

Rudi A. te Velde. *Metaphysics between Experience and Transcendence, Thomas Aquinas on Metaphysics as a Science*. Münster: Aschendorff Verlag, 2021. 246 p. ISBN: 9783402103074. Paperback: € 38

Reseñado por JUAN JOSÉ HERRERA
 Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán (Argentina)
 jjherrera@unsta.edu.ar

En su reconocida *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, M.-D. Chenu señala que la *via resolutionis* es uno de los elementos más personales de la metodología del Aquinate. “La *resolutio*, dice el investigador francés (p. 162), alma y técnica del retorno a Dios, o si se prefiere, de la búsqueda del absoluto, no está ligada a la dialéctica de las Ideas; es el método mismo de la reflexión trascendental, incluso en una filosofía realista donde el sentido de lo concreto sostiene la más alta contemplación, porque los trascendentales son allí cognoscibles en el devenir y en el tiempo”. Muchos años después, intentando precisar la idea que Tomás tenía de la metafísica como ciencia, R. te Velde reaviva el interés por la vía de resolución a la que considera “el corazón de la metafísica” (p. 169), ya que permite alcanzar a Dios, principio absoluto de la inteligibilidad del ente.

El pasaje inspirador de la obra que comentamos se encuentra en el proemio de la *Sententia libri Metaphysicorum* de Tomás de Aquino. Allí, al explicar los nombres que recibe esta ciencia, el maestro dominico escribe: “Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia”. Entrar en metafísica supone, entonces, trascender resolutivamente la particular perspectiva de la filosofía de la naturaleza hacia una consideración universal del ente (*ens commune*). Pero el pensamiento, al mismo tiempo que se vuelve metafísico, se vuelve también teológico. En efecto, el intelecto realiza un segundo movimiento resolutivo que se dirige a la causa universal de todo lo que existe. Contemplados conjuntamente, estos procedimientos le conceden a la metafísica un lugar privilegiado en el campo del conocimiento humano, ubicado “entre la experiencia y la trascendencia” (p. 178). La primera vía de la *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3, sintetiza estos aspectos y es un claro indicio de lo que el autor desea mostrar (pp. 71-74).

En su monografía, R. te Velde no ofrece una exposición sistemática de la metafísica tomasiana, sino que explora desde diferentes ángulos el movimiento del pensamiento hacia el nivel metafísico de comprensión. Su propósito es poner de manifiesto la estructura científica de la metafísica a través del estudio de sus aspectos más formales. Una breve presentación de los siete capítulos que componen este trabajo ayudará a tener una idea aproximada de su contenido.

El capítulo 1, “La metafísica en debate: el contexto medieval” (pp. 13-45), analiza el proemio de la *Sententia libri Metaphysicorum*. Texto breve pero inigualable, que da a conocer la concepción tomasiana de la metafísica como una disciplina sistemática de la filosofía. La

idea central que se desprende del proemio es que el ente, sujeto de la metafísica, sólo se explica por una relación a Dios, primera causa de todas las cosas. La consideración de Dios no es simplemente una parte de la reflexión metafísica, sino que es su principal objetivo: aquel con el que llega a su fin la intención de comprender el conjunto de la realidad respecto a su ser. Con estas afirmaciones, R. te Velde establece el núcleo teórico de su libro. Sin embargo, reconoce que el modelo reductivo de la metafísica no fue compartido por la mayor parte de los contemporáneos de Tomás. En Siger de Brabante, por ejemplo, la expresión “ente en cuanto ente” abraza conceptualmente todo e incluye a Dios. Dado que dicha fórmula no admite nada fuera de ella, la teoría de una causa trascendente del mundo se torna impensable. En algunos enfoques actuales también se observa una seria mutilación de la orientación teológica de la metafísica de Tomás. En este sentido, la lectura analítica de J. Haldane ofrece una versión empobrecida del pensamiento tomasiano, al asimilarlo a la “nueva metafísica” de la temprana modernidad (período prekantiano), en la que predomina una concepción física de la realidad y se soslaya el movimiento reductivo del sujeto de la metafísica a su primer principio causal.

El capítulo 2, “Los grados de abstracción y la *separatio* metafísica” (pp. 47-74), siguiendo de cerca el comentario tomasiano al *De Trinitate* de Boecio (q. 5), se detiene, en primer lugar, en la clásica división de las disciplinas teoréticas según los tres modos en que la realidad puede ser objeto de ciencia. Estos modos corresponden a tres tipos de abstracción de la materia. Los objetos de la física y la matemática dependen de la materia para existir, por lo cual no pueden ser concebidos sin materia. En la definición de los objetos físicos está incluida la materia sensible común; en la de los objetos matemáticos, la materia inteligible común. En cambio, los objetos que estudia la metafísica no son liberados de la materia mediante una operación del intelecto, sino que en sí mismos están separados de la materia. Por este motivo Tomás prefiere hablar no tanto de *abstractio*, sino de *separatio*, término equivalente al grado metafísico de abstracción que no implica una diferencia entre la manera en que una cosa es en sí misma y la manera como se encuentra en el intelecto. La discusión sobre la *separatio* se desarrolla en dos direcciones: una relativa a su naturaleza; otra, a su justificación. Por un lado, R. te Velde responde a algunos representantes del tomismo existencial (A. Maurer, J. Owens), en quienes ve una identificación de la separación con el juicio de existencia. Para nuestro autor la separación no es un acto concreto de juicio por el que algo es conocido, sino que es “formalmente como un juicio” en el que se considera la inteligibilidad propia del ente de ser intrínsecamente libre de materia. Al “ser sin materia *secundum esse*” apunta el carácter negativo de la separación, convirtiéndose así en el acto constitutivo del objeto de la metafísica. Por otro lado, rechaza la necesidad planteada por algunos estudiosos de Tomás (en particular B. M. Ashley), de tener que justificar la *separatio* por medio de una preliminar demostración física de la existencia de un ente inmaterial.

Con el capítulo 3, “Desde la física a la metafísica: la vía de *resolutio*” (pp. 75-105), accedemos a páginas centrales del libro que estudian la naturaleza de la resolución y sus implicancias para la metafísica. En toda ciencia demostrativa, la resolución es el proceso discursivo que pone fin a la indagación de la razón a nivel de los principios conocidos inmediatamente por el intelecto, juzgando la verdad de sus proposiciones o conclusiones.

Esta noción se basa en el vínculo entre *ratio et intellectus*, en el que el acto de conocer la verdad por parte del intelecto es el término del proceso de la razón. El autor la considera especialmente como el movimiento desde el modo de conocer racional-discursivo, predominante en la filosofía de la naturaleza, al modo intelectual-intuitivo, específico de la metafísica. Este movimiento, que implica epistemológicamente un cambio de objeto formal, se produce a raíz de un impulso del intelecto (su apertura universal al ente en cuanto tal), que busca lo inteligible en sí mismo y que, al no poder satisfacerlo mediante la razón discursiva, lo obliga a trascender la perspectiva limitada de la física. Ahora bien, en la metafísica, el movimiento resolutivo puede proceder de dos maneras: desde lo particular a lo universal o desde el efecto a la causa. El primero equivale a una resolución conceptual, que no hay que confundir con una consideración generalizada de las cosas físicas; el segundo, a una resolución en sentido real, que requiere una determinación causal. Estos movimientos revelan las dos clases de objetos metafísicos: el ente y sus propiedades, por un lado, y la primera causa del ente, por otro. Es necesario asumir ambos procesos de manera integral, simultánea, para que la inteligibilidad de la realidad sea plenamente explicada. La *resolutio* pone de manifiesto, por tanto, que no existe metafísica sin teología. En este sentido, el lector queda prevenido contra algunos especialistas (L. Elders, J. F. Wippel), que pretenden describir la estructura ontológica de la realidad finita, sin preguntarse o hacer referencia de entrada a la primera causa. Finalmente, no podemos dejar de señalar el detallado análisis de la *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 2, texto fundamental que describe el desarrollo histórico de la investigación filosófica de las cosas y su origen causal. Este progreso llega a una concepción universal del ente solo después de un tiempo, al trascender el inicial acercamiento físico de lo real.

Bajo el título: “El enfoque trascendental de la metafísica”, el capítulo 4 (pp. 107-140) explora, en base al famoso pasaje de la cuestión disputada *De veritate*, q. 1, a. 1, diferentes aspectos de las categorías, es decir, los particulares modos de ser (*per se, in alio*), restringidos al orden finito, y de los trascendentales, propiedades comunes a todos los entes y que pueden ser predicadas incluso de Dios. Para que estas distinciones estén fundadas en la naturaleza del ente, la metafísica tomasiana asume un tipo de adición al ente que permite una diferenciación desde dentro, una explicación de lo que está implícitamente contenido en el ente. Tomás busca, sin embargo, fundamentar la dimensión común o trascendental del ente en un principio causal separado. Con este fin introduce, en el marco aristotélico de la metafísica, el argumento platónico de las causas separadas del ente, pero en la versión modificada de Dionisio y el *Liber de causis*. Esta perspectiva pone de relieve un proceso causal divino que constituye la totalidad concreta de las cosas desde su más profunda interioridad: el acto de ser. En síntesis, estamos ante una concepción de lo trascendental como lo que es común a muchos y que debe reducirse a una causa común en la que todas las cosas pre-existen unificadas en la perfección simple y absoluta del ser. Esto distingue de manera radical la metafísica tomasiana de la *scientia transcendens* escotista, que tiene como objetos el ente y sus propiedades considerados abstractamente, es decir, con anterioridad a la realidad concreta en la que se encuentran. Es esta la forma con la que Scoto defiende el

carácter unívoco de las nociones utilizadas en el razonamiento desde las cosas finitas al ser infinito de Dios.

En el capítulo 5, “El lugar de la analogía en metafísica” (pp. 141-167), el autor asume una idea sencilla de analogía, aunque un poco compleja en su expresión: uso de un término para nombrar algo fuera del género al que ese término pertenece originalmente, sobre la base de una conexión (proporción) entre ese género y la cosa de la que el término se predica analógicamente. La analogía representa, entonces, el uso transgénérico de los términos. Es necesario advertir que la naturaleza de la conexión no es relevante. Puede haber, por ejemplo, una relación de semejanza entre dos cosas que pertenecen a diferentes géneros, pero dicha semejanza no define la analogía; más bien la analogía caracteriza el modo de la semejanza. Esta sección se ocupa especialmente de mostrar el papel que la analogía juega en la doble orientación del proceso de resolución. De allí que, con la terminología de J. A. Aertsen, distinga entre una analogía trascendental, operativa en el terreno del sujeto de la metafísica (el ente es analógicamente común a cosas de diversos géneros), y una analogía teológica, que se destaca en el estudio del principio causal absolutamente extra-genérico del sujeto de la metafísica. En este caso se trata de la analogía vigente en el discurso teológico, la cual no puede ser pensada como una simple transferencia de nombres desde el efecto a la causa. Tomás pone en ella un empeño considerable, tal como se patentiza en la q. 13 de la *Prima pars*.

Sin descuidar los aspectos noéticos implicados — intuición de las primeras nociones y principios, naturaleza y alcance del conocimiento humano, etc. —, el capítulo 6, “Desde la experiencia a la trascendencia” (pp. 169-196), describe el proceso metafísico de resolución en el principio divino. R. te Velde se interesa sobre todo por la lógica que subyace a la fundamentación del mundo en Dios, resolución que está sustentada en la inteligibilidad propia del ente. Por este motivo examina de cerca una doble diferencia interna en el ente, de la que resultan tres aspectos estructurales de su completa y dinámica composición: el supuesto, la naturaleza y el ser (*Summa contra gentiles*, IV, c. 11). De ahí que nuestra comprensión del ente reúna tres elementos metafísicos: no ser en otro, ser algo y ser en acto. En ellos se basan los intentos de Platón, Aristóteles y Avicena de reducir, por medio de los argumentos de unidad, perfección y actualidad, todas las cosas a la causa primera y universal que está fuera del ente común (*De potentia*, q. 3, a. 5). El ente sólo se entiende en relación a la causa divina, por eso es necesario acentuar que Dios es metafísicamente la causa del *esse* de todas las cosas y que, en cuanto causa, debe ser comprendido como *esse subsistens*. De él reciben todas las cosas, cada una de manera diferente, el ser por participación.

Finalmente, el capítulo 7: “Los desafíos de la metafísica en el mundo actual” (pp. 197-228), analiza y responde a dos posiciones anti-metafísicas que imperan en la filosofía contemporánea: el naturalismo científico y la filosofía de la religión influida por la crítica onto-teológica de la metafísica. El naturalismo hace coincidir la realidad objetiva con la naturaleza y sostiene que para explicarla son suficientes los conceptos y métodos de la física moderna. Por otro lado, la filosofía de la religión de raíz heideggeriana rechaza una idea de Dios desnaturalizada y objetivada proveniente de la metafísica occidental, que entra en

conflicto con la dimensión existencial de la fe. La primera posición acepta las tesis metafísicas y religiosas sólo como producto de proyecciones e ilusiones (ateísmo de fondo, R. Dawkins); la segunda, admite una aproximación a Dios sólo desde la experiencia humana temporal del amor, sin una argumentación racional en términos de ente y causalidad. R. te Velde cuestiona la primera tendencia desde la metafísica que estudia el ente en común y que brinda una visión de la unidad concreta de toda la realidad. La física, de hecho, no puede asumir tal pretensión, pues el método abstractivo que utiliza revela que su comprensión de la realidad es parcial. No es ciencia de lo absoluto. Con respecto a la segunda corriente, el autor reconoce la importancia de haber destacado la dimensión religiosa de la experiencia en su estructura temporal, pero a la vez sugiere complementar la perspectiva fenomenológica con un enfoque metafísico. En este sentido, pone de manifiesto los aspectos metafísicos presupuestos en esta visión contemporánea, los cuales permiten entender algo de lo que significa ser Dios, realidad a la que refiere directamente el lenguaje de la fe.

En las últimas páginas del libro encontramos la bibliografía (pp. 229-241), y un índice de nombres y temas (pp. 243-246), que facilita su consulta.

Al concluir esta presentación, expresamos nuestra gratitud al autor, cuyo principal mérito consiste en haber puesto de relieve la naturaleza resolutoria de la metafísica de Tomás de Aquino. Según te Velde, la resolución revela lo que no es directamente dado en la experiencia sensible, a saber, una estructura profunda de la realidad con una intrínseca referencia a Dios. Por eso, considerado en su dimensión de ente, el dominio de lo corpóreo no es inteligible a menos que sea reducido a la esencia absoluta como a su causa. Dios entra en la metafísica como primer principio de su sujeto. Él es el que, estando fuera de todo género, explica el ser de las cosas. A la luz de la orientación teológica de la metafísica, el autor precisa que la principal tarea de esta ciencia consiste en mediar entre el mundo de la experiencia humana y la realidad trascendente de Dios.

Con el avance de su reflexión, el autor no solamente cumple su propósito, sino que también hace numerosos aportes específicos y suscita una serie de interrogantes. Las principales contribuciones permiten distinguir la enseñanza de Tomás de otras posiciones filosóficas y moderar algunas interpretaciones dentro del tomismo. Brindamos, a continuación, algunas muestras:

1. Tomás de Aquino se diferencia de quienes conciben la metafísica como: (a) la ciencia de la razón universal o transcendental de ente, que comprende la totalidad de lo real al abrir un espacio conceptual común previo a la distinción entre Dios y la creación (Siger de Brabante pp. 28-30; Duns Scoto pp. 138-140); (b) el estudio de la esencia real de las cosas, que es lo que puede ser conceptualmente representado (Francisco Suárez pp. 213-215); (c) la construcción que hace inteligible nuestra percepción histórica (cambiante, relativa) de lo que es, de lo que nos parece el mundo y de lo que implica ser un ente humano (Martin Heidegger pp. 206-208).

2. La enseñanza de Tomás no coincide con la doctrina de la *analogía entis*, que concibe la analogía como la principal clave interpretativa de la estructura metafísica de lo real, con

una noción de ente que cubre todo y que se extiende incluso a lo absoluto (pp. 148-151, 161-163, 216-217). Esta doctrina es afín a una idea piramidal de la realidad, con niveles de perfección entitativa cada vez más elevados, en cuyo vértice está Dios. Dentro de este esquema, las perfecciones son llevadas a su máximo y la analogía es entendida como “más de lo mismo”. Dios es imaginado como un ente extraordinario, superior y más perfecto que todo lo que conocemos, pero no esencial o radicalmente diferente ya que, estando en la cúspide, es una parte del todo.

3. La crítica de Heidegger sobre el enfoque onto-teológico de la metafísica occidental no impacta en la enseñanza de Tomás de Aquino, sino más bien en la posición de Suárez y las metafísicas racionalistas de la modernidad (pp. 208-215).

4. La propuesta tomasiana no ha perdido valor con el transcurso del tiempo. Lejos de ser una metafísica del pasado, mantiene su relevancia en la situación filosófica actual marcada por la ontología naturalista y el influjo de la crítica heideggeriana a la metafísica. Desde este ángulo histórico y doctrinal, y sin forzar la lectura, se puede asociar las atinadas respuestas que R. te Velde ofrece a cada una de esas tendencias con el desafío necesario y urgente, planteado por Juan Pablo II, de dar el paso a *phaenomeno ad fundamentum* (*Fides et ratio*, n. 83).

Ahora bien, hay varios temas que, a nuestro modo ver, ameritan una nueva discusión como, por ejemplo, la indeterminación de la analogía aplicada al ente (pp. 151-157), o la ambigüedad con respecto a la mediación conceptual en el conocimiento del ente (pp. 198-199, 208-212). En esta oportunidad nos limitamos a señalar algunos puntos cuestionables vinculados directamente con la tesis del libro:

1. Es difícil admitir que el acceso al dominio de la metafísica se realiza por medio de un movimiento resolutivo desde la física, sin precisar cuál es el hábito científico con el que el intelecto resuelve lo particular en lo universal. No puede ser el hábito de la física, puesto que trata sobre los particulares (p. 88), y si fuera el de la metafísica, entonces debería preceder a la resolución, quedando así contrariada en su punto de partida la opinión del autor (p. 80, n. 132). Es cierto que el acceso a la metafísica ha sido objeto de diferentes interpretaciones entre los estudiosos de Tomás. Te Velde mismo rechaza expresamente propuestas derivadas del llamado tomismo existencial (pp. 64-67, 154). Pero también es cierto que la única posibilidad de alcanzar la realidad singular en todas sus determinaciones es por vía judicial. En este sentido, la metafísica tomasiana no parte de otra cosa que del juicio de predicación real del ser, es decir, de la captación del singular concreto siendo, y es la metafísica la que resuelve el singular corpóreo en el ente (*habens esse*), y éste en sus principios.

2. La tesis del *ens ut primum cognitum* tiene un lugar central en la monografía (pp. 183, 209). Se trata del primer concepto de ente (pp. 85, 112, 175), que “encarna” una identidad de pensamiento y realidad (pp. 17, 62-63, 183), no está restringido a esa parte del ente que cae bajo nuestra experiencia (pp. 68-69), de él derivan las categorías y los trascendentales (p. 108, 113 n. 180), en él se encuentra ya una distinción nocional entre *essentia* y *esse* (p. 119).

Sin embargo, en la enseñanza de Tomás, el *ens ut primum cognitum* no tiene el nivel de explicitación que aquí se le concede. La tesis del ente como lo primero conocido no implica un concepto de ente. Es verdad que apunta al conocimiento prioritario del ente completo, el concreto existente, al captar espontáneamente la realidad, pero ese conocimiento se da de un modo potencial o implícito. La razón está en la identidad objetiva entre la realidad corpórea y el ente, pues el singular corpóreo, que es lo inmediatamente conocido por el hombre, es ya “sujeto de ser”, aunque todavía no explicitado nocionalmente como tal. Para dicha explicitación se necesita el hábito sapiencial de la metafísica. La metafísica es la que asume y explicita la totalidad entitativa de manera judicativa, comprendiendo todas las diferencias y particularidades, sin dejar nada de lado.

3. Según te Velde, la inteligibilidad del primer concepto de ente es revelada al intelecto por la *separatio*. Este tipo especial de abstracción plantea la independencia intrínseca del ente respecto de la materia, lo cual lleva a comprenderlo en su propia universalidad. De esta manera queda fijada la razón formal con la que la metafísica aborda la realidad (pp. 60-67, 98). Pero, desde esta perspectiva, la *separatio* soporta una severa reducción, pues se limita a mostrar que el especulable metafísico no depende de la materia “*secundum intellectum*”, o, dicho de otro modo, que la materia no está incluida en la noción de ente. En consecuencia, la *separatio* pierde el papel que tiene en la metafísica de Tomás de ser un juicio distintivo de los actos del ente y es asimilada a la abstracción. Por lo menos se podría haber hecho referencia a la *separatio secundum esse*, que sigue al juicio afirmativo del ser del ente de experiencia y que explicita la independencia del ente en el ser, dividiéndolo absolutamente de nada y relativamente de otro ente en acto: “*nichil autem diuiditur ab ente nisi non ens, unde et ab hoc ente non diuiditur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis*” (*Super Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 1). Además, la formalidad del estudio metafísico del ente no se define por la inmaterialidad. La misma presentación nocional del ente, *id quod est*, no requiere una negación de la materia “según la razón”, puesto que en sentido estricto indica un juicio que atribuye el ser a un sujeto que lo ejerce, independientemente de que la esencia de ese sujeto sea material o inmaterial.

4. El autor insiste, con razón, en que el campo de la experiencia, considerado en su dimensión de ente, no es inteligible a menos que sea reducido a Dios. Pero acentúa tanto la sucesión inmediata del doble movimiento resolutivo (pp. 87-88, 99-101, 104-105), que el proceso inventivo de la metafísica pasa, por momentos, casi totalmente desapercibido. Así, el descubrimiento del ente en cuanto ente es simultáneo con la aprehensión de su dependencia respecto a la causa universal del ente (p. 99). El problema aquí está en que, sin explorar el ente, la metafísica no puede establecer en qué medida su sujeto depende de una causa, ni de qué tipo de causa depende. En esta misma línea, llama la atención cierto descuido de la doctrina de las causas, propia de la perspectiva de intelectualidad *ex ordine intelligendi*, necesaria para la consistencia de este saber como ciencia, cuya mediación (*resolutio ad causam*) es decisiva entre la metafísica y la teología filosófica. De hecho la semejanza del efecto, temática que el autor enfatiza desde el punto de vista del ente (pp. 25, 37, 146-147, 162, 170, 177-178, 195), es una implicancia de la noción de causa eficiente. Una mayor atención al orden del entender hubiese proporcionado una idea más ajustada del

verdadero esfuerzo intelectual que implica la completa comprensión de la realidad por el acceso a su primera causa. Tomás de Aquino no exagera cuando señala que, a nivel de la razón, un logro de esta naturaleza requiere: “fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur” (*Summa contra gentiles*, I, c. 4). Esto también ayudaría a aclarar con más solvencia el prejuicio de que la visión medieval del ente metafísico opera en una esfera de inteligibilidad ya fundada teológicamente (pp. 88, 172).

5. La resolución no agota el proceder intelectual de la metafísica, más bien coincide con sus momentos de fundamentación. Por este motivo, y teniendo en cuenta el propósito del libro, hubiese sido oportuno mostrar cómo esta ciencia avanza intelectualmente explicitando el ente a partir de la diversidad de sus actos, y cómo llega al acto separado y subsistente en el que toda realidad halla su razón de ser. Para esto es necesario destacar el papel de la *separatio* en el acceso y el desarrollo científico de la metafísica. Como sabemos, Tomás enseña que en la operación del intelecto se encuentra una triple distinción. Una de ellas es el juicio que, en su versión divisiva, “*separatio dicitur proprie, et hec competit scientie diuine siue metaphisice*” (*Super Boetium de Trinitate*, q. 5, a. 3). Este juicio distintivo, bastante incomprendido aun en nuestros días, es el que posibilita y cohesiona, a través de sus diversas intervenciones, el movimiento resolutivo que R. te Velde subraya en su monografía. La *separatio* merece, sin duda, una reflexión más profunda en este contexto, ya que es una pieza clave para entender por dentro la idea que el maestro dominico tenía de la metafísica como ciencia.

En resumen, estamos ante una rica y valiosa obra que seguramente será aprovechada por los estudiosos de Tomás de Aquino y por todos aquellos que estén interesados en la metafísica medieval y sus repercusiones en la actualidad. Esperamos que este comentario motive su lectura y discusión.

