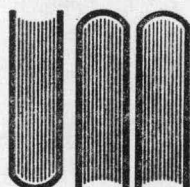


\$500. = 18. XI. 77

BC

UNIVERSIDAD DE MONTERREY

INSTITUTO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



UNIVERSIDAD
DE MONTERREY

Folio 800591

título

APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

BIBLIOTECA
UNIVERSIDAD DE MONTERREY

TESINA

QUE PRESENTA

Autor RICARDO MIGUEL FLORES CANTÚ

EN OPCION AL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

MONTERREY, N. L., 1973

040.1
F634a
1973
C.1

800591

A mis Padres y Hermanos

El asesor del presente trabajo lo es el Dr. Federico Uribe Martínez, a quien le agradezco en todo lo que valen sus valiosas orientaciones, tanto en la elaboración de esta tesina, como durante el transcurso de mis estudios profesionales.

Mi más sincero reconocimiento a todos los maestros que conforman el Claustro Académico de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Monterrey:

Dr. Agustín Basave, Lic. Eduardo Macías Santos, Lic. Ramiro Guerra, Lic. Manuel Galván, Lic. Manuel Gerardo Rodríguez, Lic. Abraham Vázquez, Lic. José Medardo Méndez, Lic. Gerardo Robles Gil, Lic. Jaime Rivero y Lic. Thomas Hodggers.

Í N D I C E

	Pág.
1 <i>hipotesis</i> La Estructura Estratificada del Cosmos	1
2 La Dinámica interna del Cosmos	7
3 El Problema de la esencia de la materia	15
4 La Solución hilomorfista	16
5 El espiritualismo en sus diversos matices	19
6 Ulterior evolución del concepto de materia	24
7 Filosofía de la vida orgánica - <u>el mecani-</u> <u>cismo</u>	27
8 El <u>Vitalismo</u> y sus más modernas versiones	28
9 El <u>Psicovitalismo</u> y el moderno concepto de entelequia	31
10 Conclusión	34

- 1 * El mundo no es un caos sino un cosmos.
- 1.1 Ya los griegos lo vieron así. Cuando llamaron al mundo 'kosmos', quisieron expresar que el mundo muestra figura, forma, orden.
- 1.11 Este orden es jerárquico, un orden escalonado. El cosmos es una figura estratificada. Tal se presenta al investigador que estudia en particular su estructura.
- 1.12 Según Nicolai Hartmann, la estructura del mundo real se puede caracterizar con una palabra: estratificación. Hartmann no sólo indica que el mundo es un ser estratificado sino, además cómo lo es. En especial sabe aclarar la relación que guardan entre sí los diferentes estratos del ser.¹
- 1.2 Si nos introducimos en la estructura estratificada del mundo, aparece el estrato más bajo del ser el de lo físico-material. Es, dicho con más precisión, la naturaleza inorgánica, el mundo de los cuerpos inanimados, de la materia muerta.
- 1.21 Se trata de un ente extenso que presenta una agrupación de partes y que se encuentra en un lugar determinado del espacio. Pertenece al orden espacial como al temporal: la agrupación de las partes que lo componen corresponde a la sucesión de sus estados.

* Los números decimales asignados a las proposiciones individuales indican la importancia lógica de las proposiciones. Las proposiciones n.1, n.2, n.3, etc., son comentarios a la proposición No. n; las proposiciones n.m1, n.m2, etc., son comentarios sobre la proposición No. n.m; y así sucesivamente.

¹ Nicolai Hartmann. "Das Problem des geistigen Seins". (El problema del ser espiritual), Berlín y Leipzig, 1933. Citado por J. Hessen. "Tratado de Filosofía". Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970; pág. 883.

- 1.3 Sobre el inorgánico se levanta el reino de lo orgánico, de la naturaleza animada. Nadie duda que la vida orgánica se diferencia esencialmente de lo físico-material. Pero, no obstante esta diferenciación, no existe con independencia de éste. Lo orgánico implica lo inorgánico, la materia muerta, y descansa sobre lo inorgánico.
- 1.31 Las leyes de lo físico-material se adentran profundamente en el organismo. Esto por cierto no impide que el organismo tenga también su propia legalidad. Ésta sobreconforma entonces la legalidad inferior, la legalidad física general.
- 1.4 El estrato inmediato superior del ser es el del ser anímico, estrato que se distingue esencialmente de la vida orgánica. Es decir, posee algo que a ésta le falta: conciencia. Donde hay algo anímico, hay conciencia. Así pues lo anímico constituye un estrato peculiar del ser por encima de lo orgánico.
- 1.41 Lo anímico si bien difiere de lo orgánico, no existe sin él. Depende de él, se afirma en él, es sostenido por él. Al menos no conocemos vida anímica en el mundo real que no sea sostenida por un organismo.
- 1.5 Por sobre el ser anímico se alza el estrato supremo del ser espiritual. Significa éste un "novum" frente a lo anímico, "novum" al que sólo puede desconocer una actitud psicologista que réduce las determinaciones y las leyes de lo espiritual a las respectivas de especie psíquica.

- 1.51 En realidad el reino del ser espiritual no queda absorbido en el de lo anímico y su legalidad. Ni la legalidad lógica, ni lo que hay de peculiar en el conocimiento se ha podido agotar psicológicamente. Mucho menos aun la esfera del querer y del obrar, de la valoración, del derecho, de la religión, del arte.
- 1.511 Todos estos dominios descuellan por sobre el reino de los fenómenos psíquicos. En cuanto vida espiritual constituyen un estrato del ser de especie propia y superior, con cuya riqueza y multiplicidad los inferiores ni lejanamente pueden compararse, aunque también allí impera la misma relación ~~con~~ el ser inferior.
- 1.6 La anterior estratificación tiene varias características peculiares que a continuación explayaremos. En primer lugar cada estrato tiene sus propios principios, leyes o categorías. Jamás se puede entender la peculiaridad de un estrato del ser a partir de categorías de otro. Por eso explicar el mundo a partir de las categorías de un estrato del ser es una cosa imposible. Cuando se lo intenta, esto necesariamente conduce a un desconocimiento y violación de la peculiar estructura de los distintos estratos del ser.
- 1.7 Hay una dependencia de los estratos del ser, desde abajo hacia arriba. En la estratificación del mundo siempre el estrato inferior soporta al superior, en la medida en que éste no es un "ser que descansa en otro".
- 1.71 Se trata por tanto de una universal dependencia de lo

superior con respecto a lo inferior: sin naturaleza material no hay vida, sin vida no hay conciencia, sin conciencia no hay mundo espiritual. No es posible invertir la dirección de esta dependencia. No cabe decir: sin vida no hay materia, sin conciencia no hay vida, sin espíritu no hay conciencia. Pero la dependencia significa que los elementos del estrato inferior del ser están contenidos en el superior (por ejemplo la materia muerta en el organismo). Por eso los superiores no pueden romper la estructura del inferior sino sólo "sobreconformarla". Los inferiores afirman su autonomía. Por eso revelan ser los más fuertes. Esta "ley de los fuertes" es la ley fundamental de la dependencia categorial, esto es, de la dependencia recíproca de los estratos del ser.

- 1.8 El estrato inferior es para los superiores sólo el terreno que los soporta. La configuración especial y la peculiaridad de los superiores tiene una ilimitada libertad sobre las inferiores. Es cierto, por ejemplo, que lo material soporta a lo orgánico; pero la riqueza de sus formas y el milagro de la vitalidad no proceden de allí: se le añaden como algo nuevo. También lo anímico representa una novedad sobre lo orgánico, lo espiritual sobre lo anímico. Este "novum" que de modo original se inserta con cada estrato no es otra cosa que la independencia o "libertad" de las formas superiores del ser sobre las inferiores.

1.81 Hemos visto que la capa más baja del ser, la del ser físico-material, resulta "sobreconformada" por la próxima superior, la orgánica. Esto significa que el organismo conserva lo meramente material pero que al mismo tiempo lo modifimodifica, lo configura de un modo superior. No abandona lo material, no lo deja tras sí; el organismo es más - bien una hechura corpórea en el espacio, tiene peso y lo atrae la gravedad como a todos los otros cuerpos físicos; sus células están formadas por átomos. Pero no se agota en lo material y en su legalidad; como si se tratara de elementos, constituye algo superior.

1.82 Esto es "sobreconformación". Al mismo tiempo de este modo queda en claro que la legalidad propia de lo orgánico - frente a lo inorgánico, es decir, su autonomía, es una - autonomía limitada, pues sigue manteniéndose atada a las propiedades de los elementos inferiores con los cuales - acuña la forma más alta.

1.821 Las leyes de lo físico conservan su fuerza. Penetran, por así decirlo, en el organismo. Tampoco el "novum" de la sobreconformación puede suprimirlas, ya que son las más fuertes. Así pues la autonomía del organismo está muy limitada. Sólo puede dar forma a lo que se halla presente en los elementos dados, que pueden ser tanto leyes como átomos.

1.83 Esta relación se modifica en los estratos superiores del ser. Es decir, que si la relación ~~de~~ sobreconformación se mantuviera como decisiva, entonces también el espíri-

tu estaría compuesto de átomos, tendría peso, etc. También los procesos vitales tendrían que ser sus elementos.

- 1.831 Aquí se establece una relación diferente, claramente perceptible ya en la posición del ser anímico frente al organismo. Aquí también se dan un soportar y un apoyarse, pero de una índole diferente. La vida anímica no incluye al organismo. Ni siquiera en el sentido más extrínseco los órganos son sus elementos. Tampoco las leyes del organismo le sirven de materiales. Lo anímico no sólo es más que todo esto; no es una sobreconformación de lo orgánico; se trata más bien de algo diverso en su género mismo. Ha dejado tras sí, ha abandonado las propiedades del ser orgánico y su conformación. La relación que guarda con éste se limita al ser soportado. Por tanto, la dependencia está muy lejos de haberse anulado; en la vida anímica se reflejan los estados orgánicos; la influyen, la asedian de múltiples maneras, pero dichos estados no son suyos, ni se le igualan.
- 1.832 Es así que la autonomía de lo anímico sobre lo orgánico es diferente y mayor que la de lo orgánico por sobre lo material.
- 1.8321 Contraponiéndola a la sobreconformación cabe designar a esta relación como "sobreconstrucción".
- 1.833 Esta imagen quiere significar que aquí, apoyándose sobre lo inferior, se levanta algo superior, en lo cual no retornan todas las categorías de lo inferior; es decir, se trata de un reino de formas que se han emancipado totalmen

te de las categorías fundamentales esenciales del estrato que sirve de soporte, y que por lo mismo, por así decirlo, están "hechas de otra materia".

1.9 Ahora queda clara y transparente ante nuestros ojos la construcción estratificada del mundo. Cada estrato del ser se destaca con nitidez de los otros. Se ha mostrado claramente que cada uno de ellos posee su peculiar estructura, y que el hecho de depender del estrato que le sirve de soporte no anula su autonomía. Igualmente se ha dilucidado la heterogeneidad de la relación que los estratos del ser mantienen entre sí. De este modo se nos ha hecho transparente la estructura estratificada del mundo.

2 Por valiosas que sean las anteriores consideraciones, no pueden ellas tener la pretensión de valer como una exposición total y definitiva de la realidad. En este sentido sus límites son muy claros. En el fondo representan una gran parcialidad. En ellas se manifiesta tan sólo una parte de la realidad: la parte del "ser así". Inclusive aquellos estratos del ser no son otra cosa que las formas más generales del "ser así" de la realidad del mundo. Aquí la realidad del mundo es vista como un ser inmóvil, inmodificable. Se trata de una visión totalmente estática del mundo.

2.1 Sabemos que la patria de esta visión del mundo fue Grecia. Muchas veces se ha señalado el carácter estático de la imagen griega del mundo. Para Aristóteles, el cosmos, según su esencia más íntima, es un mundo de formas inmóviles. -

- 2.11 A causa de la enorme influencia de la filosofía griega sobre todo el pensamiento posterior, esta visión del mundo mantuvo dentro de él una validez más o menos evidente, y la mantiene aún hoy donde se creía haber abandonado desde largo tiempo atrás el terreno de la filosofía antigua.
- 2.2 Es urgente poner en claro la parcialidad de tal visión del mundo, de hacer evidente lo necesario que resulta ampliarla mediante otra visión del mundo.
- 2.21 Así como lo estático en general halla su complemento en lo dinámico, una visión estática del mundo ha de completarse y - equilibrarse mediante una dinámica.
- 2.211 Para una visión dinámica de la realidad, las cosas son en - primer término algo que está allí, algo existente. Su existencia y no su esencia es lo primeramente dado. El "ser - así" es sólo el modo en el que el "ser ahí" es real. Mientras a aquél lo pensamos, a éste lo experimentamos en forma inmediata. El acceso a él no está en el entendimiento sino en el querer; lo encontramos en determinadas experiencias de nuestra vida volitiva. (Lo primario no es tanto la relación intelectual con la realidad sino la existencial.)
- 2.212 Cuando experimentamos algo real, lo experimentamos como algo individual. Lo que se nos da en la experiencia de la realidad no son formas generales del ser sino unidades de ser concretas. En dicha experiencia, todo lo real se nos presenta como algo especial, único, irrepetible. La realidad nos sale al

encuentro como una plenitud infinita de unidades individuales de ser.

2.213 Mientras las formas universales del ser tienen en sí algo supratemporal, todo ser individual está condicionado temporalmente. Los tipos de las cosas se mantienen, los individuos perecen. El mundo de lo individual es un mundo del nacer y del perecer, del eterno cambiar y mudarse. Todo lo individual está metido en esa corriente del tiempo a la que ya - Heráclito caracterizó, con famosas palabras, como un fluir inagotable.

2.22 Nosotros no experimentamos la realidad sólo como un ente sino también como algo activo. En la experiencia que tenemos de ella, se nos da como fuerza activa. Sólo gracias a su obrar entramos en contacto con la realidad. En la medida en que opone resistencia a nuestro querer y tender, nos percatamos de que existe. En virtud de su actuar da pruebas de que es real. Así pues tenemos que tomar todo ente como algo activo. Ser y actuar coinciden de hecho. Los conceptos son distintos; las cosas que los conceptos mientan, idénticas. Donde se realiza uno de los dos conceptos, también está fealizado el otro.

2.3 Aplicamos el concepto de sustancia a las cosas para expresar su relativa independencia óptica. Pero hacemos justicia al aspecto dinámico de la realidad sólo cuando pensamos no tanto en un centro estático del ser como en un centro activo de fuerza.

- 2.31 Desde el punto de vista dinámico la sustancia aparece como un ser que produce efectos y que recibe efectos de otros. Sustancia es unidad de acción, centro de acción. No cabe considerar al actuar como algo que se añade a la sustancia en cuanto tal, que le pertenece en forma de accidente.
- 2.4 Las cosas actúan unas sobre otras, están unas con otras en acción recíproca. La acción recíproca es un problema metafísico arduo con el que se ha debatido en forma verdaderamente difícil el pensamiento moderno. Si Descartes caracterizó la "res extensa" y la "res cogitans" como sustancias totalmente heterogéneas y admitió la acción recíproca en un único punto tan sólo (la glándula pineal en el cerebro), sus discípulos los ocasionistas se creyeron en la obligación de negar por completo una acción recíproca entre sustancias tan esencialmente diversas.
- 2.41 Leibniz resolvió el problema de otra manera. Tampoco, según él, las sustancias finitas pueden afectarse mutuamente. "Las mónadas no tienen ventanas". Pero, por otra parte, no es necesaria una constante intervención de Dios como enseñaban los ocasionistas, según el parecer de Leibniz; el Creador ha concertado, por así decirlo, el actuar recíproco de las mónadas. Hay una armonía preestablecida. Según esto, nadie podría entonces negar que Dios puede crear sustancias dispuestas desde el comienzo de manera que en lo sucesivo coincidieran, en virtud de su propia esencia, con las manifestaciones de todas las otras.

2.42 En el siglo XIX Hermann Lotze retomó el problema. Encontró la solución en la idea de una sustancia omnicomprensiva, de una potencia de ser y de actuar que abarca todas las causas finitas. El concepto de acción transeúnte, recalca Lotze, es un concepto imposible. Su contradicción está en el hecho de que cosas que existen completamente para sí, que nada tienen que ver unas con otras, sin embargo deben actuar unas sobre otras. Esta contradicción sólo se puede evitar mediante la anulación de su supuesto, es decir, de la aceptación de que hay seres individuales totalmente autónomos. Para Lotze no puede haber una multitud de cosas independientes entre sí; todos los elementos entre los cuales debe ser posible una acción recíproca han de considerarse como partes de un ente verdaderamente único; entonces el incipiente pluralismo de nuestra visión del mundo tiene que ceder ante un monismo, por el cual la acción transeúnte, siempre inconcebible, se transforma en algo inmanente.

2.421 La representación de una multitud de seres originarios de posición incondicionada y de contenido independiente ha de transformarse en la representación de una multitud de elementos cuya existencia y contenido están absolutamente condicionadas por la naturaleza y la realidad de un ser del cual son miembros dependientes, cuya autoconservación los pone a todos ellos en una incesante relación de dependencia recíproca, y según mandato del cual, están en todo instante ordenados de una manera tal que el contenido íntegro del mundo - ofrece una nueva expresión idéntica del mismo sentido, una armonía que no es preestablecida, sino que en todo momento

se reproduce gracias a la fuerza de lo Uno.

- 2.5 La solución filosóficamente más importante es sin duda la de Lotze. Su premisa suprema es aquella concepción animada de la sustancia con la que trabajamos conocimiento anteriormente. Y en realidad este problema se muestra insoluble para toda filosofía que concibe la sustancia como un ser estático. Si las cosas son rígidos trozos de realidad, es totalmente imposible pensar una acción recíproca entre ellas. Tal acción recíproca sólo parece posible desde el punto de vista de un concepto sustancial que incluya el actuar en el interior de la sustancia misma.
- 2.51 Sólo si el centro del ser es un centro activo, si la sustancialidad significa a la vez causalidad, parece concebible una acción recíproca entre sustancias. En otras palabras: sólo una concepción dinámica de la sustancia permite vencer el problema.
- 2.52 Según lo dicho, las cosas poseen no sólo realidad e individualidad, sino también sustancialidad y causalidad. Esta causalidad es causalidad natural, lo que significa una actividad que se cumple según leyes invariables. De ese modo se introduce un elemento estático en la dinámica del acaecer natural. Es indudable que la ciencia natural concebida mecánicamente exageró demasiado este estatismo. Las formas generales de acción de la naturaleza, reducidas a fórmulas en las leyes naturales, tienen para la ciencia natural un carácter rígido e inmutable. Se hablaba de "férreas leyes naturales". Hoy se

ha superado este modo de ver las cosas. Contra él han reaccionado inclusive muchos naturalistas que han llegado hasta a abandonar la idea de legalidad natural estricta, hablando ahora de leyes naturales de carácter esencialmente estadístico.

2.53 Entretanto, todo este complejo de cuestiones se ha aclarado en el sentido de que, por una parte, se mantiene la creencia en la determinabilidad objetiva del acaecer natural, pero, por otra, se subraya la imposibilidad objetiva de una de terminación estricta. Es cierto que todo proceso de la naturaleza, aún el más minúsculo y oculto, está condicionado evi dentemente por un proceso que lo ha precedido; pero nosotros no siempre estamos en situación de concebir exactamente esta determinación. Determinabilidad objetiva, pero determinabili dad subjetivamente limitada del acaecer natural: así podría formularse el punto de vista que hoy domina. Puesto que muchos procesos de la naturaleza, en especial el acaecer subatómico no son determinables, (de modo estricto), muchas leyes naturales tienen el carácter de leyes meramente estadísticas. Por tanto, en efecto, ha tenido lugar un debilitamiento de la legalidad de la naturaleza.

2.6 Si echamos una mirada retrospectiva al conjunto de nuestras - discusiones, el cosmos se nos presenta como una multitud infi nita de unidades de acción, en animada interacción recíproca. Este aspecto de la realidad natural es completamente diferen te del desarrollado en primer término. En aquél se trataba de un orden de estratos, firmemente articulado, de formas

generales del ser, de una estructura estática de capas; es te otro constituye una viva conexión de acción. Una expli cación metafísica de la realidad debe apoyarse sobre ambos aspectos. Limitarse al mencionado en primer término tendría como consecuencia una metafísica parcial. Cotejada con aquel aspecto, una interpretación del mundo tan significativa como la espiritualista que intentó Leibniz, parece directamente absurda. Si se considera el mundo exclusivamente desde el punto de vista estático, si se ve en él una estructura de capas firmemente ensambladas, con toda facilidad se puede rebatir la metafísica espiritualista. Entonces cabría argumentar con Hartmann: Una interpretación de la natu raleza inanimada y de la animada, por analogía con el ser - ánimico, desconoce la autonomía de las capas especiales del ser. *

2.7 Esencialmente diferente tendrá que presentarse la cosa desde el punto de vista de la visión dinámica del mundo. Si las cosas son unidades dinámicas, de acción; si el ente, en el fondo, no es algo estático sino dinámico, no está lejos entonces la idea de que posiblemente haya que concebirlo como algo psíquico. Pues de lo dinámico a lo psíquico el camino no es muy largo.

2.8 El cosmos, 'gran estructura dinámica dotada de vida'. Tal es el aspecto que presenta una mirada orientada hacia su faz dinámica.

* Nicolai Hartmann. "Ontología", tomo IV: Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

- 3 Con nuestras consideraciones precedentes acerca del cosmos en general hemos creado el marco para la explicación metafísica de sus diferentes estratos ontológicos. El más bajo de ellos es el estrato del ser físico-material. No es preciso que la pregunta por la naturaleza de este ser sea necesariamente metafísica; puede pensársela también de un modo científico-natural.
- 3.1 La mayoría de las teorías elaboradas en torno a este tema tienen un sentido exclusivamente científico-natural. Esto se aplica tanto al atomismo que se originó en la Antigüedad como al dinamismo de la Época moderna.
- 3.11 Ambas son teorías físicas. Por eso no pertenecen a la Metafísica. Los filósofos que las han tratado como teorías metafísicas se han hecho culpables de una confusión de límites entre Metafísica y ciencia natural. (Este reproche alcanza a casi todos los neoescolásticos). Frente a ellos hay que hacer notar que esta cuestión y otras similares (por ejemplo cuántas materias primordiales hay, cómo se ha desarrollado el mundo, si el espacio es euclideo o no euclideo) no son cuestiones metafísicas sino científico-naturales porque conciernen a objetos que pertenecen al tipo de objetos sensibles (empíricos). "Ciertamente, son estas cuestiones, en parte, tan generales y, por ende, tan difíciles de responder, que los científicos sienten un grande y justificado temor ante ellas. Por desgracia, con este temor se mezcla en ellos, a consecuencia de una falta de claridad en el pensamiento, el hábito de llamar filosóficas a muchas de estas

cuestiones generales. Pero los filósofos deberían ver aquí más claro. No reprocharemos a los antiguos griegos el haber nos servido, en lugar de una Filosofía, una teoría atómica; no podían separar aún estas cosas. Pero a los filósofos actuales les está mal hacer lo mismo." *

3.2 Sólo dos teorías sobre el ser material se pueden considerar como filosóficas: el hilomorfismo y el espiritualismo. Por eso la Filosofía de la naturaleza no puede dejarlas a un lado. La exposición y el examen crítico de las mismas debe ser el camino para que alcancemos nuestra propia concepción.

4 La primera teoría estrictamente filosófica de la cosa corpórea procede de Aristóteles. Se llama hilomorfismo, porque trata de concebir la cosa como un compuesto de materia (ilé) y forma (morphé). Santo Tomás de Aquino adoptó y reelaboró esta teoría.

4.1 Los conceptos de materia y forma son de fundamental significación para toda la metafísica aristotélica, que es esencialmente una metafísica de la materia y de la forma.

4.11 El origen de estos conceptos está en la contemplación de la naturaleza desde el punto de vista del Arte, cosa completamente natural para el sentido estético del griego. En el Arte se configura una determinada materia. Una determinada forma acuña un cierto material, por lo cual éste resulta portador de la forma. Lo mismo ocurre según Aristóteles en la naturaleza. También el acaecer natural es, en el fondo, configuración de una materia, unión de una forma con una ma-

teria. Todo acaecer es acaecer de algo. Todo surgir y pe-
recer supone algo permanente. Este sustrato es la materia.
En ella se realiza el devenir. El devenir consiste en la
desaparición de una forma y su reemplazo por una nueva. To-
do devenir (sustancial) en la naturaleza aparece pues como
un cambio de formas en una materia persistente.

4.12 El par de conceptos materia-forma se reduce a uno todavía más
general: el de posibilidad-realidad. La materia significa
potencialidad , la forma actualidad. Por tanto, si la mate-
ria recibe una forma, se convierte en una potencia actualiza-
da. El devenir es, por tanto, un tránsito de la potencia al
acto.

4.121 La materia prima es en sí completamente indeterminada, pero
capaz de recibir toda determinación. Es el fundamento uni-
versal de la posibilidad de todo ser real corpóreo. En cuan-
to tal no existe; logra existencia sólo por su unión con la
forma. Está referida a la forma, lo mismo que, inversamen-
te, la forma a ella.

4.122 Diferente de esta "materia prima" es la "materia secunda".
Esta última es la cosa corpórea constituida por la unión de
la materia prima y la "forma substantialis".

4.1221 La forma es el principio determinante; da a la cosa su cuño
de ser; hace de ella lo que es. Es el principio de su esen-
cia ("ser así") y por eso también de su cognoscibilidad.
Hay que poner en la cuenta de la forma todo lo que la cosa
presenta de determinaciones. Esto último no rige tan sólo

para las determinaciones lógico-ontológicas, sino también para las axiológicas.

4.12211 Todos los aspectos de valor que posee un ente tienen su origen igualmente en la forma. La forma accidental difiere de esta forma sustancial. Cuando en una cosa compuesta de materia y forma tienen lugar modificaciones, se trata de un cambio de formas accidentales.

4.1222 Ahora bien ¿cómo se realiza la unión de la materia prima con la forma sustancial? Ya vimos que la materia tiende hacia la forma. Esto no ocurriría si tuviera ya la forma. Por tanto, la razón más profunda de que la materia se una con la forma está en que la materia carece de forma. El devenir, es entonces, o sustancial, vale decir, un real surgir de la cosa, o accidental, vale decir, una modificación de la cosa ya existente. Así como en el primer caso con la materia prima se une una forma sustancial, en el segundo, con la materia segunda una forma accidental.

4.13 Hemos destacado el hecho de que Aristóteles vio algo acertado al distinguir materia y forma en todas las cosas de la naturaleza. Con todo, el par de conceptos en cuanto tales no pueden sostenerse. Pero no sólo los conceptos son insostenibles: también la teoría construída con su ayuda fracasa en los hechos. El hilomorfismo ya no puede mantenerse ante el foro de nuestro actual conocimiento de la naturaleza. - Los progresos de la investigación exacta han confirmado - efectivamente, acerca de la constitución del mundo de los cuerpos, resultados que difieren de los sustentados por la

visión peripatética.

5 La segunda teoría metafísica de la materia es el espiritualismo. Su representante clásico es Leibniz. Nos es conocido su concepto de mónada. Según Leibniz tiene que haber mónadas, esto es, sustancias simples, porque hay compuestas. En cuanto componentes últimos de lo real, las mónadas son las verdaderas sustancias. En cuanto seres simples no poseen partes, pero esto significa que son inmateriales. Leibniz las designa como "puntos metafísicos". Puesto que no se descomponen en partes, son imperecederas. Pero tampoco se pueden originar, ya que no es posible formarlas mediante composición.

5.1 De ese modo, el universo está constituido por una infinita - multitud de esencias inmateriales. Leibniz trata también de determinar positivamente su naturaleza. Para ello parte del cambio. Los cambios en la naturaleza son un hecho innegable. Pero son posibles sólo si en las sustancias mismas también hay cambios. Si en los seres simples no hubiera cambios tampoco los habría en los compuestos. Por tanto, hemos de suponer que en la sustancia, no obstante su simplicidad, ocurren cambios.

5.11 Esto presupone que en la sustancia se da una multiplicidad de disposiciones y relaciones, aún cuando carezca de partes. En la experiencia interna se nos da una tal multiplicidad en la unidad. Por ende, tenemos que pensar la naturaleza de la sustancia por analogía con nuestra intimidad, con nuestra alma.

Pero ésto significa que sus actividades son de naturaleza psíquica. En cuanto tales, no pueden consistir sino en percepciones, esto es, en representaciones de lo compuesto o de lo que se encuentra afuera gracias a lo simple, en apetitos, esto es, en la tendencia de pasar de una percepción a otra. Sólo la totalidad de las restantes mónadas, el universo, puede formar el contenido de estas percepciones.

5.12 Así pues, cada mónada es un espejo de Dios o mejor de todo el universo, al que expresa de un modo propio y peculiar. Cada mónada, entonces, es un mundo en pequeño. A consecuencia de este aislamiento, la mónada no puede recibir ninguna influencia del exterior. ¿Pero cómo se explica entonces la acción recíproca de las cosas, que revela la experiencia? Leibniz responde a este problema, como sabemos, con la teoría de la armonía preestablecida.

5.121 Considera que en las sustancias simples esa acción es sólo una influencia ideal de una mónada sobre otra, lo cual só lo puede tener efecto por intervención de Dios, en cuanto que, en las ideas de Dios, una mónada solicita, con razón, que Dios, al regular las demás desde el comienzo de las cosas, la tenga en cuenta.

5.2 Así remata esta metafísica espiritualista, que significa el audaz intento de comprender e interpretar toda la realidad a partir de lo psíquico. Pero ¿permite el ser físico-material, el mundo de los cuerpos muertos, una interpretación de esta índole? Tal es el problema más intrincado de

esta metafísica.

5.3 Para Leibniz los cuerpos son sustancias compuestas. Están compuestos por tanto de sustancias simples o mónadas. Pero son mónadas de la especie más baja, es decir, tales que sus representaciones son oscuras y confusas. En la medida en que estas mónadas se unen surge la materia, la masa extensa. Ésta, por tanto, no es una mera ilusión sino una apariencia bien fundada.

5.31 Expresamente se precave Leibniz de la imputación de que su concepción elimina totalmente los cuerpos, y que pone en lugar de las cosas exclusivamente fuerzas, y por cierto ni siquiera fuerzas corpóreas sino representaciones y tendencias.

5.4 La metafísica espiritualista experimenta en el siglo XIX una renovación por obra de Hermann Lotze. Esta renovación es, por cierto, absolutamente independiente. Lotze se apropia sólo de los aspectos fundamentales de la concepción espiritualista, pero no de los detalles de su realización. Así, por ejemplo, no sigue a Leibniz en la teoría de que la actividad de las mónadas consiste en el representar. Y también trata de explicar de otro modo la conexión de las mónadas.

5.41 Despliega su concepción espiritualista de lo real en constante discusión con Herbart. También para éste la realidad consiste en esencias últimas, simples, inmateriales. Pero piensa tales esencias como totalmente inmutables. Toda mutación - consiste únicamente en un cambio de relaciones entre lo real.

- 5.411 A este concepto estático de sustancia contrapone Lotze uno dinámico. Según él es imposible excluir de la explicación del curso del mundo la íntima mutabilidad de lo real. La mutación tiene que penetrar en el interior del ente. Con ello éste logra el carácter de lo activo. Ser significa en el fondo actividad. Ahora bien, algo activo se nos da inmediatamente sólo en la experiencia interior. En consecuencia, hemos de pensar al ente por analogía con nuestro yo, esto es, como algo espiritual.
- 5.412 Según esto la realidad consiste para el filósofo en sustancias últimas simples, cuya naturaleza interior es de especie espiritual. En cuanto esencias simples son inextensas e intemporales. Extensión, magnitud y figura se han de mantener alejadas de tales sustancias simples. Con esto también Lotze se encuentra frente al problema de cómo lo real, que según su ser en sí es inmaterial, puede aparecerse nos como extenso, y espacial, y por tanto como material. Lotze halla la solución en la siguiente idea: aquellas propiedades tienen lugar gracias a la acción de las mónadas entre sí y sobre nosotros.
- 5.4121 Seres inextensos, actuando desde distintos puntos del espacio, y mediante sus fuerzas, limitando recíprocamente su situación y disputándose la, producen, para nuestra intuición, las imágenes de materiales extensos, que, por el mayor o menor grado de intensidad de su cohesión y de su impenetrabilidad, parecen llenar continuamente distintos tramos del espacio bajo distintas condiciones. Espacio y es-

pacialidad son pues únicamente formas de nuestra intuición subjetiva, inaplicables a las cosas y a las relaciones de las cosas, que son los fundamentos productores de todas - nuestras intuiciones sensibles particulares.

5.5 La línea, que desde Leibniz pasa por Lotze, es continuada por Wundt, quien llega también a una interpretación espiritualista del ente. Este espiritualismo tiene una tendencia voluntarista. Wundt determina los elementos últimos de la realidad como unidades volitivas. El universo es para él una multiplicidad infinita de unidades volitivas.

5.6 Luego de haber trabado conocimiento con las principales formas de la filosofía espiritualista, preguntemos por su derecho. ¿Se puede demostrar este derecho? Leibniz creía estar en posesión de una tal prueba. Los posteriores defensores del espiritualismo han renunciado a una demostración. Son conscientes de que su tesis, en sentido estricto, es indemostrable; de que se apoya en una concepción general de lo real y en una deducción por analogía. Es indudable a qué tipo de concepción general se refieren: se trata de la visión dinámica del ente. Todo lo real equivale para ellos a algo activo. Ahora bien, algo activo se nos da inmediatamente tan - sólo en la experiencia interna; nosotros mismos nos experimentamos como seres eficientes, activos. De allí se insinúa la idea de interpretar lo activo exterior a nosotros por analogía con lo activo interior a nosotros, de entenderlo, por consiguiente, como algo psíquico-espiritual. Esta relación de fundamentación se abre paso con especial claridad en - Lotze.

5.61 Por otro lado, tal demostración lógicamente no constrictiva puede tornarse más débil porque existen fundamentos contrarios cuya autoridad lógica pesa más que la de los fundamentos positivos. Cabe preguntar si existen tales. ¿Cabe dirigir contra la tesis espiritualista objeciones que la hagan caer por tierra? Aquí sólo nos contentamos con plantear la cuestión. Sólo podemos dar una respuesta al trabar un conocimiento más preciso con la nueva intuición de la naturaleza de la materia. Sólo entonces estaremos en situación de adoptar una actitud definitiva ante el espiritualismo.

6 Como es sabido, la física ha experimentado en los últimos de cenios profundas transformaciones. Nos hallamos en un vira je histórico-espiritual, que, por su decisiva importancia, es sólo comparable con aquel tiempo, unos 300 años atrás, en que los grandes de la ciencia -Galileo, Copérnico, Kepler, Newton y otros-, crearon para la humanidad de Europa una imagen del mundo totalmente nueva. Hace ya mucho tiempo que está en crisis la imagen del mundo cuyas bases se pu sieron entonces y que se llama "mecánica".

6.1 Los descubrimientos y conocimientos logrados por la ciencia natural desde fin de siglo, significan una superación de la concepción mecánica de la naturaleza tal cual se la sostuvo, con respecto a toda la ciencia natural en el último tercio del siglo XIX. Una nueva imagen del mundo se ha abierto paso; no representa por cierto una total desvalorización, pero sí una transformación esencial y una transmutación de la anterior.

6.2 La imagen mecánica del mundo se apoya en la idea de que el mundo representa un inmenso sistema de puntos homogéneos entre los cuales hay que suponer fuerzas de atracción y de repulsión, y de que, por tanto, toda la explicación - del mundo se ha de poder reducir en principio a las ecuaciones diferenciales de la mecánica. Esta imagen mecánica del mundo encuentra la expresión más clara en la conocida ficción de Laplace acerca de un espíritu del mundo que en un momento dado conoce la situación de todas las partículas del universo y que por eso está en posesión de un sistema infinito de ecuaciones diferenciales, con arreglo a las cuales aquéllas serían puestas en relación con las velocidades.

6.21 Según Laplace este espíritu estaría capacitado para dominar con la vista todo acaecer en el pasado, en el presente y en el futuro, con la misma, o mejor dicho, con una precisión más perfecta aún, porque es absoluta, que la - del astrónomo cuando calcula los eclipses solares y lunares con milenios de anticipación o de retroceso.

6.3 Esta imagen mecánica del mundo se ha desplomado. Un concepto nuevo, dinámico -más precisamente: electro-dinámico- ha ocupado el lugar del anterior concepto mecánico de la materia. Para la concepción mecánica, la materia era un material inerte, muerto y totalmente pasivo. Esta firme e impenetrable sustancia se ha tornado hoy fluída.

6.31 El rígido átomo se ha resuelto en una asociación de electrones libres que flotan en torno a su núcleo. Cada áto-

mo se asemeja a un sistema solar, en el que los planetas - (electrones) se mueven en torno al sol (núcleo del átomo). Cada átomo es un universo en pequeño. La materia, por tanto, ya no es algo estático, sino algo dinámico; no es algo pasivo sino algo activo. Ya no se la piensa como sustancia muerta sino como agente dinámico.

6.311 Precisamente estos últimos virajes muestran con claridad la medida en que el concepto actual de la materia se diferencia del anterior. Ha tenido lugar una verdadera "desmaterialización de la materia". La teoría del viejo Heráclito, de que no hay un ser en reposo, firme, sino de que todo fluye, reaparece aquí en una fórmula moderna.

6.32 En todo esto siempre nos movemos en el plano de la experiencia, del mundo de los fenómenos. La ciencia natural es, como todas las ciencias reales, una ciencia empírica. En cuanto tal, no puede traspasar los límites de lo empírico. También su concepto de materia es empírico. Concierne a la materia como "fenómeno" y no como "cosa en sí". La Metafísica tiene que ocuparse de esto último. Su tarea es la explicación filosófica del nuevo concepto de materia.

6.4 Es posible que la materia sea voluntad o espíritu creador. - Se objetará que es una suposición vacía, una afirmación totalmente infundable. Pero esta objeción pasaría por alto el hecho de que la nueva concepción dinámica de la materia insinúa tal idea.

6.41 Si intentamos determinar la "materia desmaterializada" en su

más íntima esencia, en su ser en sí, apenas nos quedará -
otra salida que recurrir al ser no material para interpre-
tar el estrato más bajo del cosmos por uno más alto.

- 7 Sobre el reino de lo inorgánico, del ser físico-material, se levanta el mundo de la vida, el reino de lo orgánico. Ya la primera impresión que tenemos de él nos lo presenta como algo nuevo y especial.
- 7.1 Un ser vivo es algo diferente de un cuerpo inanimado. La -
cuestión es si esta impresión resiste a un examen crítico.
¿Es realmente algo nuevo y especial lo orgánico frente a lo inorgánico? ¿Difiere de él en principio o bien existe entre ambos una mera diferencia gradual? ¿Actúan en el organismo sólo aquellas fuerzas sobre las cuales se apoya el acontecer natural inorgánico, o bien se añade a las fuerzas físico químicas algo nuevo, un factor de otra índole? Aquél es el punto de vista del mecanicismo, éste del vitalismo.
- 7.11 La concepción mecanicista puede alegar en su favor la estricta conexión de ser y de acción que existe entre lo orgánico y lo inorgánico. La vida se despliega sobre un sustrato material. Nosotros observamos cómo la sustancia inanimada, por un proceso de asimilación, se transforma en sustancia animada; cómo por la muerte y por un proceso de disolución, en el organismo vivo la sustancia viva pasa a ser inanimada.
- 7.12 En vista de esta íntima conexión entre naturaleza con y sin vida, surge el intento de investigar los procesos y formaciones de la naturaleza viviente con los mismos métodos con que trata-

mos de describir e interpretar los fenómenos de la naturaleza inanimada. Y tales son precisamente los métodos de la física y de la química.

8 Para el espiritualismo tal intento es erróneo. Cada vez más la vida se impone como un fenómeno 'sui generis' en la ciencia biológica. Su carácter específico está en su carácter de totalidad.

8.1 Todos los procesos de los cuerpos vivos están referidos a la totalidad, están al servicio de un todo. Todo cuanto hace un ser vivo sirve para la conservación de sí mismo y de su especie. Pero esto significa que el acaecer en el organismo está enderezado a un fin, tiene carácter teleológico.

8.2 "Totalidad" implica precisamente tendencia a un fin. Una vez comprendido este carácter peculiar de lo vivo, en la transferencia del modo de representación mecanicista a la naturaleza viva se puede ver sólo una violación del carácter de la vida orgánica en todos los grados que conocemos.

8.3 El acaecer vital no es pasivo, sin finalidad, sino activo, - tendiente a un fin, y los seres vivos son 'estructuras', no formaciones por adición.

8.31 La cuestión es cómo hay que concebir el carácter de estructura o de totalidad por el cual lo orgánico se destaca claramente frente a lo inorgánico. ¿No es en el fondo totalmente inconcebible que en un complejo material se encuentren propiedades que no se pueden comprender íntegramente por la suma

de las propiedades de sus componentes? Sólo hay una posibilidad de concebir el carácter estructurado de una formación material cualquiera, sin recurrir al supuesto de que en las formaciones de la naturaleza existen facores de algún modo supraindividuales, supramateriales, a fin de explicar lo cualitativamente nuevo en las 'estructuras': tenemos que suponer que lo cualitativamente nuevo que se nos presenta en las estructuras se funda, por cierto, en propiedades de los elementos de la formación estructurada, pero que estas propiedades pueden hacerse efectivas sólo en determinados estratos de la formación material de grupos.

8.4 El vitalismo es, con todo, una teoría muy antigua. Por cierto no el nombre, pero sí el tema se halla ya en Aristóteles. El hilomorfismo que sustenta, al ser aplicado a los seres vivos representa un vitalismo. Como todo ser corpóreo, también el ser vivo está compuesto de materia y forma. El principio formal en los seres vivos es el principio de vida. A tal principio de vida Aristóteles le llama "alma", y más precisamente lo designa como "alma apetitiva" (vegetativa).

8.41 La concepción del vitalismo puede resumirse así: En todo organismo, fuera del factor material, actúa uno supranatural.

8.411 No debe verse aquí una justificación del hilomorfismo en cuanto tal. Aún allí donde las formas sustanciales tienen indiscutible derecho, es decir, en el dominio de los seres vivos, no se las puede admitir en el estricto sentido escolástico. El ser vivo no está constituido por materia prima y principio de vida, o alma como forma sustancial, sino por el prin-

cipio de vida y los elementos materiales que retienen su peculiar constitución, pero que indudablemente están reunidos en virtud del principio de vida y por eso actúan muy diversamente a como lo hacen en estado libre. Tan pronto se liberan al morir el ser vivo, vuelven a poner de manifiesto su originario modo de actividad. Según la opinión escolástica, el cuerpo, al morir, tendría que descomponerse de inmediato en la materia prima.

- 8.5 El vitalismo de los tiempos modernos, tal cual se nos muestra, por ejemplo, en la filosofía natural de Schelling, presenta un cierto aspecto diferente.
- 8.51 Schelling concibe el principio de vida en el organismo como - una "fuerza de vida" que, por así decirlo, está formada por la misma materia que las fuerzas físicas (luz, gravitación, etc.).
- 8.511 Con esta grosera representación ofreció a la crítica científico-natural un amplio flanco de ataque, y su rechazo en los - círculos científico-naturales fue casi general. Por la actitud polémica asumida ante él se explica el hecho de que filósofos de marcada orientación científico-natural se declararan mecanicistas aún cuando rechazaran con violencia sus consecuencias materialistas. Tal es el caso, por ejemplo, de Lotze.
- 8.6 El vitalismo nuevo, o neovitalismo, como se lo llama por lo común, se diferencia claramente del antiguo. Se trata de un vitalismo críticamente depurado, y científicamente fundamentado. En oposición al antiguo, este vitalismo enseña que en los organismos no se añaden por ejemplo nuevos materiales o procesos

de otra índole a los físico-químicos, sino que allí sólo - hay que aceptar un factor organizador que explica todo el trabajo en común de los innumerables procesos físicos y químicos.

8.61 Si el organismo se pareciera a una enorme fábrica química, podríamos concebir exhaustivamente los procesos que allí se despliegan desde un punto de vista químico. Pero lo que de este modo no se explica es la acción unitaria de conjunto de todos esos procesos, cosa que tampoco en una fábrica química está garantizada sin una cabeza organizadora que disponga de todo lo particular aunque no se comprometa en el proceso.

8.611 El vitalismo actual designa de modos diferentes este factor organizador; determina el factor vital a partir de lo psíquico. Por un camino fisiológico llega a aceptar un factor natural supramecánico; por un camino psicológico determina su esencia como de especie psíquica y la designa como "psicoide". Al factor así determinado, le aplica luego el concepto de "entelequia". Esta se manifiesta tanto como "entelequia morfo-genética" o como "entelequia psychoidea". Su acción es siempre inconsciente.

9 Nos hemos ya familiarizado con los modos en que la ciencia natural del presente ve el fenómeno de la vida. Estamos - ahora, lo mismo que antes con respecto al concepto de materia, ante la tarea de una profunización filosófica de la imagen científico-natural empírica del fenómeno de la vida. Naturalmente, se puede rechazar una tal metafísica de la vida,

que no es otra cosa lo que aquí se propone, como lo hace la mayoría de los hombres dedicados a las ciencias naturales. La actitud del grupo de investigadores que, por así decirlo, está entre el mecanicismo y el vitalismo, equivale a idéntica negación.

9.1 El filósofo, en cambio, no puede mantenerse en tal rechazo.

El no se desliga de la pregunta: ¿Qué es aquel factor de totalidad que hace que el organismo sea un organismo? ¿Cómo hay que pensar en su esencia aquel factor que conocemos por sus efectos? ¿Cómo podemos deducir su ser a partir de su función?

9.2 El neovitalismo plantea la inevitable cuestión del factor creador de la totalidad, del portador de la dirección y la fuerza estructuradora. Y puesto que no pasa por alto el hecho de que las leyes vitales no son sólo tendencias formales que se desenvuelven de modo unívoco, sino que al mismo tiempo rigen sobre un espacio, bastante libre, de posibilidades, a fin de manifestarse con sentido, y alcanzar por caminos muy variados un fin inmanente, fin que se agota no en la forma sino sólo en el sentido, debe, en efecto, atribuir a la entelequia, en cuanto portadora de la legalidad vital, al mismo tiempo, la condición de portadora de una idea, de un sentido, de un fin, y convertirla de ese modo en una esencia psíquica. Por eso el neovitalismo se convierte en 'psicovitalismo'.

9.21 En contra de la entelequia se objeta que es un concepto puramente filosófico, metafísico. Pero la cuestión es si esto

puede ser en general una objeción. Es cierto que la entelequia no se manifiesta por sí misma, sino sólo se infiere de sus efectos, y que no se puede tener una vivencia inmediata de ella, pues su obrar es inconsciente para nosotros. Pero he ahí por qué no es sin embargo un concepto arbitrario y subrepticio, sino un concepto exigido y que se impone. La exigen los conceptos que se han convertido desde hace tiempo en algo familiar para la biología organicista, y de la totalidad, conceptos indispensables, como los de potencia y tendencia, de legalidad propia y tendencia a un fin, de de terminantes, dominantes, agentes y reagentes, organizadores y todos los demás expresados por términos técnicos.

9.211 En obsequio a la claridad no debemos quedarnos en ellos. Si nos parecen pseudoconceptos, o ficciones, debemos retroceder al mecanicismo, o, si reconocemos que éste es insostenible, pasarnos al vitalismo. Pues no hay precisamente un término medio, no existe la solución intermedia buscada: también leyes de formas supuestas, meramente causales, de índole aún desconocida, por ejemplo una matemática de las formas y no de las magnitudes, como la intuyen agudos pensadores, no agota los hechos de la evolución y los modos de comportamiento plenos de sentido de los seres vivientes, si es que como tales leyes se entienden leyes de la totalidad que en sí debieran estar ya dentro de los elementos, pero que se tornan efectivas sólo en ocasión de determinadas disposiciones. Pero en cuanto se pasa a leyes que ya no están ligadas a los elementos y a su disposición, que sin estar ligadas a un transcurso unívoco, tienen sentido para la totalidad, entonces no podemos mantenernos en ellas como no nos quedamos en el concepto de anhelo, de

lo inconsciente, de la idea y del sentido, sin que se pregunte por su portador. La vida, en su esencia propia, en su desarrollo dirigido hacia un fin, en su estructura y comportamiento plenos de sentido, no puede ser pensada sin la actividad de algo que lleva su fin en sí mismo, ni sin idea, sin 'entelequia', y esta tendencia generalizada lleva a considerar a la entelequia, en su esencia, como algo anímico, es decir, no algo que es pensado por nosotros, sino independiente de nosotros.

9.22 El concepto de entelequia es un concepto fronterizo. La experiencia nos lleva a él, y hasta lo postula. Pero él mismo no está ya dentro de la experiencia. Es un concepto metafísico. De ahí se explica la desconfianza que despierta en muchos naturalistas, a quienes es sencillamente el temor frente a cualquier suposición metafísica lo que los lleva a rechazar tal concepto. Y sin embargo son necesarias tales suposiciones si es que los hechos de la experiencia pueden encontrar su explicación plenamente válida.

10 Al final sólo nos resta una elección: o renunciar a una interpretación filosófica del fenómeno de la vida, o adoptar la idea de una entelequia activa en los organismos.

B I B L I O G R A F Í A

- BOCHENSKI, I.M., Los métodos actuales del pensamiento. Traducción de Raimundo Drudis Baldrich. Madrid, Ediciones Rialp, S.A., Biblioteca del Pensamiento Actual, 1968.
- GARCÍA MORENTE, MANUEL, Lecciones preliminares de Filosofía. México, Editorial Porrúa, S.A., Colección "Sepan cuantos . . .", 1971.
- HARTMANN, NICOLAI, Ontología, tomo III: La fábrica del mundo real. México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- HARTMANN, NICOLAI, Ontología, tomo IV: Filosofía de la naturaleza. Teoría especial de las categorías. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1960.
- HARTMANN, NICOLAI, Ontología, tomo V: El pensar teleológico. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- HESSEN, JOHANNES, Tratado de Filosofía. Traducción de Lucía Piossek Prebisch. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970.
- MARITAIN, JAQUES, Introducción a la Filosofía. Traducción de Leandro de Sesma, OC., Buenos Aires, Club de Lectores, 1967.
- MILLÁN PUELLES, ANTONIO, Fundamentos de Filosofía. Madrid, Ediciones Rialp, S.A., 1962.
- MONTES DE OCA, FRANCISCO, Historia de la Filosofía. México, Editorial Porrúa, S.A., 1969.
- MONTES DE OCA, FRANCISCO, La Filosofía en sus fuentes. México, Editorial Porrúa, S.A., 1971.
- MUELLER, ALOYS, Introducción a la Filosofía. Buenos Aires, Editorial Espasa-Calpe Argentina, 1937.
- RAEYMAEKER, LOUIS DE, Introducción a la Filosofía. Traducción de Salvador Caballero. Madrid, Editorial Gredos, 1962.
- RAMNOUX, C. y otros. Historia de la Filosofía, volumen 2: La Filosofía Griega. Traducción de Santos Juliá y Miguel Bilbao. Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A., 1972.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. Tractatus logico-philosophicus. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1973.
- ZUBIRI, XAVIER. Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, Editora Nacional, 1963.

800591

FECHA DE DEVOLUCION

El último sello marca la fecha tope para ser devuelto este libro.

Vencido el plazo, el lector pagará 1,00 peso por cada día que pase.

(11-013)

~~SEPT 1964~~
~~1964~~
8 MAR. 1964