

BIBLIOGRAFIA

sobre el pensamiento sistemático que representa la continuidad teleológica, renovándose así los valores diferenciales de las dos primeras Críticas. Aquí el discurso metafísico no puede evitar enfrentarse con la religión. La interpretación kantiana de la religión permite, también, una relectura a partir de la noción de analogía.

En la cuarta parte del libro, tras haber atendido a las obras principales de Kant, el autor encuentra en el concepto de analogía un método de organización sistemática. Lo que ha llamado «transformación kantiana» en la reinterpretación analógica no es otra cosa que el proceso según el cual las tres Críticas se constituyen en sistema. Es en la tercera donde se concilia al hombre como ser natural y como ser libre, y donde cobra sentido el propósito kantiano. La tarea del hombre es una nueva forma de «praxis»: la realización del actuar moral desde la libertad; la realización de la sociedad bajo un estado de derecho, donde cada uno puede participar de su derecho, es decir, vivir como un hombre libre. Kant, como ilustrado, recoge lo más fecundo de su época; en su obra se refleja cómo el pensamiento y la sociedad son de ahora en adelante dominados por la libertad del hombre.

Si el proyecto de Kant, dice el autor, fue producir el fin de la metafísica, este trabajo tiene un sentido opuesto al kantiano, ya que es el nacimiento de la metafísica lo que se ha pretendido mostrar a través de las páginas del libro. Ahora bien, es el surgimiento de una nueva forma de hacer metafísica lo que aquí se mues-

tra, y es este mismo surgimiento el que marca el fin de la metafísica constituida como doctrina. Por esto, el autor encuentra justificada la lectura de los escritos kantianos a través de un concepto característico del pensamiento de su época; concepto que Kant mismo no abandona en toda su obra.

En el concepto de analogía distingue el autor tres dominios. El primero, en donde la analogía interviene, ya vimos que es la ciencia de la experiencia. El segundo sector es el mundo inteligible. El mundo sensible recibe por la libertad la forma de algo inteligible. Finalmente, el tercer sector donde juega la analogía es el que permite la constitución del discurso crítico mismo. La analogía hace aparecer el dinamismo interno al pensamiento que da lugar al discurso crítico como una unidad.

La claridad expositiva y la profundidad de las observaciones aquí contenidas aumentan el interés que, ya de por sí, tiene una obra de este tipo. El autor acompaña su trabajo con una extensa y cuidada bibliografía que facilita toda posible ulterior investigación en la línea por él emprendida.

L. FLAMARIQUE ZARATIEGUI

QUERALTO MORENO, R., *Naturaliza y finalidad en Aristóteles*, Anales de la Universidad Hispalense, Serie: Filosofía y Letras, n.º 68, Publicaciones de la Universidad de Sevilla 1983, 190 páginas.

«Un libro en el que se investi-

BIBLIOGRAFIA

ga el alcance de la comprensión teológica en Aristóteles, afirma Roberto Saumells en el *Prólogo*, no debe ser recibido solamente como un estudio sobre un tema capital en la historia de la filosofía, sino también y principalmente como una obra que responde a los más actuales intereses especulativos inscritos en el seno de la ciencia contemporánea... La comprensión científica sobre el fundamento de la causalidad final es, en efecto, tan eficaz y profunda que desborda constantemente los límites que impone una muy difundida y estrecha ortodoxia metódica contemporánea. Por ello un estudio sobre el valor especulativo de la finalidad llevado a cabo a través de un concienzudo examen de Aristóteles, el gran maestro en este tema, constituye una valiosa aportación a la problemática entera del pensamiento actual» (p. 13).

Y efectivamente, quizás uno de los mayores méritos de la presente monografía sea el haber realizado una lectura detenida y directa de la *Física* y del Libro XII de la *Metafísica*, a fin de encuadrar el tema de la finalidad y de la propia explicación teleológica en el contexto de la filosofía de la naturaleza y de la propia teoría de la ciencia aristotélica, en la cual «la teleología es una condición de científicidad sin la cual no puede llevarse a cabo el estudio de la estructura de la substancia material» (p. 183).

Y para alcanzar esta conclusión el autor parte en su investigación de cuatro supuestos previos. En primer lugar afirma que la teleología es un elemento central para comprender la ciencia de la natu-

raleza en Aristóteles, por cuanto las causas en general, y la causa final en especial, tienen en el estagirita un carácter a la vez metafísico y metodológico, pero sin reducirla nunca a un simple principio regulativo del propio conocimiento científico, como ocurrió en Kant. Por el contrario, si la causa final tiene un carácter científico para la razón es porque es causa primordial de lo que hay en lo real (cf. p. 26). Por ello el recurso a la causa final también permite diferenciar la explicación teleológica propia de la metafísica de la naturaleza, de la explicación simplemente atomista, propia de la física y otras ciencias particulares. Y esta es también la razón de por qué «los principios de la *Física* tienen una relación muy específica con los conceptos de la *Metafísica*, lo cual hace muy difícil —por no decir imposible— una diferenciación neta y tajante entre ambas» (p. 25) (Vid. Cap. 1).

En segundo lugar, también definiendo la tesis de que sin recurrir a la causa final no se podría explicar ninguno de los principios y elementos que definen a la filosofía aristotélica de la naturaleza. Y aunque no sea tratada temáticamente, la finalidad está supuesta de un modo tácito como un criterio clasificador que nos permite distinguir entre *los principios del movimiento* y *las causas*, por una parte, como principios que explican el llegar a ser y la corrupción de los seres, y, por otra parte, *los principios de la naturaleza*, que explican el ser actual de aquellos seres que están sometidos a una tensión teleológica hacia un fin y, por tanto, son sujetos del movi-

BIBLIOGRAFIA

miento. La teleología no es sólo un principio que se puede verificar inductivamente en la física, sino que también es una conclusión necesaria de la metafísica que define a los seres físico-naturales, a la vez que es un principio último de la inteligibilidad de la naturaleza (cf. Cap. II).

En tercer lugar, comprueba cómo el principio de finalidad no sólo se aplica a los seres físico-naturales, sino también a la totalidad del Cosmos. Y por una parte se muestra cómo la estructura hilemórfica propia de los seres físico-naturales que tienden hacia un fin es una estructura de potencia/perfección-actual, materia/forma-final, privación/bien-término, cuyo fin último nunca se puede decir que se haya alcanzado plenamente. Y de igual modo también se comprueba cómo la totalidad del Cosmos tiene una estructura semejante que, a partir de una Primera Causa y un Primer Motor, está dirigido por un Fin Último, el *Noesis Noeseos* aristotélico de su Metafísica. Se contraponen así los análisis de la finalidad y del primer motor contenidas en el libro VIII de la *Física* y en el libro XII de la *Metafísica*, contraponiendo las descripciones *mecánicas* y *teleológicas* del mismo y localizando la existencia de un gran número de lagunas e insuficiencias que nunca han quedado resueltas del todo (Vid. Cap. III).

Y en cuarto y último lugar se afirma la efectividad real de la teleología sobre el conjunto de la naturaleza. Y por una parte se comprueba cómo efectivamente la causa formal-final es un elemento central de la explicación de la «phy-

sis», mientras que las causas material y eficiente tienen un carácter necesario pero no suficiente y cumplen una función más bien complementaria, que justifica el carácter en sí mismo insuficiente del mecanicismo. Pero por otra parte también se analiza el carácter en cierto modo determinista que tiene el análisis causal aristotélico, ya que «si las causas son inmanentes y no hay distancia propiamente entre el fin del proceso y la realización del mismo parecería oportuno concluir un determinismo generalizado» (p. 177). Sin embargo, la propia experiencia se opone a esta conclusión en cierto modo inevitable de la *Metafísica*, viéndose obligado Aristóteles a introducir la contingencia y el azar en el mundo sublunar, y reservando el ámbito de la necesidad y de la finalidad absoluta para el mundo celeste. (Vid. Cap. 4).

Por último, y a modo de conclusión, se puede hacer notar cómo, a pesar de la dificultad del tema y de su carácter aporético, la monografía se mantiene en todo momento a un nivel de gran objetividad e imparcialidad, huyendo de fáciles demagogias que podrían conducir a simples planteamientos descalificadores. Por el contrario, el autor ha sabido mantener una actitud valorativa que le ha llevado a señalar puntos valiosos y defendibles del planteamiento aristotélico y aquellos otros que, por el contrario, hoy día pueden considerarse como periclitados e incluso como regresivos, por responder a un contexto cultural que ya no tiene vigencia. Y vistas las cosas desde este punto de vista, no cabe duda que Ramón Queraltó propo-

BIBLIOGRAFIA

ne un gran número de sugerencias y de planteamientos nuevos que claramente exceden el marco de la *Física* y de la *Metafísica* aristotélica y sin duda alguna le obligarán a iniciar otros estudios similares en autores posteriores.

C. O. DE LANDÁZURI

RASSAM, Joseph, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, traducción del francés por Julián Urbistondo, Madrid 1980, Ediciones Rialp (Colec. «Manuales Universitarios» n.º 24), 339 págs.

Esta *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás* comprende tres trabajos, publicados en diversas ocasiones, que dan origen a las tres partes del libro: 1) Santo Tomás de Aquino, Filósofo; 2) La Metafísica de Santo Tomás de Aquino —sin duda la parte principal de la obra—, que comprende a su vez la Ontología, la Teodicea y la Antropología; y 3), finalmente, el Ser y el Espíritu, textos escogidos de Santo Tomás de Aquino sobre las diversas partes de la Filosofía.

La verdadera *Introducción* es la primera parte del libro, donde el autor expone la doctrina del ser y la del existir humano. Sobre estos dos temas vuelve con mayor profundidad y amplitud en la segunda parte.

Esta parte segunda constituye un esbozo magnífico, profundo y claro de la *Metafísica* y de la *Antropología* tomista. El autor sólo se detiene en los temas principales, con

amplitud y hondura. De aquí que, a pesar del nombre de la colección en que ha sido publicado, el libro no es un *manual*, sino de un estudio profundizado de los temas que más interesan a la *Metafísica* y *Antropología* de todos los tiempos.

Comienza con un extenso y penetrante estudio sobre el ser, sobre su realidad íntima y su aprehensión desde «el silencio» de la inteligencia.

Sobre este «silencio» de Santo Tomás el autor había elaborado su tesis doctoral, y constituye el hilo conductor de todo el pensamiento del mismo. Y como él, trata de colocar la mirada de la inteligencia sobre el ser, sin conceptos elaborados a priori, previamente. En una palabra, quiere hacer que el ser se manifieste y le diga al intelecto lo que él realmente es.

En efecto, esta aprehensión del ser no es un concepto elaborado previamente por la inteligencia, sino la acogida del ente —*lo que es*— tal como él se manifiesta al intelecto, a través de los sentidos. El ser es uno y diverso a la vez. En su unidad abarca la multiplicidad y diversidad con que se realiza. Más aún, esta diversidad no tiene sentido sino por la unidad del ser, que se realiza él mismo en todos los entes, pero no del mismo modo. No es un concepto unívoco ni un término equívoco, sino un concepto análogo, uno y múltiple a la vez. De aquí que esta aprehensión sea del ser real concreto, del ser —uno— realizado de múltiples y diversas maneras en los entes de un modo análogo. No se trata del ser abstracto, de máxima extensión y mínima comprensión; eso es una abstracción del ser.