* "la blancura de Sócrates", por un enunciado en que la sustancia aparezca como sujeto de ese accidente, *v.gr.* "Sócrates es blanco". Según la teoría de la forma sustancial, podríamos sustituir el nombre por algo así como "la materia que tiene una forma socratizada". Para esto debe introducirse el segundo par de conceptos metafísicos, a saber, materia y forma.

El caso típico es el de un trozo de pasta que primero tiene forma de barco y luego adquiere forma de pilar; aquí tenemos la misma materia con dos formas diferentes. En este caso se trata de un cambio accidental, puesto que no hay cambio de una clase de cosa a otra de clase diferente. Un caso de cambio sustancial es el de un perro vivo (A) y el cuerpo descompuesto del que fue un perro (B). No basta el reemplazo de A por B (pues ese reemplazo podría deberse a un milagro) para hablar de cambio sustancial. Debe haber, por lo tanto, algo que sigue siendo común a A y B, alguna materia o compuesto que permanece. Esa porción de materia que permanece y subsiste pese al cambio es la materia *prima*.

Kenny pregunta si estos conceptos de materia y forma pueden desprenderse de la física arcaica de los elementos y aplicarse a los elementos que la química ha descubierto. Observa que el cambio de H<sub>2</sub>O del hielo al agua no califica como un cambio sustancial; se necesita un caso en el que no haya descripciones tales como H<sub>2</sub>O y parece que siempre tendremos una descripción u otra. También parece que en física subatómica no hay lugar para aplicar la dualidad

materia-forma. Kenny sugiere que se limite la aplicabilidad de “materia-forma” a seres vivientes que tienen un ciclo de desarrollo.

¿Cuántas formas tiene una porción de materia? Santo Tomás estipula que sólo una a la vez. No hay materia sin forma. No es que la materia *tenga* forma; la materia es un tipo de potencialidad que admite el cambio de formas sucesivas. Cuando cambia la forma accidental, permanece, sin embargo, una forma sustancial, pero si cambia ésta, entonces, aun cuando la porción de materia quede, cambia la sustancia; tal es el caso de A y B mencionado antes.

La materia como dimensión proporciona el principio de individuación de las cosas. Dos chicharos pueden tener muchas formas accidentales y la forma sustancial en común, pero son dos individuos porque son dos porciones de materia.

Correspondientemente, la forma sustancial es la que hace que una porción de materia sea una sustancia de un tipo particular; por ella existe la cosa como tal. Sin la forma de pirámide no existiría la pirámide del Sol.

La sustancia individual requiere, entonces, cierta porción de materia y una forma sustancial. No existe materia sin forma, pero Santo Tomás piensa que existen formas sustanciales sin materia, y que son sustancias completas, es decir, entes individuales; tal es el caso de los ángeles, a los que concibe como formas puras; y, puesto que la individualidad proviene de la materia, estipula que los ángeles Miguel y Gabriel son miembros únicos de especies diferentes. Por lo tanto, no podemos hablar de la especie “ángel”.

Kenny aprecia la incoherencia de esa estipulación y piensa que puede seguirse afirmando que los ángeles son sustancias, pero que no se les aplica la teoría de la materia y la forma.

De gran interés resulta la profunda duda que Kenny suscita en cuanto al optimismo aquiniano de querer usar el aparato metafísico de Aristóteles para categorizar las ideas teológicas, no sólo de transustanciación y de ángel, sino también de alma.

Santo Tomás quiere elucidar la noción cristiana de alma mediante el concepto de forma. Kenny observa que hay aquí tres problemas. Primero, el par materia-forma no es el par cuerpo-alma porque el cuerpo humano ya tiene materia y forma. Segundo, el de Aquino utiliza dos nociones de forma, una como causa formal y otra como causa eficiente, y no se ve cómo ambas puedan fusionarse en un solo concepto de “forma” sin caer en la confusión. Tercero, Santo Tomás concibe el alma como algo inmortal, capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo, que aun sin materia, persiste como un individuo identificable, que piensa y desea aun cuando ya no es un ser humano — y esto contradice su teoría del pensamiento y el deseo.

Finalmente, Kenny se dirige a la afamada doctrina del *esse* en la

que muchos creen ver la indiscutible grandeza filosófica del santo de Aquino. Kenny trata esta opinión con desconfianza y procede a examinarla. Distingue dos atribuciones de existencia, a saber, la existencia específica —como cuando se dice que algo es un caso de una especie— y la existencia individual —cuando se habla de un individuo, v.gr. Julio César, y se dice que ya no vive.

Según Kenny, el *slogan* contemporáneo de que “la existencia no es un predicado” se reduce a la tesis de que los enunciados de existencia específica no se reducen ni deben considerarse como predicaciones acerca de algún individuo.

La tesis de Santo Tomás acerca del *esse* establece que en las criaturas la esencia y la existencia son distintas, mientras que en Dios se identifican. Kenny examina varias formas de interpretar la distinción a manera de categorizar en una forma importante la diferencia entre Dios y las criaturas. Al final llega a una interpretación de acuerdo con la cual la esencia de Dios es el *esse* y conocemos esa esencia al conocer su *esse*. Esto querría decir que *esse* es un predicado y, si es así, resulta un atributo demasiado flaco y universal para decirnos algo acerca de la esencia de tan complejo ser. Kenny encuentra ininteligible un predicado tal que se predica de todo pero que no permite la adición de predicados adicionales, pues equivale a una variable predicativa no ejemplificable por ningún predicado o a una disyunción de predicados verdaderos acerca de un objeto en la que ninguno de los predicados disjuntos son verdaderos acerca de él.

Y si se da un paso adicional y se dice que *esse* es la actualización de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, algo así como “puro ser” sin propiedades, Kenny replica hablando de una “pura vida” o una “pura historia” que no son nada sino un vivir y una historia incontaminadas, esto es, de nueva cuenta algo completamente no informativo y, por ello, ininteligible.

Todo lo expuesto revela un tema latente al que Kenny nunca otorga formulación explícita, a saber, que uno de los más grandes metafísicos de la tradición cristiana bien puede haber fracasado al intentar dar cuenta de las nociones de transustanciación, de ángel, de alma y de Dios con el instrumental de la metafísica de Aristóteles. Y si esta apreciación es correcta surgen dudas adicionales de sumo interés: ¿pueden esas nociones y otras más —como las de eternidad, muerte, etcétera— captarse y elucidarse mediante los conceptos metafísicos de la escuela aristotélica o los de cualquier otra escuela?

Quizá Santo Tomás de Aquino llegó a la plenitud intelectual cuando, meses antes de su muerte, se rehusó a continuar la magna empresa de la *Summa Theologica* aduciendo que todo su trabajo anterior —y también, presumimos, el que le faltaba por llevar a cabo— le parecía solamente paja. Quizá es paja comparado con lo que debía cumplir.

Es bueno, humana y filosóficamente, cobijar éstas y otras dudas afines. Pero hay que volverlas más intensas, cabales y comprensivas.

Sobre la importante filosofía de la mente, remito al lector directamente al texto de Kenny, quien hace una lectura adulta, actual y argumentada de sus diferentes tesis. Esto es algo que debemos agradecerle, y sólo podemos reprocharle que no se ocupe más de todos esos tópicos cruciales.

ENRIQUE VILLANUEVA

W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief. New Studies in the Philosophy of Religion*. Great Britain: The Macmillan Press, 1975.

Ya en vida de Ludwig Wittgenstein, quizá el filósofo más controvertido del siglo, se crearon en torno a él una serie de leyendas y mitos que ha costado un gran esfuerzo disipar. Los empiristas lógicos contribuyeron a la incomprensión general de la filosofía del *Tractatus*, y Russell (entre otros) a la de las *Philosophical Investigations*. Se pensó, con base en el hecho de que durante su vida Wittgenstein sólo publicó un libro y un artículo, que era, a semejanza de Sócrates, un filósofo que enseñaba más con la palabra que con la pluma. Se nos invitó a verlo como un pensador ocupado exclusivamente con ciertos aspectos del lenguaje. Poco a poco, empero, estas erróneas impresiones se han ido disipando. Sabemos ahora que Wittgenstein escribió una cantidad inmensa de cosas, y vemos en él no sólo a un pensador original y profundo, sino, también, a un filósofo sumamente versátil. El libro de Hudson, el cual versa sobre lo que podríamos llamar 'el pensamiento religioso de Wittgenstein', es una contundente prueba de ello.

Una lectura rápida del libro podría inclinarnos a pensar que Hudson reconstruye las diversas *fases* del pensamiento wittgensteiniano sobre la creencia religiosa y su contenido. Sin embargo, el autor no se compromete a tanto. No niega que exista una continuidad en el pensamiento de Wittgenstein sobre temas religiosos, sino tan sólo que haya bases suficientemente sólidas para establecerla. Cuidadosamente apunta que

sencillamente no sabemos por qué fases atravesó el pensamiento de Wittgenstein sobre este tema; ni podemos decir cómo habría él relacionado entre sí las varias ideas que acerca de la religión sabemos que expresó en uno u otro momento. (...). Todo lo que podemos hacer es tomar los fragmentos como están; ver cómo se