

# NOTAS SOBRE ALGUNOS TEXTOS FILOSOFICOS DE LA COLONIA \*

JORGE ORLANDO MELO

### *I - Caracteres generales de la filosofía durante la colonia*

La especulación filosófica de la colonia se desarrolla siempre dentro de las aulas de las universidades y los estudios superiores conventuales, con miras a la enseñanza. De modo que las obras filosóficas que nos quedan fueron elaboradas como textos de estudio o como apuntes para dictar las cátedras de filosofía. Por eso su estructura es didáctica, y su orientación está determinada por las exigencias de los programas y por la obligación habitual de defender las opiniones tradicionales de la orden a la cual pertenece el profesor. Así, las diversas órdenes religiosas se disputaban la superioridad dentro del reducido mundo filosófico colonial, apoyadas en sus propios doctores. Los dominicos se distinguieron por su rígido tomismo, y estaban obligados a hacer una profesión de fe tomista<sup>1</sup>. El capítulo general de 1551 ordenó la enseñanza de Aristóteles según los comentarios de Santo Tomás, y el de 1615, la enseñanza de los comentarios de Santo Tomás, expuestos e interpretados por los autores de la orden. Son éstos fundamentalmente los profesores salamantinos Domingo Báñez, Juan de Santo Tomás, impuesto en el Colegio del Rosario desde su fundación, y posteriormente Melchor Cano, a pesar de que sus "Lugares Teológicos" eran más o menos sospechosos de eramismo<sup>2</sup>. De los profesores coloniales dominicos nos quedan bastantes textos, entre ellos los del P. Fr. Luis López, primer profesor de Moral práctica del colegio de Santo Tomás, y de Fr. Jacinto Antonio Buenaventura, igualmente preocupado por problemas éticos, sobre todo por el "de auxiliis" y los relacionados con éste<sup>3</sup>. Los franciscanos, por su parte, debían seguir a Escoto, aunque

---

\* Trabajo elaborado en la cátedra de Historia de la Cultura Colombiana, dirigida por el profesor Jaime Jaramillo Uribe.

1 Salazar, P. Fr. José Abel. "Los Estudios Eclesiásticos Superiores en el Nuevo Reino de Granada". Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1946. P. 177.

2 Id, 192-193.

3 La polémica "de auxiliis" tuvo su origen en la obra del jesuita Luis de Molina "Concordia liberi arbitrii cum gratia dei, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione", publicada en 1588 en Lisboa. Buenaventura escribió un "Tractatus de

parece que esto no era absolutamente riguroso. La "Casa de la Sabiduría", del P. Fr. Jerónimo Marcos, O.F.M., es una buena muestra de la orientación escotista.<sup>4</sup> Los jesuitas son aún menos rigurosos que estos, y aunque las citaciones más frecuentes, aparte de Santo Tomás y Aristóteles, corresponden a autores de la compañía o de Coimbra, gozaban de bastante independencia. Los autores más apreciados por los jesuitas de nuestra colonia fueron Suárez, Antonio Rubio, Vásquez y Molina. El padre Juan Martínez de Ripalda, de la Academia Javeriana, sostuvo, según Salazar, opiniones originales en la célebre polémica "de auxiliis". Sin embargo, en 1771 estaban todavía obligados a enseñar la física según Aristóteles. La orden de los Agustinos sigue con preferencia a Egidio Romano, posiblemente en textos de Fray Alonso de Veracruz, influido en "método y estilo por el Renacimiento".<sup>5</sup> Pero es la orden más independiente de cuantas enseñaron en la Nueva Granada. Según D. Gutiérrez, ya en el siglo XVII se habían apartado bastante de Egidio Romano y eran más bien "tomistas independientes".<sup>6</sup> En 1733 el padre general ordena que "se destierre y del todo se quite de las escuelas aquella filosofía y teología peripatética llenas de cuestiones impertinentes y cavilosas, que no sirven para otra cosa que para perder el tiempo inútilmente...".<sup>7</sup> En 1766 se manda que se eviten "todas las cuestiones inútiles y vacías que enseñaban los peripatéticos, esforzándose en el estudio de la filosofía moderna que tenga el mejor método para el adelantamiento de los estudiantes".<sup>8</sup> Es particularmente notable la expresión "filosofía moderna que tenga el mejor método", que sugiere una amplia posibilidad de elección por parte de los maestros, y al mismo tiempo un ambiente espiritual semejante al del pensamiento ilustrado. En este mismo año es recomendada la enseñanza de Berti, de la "escuela agustiniana", cuya ortodoxia ofrecía bastantes dudas.<sup>9</sup>

El método de exposición empleado en los textos coloniales es también rigurosamente escolástico, pues se trata de analizar las partes en favor

---

Auxiliis juxta mentem Doctoris Th. Aquinatis" (1762) y otro "De scientia Dei respectu futurorum contingentium", cuyos títulos nos hablan de su relación con la mencionada polémica, además de un "Tratado de los actos humanos" (1759), un "Tratado de Física" (1755), un "Tratado de las virtudes teologales" y otro "De generatione". El padre Fr. Francisco Güelga escribió un volumen titulado "De praedestinatione sanctorum et impiorum reprobatione" (1762), cuya relación con el tema es también clara. El padre López es autor de una media docena de libros que se conservan en Roma. Los catálogos más completos de los manuscritos filosóficos coloniales se deben al Dr. P. F. Quevedo. Cf. Revista Eclesiástica Xaveriana, Vol. II, 1952 y Revista Universidad de Antioquia, 147, 1961.

4 Afirma, por ejemplo, la identidad entre esencia y existencia, asunto principal de polémica entre escotistas y tomistas. Cf. Juan David García Bacca "Antología del Pensamiento Filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)". Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá, 1955.

5 Salazar, op. cit. 181.

6 Citado por Salazar, id. 194.

7 Salazar, id. 182.

8 Salazar, id. 183. Es difícil saber hasta que punto se cumplieron estas instrucciones. En la antología editada por García Bacca no aparece ningún texto agustiano. Hay referencias a una obra de un sacerdote Salgado, pero muy vagas.

9 Salazar, id. 196.

y en contra de una sentencia para luego obtener una conclusión aceptable, por medio de silogismos cuyas premisas se niegan, conceden, aceptan, distinguen, etc., etc. El uso del latín mantiene a salvo la expresión de contaminaciones barrocas, aunque algunas frases las denuncian en cierto grado; se enseña filosofía según la mente del "esplendoroso Febo Santo Tomás", se nombra un tratado de Metafísica "Casa de la Sabiduría", etc. Pero el efecto más importante del latín escolástico es el mantenimiento de la filosofía dentro de esquemas formales verbales, que le permiten mantenerse alejada del mundo, el pensamiento y la ciencia de la época.

Es importante señalar la escasa fuerza que muestran las corrientes españolas heterodoxas. Fuera de algunos preladados y sacerdotes formados en España durante el auge erasmista, como el obispo de Zumárraga de Méjico, no se encuentra ninguna corriente diferente de las "oficiales" de las órdenes religiosas.<sup>10</sup> En España, como se sabe, las corrientes no ortodoxas fueron bastante fuertes durante el siglo XVI, y el erasmismo y los grupos místicos tuvieron una importante influencia, no solo en los medios filosóficos, sino en la misma literatura. Estos grupos fueron controlados en la misma España con bastante rapidez, en gran parte por la labor de la Inquisición, que por razones históricas conocidas conservaron una importancia y una efectividad imposibles en el resto de Europa. Asimismo la escolástica conserva una gran vitalidad, y prácticamente los únicos pensadores escolásticos de importancia son españoles: Suárez, Vitoria, Laínez, Domingo Soto, Melchor Cano, Juan de Santo Tomás, Mariana. Las corrientes no escolásticas, por su parte, poseen una fuerte religiosidad, y representan en la vida cultural española un papel que se asemeja más al del jansenismo en Francia, que al del cartesianismo y las corrientes racionalistas. Así lo vemos sobre todo en el erasmismo y en los "iluminados", que no poseían la fuerza necesaria para romper la unidad religiosa de la vida cultural española, ni marchaban en la dirección de la nueva cultura. Por eso mientras la escolástica había perdido toda importancia cultural en el resto de Europa, y había sido reemplazada por el empirismo y el racionalismo, por los ideales de la experimentación y de las matemáticas, de las ideas claras y distintas, en España logra sostenerse. Y cuando comienza la decadencia de la escolástica en España, sigue obrando, a través de un hueco formulismo, pero sin que haya ninguna filosofía que pueda suplantarla. En cierto sentido, ninguna época fue más "escolástica" que el siglo XVII, pues la filosofía, en España y América, se limita a la explicación detallada, casuística de los textos de la tradición; depende completamente de la "autoridad" y cierra los ojos, en una actitud defensiva, a un nuevo mundo cultural que no puede afrontar.<sup>11</sup> En la Nueva Granada la filosofía no representa casi ningún papel en la vida

10 La influencia erasmista se manifiesta en América sobre todo por ciertos temas y constantes literarias. Un ejemplo neogranadino es "El Teatro del Desengaño", del padre Rivero. Para el Padre Zumárraga, cf Bataillon, Marcel "Erasmus y España", F. C. E. Méjico, 1950. Vol. II, 435-454.

11 Esta fue una característica general de la escolástica de la época: "En ningún sitio fue la ignorancia culpable de la escolástica en relación con el pensamiento contemporáneo tan desastrosa como en el dominio de las ciencias naturales". Mauricio de Wulf "An Introduction to Scholastic Philosophy". Dover, Nueva York, 1956, p. 148.

cultural de la colonia. Si miramos la literatura de la época, la encontramos más vinculada al tragicismo o al misticismo contemporáneos que a una visión escolástica del mundo. Domínguez Camargo, la madre Castillo, el padre Rivero, Rodríguez Freyle, todos religiosos, deben su orientación al sentimiento barroco. La escolástica estaba culturalmente poco menos que muerta, y el excesivo formalismo, la expresión ritual y religiosa que emplea nos muestran que estaba perdiendo contacto con su época, que estaba muy cerca de ser una mera forma vacía.

## II - *La Dialéctica de Alarcón y Castro*

Don Manuel Antonio de Alarcón y Castro nació en Tunja, en 1713. Se educó en el Colegio del Rosario, donde obtuvo los grados de Maestro de Teología en 1754, de Doctor en Cánones y Leyes, 1756 y de Doctor en Teología en 1758. Durante estos años fue profesor de Filosofía, Teología Moral y Dogmática. Desempeñó luego algunos curatos, oyó en 1761 a Mutis, y fue rector del Rosario de 1781 a 1790. Es autor de un "Tratado de Dialéctica" (1758) y de una "Filosofía Tomística" (1761), apartes de los cuales reproduce García Bacca en su "Antología del Pensamiento Filosófico en Colombia (1647-1761)".

Del mencionado Tratado de Dialéctica se reproduce el libro III, que trata del problema de "Los Universales", "asunto el más sutil y célebre entre los lógicos",<sup>12</sup> según su propia expresión. El origen de este problema está en el Timeo platónico, conocido en la Edad Media por la traducción de Calcidio, y que se convierte en uno de los principales problemas de la escolástica después de que Porfirio, tratando de precisar más la posición platónica se pregunta si los géneros y las especies existen en nuestra mente o fuera de ella, y en el caso de que existan fuera de ella, si son corporales o espirituales. Además, en el caso de que sean incorpóreos, si existen independientemente del objeto o solo junto con este.<sup>13</sup>

Porfirio no da ninguna respuesta, y Boecio, en el comentario a la Isagoge de Porfirio, afronta el problema y consigna una solución cuyo sentido es evidentemente aristotélico: "Los universales subsisten en unión de las cosas sensibles, pero se conocen separadamente de los cuerpos. La especie es un pensamiento logrado por la reunión de las semejanzas de los individuos numéricamente diversos; y el género, de las semejanzas de las especies".<sup>14</sup>

12 García Bacca, op. cit. 75.

13 Windelband, Wilhelm, "Historia General de la Filosofía" Editorial "El Ateneo". Méjico 1960, p. 251.

14 Verweyen, J. M. "Historia de la Filosofía Medioeval". Editorial Nova, Buenos Aires, 1957, p. 146.

Pero en realidad Boecio no aprobaba esta solución, y dice que la sigue "no porque nos inclinemos preferentemente a ella, sino porque este libro ha sido escrito en vista de Las Categorías, cuyo autor es Aristóteles".<sup>15</sup> Y en efecto, según lo muestra Gilson, en "De consolatione philosophiae" Boecio adopta una solución platónica, al afirmar que la inteligencia conoce las formas en sí mismas, separadas de la materia.<sup>16</sup> Una peculiar muestra de la verdadera importancia metafísica de este problema nos la da el sistema emanatista de Escoto Erígena, cuyo panteísmo depende en gran medida de la solución radicalmente realista que da al problema de los universales, de modo que su panteísmo es, según Windelband, un "panteísmo lógico".

Las soluciones medievales oscilan desde el realismo extremo de Guillermo de Champeaux hasta el nominalismo, cuyo primer representante coherente es Roscelino. La solución intermedia, el realismo moderado, es esbozada por Pedro Abelardo y alcanza su más exacta formulación en Santo Tomás, para el cual los universales existen en primer lugar en la mente divina (*ante rem*), luego, el particularizarse, en las cosas (*in rebus*) y finalmente como universales, en la mente humana (*post rem*).

Alarcón y Castro resuelve el problema de los universales dentro de la solución tomista, como ya lo anuncia desde el título.<sup>17</sup> Comienza señalando que podemos distinguir tres clases de universales: a) *En causar*, como Dios, cuya causalidad se extiende a todo, "causa que puede producir efectos muchos y de diversas clases". b) *En representar*, o sea el que puede representar muchas cosas, como la voz "hombre". c) *En ser o en predicar*, lo que está hecho para ser en muchos, o según la definición de Santo Tomás "lo que está hecho para ser predicado de muchos". O bien "la ya famosa definición universal: unum in multis et de multis"<sup>18</sup>.

A continuación señala Alarcón las condiciones que debe poseer el Universal. En primer término el universal debe ser una naturaleza *una*, para poder ser predicado. Además, debe poder multiplicarse en muchos, pues de lo contrario no podría predicarse sino de un solo individuo. La tercera condición es la de que pueda estar en muchos por *identidad real* con ellos, o sea que excluya la *distinción real* entre el universal y los singulares. La identidad de razón no es necesaria, y por el contrario, para poder comparar el universal con los particulares, es necesario que se de alguna distinción, al menos de razón.<sup>19</sup>

A continuación se pregunta si los universales se dan en la realidad, y responde, en primer lugar, que "no se dan naturalezas universales, en

15 Gilson, Etienne "La Filosofía en la Edad Media". Ed. Gredos, Madrid, 1958, p. 178.

16 Gilson, id. p. 179.

17 El título completo es "Tratado de Dialéctica según la admirable doctrina del Doctor Angélico y los Preceptos de Aristóteles".

18 García Bacca, op. cit. 75.

19 Id. 76.

cuanto al ser, separadas de los singulares, eternas e improducidas",<sup>20</sup> Y esto es así, pues solo Dios es una naturaleza eterna e improducida, y si estuvieran separadas de los singulares no podrían predicarse de ellas. Afirma, en segundo lugar que "se dan en la realidad naturalezas universales en ser, distintas de los singulares en representar"<sup>21</sup>. El sentido de esta afirmación, según sus propias palabras, es que "tanto las palabras como las naturalezas universales en ellos representadas se dan en las cosas significadas por ellos". Esta es una condición de todo conocimiento y de toda ciencia, pues es claro que hay ciencias del hombre, del cielo, y no de la palabra "hombre", de la palabra "cielo", etc.

Luego se pregunta en qué estado la naturaleza es una y común a todas, y para resolver esta cuestión señala que el universal puede ser considerado en tres estados:

"1) En sí, o en estado de soledad; 2) En estado de comunicación; 3) En estado de precisión, o sea en cuanto se halla objetivamente en el entendimiento. En el primer estado se consideran solamente los predicados esenciales a la naturaleza; en el segundo entra en cuenta tal naturaleza en cuanto realmente existente en los singulares, identificada con ellos; en el tercero se la considera reflexivamente, en cuanto que existe objetivamente en el entendimiento, o según lo que le conviene por obra de la razón, y por el acto de precisión del entendimiento".<sup>22</sup> Con base en esto, sostiene que el universal en estado de comunicación no es uno con unidad formal positiva, pues el universal está multiplicado y dividido en los singulares, ni tampoco es uno con unidad formal negativa, ni siquiera común a muchos negativamente. Estas dos afirmaciones están dirigidas contra los escotistas.

Luego afirma su propia opinión: "la naturaleza en cuanto tal no es una con unidad positiva, ni común a muchos positivamente". Esto lo confirma con un texto de Santo Tomás, que dice: "si se pregunta si esta naturaleza se puede llamar una o muchas, no hay que conceder ninguna de ambas cosas porque ambas caen fuera del concepto de humanidad, y ambas cosas pueden acontecer. Porque si la pluralidad fuera de esencia y razón de la humanidad, nunca podría ser una, cuando realmente es una de algún modo real en Sócrates; parecidamente, si la unidad entrara en la razón y esencia de la naturaleza, sería ciertamente una, y la misma, la naturaleza en Sócrates y en Platón, y no podría verificarse en muchos".<sup>23</sup> Por consiguiente, "la naturaleza en cuanto tal es una negativamente y común a muchos negativamente también". La unidad negativa significa que "no dice pluralidad", pero no la excluye necesariamente. La comunidad negativa consiste en que "la naturaleza de que se trata no esté hecha para que se la apropie una multitud de individuos, pero tampoco

20 Id. 78.

21 Id. 79.

22 Id. 93.

23 Id. 99.

le repugna tal multiplicación".<sup>24</sup> De este modo se trata de explicar simultáneamente la comunidad esencial de los singulares de la misma especie, y la no apropiación total de la esencia por un solo individuo.

Después de esto ya puede Alarcón decir "en qué consiste propiamente el universal". Su respuesta es la clásica respuesta tomista: "el universal, formal y adecuadamente tomado, se constituye por unidad objetiva de razón, y por la aptitud para ser en muchos". El punto sobre el cual insiste Alarcón es la necesidad de que sea uno, pero apto para ser en muchos, pues la ausencia de cualquiera de estas condiciones impediría, o bien la predicabilidad, o bien el contenido objetivo de la predicación.

Finalmente afirma Alarcón que la universalidad está constituida por una relación de razón hacia los inferiores, a los que, en cuanto se trata de un universal que puede estar siendo en muchos, los mira justamente en cuanto puede realizarse en muchos como punto de llegada (ad quem); y no como punto de partida (a quo), de donde se ha realizado la abstracción y precisión, pues en este caso no sería uno para muchos o en muchos, sino uno contra muchos.<sup>25</sup>

Como vemos, la exposición de Alarcón es estrictamente tomista. Santo Tomás es casi el único autor citado como autoridad. Algunos otros autores son citados por motivos explicativos, pero Alarcón, por lo menos en esta obra, no demuestra una erudición considerable. Santo Tomás es hasta tal punto una autoridad, que al discutirse si hay distinción virtual intrínseca, termina diciendo: "luego no se da distinción virtual intrínseca; en otro caso hubiera acudido a ella Santo Tomás".<sup>26</sup>

### *III - La Física de José de Urbina, S. J.*

José de Urbina, S. J. fue profesor en la Academia Javeriana, y su curso tiene la fecha de 1647. El título completo es "Disputaciones sobre los ocho libros de física de Aristóteles Estagirita", y de él han sido publicadas partes de los libros segundo, tercero y sexto, que tratan respectivamente de la naturaleza, el infinito y el continuo.

El segundo libro comienza con la averiguación sobre lo que sea la naturaleza. Nos dice Urbina que "Naturaleza" suele tener varias acepciones: 1. Dios, en cuanto artífice de todas las cosas, "natura non creata, natura naturans". 2. Significa también la esencia de una cosa cualquiera (p. ej. cuando decimos: "la naturaleza del movimiento"). 3. Se toma también en el sentido de la totalidad de las cosas creadas y de las series

24 Id. 83.

25 Id. 103.

26 Id. 86.

de causas creadas. Es el sentido de Aristóteles cuando dice que "Dios y la naturaleza nada hacen en vano". 4. La generación de los vivientes, en un sentido que proviene de la etimología de la palabra. 5. Significa por último "una cosa que goce en sí misma de aptitud para moverse, viviente o participante de la vida, espiritual o corporal".<sup>27</sup> La investigación se refiere a este sentido de la palabra, así como al sentido de "natural" que corresponde a esta última acepción: "lo que tiene en sí mismo el principio de su movimiento, distinguiéndose por este motivo de lo artificial".<sup>28</sup>

Aristóteles ha definido la naturaleza como "principio y causa de movimiento y reposo en quien la tenga de manera primaria y perfecta, y no tan solo accidental".<sup>29</sup> Movimiento, en esta definición, se refiere a todo cambio o mutación, y no solamente al movimiento local. Reposo, por otra parte, habla de la permanencia y persistencia de una cosa bajo una forma positiva, y no de la mera privación de movimiento local. Después de analizar cuidadosamente la definición de Aristóteles, afirma que es "buena, porque consta de género y diferencia específica". Y agrega que debe entenderse "de movimiento y reposo" de modo copulativo, pues si se debiera entender disyuntivamente, Aristóteles hubiera escrito "o".

Luego entra a averiguar qué cosas son naturaleza, y la primera respuesta nos dice que la materia primera es naturaleza, pues es "principio y causa sustancial y radical de las formas que en sí recibe y causa materialmente".<sup>30</sup> Además, es naturaleza toda forma sustancial, pues es "principio y causa de reposo y movimiento en quien se halle".<sup>31</sup> Pero no acepta que los compuestos de materia y forma sustancial sean naturaleza, pues lo que "de ellos resulta no es tanto naturaleza, cuanto por naturaleza". De manera que, por ejemplo, el hombre no es propiamente naturaleza, sino que es, y tiene movimiento y reposo, por naturaleza, es decir, por la materia y la forma sustancial. Dios tampoco es estrictamente naturaleza, pues no es principio y causa de movimiento y reposo en sí mismo, lo que supondría imperfección en él.

La tercera cuestión trata de las diferencias entre artes y naturaleza, que son, nos dice, las siguientes: 1. El arte "facultad que enseña el modo de hacer alguna cosa de manera ordenada y planeada"<sup>32</sup> hace seres accidentales, la naturaleza sustanciales. 2. El arte concurre a la formación de una sustancia dirigiendo, la naturaleza haciendo realmente. De manera que la naturaleza es superior al arte, aunque éste pueda imitarla, y la imita en primer lugar puesto que si la naturaleza intenta producir un efecto semejante a sí misma, el arte busca "hacer artificiosamente un objeto parecido a sus reglas". Y la imita también "en cuanto que aplicando prin-

27 Id. 118.

28 Id. 118.

29 Id. 119.

30 Id. 120.

31 Id. 121.

32 Id. 122.



cipios activos a lo pasivo sabe sacar artificiosamente efectos maravillosos. Así la medicina, por las virtudes naturales de las yerbas, da salud a los cuerpos enfermos; y por artificio de la magia natural, que une las fuerzas ocultas de la naturaleza, hace, sin intervención del demonio, muchas cosas admirables, al parecer superiores a las fuerzas de la naturaleza, pero realmente con fundamento en ella"<sup>33</sup>. Como vemos, Urbina tiene un concepto de la medicina que no está muy lejos del concepto renacentista, pues se trata con ella de mover "fuerzas ocultas de la naturaleza" por obra de la "magia natural", y, como se ve por otros apartes de la obra de Urbina, con la ayuda de convenientes disposiciones de los astros. Afirma además que por lo menos para los ángeles, que conocen de manera perfecta las cualidades y mezclas típicas de los cuerpos, es posible dirigir las causas para producir nuevas formas sustanciales. Y si es así, no se puede negar este poder a los hombres, pues "consta por la industria humana que de entrañas recién muertas, cubiertas de fiemo, así que de un cuerpo no animado, nacen abejas"<sup>34</sup>. Aquí aparece de nuevo una visión relativamente moderna de las artes, pues se adivina una alquimia empeñada en producir por síntesis nuevas sustancias. Los hombres podrían por lo tanto producir oro, mezclando bien los elementos, y "teniendo presente en el cálculo las conjunciones de los astros" (De nuevo la ciencia del renacimiento). Y si no se ha logrado, esto nos habla de su dificultad y no de su imposibilidad, "ya que en nuestro siglo se han encontrado cosas que jamás hallaron los anteriores, por ejemplo las armas a base de pólvora", y no hay razón para creer que lo que se ha ignorado no pueda descubrirse posteriormente. Urbina, en 1647, nos aparece como un hombre interesado por la ciencia de su época, confiado en las posibilidades de ésta y con una curiosidad que no parece muy habitual en la Nueva Granada de la época. Mimbela, posterior en más de medio siglo, es mucho más escolástico y más prudente en este sentido que Urbina. Urbina es también prudente al señalar que, de todas maneras "en nuestros tiempos y tal como se presenta y opera, el arte química es perjudicial y pernicioso, así que no hay que ejercitarla, porque hace oro falso en vez de verdadero, y lo vende". Y cita para confirmar esto a Juan XXII, anterior en más de trescientos años.

Para el estudio del infinito, comienza Urbina haciendo una serie de divisiones. En primer lugar, hay infinito simplemente, e infinito *según como*, o sea lo que es finito pero por alguna razón es llamado infinito. Por ejemplo la visión beatífica, que es llamada infinita según su objeto. En segundo lugar, divide Urbina entre infinito en acto o categoremático e infinito en potencia o sincategoremático. El categoremático es el que posee en acto todas sus partes y de una vez, mientras que en el sincategoremático todo lo que está en acto es finito, de modo que siempre podrá agregarse algo, como por ejemplo a la serie de los números.

El infinito categoremático no puede darse en el universo, pues su noción se revela contradictoria. Así, un "calor infinitamente intenso acaba-

33 Id. 123.

34 Id. 124.

ría con toda clase de frialdad, y por ello acabaría con toda clase de sujeto en que darse".<sup>35</sup> Es evidente que Urbina le da un especial sentido sustancial a "frialdad" y por eso puede utilizar el argumento, que equivale a decir que "si no hay fin (frialdad) para el calor, este no podría ser infinito". La noción de cuerpo, nos dice más adelante, que incluye una limitación superficial, es contradictoria con la idea de un infinito de extensión en acto, que la excluiría<sup>36</sup>. Dentro de las argumentaciones de Urbina hay una serie de lugares curiosos, que muestran una confusa mezcla de conceptos lógicos y de la ciencia contemporánea. En este sentido se ve como, al tratar de demostrar la imposibilidad de un calor infinito, por aumento de un grado en cada uno de los infinitos instantes de una hora, concluye que el calor total no podrá pasar de ocho grados.<sup>37</sup> Y en otro sitio dice que, destruidos alternativamente trozos de una línea infinita, Dios no podría colocar otros cuerpos en los espacios vacíos que quedan, pues los trozos restantes "para evitar el vacío, *por su mismo peso se juntarían*".<sup>38</sup>

El infinito sincategoremático, cuya realidad no se discute, es conocido por la inteligencia de Dios, y por su visión. El hombre por el contrario no puede conocer este infinito por su propia fuerza de manera clara y distinta, de modo simultáneo. Pero por obra de Dios, en la beatitud, por ejemplo, puede conocer en la esencia divina lo infinito. Según Urbina los ángeles pueden conocer un infinito sincategoremático. Y el argumento es interesante: "el ángel comprende la virtud eficiente del sol; es así que el sol tiene virtud para producir efectivamente infinitos individuos, que constituyen un infinito sincategoremático... luego...".<sup>39</sup> Se advierte aquí la noción aristotélica de las esferas celestiales.

Además se refiere extensamente Urbina a la posibilidad de comparar dos infinitos entre sí, de modo que pueda decirse que uno es mayor, menor o igual a otro. Urbina sostiene que es posible, y nos lo prueba en un argumento que no es muy firme lógicamente: "Todo infinito es mayor o no respecto a otro de la misma especie (ya se supone la posibilidad de compararlos). Si es mayor, se tiene lo que se buscaba. Si no es mayor, o es menor, o no menor. Si menor, se tiene de nuevo lo buscado, y si no es menor, es igual, lo que es también una comparación".<sup>40</sup> Otros argumentos nos dicen que la mitad de un infinito es infinita, y menor al infinito inicial, que dos seres finitos de diferentes tamaños tienen partes infinitas, y así los dos infinitos serían diferentes, etc.

El libro sexto se refiere al continuo. El análisis está ligado de cerca al del infinito, y algunos de los argumentos contra la posibilidad del infinito

---

35 Id. 135.

36 Id. 143.

37 Id. 135.

38 Id. 146.

39 Id. 157.

40 Id. 159.

en acto se fundan en la noción tomista del continuo. La definición que nos da es de Aristóteles: "es continuo aquello cuyas partes se unen por un término común".<sup>41</sup> Y aquí aparecen ya los dos elementos sobre los que va a fundarse la noción desarrollada de continuo: partes y términos. Las partes, nos dirá más adelante, están en acto, y los términos son indivisibles y realizan la unión de las partes.<sup>42</sup> Estas partes son de suyo ya continuas, y por eso debe Urbina responder a las objeciones que se hacen, de que presupone el continuo, que es lo que debe explicar. Encuentra absurdo un continuo compuesto de sólo partes indivisibles (Zenón y "algunos modernos de gran fama")<sup>43</sup>, y compuesto de indivisibles y partes potenciales (Averroes, Fonseca).

#### IV - *La Física del Padre Mateo Mimbela, S. J.*

El padre Mimbela fue también profesor de la Academia Javeriana, y provincial de la Compañía de Jesús.<sup>44</sup> Es autor de un "Tractatus de Essentia et Atributis Dei" (1699) y de un "Tratado de Física", fechado en 1693, al cual nos referimos aquí.

Después de tratar de los principios del ser natural en común, se refiere a la materia primera, y afirma que antes habría sido inútil tratar de probar su existencia, pero "en estos tiempos algunos amantes de la novedad se han atrevido a impugnar su existencia".<sup>45</sup> Así, afirma que "en todos los compuestos substanciales es necesario admitir un sujeto sustancial receptivo de las diversas formas, que se llama materia primera", y prueba esta aserción de dos maneras: 1. señalando que sin ella toda producción de una forma sustancial sería creación y toda destrucción aniquilación, y 2, que los accidentes no pueden permanecer sin sujeto, y este debe ser la materia prima.

A continuación, estudiando en qué consiste la materia primera, niega la opinión de "algunos médicos modernos" de que la materia es un conjunto de los cuatro elementos mezclados entre sí, pues en los mismos elementos debe darse la materia primaria, y sostiene que la materia es "el sujeto primario de un compuesto sustancial".<sup>46</sup>

Mimbela se opone también a la opinión tomista de que la materia exista únicamente por la forma, así como a la distinción real de esencia y

41 Id. 163.

42 Id. 179.

43 Id. 165.

44 Porras Troconis, Gabriel "Historia de la Cultura en el Nuevo Reino de Granada". Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1952, p. 137.

45 García Bacca, op. cit. p. 203.

46 Id. 205.

existencia en las criaturas, lo que, dentro de este problema, significaría que la materia estaría obligada a existir fuera de sus causas por la forma o "cuasiforma" que es la existencia.<sup>47</sup> Se sabe cómo esto había sido impugnado también por los escotistas, por Soto y por Suárez, aunque éste último lo hacía en forma menos radical.

Probada la materia primera, prueba la existencia de la forma substancial con el siguiente argumento: "Distan *más* hombre y caballo que etíope y blanco; luego hombre y caballo se diferencian *substancialmente*".<sup>48</sup> El salto de lo cuantitativo a lo cualitativo es evidente. Mimbela define la forma substancial con Aristóteles: "acto primero de cada cosa del que se hace algo, en aquél en quien se halle, y no de manera accidental", o, para ser más claro "parte substancial del ser natural que lo determina formal e inmediatamente al efecto primero del compuesto substancial"<sup>49</sup>. A una objeción del padre Pereira, que afirma que la forma substancial no solo "obliga" sino que es toda la *quididad*, pues variada la materia la *quididad* no varía, como ocurre con el hombre que es, cuando viejo, el mismo que cuando niño, Mimbela responde, con Lombardo, afirmando que no varía la totalidad de la materia, pues hay un "mínimo natural", unas "partes primigenias" en el hombre, que serían la base real del alma, la materia que entraría en la *quididad*<sup>50</sup>. Esta afirmación nos da una buena muestra de la forma como se consideraba la medicina, y sobre todo de la mezcla constante entre filosofía y ciencias positivas, aún no separadas de la escolástica.

La forma, según Mimbela, se divide en material y espiritual, y la material se subdivide en celeste, elemental (las formas de agua, tierra, aire y fuego) y mixta (las de los compuestos materiales sublunares).<sup>51</sup> Afirma por otra parte Mimbela que puesto que creación es la producción de una forma independiente del sujeto, y educación es la producción de la forma con dependencia del sujeto, el alma racional es creada, pero todas las demás formas se producen por educación, por lo que solo el alma, entre las formas sublunares, puede existir independientemente de su sujeto, a saber, la materia substancial. Las formas celestes son educidas, contra la opinión de algunos tomistas —en esto rigurosamente aristotélicos— de que pueden conservarse sin materia y de que son esencialmente incorruptibles.<sup>52</sup>

Un asunto de importancia, entre los tratados por Mimbela, es el referente al vacío, que es definido, también con Aristóteles, como "un lugar que carece de cuerpos, apto con todo a llenarse de ellos".<sup>53</sup> Mimbela niega que pueda darse el vacío en la naturaleza, como lo comprueba la ex-

---

47 Id. 210.

48 Id. 213.

49 Id. 216.

50 Id. 217.

51 Id. 218.

52 Id. 219.

53 Id. 231.

periciencia: "si se saca el agua de una fístula, el agua contigua, no obstante la gravedad, asciende para impedir el vacío".<sup>53</sup> Y Dios creó el universo lleno de cuerpos, de modo que el vacío no podría hacerse sino por aniquilación de alguno o por penetración de uno en otro, cosas imposibles para las causas naturales. "Además, como los cuerpos sublunares dependen de los cuerpos celestes, el orden del universo pide que no se de vacío, porque si se diera impediría el flujo de los astros".<sup>54</sup> Aquí se dice que cualquier perturbación de los cuerpos celestes destruiría el orden de los cuerpos sublunares, lo que es aristotélico y tomista y supone todavía la visión ptolomeica del universo.<sup>55</sup> Y Mimbela conocía las teorías de Copérnico, como se ve en uno de los facsímiles de su texto, no traducido, que comienza: "Certissimum est contra Nicolaum Copernicum sequutus Pythagoram et Aristarcum moveri astra et non terram..."<sup>56</sup> Mimbela explica también de manera rigurosamente aristotélica la ascensión del agua para evitar el vacío, porque "le es más esencial la *tendencia* a llenar el vacío, que a bajar"<sup>57</sup>.

Para responder a la pregunta de si podría darse movimiento en el vacío distingue Mimbela entre un vacío impropio, que sería el espacio "que concebimos fuera del cielo, en el que nada puede moverse por *gravedad* o *levedad*, porque el movimiento de gravedad tendría que hacerse hacia la circunferencia del cielo, y el movimiento de los leves desde el centro hacia la circunferencia, es así que fuera de los cielos no se da ni centro ni circunferencia, luego... (232) (Es evidente que hay un error en el texto: debería decir que "el movimiento de gravedad tendría que hacerse hacia el centro del cielo"). Aquí gravedad se opone a levedad como una tendencia intrínseca de los cuerpos, equivale a "pesantez" en un sentido todavía muy lejano del de las ciencias físicas del siglo XVII y que depende de la concepción aristotélica de la naturaleza y del espacio como compuesto de "lugares" con cualidades propias. La concepción de un espacio abstracto y la concepción de las interacciones de los cuerpos como producidas por fuerzas mecánicas, lograda en Europa bastante antes, está muy lejos de Mimbela.

En un vacío determinado, continúa Mimbela, los cuerpos podrían moverse, ya que "retendrían aún sus *naturales inclinaciones*, ya que el fuego tendería por *apetito natural* hacia arriba y la piedra hacia abajo; luego podrían moverse naturalmente, y aún se moverían más velozmente, no habiendo cuerpo alguno que retardara su movimiento"<sup>58</sup>. "Naturales inclinaciones, apetito natural" permanecen dentro de la teleología aristotélica, de una física de "formas sustanciales". La última frase nos muestra como podía Mimbela concebir un aumento cuantitativo de la veloci-

54 Id. 232.

55 "De este modo los varios y multiformes movimientos de los cuerpos inferiores, se refieren al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa", Sto. Tomás, Summa Theol. 1<sup>a</sup> q. 115, a.3.; cit. por Mauricio de Wulf, op. cit. p. 122.

56 García Bacca, op. cit. p. 229.

57 Id. 232.

58 Id. 232.

dad al desaparecer la resistencia. Sin embargo está lejos de poder realizar el salto a la concepción de la ley de inercia. En el último párrafo publicado, dice que el movimiento en el vacío sería sucesivo porque "la resistencia del medio no es la única causa de la sucesión del movimiento; lo es también la limitación de la virtud, propia de todo móvil". Es decir que, por una parte, la resistencia del medio es por lo menos una de las causas de la sucesión del movimiento, y, lo que es más importante, el móvil tiene por su propia esencia una virtud limitada, que está en la base del carácter sucesivo del movimiento y que no alcanza a permitir la conservación de la velocidad. El pensamiento escolástico no podía recibir fácilmente los nuevos conceptos científicos, porque era ajeno a toda concepción geométrica y mecanicista de la naturaleza. Por eso, como lo mostró Cassirer en relación al Renacimiento, la ciencia newtoniana y galileica no tenía cabida dentro de los principios de la física aristotélica y escolástica<sup>59</sup>.

JORGE ORLANDO MELO

---

59 Cassirer, Ernst "Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento", Emecé, Buenos Aires, 1951. Especialmente páginas 218 y siguientes.