

# Ontología del Movimiento en la Cosmología Venezolana del Siglo XVIII

SABINE KNABENSCHUH DE PORTA  
Escuela de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos  
Universidad del Zulia  
Maracaibo - Venezuela

## Resumen

La conceptualización del *movimiento* que el catedrático venezolano Suárez de Urbina presenta en su *Cursus Philosophicus* (1758), muestra las siguientes particularidades: En principio, el autor sigue la tradición *aristotélico-tomista* de buscar una explicación ontológica del movimiento y de construir una Cosmología *intensional* o esencialista. Sin embargo, su exposición revela una cierta flexibilidad doctrinal al incorporar ideas *post-tomistas* que contienen ya el germen de una concepción *extensional* del movimiento. Tales observaciones indican que la Cosmología colonial venezolana, no obstante su pertenencia a la Segunda Escolástica Hispanoamericana, presenta una cierta receptividad hacia puntos de vista cuasi-modernos.

**Palabras clave:** Cosmología, filosofía colonial, movimiento.

## Abstract

The conceptualization of *motion* which is presented by the Venezuelan university professor Suárez de Urbina in his *Cursus Philosophicus* (1758) shows the following particularities: In principle the author follows the *Aristotelian-Thomistic* tradition of searching for an ontological explanation of motion and of constructing an *intensional* or *essentialistic* Cosmology. However, his exposé reveals a certain doctrinal flexibility as it incorporates *post-Thomistic* ideas which already contain the germ of an *extensional* conception of motion. Such observations indicate that Venezuelan colonial Cosmology presents, notwithstanding the fact that it belongs to the Spanish-American Second Scholastics, a certain receptivity towards quasi-modern view-points.

**Key words:** Cosmology, colonial philosophy, motion.

## I

Dadas las constelaciones históricas bajo las cuales se inició la tradición filosófica en el ambiente universitario de Venezuela, los cimientos de la *Cosmología* en cuanto conceptualización filosófico-académica de todo lo que se considere formar parte del universo -trátase de fenómenos terrestres o celestes-, se establecieron, en territorio venezolano, en los umbrales del siglo XVIII. Tal Cosmología pertenece, como toda filosofía hispanoamericana colonial, a una "Segunda Escolástica" caracterizada por un marcado sello tomista, y presenta por ende doctrinas basadas en la física aristotélica de los *cuatro elementos*, a pesar de convivir históricamente con la revolución físico-astronómica encaminada por la Nueva Ciencia de Galileo y Newton.

De ejemplo nos servirá en este lugar el *Cursus Philosophicus* del catedrático caraqueño Antonio Suárez de Urbina (1730-1799)<sup>1</sup>; un texto de clases, redactado y dictado durante el trienio 1755-1758<sup>2</sup>. Específicamente, y de acuerdo con la temática del presente estudio, nuestro comentario se centrará en los Libros III a VIII de la *Physica* (tercer tratado) y al *De Generatione* (cuarto tratado) del *Cursus*.<sup>3</sup>

Lo que cabe esperar es, por lo anteriormente dicho, una "típica" obra colonial: escolástica, probablemente de orientación tomista, y aún muy poco influenciada por la filosofía moderna. Pues, aunque ciertamente la Colonia en territorio venezolano se encuentra ya en su última fase, las grandes renovaciones culturales aún no han tenido lugar: La reestructuración de la enseñanza universitaria por Baltasar de los Reyes Marrero apenas se efectuará a partir de 1788. La entrada y circulación de libros todavía se ve limitada considerablemente. La imprenta no llegaría a Venezuela (específicamente, a Caracas) sino en el año 1808. Ni siquiera la reforma de las universidades españolas, principales fuentes de información intelectual para la Colonia, se ha realizado todavía.<sup>4</sup> Nuestro texto pertenece, por ende, aún a la primera fase de la filosofía universitaria o académica en Venezuela (o, al menos, debe entenderse como una continuación directa de ésta).

No obstante tales presupuestos, la obra en cuestión muestra unas cuantas facetas que parecen indicar ciertas inclinaciones compatibles con los enfoques de la Nueva Ciencia:

En un curso de filosofía se leían, sucesivamente, un año de *Logica*, otro de *Physica* y *De Generatione*, y un tercero de *De Anima* y *Metaphysica*. Sin embargo, algo más de la mitad del *Cursus Philosophicus* de Suárez de Urbina

<sup>1</sup> Antonii Josephi Suarethii de Urbina *Cursus Philosophicus*, ms. ZME/S12c.f., Biblioteca Nacional, Caracas. Las citas que de esta obra se aducirán a lo largo del presente estudio, se identificarán según la numeración de párrafos empleada en la transcripción y traducción -aún parcialmente inédita- de Angel MUÑOZ GARCIA. (Los párrafos 1-1008 pertenecen al texto ya publicado en: Angel MUÑOZ GARCIA / Lorena VELASQUEZ / María LIUZZO, Antonii Josephi Suarethii de Urbina *Cursus Philosophicus*, vol. I: *Logica* (ed. crítica bilingüe), Maracaibo, 1995; en lo sucesivo: *S.d.U.-Log.*) Variaciones de traducción esenciales que se hayan encontrado en la edición parcial de Juan David GARCIA BACCA [Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano, tomo II, Caracas, 1964; pp. 48-267] se indicarán en cada caso.

<sup>2</sup> El texto -redactado en latín, lengua oficial de la universidad- surgió, a la usanza de los cursos escolásticos, a partir de las lecturas-dictado y las explicaciones del docente, mediante la copia que elaboraba, con la mayor fidelidad posible, uno de sus alumnos. En nuestro caso, figura como copista *Francisco José de Navarrete* (1739A).

<sup>3</sup> Se excluyeron del análisis los primeros dos Libros de la *Física* y el *Appendix* al *De Generatione*, por presentar éste meras especulaciones respecto al mundo celeste y terrestre las que de cierta manera son independientes del complejo de las teorías físicas y astronómicas, y por no constituir aquéllos sino una especie de introducción conceptual a tal complejo.

<sup>4</sup> Cfr. al respecto MUÑOZ GARCIA, en: *S.D.U.-Log.*, p. 15.

consiste en el desarrollo de temas que pertenecen a la Filosofía de la Naturaleza o Cosmología.

En el *Proemium* a su *Physica*, el filósofo caraqueño nos sorprende con las siguientes palabras:

“Superadas ya las arduas y espinosas dificultades de la Lógica, surge tras las nubes el Sol. Ciertamente un tema más ameno, cuyo estudio iniciamos ahora, reanimará sin duda con su seducción las mentes cansadas por las anteriores asperezas; pues la naturaleza se capta por los sentidos y está dotada de accidentes que captamos bajo la dirección de éstos; es algo concreto, principio del movimiento y del reposo y cuyos misterios gusta en verdad de escudriñar al hombre... / Recorramos pues los amenos prados de la Filosofía Natural...”  
[1009-1010]

Un análisis estructural de los textos cosmológicos de Suárez de Urbina evidencia, frente a una macroestructura ortodoxamente aristotélico-tomista, una selección de temas específicos que, si bien se inscribe coherentemente en este marco preestablecido, refleja no obstante una cierta aversión contra los planteamientos metafísicos no indispensables, junto con una clara preferencia de temas plenamente físicos o incluso físico-matemáticos.

A través de las citas y referencias que se encuentran en el texto seleccionado, Suárez de Urbina se muestra abiertamente tomista (y mediatamente aristotélico) sobre todo cuando se trata de establecer o defender determinados fundamentos conceptuales; pero manifiesta también, en algunos puntos, una innegable inclinación a independizarse de esta tutela. En tales casos, apela a la Experiencia, disminuye -o incluso suprime- las citas de sus autores modelo, o, en último caso, desiste completamente de toda referencia.

Todo ello parece indicar, más allá de la tradición escolástica impuesta por las constelaciones históricas, un marcado interés por la nueva orientación contenida en las tenues brisas informativas que -aunque fuera esporádica y fragmentariamente- deben estar llegando de algunos puntos decisivos del Viejo Continente. Cabría esperar, por ende, que también las exposiciones mismas reflejen semejante inclinación. En este orden de ideas, se presentará a continuación un análisis de las consideraciones básicas que plantea Suárez de Urbina respecto a la conceptualización del *movimiento*, núcleo y punto de partida de toda su Cosmología.

## II

Hay, en principio, dos maneras de considerar el fenómeno del movimiento (en sentido amplio), o, mejor dicho, dos posiciones extremas respecto a su conceptualización: considerándolo como fenómeno físico en toda su concreción, o reduciéndolo al *status* estructural de un objeto abstracto matemático (geométrico o algebraico). La diferencia fundamental entre estos dos enfoques radica, en última instancia, en que el primero pregunta por el *cuerpo* que experimenta un

movimiento (o transformación), y el segundo por el *movimiento* (o transformación) que se realiza en un cuerpo. El objeto de estudio (e incluso podríamos decir, el *ente*) es -según el caso-, o la cosa, o su comportamiento. Ya por tradición, se suele hablar a este respecto de una consideración *cualitativa* del movimiento, y otra, *cuantitativa* (que parte exclusivamente de lo mensurable); y -como es de esperar- se suele aplicar la primera de estas caracterizaciones a la Cosmología antigua y escolástica, y la segunda a la moderna.<sup>5</sup>

Sin embargo, Anneliese Maier ha mostrado que la dicotomía *cualitativo / cuantitativo* no es tan contundente como parece a primera vista. Pues, al menos en lo que concierne a la Filosofía Natural escolástica de la Baja Edad Media, hay que tener en cuenta que ésta, no obstante su orientación eminentemente cualitativa, busca sin embargo la aplicación de número y medida a las cualidades -y a todas las cualidades-. Consideran, entonces, sobre todo *magnitudes intensivas* (*intensive Größen*) o -si se quiere- *magnitudes de intensidad*.<sup>6</sup>

La diferencia entre la Cosmología escolástica y la moderna -continúa Maier- consiste por ende en que "...unos quieren construir su concepción del mundo mediante elementos cualitativos o cuasi-cualitativos, y los otros, mediante factores 'mecánicos'. O, dicho de otra manera: de un lado hay una física de magnitudes intensivas, y del otro, una física de magnitudes extensivas."<sup>7</sup>

Ahora bien, partiendo de esta argumentación<sup>8</sup>, podríamos hablar -en lo que al fenómeno del movimiento se refiere- con bastante propiedad de una diferencia entre una *concepción intensional del movimiento* frente a otra, extensional.

<sup>5</sup> Así escribe, por ejemplo, Pedro LLUBERES en una comparación entre física aristotélica y galileana: "El punto central de la distinción se focalizaría en la *irreductibilidad* -dentro del contexto aristotélico...- de las cualidades del tipo color, olor, sabor, etc., mientras que la distinción galileana involucra una *reducción* de este género de cualidades a otras más básicas cuyas características serían cuantificables. ... El efecto de la posición no-reduccionista se refleja en la orientación *cualitativa* del modelo aristotélico; ello puede ilustrarse con su teoría del movimiento. ... Así pues, cuando se establece un contraste entre una ciencia *cualitativa* y una ciencia *cuantitativa* se apunta ciertamente a una diferencia fundamental... Si fuésemos a escoger... al menos un criterio de aceptabilidad que demarcaría la Antigua de la Nueva Ciencia, ello podría identificarse bajo el concepto de *márgenes de precisión*. En efecto, la substitución de los puntos de vista cualitativos por uno cuantitativo basado en la aplicación de los métodos matemáticos y experimentales, condujo a una creciente precisión en el rango de las proposiciones científicas y los paralelos procedimientos confirmatorios: no por azar hablamos de ciencias 'exactas'." [*Ciencia y escepticismo. Aproximaciones a Descartes*, Caracas, 1976; pp. 71-73, 80.]

<sup>6</sup> "Es hat vielleicht niemals, weder vorher noch nachher, eine Epoche gegeben, die in demselben extremen Maß einem quantitativen Ideal gehuldigt hat wie die Spätscholastik. *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*: ... Man war überzeugt, nicht nur daß alles in der Welt meßbar, sondern daß alles gemessen sei. Und das 'omnia' wird in sehr weitem Sinn verstanden, und insbesondere auf die intensiven Größen -auf alle intensiven Größen- ausgedehnt." [Anneliese MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, IV)*, Roma, 1955; pp. 339-340.]

<sup>7</sup> "Der Unterschied zwischen dem mittelalterlichen und dem späteren Versuch der Naturerklärung ist... der, daß die einen mit qualitativen oder qualitätsartigen

Ciertamente, con algo de temor a protestas; pues, evidente y (para nuestro propósito) lamentablemente, la dicotomía *extensional / intensional* ya ha sido duraderamente sellada en el campo lógico, como oposición entre la denotación y la connotación de un término (es decir, entre la significación en cuanto apunta a la clase de sus *inferiores*, y la significación en cuanto evoca los atributos de éstos). Quede constancia, pues, de que en *nuestro* contexto entendemos por *concepción intensional del movimiento* aquella que se centra en las cualidades (y posiblemente también en las magnitudes) del *móvil* o cuerpo en movimiento; frente a la *concepción extensional del movimiento*, que se dirige, en otro nivel de abstracción, hacia las cualidades (y magnitudes) del *movimiento* mismo.

Volviendo a Suárez de Urbina, ya podemos adelantar que su concepción del movimiento es en principio intensional; la cuestión está en ver hasta qué grado la mantiene.

### III

La definición básica que, en el Libro III de la *Physica*<sup>9</sup>, ofrece para el fenómeno del movimiento, es ciento por ciento aristotélica<sup>10</sup>. El movimiento - dice Suárez de Urbina-

...es el *acto de un ente en potencia, en cuanto en potencia*. Para la comprensión de esto nótese que el sujeto *móvil*, antes de que comience a moverse, es en pura potencia; potencia ciertamente próxima cuanto al movimiento, que es en acto

---

Elementen ihr Weltbild aufbauen wollen, die anderen mit 'mechanischen' Faktoren. Oder anders gesagt: auf der einen Seite ist es eine Physik der *intensiven*, auf der anderen eine Physik der *extensiven* Größen." [Ibid., p. 341.]

<sup>8</sup>Aparentemente, Jean-Marie AUBERT expresa ideas muy parecidas; pero en realidad no llega sino a la -poco novedosa- conclusión de que hay elementos cualitativos y cuantitativos, tanto en la física escolástica como en la moderna. Entendible, si se considera que Aubert parte, no muy felizmente, de una equivalencia entre *cantidad* y *extensión*, y otra entre *cualidad* e *intensidad* [*Filosofía de la Naturaleza* (1965; trad. M. Kirchner y E. Molina), Barcelona, 1977; p. 357]. Así, termina en última instancia -y a pesar de su conclusión- en los mismos rieles de la argumentación tradicional: "La novedad esencial de la ciencia moderna es... haber dejado de dar la primacía a los datos sensoriales, demasiado subjetivos, y haberlos sustituido por otras cualidades, pero físicas (masa, gravedad, electricidad, magnetismo, luz, etc.) más ligadas a las propiedades de los cuerpos y más accesibles a la matemática... Por tanto, decir que la física moderna es únicamente cuantitativa, y que la de la edad media era cualitativa, es un sinsentido histórico." [Ibid., p. 367.]

<sup>9</sup>También en la *Logica Magna* (al tratar, en la Cuestión sobre los *predicamentos*, las clases y propiedades de la *cantidad*): "*Movimiento es el acto del ente en potencia, en cuanto en potencia*, esto es camino y tendencia del *móvil* de un término a otro." [878]

<sup>10</sup>Cfr. ARISTOTELES, *Física* [ed. Edmundo GONZALEZ BLANCO, Madrid, 1935] / *Physique* [ed. bilingüe Henri CARTERON, París, 1966/1969], L.III, C.I, 201a: "...el acto de la cosa que existe en potencia, considerándola en la entelequia que posee como *móvil* y no en sí misma, es movimiento." {Carteron: "...l'acte de la chose qui est en puissance...". - En lo sucesivo, las citas de la *Física* de Aristóteles se tomarán, en principio, de la edición González Blanco; variaciones de traducción esenciales entre ésta y la edición Carteron se indicarán en cada caso.} También en *Metafísica* [ed. trilingüe Valentín GARCIA YEBRA, Madrid, 1970], L.XI, 9, 1065b: "...a la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal la llamo movimiento."

imperfecto, actuante sólo pasajera, en orden al acto perfecto; y en potencia remota al término del movimiento, que es el acto perfecto en el que el móvil, ya movido, reposará y se perfeccionará. Pero cuando comienza a moverse, ni es en pura potencia ni en acto perfecto; sino que se ha un cierto modo intermedio, en camino y tendencia al término. / Al modo como el agua, al decir de Santo Tomás, antes de que empiece a calentarse es en potencia a calentarse y a ser caliente; y cuando se está calentando es en el acto imperfecto que es el movimiento; no todavía en el acto perfecto que es el término del movimiento, respecto al cual es todavía en potencia... [1501-1502]<sup>11</sup>

La raíz de tal definición se encuentra, entonces, en la teoría aristotélica de *acto y potencia*. Sabemos que, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, *movimiento y acto* son correlativos: el movimiento se define desde el acto, y éste a su vez encuentra su significación básica de *actividad eficiente* precisamente en el movimiento. Pero, dado que *acto* también significa *perfección*, o sea, resultado de tal *actividad eficiente*, el movimiento no es simplemente acto sin más, sino *acto imperfecto*. “El movimiento ya no es potencia y aún no es acto...” -interpreta en este sentido Borchert- “...es decir, en cuanto está aún en potencia, todavía no es la realización cumplida. Al abandono progresivo de lo potencial, corresponde una progresiva actualización, y esta transición es el movimiento mismo.”<sup>12</sup> En el movimiento se unen, por ende, posibilidad y realidad. Y así, de hecho, lo explica Tomás de Aquino: Algo puede estar en potencia pura, y en este caso no se ha iniciado todavía ningún movimiento. O puede estar en acto puro, con lo cual ya hay un movimiento cumplido. O puede estar en un *modo de ser entre* potencia pura y acto puro; y entonces se da, efectivamente, el movimiento.<sup>13</sup> Por ende -concluye Santo Tomás- el movimiento es *acto imperfecto*: “...ni es la potencia del existente en potencia, ni es el acto del existente en acto, sino que es el acto del existente en potencia.”<sup>14</sup>

Dado que retoma esta idea del *acto imperfecto*<sup>15</sup>, Suárez de Urbina le atribuye -junto con Santo Tomás y prácticamente todos los escolásticos de los siglos XIII y XIV- un *status ontológico restringido* al movimiento, o, mejor dicho, a

<sup>11</sup> Respecto al -ya célebre- ejemplo que Suárez de Urbina aduce aquí, cfr. Tomás de AQUINO, *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio* [ed. M. MAGGIOLO, Turin, 1965], L.III, I.II, 285.

<sup>12</sup> “Die Bewegung ist nicht mehr Potenz und noch nicht Akt, d.h. soweit sie noch Potenz ist, ist sie noch nicht die Verwirklichung selbst. Dem immer größeren Verlassen des Potenziellen entspricht eine immer sich steigende Aktualisierung, und dieses Übergehen ist die Bewegung selbst.” [Ernst BORCHERT, *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXI, 3)*, Münster, 1934; p. 25.]

<sup>13</sup> “Quod... est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem iam est in actu perfecto, non movetur, sed iam motum est; illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia et partim in actu...” [AQUINO, *...Physicorum...*, L.III, I.II, 285.]

<sup>14</sup> “...actus imperfectus habet rationem motus... Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia.” [Ibid.]

<sup>15</sup> Téngase en cuenta que tal idea no es -dentro del marco de la filosofía aristotélico-tomista- una simple idea *ad hoc*, sino que se deriva más bien como

la existencia del móvil como tal. Cada cual, de una u otra manera, ha tratado de darle una solución específica al problema de la existencia del *mobile* entre acto y potencia, sin apartarse, no obstante, fundamentalmente de la idea aristotélica. Mientras que Tomás de Aquino le asigna -según vimos- una *actualidad limitada* en el sentido de un *actus imperfectus*, Bacon, por ejemplo, había hablado de un *actus secundus* (el *moveri*), dependiente de un *actus primus* como su principio eficiente (el *movere*).<sup>16</sup> Walter Burley, en cambio, intenta encontrar la limitación ontológica, no en el acto del movimiento, sino en su potencia: según él, se trata de una *potentia ad formam*, de una *potentia restringida* que no se refiere a la existencia -como la *potentia ad existendum*- sino sólo a una forma por alcanzar, sea a partir del reposo hacia una forma contraria, sea desde el movimiento mismo hacia su forma terminal.<sup>17</sup> Alberto de Sajonia, a su vez, habla de una *dispositio* (como el elemento más importante del movimiento, junto con el *mobile*), que el móvil no adquiere sino progresivamente.<sup>18</sup> Siguiendo esta misma corriente de determinar el *status* del movimiento y del móvil en el sentido de una restricción ontológica, también habla, finalmente, nuestro Suárez de Urbina -en el texto ya citado- de un “modo intermedio, en camino y tendencia al término” [1501].

---

corolario. Etienne GILSON, por ejemplo, lo expresa muy claramente: “Para que haya movimiento es preciso un ente que se mueva; por consiguiente, hace falta un ente, y, en consecuencia, un acto. Por otra parte, si este acto fuera perfecto y acabado, el ente al que constituye no tendría ninguna posibilidad de cambiar. Para que haya cambio, es preciso, pues, un acto incompleto, que suponga un margen de potencia, que deba ser actualizado.” [El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino (1965; trad. F. Múgica), Pamplona, 1978; p. 327.]

<sup>16</sup> “...nota quod duplex est actus vel operatio: quaedam est quae totaliter a principiis ipsius subiecti causatur ut calefacere ab igne, et sic non est motus; alia est operatio quae non causatur vel emanat a principiis subiecti, sed ab alio supra subiectum, scilicet a motore supra passum mobile, influitur, et talis est motus.” [Roger BACON, *Physicorum*, lib.III, qu.1; citado en: Anneliese MAIER, *Zwischen Philosophie und Mechanik (Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik, V)*, Roma, 1958; p. 29.] Como sin embargo apunta Anneliese Maier, la acepción de la dicotomía *actus primus* / *actus secundus* no siempre ha sido la misma en la filosofía escolástica. [Cfr. *ibid.*]

<sup>17</sup> “Dico quod uno modo ens in potentia accipitur pro eo quod non existit in actu sed in *potentia ad existendum*, et sic Antichristus est ens in potentia... Alio modo dicitur ens in potentia illud quod actu existit, sed est in potentia ad ulteriorem perfectionem..., et haec potentia vocatur *potentia ad formam*. Et haec potentia, scilicet potentia ad formam, est duplex, quia quaedam est *coniuncta cum quiete* sub forma contraria formae ad quam est in potentia, quo modo corpus quiescens sub albedine est in potentia ad nigredinem; et quaedam est *coniuncta cum motu* ad formam ad quam est in potentia, et isto modo corpus continue motum de albedine in nigredinem dicitur esse in potentia ad nigredinem. Prima potentia potest dici potentia sub quiete, secunda potest dici potentia cum motu vel coniuncta motui.” [Walter BURLEY, *Physicorum*, L.III, 3; citado en MAIER, *Zwischen Philosophie...*, p. 48.]

<sup>18</sup> Sólo si el móvil está “...in actu permixto potentiae per talem dispositionem...”, hay -según Sajonia- movimiento, y ello bajo la condición adicional de que “...illud subiectum habens partem de illa dispositione continue sine interruptione habet plus et plus de ista dispositione...”; de manera que “...quando aliquid movetur actu, habet aliquam dispositionem et caret aliqua eiusdem generis, cum ista immediate post hoc

De allí, por otro lado, la *complejidad conceptual* del sujeto móvil: *Antes de moverse, el mobile* (en pura potencia) se halla -según lo formula el Aquinate- "*en potencia a dos actos*"<sup>19</sup>; y precisamente -puntualiza aquí Suárez de Urbina- *en potencia próxima* al movimiento (el acto imperfecto), y *en potencia remota* al término del movimiento (el acto perfecto)<sup>20</sup>. Mientras que, *al moverse* (dado que se encuentra de cierta manera *entre* pura potencia y acto perfecto), es simultáneamente *en acto* (imperfecto) y *en potencia* (a la perfección). Una complejidad, entonces, que a su vez es doble, pues atañe por un lado al móvil en cuanto que es capaz de moverse, y por otro lado al móvil en cuanto que se mueve efectivamente. Probablemente con la finalidad de cimentar semejante densidad conceptual<sup>21</sup>, ya en la misma definición inicial se perfila una distinción entre los diferentes *factores del movimiento* que Suárez de Urbina suele recalcar (con un énfasis que no encontramos, en esta magnitud, ni en Aristóteles ni en Santo Tomás). Se trata de la distinción entre *movimiento* (el proceso), *móvil* (el sujeto del movimiento), *término ad quem* (la terminación hacia la cual se dirige) y *término a quo* (el inicio desde el cual parte):

Pero ten en cuenta que el movimiento se distingue realmente del móvil o sujeto de movimiento, pues es un acto del móvil en potencia a dicho movimiento y, faltando éste, el móvil permanece. Y que se distingue también del término ad quem pues, siendo el movimiento vía hacia el término, es naturalmente anterior a éste; y nada puede ser naturalmente anterior a sí mismo. Finalmente, se distingue del término a quo, pues con el inicio del uno termina el otro; y el término a quo desaparece mediante el movimiento, pues nada se destruye a sí mismo. / Esta distinción real se llama modal mejor que entitativa, pues el movimiento -debido a su mínima entidad- no se ubica en ningún género o predicamento; sino que se le reduce a la especie de su término, como la alteración se reduce a la cualidad. Por otro lado, no siendo el movimiento parte de la sustancia o de accidente, sólo queda que sea un modo. [1506-1507]<sup>22</sup>

---

acquirenda, et habet aliquam, quam immediate ante hoc caruit..." [Alberto de SAJONIA, *Physicorum*, III, 2; citado en Jürgen SARNOWSKY, *Die aristotelisch-scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge 32)*, Münster, 1989; pp. 131-132.

<sup>19</sup>"Considerandum est enim quod antequam aliquid moveatur, est in potentia ad duos actus, scilicet ad actum perfectum, qui est terminus motus, et ad actum imperfectum, qui est motus..." [AQUINO, *...Physicorum...*, L.III, l.II, 287.]

<sup>20</sup>Entendemos -dentro del pensamiento aristotélico y escolástico- por *potencia próxima* la que puede llevarse a acto con la sola acción del agente y recepción del paciente; y por *potencia remota* la que, para su acto, necesita de múltiple mutación al menos en el paciente.

<sup>21</sup>Según la tradición aristotélico-tomista, un mismo *ser* respecto de lo mismo *no puede estar* a la vez en acto y en potencia; no obstante, una misma *realidad* puede, *toda ella, ser* a la vez acto y potencia bajo diversos aspectos. [Cfr. p.ej. Ismael QUILLES, *La esencia de la filosofía tomista*, Buenos Aires, 1947; p. 144.] Estos "diversos aspectos" reciben una efectiva justificación conceptual en la insistencia de Suárez de Urbina, de que hay que distinguir, *realmente*, entre diferentes factores del movimiento.

<sup>22</sup>GARCIA BACCA [op.cit., p. 212] traduce: "Has de saber, además, que el movimiento se distingue *radicalmente* del móvil..."; más adelante, en cambio, continúa: "Mas esta distinción *real* tiene que llamarse, con propiedad, modal...".

En este punto, si bien el autor se mantiene en cada momento dentro del marco dogmático de su Escuela, hay sin embargo dos aspectos que llaman la atención.

a) Suárez de Urbina subraya que la distinción entre los cuatro factores del movimiento es una distinción *real*, pero no entitativa sino *modal*. Esta idea no se encuentra en los respectivos textos de Aristóteles y Santo Tomás. La terminología recuerda las discusiones escolásticas acerca de la distinción -respecto al ente- entre esencia y existencia, materia y forma, sustancia y accidentes. Según la interpretación más común<sup>23</sup>, para Santo Tomás se trata en todos esos casos de una distinción *real*, es decir, no simplemente *de razón* o lógica (y en esto le sigue también, en otros lugares, Suárez de Urbina<sup>24</sup>); mientras que Duns Escoto maneja (y supuestamente introduce<sup>25</sup>) adicionalmente la idea de una distinción *formal* (*distinctio formalis ex natura rei*), frente a la *numérica*. Esta subclasificación de la distinción real, que -según palabras de García Bacca<sup>26</sup>- busca sustituir la idea de los *tipos* de ser por la de los *estados* de ser, radica en el criterio de la separabilidad ontológica: la distinción *numérica, mayor* o *stricte realis* se refiere a dos realidades físicamente separables; y la *formal, menor* o *realis secundum quid*, a dos realidades objetivamente distintas pero no separables (ni por poder divino). Cuando este criterio es retomado por el pensamiento realista del siglo XVI<sup>27</sup>, se perfila además, como caso adicional, la distinción entre dos realidades que sólo unilateralmente permiten una separación física (por serle esencial a una de ellas, inherir actualmente en otra): el caso de la distinción *modal*.

<sup>23</sup> Opina Quiles que la interpretación de CAYETANO en lo que concierne a la distinción entre, por ejemplo, ser y esencia [cfr. *Tomás de Aquino: del ente y de la esencia. Comentarios* (trad. J.D. García Bacca), Caracas, 1974; p. 201 (n.100): "...la opinión de Santo Tomás, expuesta por él en II *Contra Gentiles* (cap. LII), es que, en toda creatura la quiddidad y su *ser* de existencia actual se distinguen realmente..."], es, aunque "clásica", discutible: "Hay tres o cuatro textos en los que Santo Tomás habla precisamente de la distinción real entre el *esse* y el *quod est*. Pero el significado de los términos en ellos es muy dudoso, y los autores disputan acerca del mismo: ninguno de los textos mencionados puede llamarse decisivo..." [QUILES, op.cit., p. 167.] Sin embargo, es un hecho que la citada interpretación "clásica" fue retomada por los tomistas de la Orden dominicana, como admite el mismo Quiles [ibid., p. 178].

<sup>24</sup> En el Libro I de la *Física*: "En las creaturas la esencia y la existencia se distinguen realmente." [1301] También en la *Logica Magna*, al tratar de la sustancia infinita y la finita: "...la primera existe por su esencia, y la segunda por su existencia, distinta realmente de su esencia." [808]

<sup>25</sup> Según Frederick COPLESTON [*Historia de la Filosofía* (ed. M. Sacristán, trad. J.C. García Borrón), t. 2, Barcelona, 1981; p. 487], no se trata de una doctrina original de Escoto, sino que ya se halla, por ejemplo, en Olivio y San Buenaventura.

<sup>26</sup> Cfr. García Bacca, op. cit., t.II., pp. 31-35

<sup>27</sup> Cfr. al respecto Thomas HARPER, *The Metaphysics of The School* (1879/1881/1884), vol. I, New York, 1940 [pp. 342-360]; Jesús ITURRIOZ, "Metaphysica generalis", en: Leovigildo SALCEDO y Jesús ITURRIOZ, *Philosophiae Scholasticae Summa*, vol I, Madrid, 1953 [tract. IV, L.1, P.1, C.3, A.4, Th.8 (pp. 219-231)]. - COPLESTON habla expresamente de la "idea *suareciana* de los 'modos'" [op.cit., t.3, p. 352; el subrayado es mío].

Todas estas consideraciones dieron lugar a que se aceptara generalmente la diferenciación entre una distinción *real mayor* (por ejemplo, entre sustancias o entre sustancia y accidente), y una distinción *real menor*; entendiéndose ésta -según la respectiva tendencia hacia el escotismo o suarecianismo- como *formal* (por ejemplo, entre aspectos o grados metafísicos de un mismo sujeto) o *modal* (por ejemplo, entre un sujeto y su modo -unión, figura, posición, etc.). Suárez de Urbina, al hablar de la *distinción real modal* de los factores del movimiento, muestra claramente que conoce todo este desarrollo y acepta su resultado; hecho éste que también manifiesta en su *Logica Magna*<sup>28</sup>. Lo acepta, sin embargo -como allí se revela- sin la variante exclusivamente escotista.<sup>29</sup>

b) Aristóteles y Santo Tomás habían distinguido (implícitamente el primero, y explícitamente el segundo) entre móvil, término *a quo* y término *ad quem*<sup>30</sup>; Suárez de Urbina incluye, en su distinción, el *movimiento mismo*. Esta peculiaridad, a su vez, evoca otra polémica escolástica: la polémica -planteada por primera vez expresamente por Alberto Magno- acerca de la naturaleza del movimiento, como *forma fluens* o como *fluxus formae*<sup>31</sup>.

Según la primera acepción, derivada de Averroes, hay una identidad esencial entre movimiento y término *ad quem*; ambos pertenecen a la misma categoría, y su única diferencia (una diferencia respecto a la perfección) consiste en que el movimiento es la *forma fluens*, y el término la *forma quiescens*. Consecuentemente, el movimiento es, en cada momento, idéntico con el término

<sup>28</sup> "...<la> distinción... es de dos clases, a saber real, que se da antes de la operación del entendimiento; y de razón, que no se da en la realidad, sino que se establece por el entendimiento. / La distinción real, una es real entitativa, que se da entre realidad y realidad...; y otra <real> modal, que se presenta entre dos modos...; o entre una realidad y un modo...éste no puede ser sin la cosa, ya que es determinación adyacente a ella; aunque sí puede ser la cosa sin el modo." [536-537] No hay, hasta aquí, ninguna indicación de posibles fuentes. La subdivisión escotista, en cambio, sí se identifica: "Además de las distinciones dichas, real y de razón, entre las que, en la Escuela de Santo Tomás, no se acepta distinción intermedia, el *Doctor Sutil* Scotto propuso otra... / A esta distinción llaman los reputadísimos escotistas *distinción media* entre la real y de razón;... porque no es distinción de entidades, sino de formalidades. ...se le llama *formal por la naturaleza de la cosa...*" [540-541] Con todo, nuestro autor concluye -en contra de los *reputadísimos escotistas*-: "Los grados metafísicos no se distinguen con distinción actual formal por la naturaleza de la cosa antes de la operación del entendimiento" [543; el subrayado es mío].

<sup>29</sup> Alfonso BRICEÑO (1587/90-1668), declarado escotista, discute el tema largamente [*Disputaciones Metafísicas* (1638; trad. J.D. García Bacca), Caracas, 1955; III, 3 (pp. 182-201)]; resolviendo al final que "...la distinción real admite una cierta latitud, por cuanto incluye en sí la distinción real o entitativa..., y la distinción modal, y finalmente la distinción formal por la naturaleza de la cosa" [ibid., n.12 (p. 194)]; La última es la que "...tiene lugar entre los grados metafísicos de la misma entidad" [ibid., n.13 (p. 195)], idea ésta que -según vimos- Suárez de Urbina rechaza categóricamente.

<sup>30</sup> Cfr. ARISTOTELES, *Física*, L.V, C.I, 224b: "El móvil inmediato, el término final, el término inicial, son tres cosas distintas"; AQUINO, ...*Physicorum*..., L.V, I.I, 642: "...id quod primo et per se movetur, alterum est a termino in quem tendit motus, et a termino a quo motus incipit..."

<sup>31</sup> Cfr. MAIER, *Zwischen Philosophie*..., pp. 61-143; SARNOWSKY, op.cit., pp. 134-149.

alcanzado en ese mismo instante, es decir, con las formas sucesivas; y lo que está *in fluxu*, es el móvil. Esta idea es generalmente aceptada durante el siglo XIII y comienzos del XIV (incluyendo, por ende, a Tomás de Aquino y Duns Escoto), y después solitariamente defendida, en una versión extrema (según la cual el movimiento es en principio idéntico con el móvil, y éste pasa, sucesivamente, de un término a otro), por Guillermo de Ockham<sup>32</sup>.

La segunda acepción, en cambio, no empieza a ganar terreno sino a mediados del siglo XIV. Según ésta, el movimiento como *via ad terminum* es un estado especial del cuerpo en movimiento, diferente del término *ad quem*; no pertenece a la misma categoría de su término, ni a ninguna otra. Es más bien una realidad, hasta cierto punto independiente, que inhiere al cuerpo *como si fuera* un accidente de éste. Es un *fluxus* en el sentido de un *intrinsicamente aliter et aliter se habere*; y lo que está *in fluxu*, no es el móvil sino la forma cambiante. Juan Buridano, uno de los grandes pensadores en las vísperas de la Revolución Científica, es el máximo representante de tal tesis (referida especialmente al movimiento local).<sup>33</sup>

En ambas teorías se trata, entonces, de la idea de un *fluxus* (lo que parece haber llevado a unos cuantos malentendidos en los comentarios modernos<sup>34</sup>); y sin embargo la diferencia es considerable. Entender el movimiento como *forma fluens* equivale a negarle una identidad ontológica propia, dado que se reduce a una secuencia de términos “finales”. Al considerarlo, en cambio, un *fluxus formae*, se le atribuye una realidad que se asemeja al de un accidente: en este caso, el movimiento tiene la identidad ontológica de un *estado* del móvil. Referido al movimiento local, ello significa -como acertadamente observa Mínguez Pérez-

...que la *forma fluens*... se puede entender como todas las posiciones ocupadas por el móvil; mientras que el *fluxus formae* correspondería a la existencia en el móvil de una cualidad diferente al lugar ocupado.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Fiel a su posición nominalista, concluye OCKHAM su extensa exposición al respecto: “Et sic tales propositiones in quibus ponuntur talia vocabula *fluxus*, *transitus* et huiusmodi, resolvendae sunt in propositiones, in quibus ponuntur talia vocabula *fluit*, *transit*, *currit*, et huiusmodi.” [*De successivis*, citado en MAIER, *Zwischen Philosophie...*, p. 105.] Alberto de SAJONIA, en cambio, en materia lógica un convencido y convincente seguidor del *Venerabilis Inceptor* -pero en los temas físicos más bien influenciado por BURIDANO-, no se decide -sea por escrúpulos, sea por otros motivos- a emitir una opinión definitiva en este punto. [Cfr. SARNOWSKY, op.cit., p. 134.]

<sup>33</sup> “Motus est res successiva”, afirma BURIDANO claramente; y en otro lugar: “Nos... dicimus quod omnis motus est subiective in mobili, scilicet in eo quod movetur, per realem inhaerentiam, sicut albedo esset in pariete.” [*Physicorum*, III, 3; citado en SARNOWSKY, op.cit., p. 138, y MAIER, *Zwischen Philosophie...*, p. 129.] Según Anneliese Maier [ibid., p. 132], esta idea se acerca considerablemente a la concepción de inercia.

<sup>34</sup> Cfr. al respecto una crítica de MAIER [*Zwischen Philosophie...*, p. 78], dirigida especialmente a DUHEM como “iniciador” de tales confusiones.

<sup>35</sup> Carlos MINGUEZ PEREZ, *De Ockham a Newton: La formación de la ciencia moderna*, Madrid, 1986; pp. 45-46.

Es bastante evidente que Suárez de Urbina, quien caracteriza el movimiento como “*vía hacia el término*” [1506] y “*forma vial del móvil*” [1510], simpatiza en este punto -a pesar de su orientación tomista- con la teoría del *fluxus formae*. Sólo la suaviza un poco: no habla de la inherencia de algo independiente, parecido a un accidente, sino de un *modo*, es decir, de una afección entitativa sin consistencia propia y con una realidad ontológica más débil que un accidente. En todo caso, una aceptación de una cierta realidad ontológica del movimiento como tal; y por ende una apreciación que bien podría interpretarse como un primer paso hacia una concepción *extensional* del movimiento.

#### IV

La reseñada insistencia de Suárez de Urbina en la distinción real entre los cuatro factores del movimiento también resulta ser una hábil maniobra en otro aspecto que el ya mencionado (la complejidad conceptual del sujeto de movimiento) y que, por lo demás, está íntimamente relacionado con aquél: pues sólo a partir de tal distinción puede aceptarse la inclusión de dos categorías aparentemente opuestas, la *acción* y la *pasión*, en el fenómeno del movimiento, tal como lo presenta la tradición aristotélico-tomista.<sup>36</sup> Dice nuestro autor:

“...acción y pasión convienen en el movimiento y difieren entre sí según sus propias y diversas razones y hábitos, de tal modo que la acción comporta un movimiento y la originación del mismo por un agente; y, del mismo modo, la pasión comporta un movimiento y la terminación del mismo... / Del mismo modo, el movimiento comporta tanto el origen del mismo, cual es la acción, cuanto su terminación, que es la pasión, cuanto también la acción imperfecta del móvil, que es el movimiento... / ...si la acción y pasión se toman como movimiento, no se distinguen realmente entre sí y del movimiento, sino sólo racionalmente; pero si se toman ellas y el movimiento por sus razones predicamentales más propias, se distinguen entre sí y del movimiento. / ...la acción, entendida como *origen del movimiento*, tiene como sujeto al agente y no al paciente; y entendida como *movimiento*, tiene como sujeto no al agente, sino al paciente.” [1509-1511, 1520]<sup>37</sup>

La argumentación, aunque no original, muestra sin embargo con mayor claridad que los textos modelo, las complejas relaciones entre móvil y motor<sup>38</sup>:

<sup>36</sup> El punto de partida está en ARISTOTELES, *Física*, L.III, C.III, 202a-b. La exposición aristotélica, llena de ejemplos y no muy explícita, es sintetizada por Santo Tomás: “...nihil prohibet unum actum esse duorum, ita quod non sit unus et idem secundum rationem, sed unus secundum rem, ut dictum est supra quod eadem est distantia duorum ad unum et unius ad duo, et eius quod est in potentia ad agens et e converso. Sic enim idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem; agentis quidem secundum quod est ab eo, patientis autem secundum quod est in ipso.” [ÁQUINO, ...*Physicorum*..., L.III, l.V, 317.]

<sup>37</sup> GARCÍA BACCA [op.cit.] trata de explicitar la argumentación del autor con algunas palabras adicionales; así traduce: “...acción y pasión convienen en el movimiento, y se diferencian entre sí *solamente* según razones diversas y propias...” [p. 213]; y: “...la acción... si se la toma por el movimiento *en su realidad*, no se halla en el agente, sino en el paciente...” [p. 215].

<sup>38</sup> En la *Logica Magna*, Suárez de Urbina ya había determinado: “La pasión, que corresponde a la acción, es el *efecto y consecuencia de la acción*, o la *recepción*

del acto como acción (moviente) se pasa a considerar el acto como pasión, en cuanto actuación de un sujeto paciente debida a otro agente; y, en última instancia, como perfección, en cuanto fin de la acción propiamente dicha, es decir, forma recibida en un sujeto.<sup>39</sup> La fórmula a la cual puede reducirse tal concepción -ciertamente intensional- del movimiento, es la siguiente:

Por *acción* se entiende dentro de este contexto el movimiento como dependiente de un agente responsable de su originación; y por *pasión*, el movimiento como manifiesto, en su terminación, en el móvil o movido. Pero entre inicio y término se ubica además el movimiento en sentido del proceso mismo, dentro del cual es el paciente (es decir, el móvil) el que, sin dejar de ser paciente, funge como sujeto de la acción (imperfecta). Y efectivamente, aun si nos distanciamos por un momento del hilomorfismo aristotélico-tomista, tenemos que admitir sin embargo que el móvil, por un lado *recibe*, y por otro lado *actúa*; y que nada encontramos en las teorías -extensionales- de la mecánica moderna que logre contradecir este principio.

Más aún: no creo que sea exagerado entender la distinción (conceptual, no real) entre acción y pasión *en* el paciente (o, si se quiere, acción *del* agente y *en* *el* paciente, por un lado, y pasión *del* paciente, por otro lado) como una idea muy parecida a la distinción moderna entre *dinámica* y *cinemática*.<sup>40</sup> Y hay que subrayar que éste es justamente el punto en que Suárez de Urbina convierte una idea apenas implícita en los textos de Aristóteles y Santo Tomás, en una aseveración expresa y fundamental. También aquí parece inspirarse, entonces, en teorías posteriores al Aquinate. De hecho, se conoce de la segunda mitad del siglo XIV, con respecto a la *velocidad* del movimiento, la siguiente dicotomía (considerada por ambas grandes escuelas, la de Oxford y la de París)<sup>41</sup>: Por un lado, la velocidad puede considerarse *penes causam (quo ad causam)*, es decir, como el grado o la intensidad de la velocidad en cada momento según la fuerza necesaria para originarla. Es, por ende, la idea de la velocidad momentánea; un

---

*actual del término en el paciente.* Y puesto que entre el principio y el término producido se da medio o aquello en razón de lo cual sufre el efecto del agente, ha de tenerse en cuenta que el sufrir del efecto es la acción, y la recepción del término la pasión, y el paso o tendencia al término, movimiento.” [956; cfr. también *Física*, L.I, 1065.]

<sup>39</sup> Cabe recordar al respecto que Aristóteles y Santo Tomás entienden la potencia como la capacidad, tanto de producir un acto, como de recibirlo.

<sup>40</sup> De semejante analogía a la declaración de GARCIA BACCA, de que “esta cuestión trataba de decidir nada menos que el principio actual de *inercia*, la causa del movimiento de los proyectiles” [op.cit., p. 23; el subrayado es mío], hay ciertamente un gran y no justificable paso. Parece que aquí el Maestro García Bacca se dejó llevar demasiado lejos por la euforia de encontrar indicios no siempre ortodoxamente escolásticos en los textos coloniales.

<sup>41</sup> Cfr. SARNOWSKY, op.cit. [pp. 287ss.]; Olaf PEDERSEN y Mogens PIHL, *Early Physics and Astronomy*, Londres, 1974 [pp. 217-233]. Según Pedersen y Pihl [ibid., p. 220], la consideración separada de aspectos cinemáticos y dinámicos fue estimulada por influencia del nominalismo

factor plenamente *intensional*<sup>42</sup> en cuanto determina -en la *fuerza*- una propiedad o cualidad del movimiento. Lo que equivale, en términos modernos, a un enfoque *dinámico*. Por otro lado, se puede entender la velocidad *penes effectum (quo ad effectum)*, o sea, como el camino recorrido -o la *perfección* adquirida- en un determinado tiempo. En este caso, no interesan las fuerzas involucradas, sino una medida meramente *extensional*, a saber, las determinaciones temporales (o, según la categoría, espacio-temporales) del movimiento. Este enfoque es, según la acepción moderna, de carácter *cinemático*.

En lo que respecta a las consideraciones básicas de Suárez de Urbina acerca de la naturaleza del movimiento, éstas contienen, efectivamente, algo de semejante distinción entre sus dos facetas -la dinámica y la cinemática-. Pues la *pasión del paciente* corresponde al movimiento en cuanto mero *efecto*, y la *acción en el paciente* (junto con la acción del agente), al movimiento en cuanto dependiente de una *causa*. El que, en nuestro texto, se insinúe tal diferenciación ya en la misma caracterización ontológica del movimiento y no solamente en la exposición de problemas específicos, puede interpretarse como una elaboración ulterior y generalización de los avances de la tardía escolástica y, con ello, un cierto acercamiento a dos conceptos básicos de la mecánica clásica.

Ahora bien, recordemos que, a pesar de tales discernimientos, Suárez de Urbina subraya aristotélicamente que, en última instancia, no hay sino un solo acto en el movimiento. Así como la distinción entre movimiento, móvil y los dos términos del movimiento no es una distinción entitativa sino *modal*, así, por otro lado, la diferencia entre acción, pasión y movimiento no es una diferencia real, sino que se manifiesta a nivel *racional* (o sea, lógico), según sus *razones predicamentales más próximas: originación, terminación y forma vial*<sup>43</sup>. Es entonces -diría Santo Tomás- una misma cosa lo que procede de lo que mueve y lo que está en lo movido.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Nótese que se trata de un factor *intensional* en el sentido en que hemos definido la diferencia entre magnitudes intensivas y extensivas [cfr. cap. II], según se acentúe el sujeto móvil (con sus cualidades) o el movimiento como entidad abstracta. Sin embargo, en lo que concierne al tema tratado en este punto, se da al respecto un cierto riesgo terminológico; pues igualmente podríamos llamar las determinaciones del complejo móvil / movimiento, *intensivas*, y en cambio las que involucran la causa, *extensivas*. De hecho, SARNOWSKY [op.cit., p. 306] parece utilizar el término *extensivo* en esta acepción. PEDERSEN y PIHL [op.cit., p. 218], por otro lado, entienden los términos en nuestro sentido.

<sup>43</sup> Cfr. 1510: "...establecerás que la razón propia predicamental de la acción sólo dice directamente la originación del movimiento por el agente, así como la razón propia de pasión, la terminación del movimiento; y, finalmente, la razón propia del movimiento es la forma vial, sucesiva e imperfectamente actuativa del móvil." (Nótese que aquí se utiliza la palabra *movimiento* en sentido estricto, como mutación sucesiva.)

<sup>44</sup> "...actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus: secundum enim quod est ab agente dicitur actio, secundum autem quod est in paciente dicitur passio." [AQUINO, ...*Physicorum*..., L.III, l.V, 314.]

## V

En este último aspecto se vuelve a comprobar (igual que al inicio del capítulo III), que Suárez de Urbina, en su conceptualización fundamental del movimiento, se ciñe bastante estrictamente a la doctrina aristotélico-tomista -aunque a menudo supera a sus textos modelo en claridad y precisión-. Sigue, con ello, la línea escolástica de buscar una *explicación ontológica* del movimiento y de construir una *cosmología intensional* o esencialista. Su marco conceptual general no muestra, por ende, vestigios de la física extensional que, a partir de la Nueva Ciencia, *define* el movimiento exclusivamente en términos de espacio y tiempo.

Por otro lado, varias observaciones respecto a los detalles de su argumentación han mostrado que nuestro catedrático caraqueño no es “tomista por inercia”: conoce, evidentemente, las teorías escolásticas posteriores (es decir, teorías que en ocasiones contienen ya un primer paso hacia una concepción extensional del movimiento), las analiza, y -si queda convencido- las incorpora (aunque sea parcialmente) en su exposición. Pero hace concesiones: en tales oportunidades, no aduce citas ni menciona nombres.

En resumen: Ciertamente no hay, en las conceptualizaciones aquí consideradas, ideas propiamente modernas; pero sí se evidencian -a pesar del innegable compromiso con los lineamientos aristotélico-tomistas de la Segunda Escolástica hispanoamericana- ciertos toques doctrinalmente “independistas” en las enseñanzas que Suárez de Urbina transmite a sus discípulos. Y cabe sospechar que ello haya constituido una *tendencia general en la universidad caraqueña de su época*.

## NOTA FINAL

El presente estudio - que forma parte de una investigación más amplia, titulada “Cosmología colonial: un ejemplo venezolano del siglo XVIII” y auspiciada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de la Universidad del Zulia, Maracaibo/Venezuela - está adscrito al PROGRAMA DE RESCATE DEL PENSAMIENTO COLONIAL (fundado en 1991). Dentro del marco de tal Programa pueden señalarse, para los actuales momentos, las siguientes contribuciones relacionadas con el pensamiento colonial venezolano:

**BEUCHOT, M.:**

*Algunas teorías del signo en la escolástica ibérica postmedieval*, Caracas-Maracaibo, 1995.

**KNABENSCHUH DE PORTA, S.:**

“La filosofía de la naturaleza en un manuscrito filosófico venezolano del siglo XVIII”, en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 37-50.

**LIUZZO, M.:**

“La Universidad de Caracas de 1727 a 1778”, en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 17-25.

**MUÑOZ GARCIA, A.:**

“El *Cursus Philosophicus* de Antonio José Suárez de Urbina”, en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 9-16.

**MUÑOZ GARCIA, A.:**

*Axiomata Caracensia* (ed. crít. bilingüe, introducción, notas, índices), Maracaibo, 1994.

**MUÑOZ GARCIA, A.:**

“La Filosofía del S. XVIII en la América Colonial”, en: *Revista de Filosofía*, n.esp. I, Maracaibo, 1995; pp. 25-39.

**MUÑOZ GARCIA, A. / VELASQUEZ, L. / LIUZZO, M.:**

*Antonii Josephi Suareth de Urbina Cursus Philosophicus* (1758), vol. I: *Logica* (ed. crít. bilingüe, introducción, notas, índices), Maracaibo, 1995.

**NAVA, M.:**

“La Tradición Clásica y el Ideal Republicano en el Pensamiento Venezolano de la Emancipación”, en: *Revista de Filosofía*, n.esp. I, Maracaibo, 1995; pp. 57-70.

**PIACENZA, E.:**

“El *ars disputandi* de un manuscrito caraqueño del siglo XVIII”, en: *Apuntes Filosóficos*, n. 5, Caracas, 1994; pp. 47-59.

**VELASQUEZ, L.:**

“Los fundamentos de la Lógica de Suárez de Urbina”, en: *Actas del II Coloquio Iberoamericano sobre Pensamiento Colonial*, Valencia-Caracas, 1992; pp. 27-36.

**VELASQUEZ, L.:**

“El concepto como signo natural”, en: *Analogía*, año VII, n. 2, México, 1993.

**VELASQUEZ, L.:**

“Precedentes Ockhamistas de la Significación”, en: *Revista de Filosofía*, n. 19, Maracaibo, 1994; pp. 21-33.

**VELASQUEZ, L.:**

“Lógica y Dialéctica en el *Curso Filosófico* de Suárez de Urbina”, en: *Revista de Filosofía*, n.esp. I, Maracaibo, 1995.

### **En prensa:**

**KNABENSCHUH DE PORTA, S.:**

“Notas a los textos cosmológicos de Suárez de Urbina”.

**KNABENSCHUH DE PORTA, S.:**

“Trasfondos de la Cosmología colonial venezolana”.

**MUÑOZ GARCIA, A.:**

“Hacia una Historia de la Filosofía en Venezuela: Pre-Historia Filosófica de la Universidad de Caracas”.

**MUNOZ GARCIA, A:**

“La Lógica de Suárez de Urbina”.

**MUNOZ GARCIA, A:**

“La *Meteorología* de Suárez de Urbina: ¿Filosofía, Filokalía, Cosmología, o sólo ‘Folklórica’?”.

**MUNOZ GARCIA, A:**

“La Segunda Escolástica en Venezuela”.

**MUNOZ GARCIA, A:**

“Un Filósofo Venezolano del siglo XVIII: Francisco José de Urbina”.

### **En preparación:**

**KNABENSCHUH DE PORTA, S.:**

“Maniobras doctrinales de un tomista colonial: Tiempo y lugar según Suárez de Urbina”.

**KNABENSCHUH DE PORTA, S:**

“El movimiento de los graves y proyectiles en un *Cursus Philosophicus* colonial”.

**KNABENSCHUH DE PORTA, S:**

“Sucesión, continuo e infinito en la Segunda Escolástica colonial”.

**MUÑOZ GARCIA, A.:**

“Filósofos del siglo XVIII en la Real y Pontificia Universidad de Caracas”.

**MUÑOZ GARCIA, A. / KNABENSCHUH DE PORTA, S.:**

*Antonii Josephi Suarethii de Urbina Cursus Philosophicus (1758)*, vol. II: *Philosophia Naturalis* (ed. crft. bilingüe, introducción, notas, índices).