

# HACIA EL VERDADERO CONCEPTO DE LA METAFÍSICA

por JOSÉ RIESCO TERRERO

SUMMARIUM.—*Necessaria est una scientia superior et universalis, Metaphysica, cuius obiectum formale proprium est ens ut ens processu mentali, qui "separatio" dicitur, obtentum. Deus autem non nisi ut causa entis communis metaphysicam ingreditur.*

Entre los problemas filosóficos que más han llamado la atención en los tiempos modernos, figura el del objeto y naturaleza de la *Metafísica*. Se trata de un problema de capital importancia ligado íntimamente con el tan discutido problema de la clasificación de las ciencias.

En nuestros tiempos, la orientación de la Filosofía Moderna hacia el conocimiento del hombre y de los valores humanos, la creación de la Epistemología, la evolución prodigiosa de las ciencias experimentales y los ataques directos que la filosofía no escolástica ha lanzado contra la *Metafísica* tradicional, han hecho pasar a esta ciencia por las más variadas vicisitudes, desde la negación hasta la afirmación a través de una gama indefinida de posturas intermedias. Aún dentro de la Escolástica se ha sentido en algunos sectores la inquietud de romper las fronteras que deslindaban los campos de las diversas ciencias y el deseo de rechazar la teoría de los tres grados de abstracción como fundamento de una recta clasificación de las ciencias. Así M. Van Steenberghen en su artículo *Reflexions sur la systématisation philosophique*<sup>1</sup> manifiesta abiertamente: «Il faut souhaiter que le thomisme se débarrasse définitivement du mirage des trois degrés d' abstraction». El defecto radical de la clasificación de las ciencias a base de los tres grados de abstracción, añade Steenberghen, está en el desconocimiento de la distinción entre los modos de saber positivo y el modo de saber filosófico.

Mientras los modos de saber positivo se multiplican en una serie de ciencias irreductibles entre sí, el saber metafísico es uno y constituye una

---

1. F. VAN STEENBERGHEN, en «Rev. Neoscol. de Phil.», 41 (1938), 213.

“Salmanticensis”, 1 (1954).

sola ciencia, la Metafísica. Esta ciencia, que es en definitiva la Filosofía por oposición a las ciencias positivas, tiene por objeto el ente como ente y el ente tal; de ahí que comprenda como partes subjetivas la Teodicea, la Cosmología, la Antropología, etc.

Para el citado autor, así lo hace constar expresamente, los conceptos cosmológicos y psicológicos gozan del mismo grado de abstracción que los conceptos de la Metafísica general. Por esta razón, la Cosmología y la Psicología no son ciencias formalmente distintas de la Metafísica, sino partes materiales de un mismo saber específico.

Según este concepto de la Metafísica, que se divulgó sobre todo a partir de Wolff, llegando a prevalecer incluso entre no pocos escolásticos, la Metafísica deja de ocupar el supremo principado en la ordenada jerarquización de las ciencias humanas. Ya no es la ciencia del ente como ente, ni por consiguiente la ciencia «maxime intellectualis», la ciencia que sobresale entre todas las humanas por razón de la excelencia y dignidad de su objeto. Ya no puede ostentar el título de reina y señora de todas las ciencias ni en realidad puede decirse el fundamento, la medida y el último complemento de todo humano saber. Las demás disciplinas filosóficas, que antes le estaban sujetas, al romperse las fronteras de la Metafísica, han invadido su campo y reclaman para sí los derechos, la nobleza y la dignidad de la Metafísica.

Con esta actitud lo que se ha logrado es adular la naturaleza de la Metafísica. Por eso, la necesidad de volver in actu signato sobre la Metafísica para revisar su objeto y ver si ella puede o no justificarse como ciencia superior y distinta de todas las demás, se ha convertido en problema de actualidad palpitante.

Los capítulos a que puede reducirse el estudio de este problema son dos:

- I.—Necesidad de una ciencia superior.
- II.—Objeto y naturaleza de la misma.

#### I. NECESIDAD DE UNA CIENCIA SUPERIOR

Con el fin de no incurrir en la falacia de petición de principio, preferimos enunciar la cuestión en estos términos. Más tarde precisaremos la naturaleza de esa ciencia y justificaremos su nombre.

Por esta misma razón y con el fin de evitar un desenfoque del problema, advertimos ya desde ahora, que no tratamos de precisar la naturaleza de una Metafísica determinada, v. gr., de la Metafísica de Aristóteles o de Platón, de la Metafísica del ángel o del hombre en estado de término, sino de la Metafísica del hombre en el estado presente, pero tal y como ella deba ser; no como la forjó este filósofo o la concibió aquella escuela.

Esto no se opone en modo alguno, a que cuando el caso lo aconseje, aduzcamos la autoridad de los grandes filósofos en confirmación de los puntos doctrinales que en este artículo defendemos <sup>2</sup>.

Por no tener en cuenta estos principios, se han involucrado cuestiones muy diversas, y aún el mismo planteamiento del problema se ha desenfocado totalmente en los círculos de la Filosofía Moderna.

Para esta filosofía, que si admite el término *Metafísica* lo identifica con el conocimiento deductivo o ultrafenoménico, plantearse el problema de la existencia o necesidad de la *Metafísica* equivale a preguntar si además de las ciencias experimentales puede darse una ciencia deductiva, una ciencia que a base de un conocimiento ultrafenoménico llegue a lo íntimo de las cosas, al *noumenon*. Es decir, que el problema de la posibilidad y necesidad de la *Metafísica* no se distingue del de cualquier otra ciencia filosófica, v. gr., del de la *Cosmología*, del de la *Psicología*, etc.

Nosotros, por el contrario, suponemos el hecho, la existencia de las ciencias experimentales y también de las ciencias racionales de carácter particular, de la *Cosmología*, de la *Psicología*, etc. Suponemos asimismo resuelto en sentido favorable el problema criteriológico y por consiguiente partimos de supuesto, en otra parte justificado, de que el hombre está dotado de una facultad capaz de traspasar los umbrales de lo fenoménico, de lo experimental, para adentrarse en las esencias de las cosas.

Se trata, pues, de averiguar si en el mundo de lo inexperimentable, en el mundo de la realidad ultrafenoménica, aparte de aquello que conocemos por las ciencias particulares, la *Cosmología*, la *Psicología*, las *Matemáticas*, queda algo de realidad inteligible, algo de verdad cuyo conocimiento exige una ciencia superior, a la que no sin razón más tarde denominaremos *Metafísica*.

La respuesta es afirmativa y las razones en que queremos fundamentarla arrancan de la existencia de un objeto inmaterial e inmóvil y como tal, no alcanzado por ninguna de las ciencias particulares, pero al mismo tiempo inteligible, es decir, apto para ser captado por la luz natural de la inteligencia humana en el estado presente.

En efecto, si reflexionamos sobre la estructura de las ciencias particulares, cuyo objeto no es el ente en su máxima universalidad, sino el ente tal, el ente sujeto al movimiento, el ente cuanto, fácilmente llegamos a la convicción de que ninguna de ellas ni todas juntas pueden satisfacer ese deseo innato de saber que ya descubrió Aristóteles en nuestra naturaleza y que nos impulsa con fuerza incoercible a buscar las causas de los efectos que conocemos <sup>3</sup>.

---

2. Con preferencia citaremos a Aristóteles y a Santo Tomás. Intencionadamente omitimos el testimonio de los metafísicos de los siglos XV, XVI y XVII porque tenemos en preparación un trabajo sobre el mismo tema en dichos siglos.

3. *Met.* I, 1, 980 a 21.

En virtud de este deseo, dice el Angélico <sup>4</sup>, los hombres comenzaron a filosofar investigando las causas de aquellos efectos que les causaban admiración. Ese deseo no se aquietta, ni el ánimo encuentra descanso, sino cuando se ha logrado ascender hasta los primeros principios, hasta la causa suprema. Por eso solamente entonces es cuando juzgamos haber alcanzado el saber perfecto, la sabiduría *simpliciter*.

Pues bien, de la comparación de ese deseo innato de saber que no reconoce fronteras en el campo de la verdad natural, con el objeto, la estructura y el fin a que están ordenadas las ciencias particulares, fácilmente se infiere:

1) Que además del mundo material que nos rodea y del que formamos parte, existe una substancia inmaterial y suprasensible, la primera causa, cuyo conocimiento, superior a la capacidad de las ciencias particulares pero al alcance de la razón natural, exige una ciencia superior.

Tanto Aristóteles como Santo Tomás exponen esta doctrina con claridad suma. Para no hacernos excesivamente largos, bástenos recordar aquellas palabras del Angélico: «Oportet igitur quod circa illud ens, quod est separatum a materia et motu secundum esse et omnino immobile, sit quaedam scientia, *alia* et a mathematica et a naturali» <sup>5</sup>.

Posteriormente da la razón de su prioridad y universalidad cuando dice: «Si autem est *alia* natura et substantia praeter substantias naturales, quae si separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit *prior* naturali. Et ex hoc quod sit prima, oportet quod sit *universalis*. Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est *universalis*. Nam prima entia sunt principia aliorum» <sup>6</sup>.

2) Igualmente se infiere que aun dentro del mundo material, de ese cosmos que nos rodea y cuyas imágenes nos entran por los sentidos, aparte de aquel aspecto relativo y limitado del ser que conocemos por las ciencias particulares, encontramos un fondo de realidad, la esencia íntima de las cosas, lo que los filósofos llaman la «quidditas», el «quod quid est» de las cosas sensibles, la razón misma de ser que, permaneciendo oculta a las ciencias particulares, está exigiendo una ciencia superior y universal que nos la dé a conocer.

Expresamente dice Santo Tomás comentando a Aristóteles y después lo han repetido todos los escolásticos, que ninguna de las ciencias particulares considera el ser en cuanto ser ni el ente particular en cuanto ser. «Nulla enim earum determinat, de ente simpliciter, id est de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente in quantum est ens» <sup>7</sup>.

4. C. Gentes 3 c. 25.

5. Sto. Tomás, *Met.* (ed. Cathala. 1935), XI lec. 7, n. 2261.

6. Sto. Tomás, *Met.*, XI lec. 7, n. 2267.

7. Sto. Tomás, *Met.*, VI lec. I, n. 1147.

La consideración del ente en cuanto ente y aún de cualquier ente particular en cuanto a la razón común de ser, añade Santo Tomás, pertenece a una ciencia superior, a la Metafísica: «De quolibet enim ente in quantum est ens proprium est Metaphysici considerare»<sup>8</sup>.

3) También exigen una ciencia superior y universal, la explicación y exacto conocimiento de las nociones comunes y de los principios universales de los que constantemente se hace uso en las ciencias particulares.

Una simple reflexión sobre el objeto de las ciencias particulares nos hace descubrir nociones comunes, v. gr., la noción de ser, de substancia, de causa, etc., y principios universales, v. gr., todo efecto exige una causa, nada puede ser y no ser al mismo tiempo, el obrar sigue al ser, etc. Nociones y principios cuyo uso es indispensable en estas ciencias ya que vienen a ser fundamento de todo conocimiento científico y base de cuanto en ellas se demuestra. Ahora bien, el conocimiento exacto de dichas nociones y la explicación cuidadosa de estos principios no corresponde a ninguna de las ciencias particulares, pues, como dice muy bien el Angélico, «videtur difficile assignare, quare magis sit istius scientiae quam alicujus alterius, cum omnes scientiae communiter eis utantur»<sup>9</sup>. Además, el carácter común y universal de dichas nociones y principios rebasa la capacidad de las ciencias particulares que por razón de su naturaleza se hallan circunscritas a un objeto particular. Se hace, pues, indispensable una ciencia superior y universal que nos proporcione ese conocimiento y en la que se resuelvan las dudas que acerca de dichos principios puedan promoverse.

En este sentido, dice Santo Tomás comentando a Aristóteles, «Omnes dubitationes, quae possunt moveri, sunt in aliqua scientia solvendae: sed de praedictis communibus moventur quaedam quaestiones... ergo oportet quod in aliqua scientia ista solvantur»<sup>10</sup>. Esta ciencia, prueba después, es la Metafísica que considera el ente como ente y las primeras pasiones del ente.

4) Igualmente la reflexión sobre las ciencias particulares nos hace descubrir en ellas principios propios cuya defensa y justificación exigen una ciencia universal y superior a todas ellas.

Las ciencias particulares, por estar ordenadas esencialmente a objetos en una u otra forma materiales, no gozan de flexibilidad suficiente para poder volver sobre sus propios principios.

Por la misma razón, carecen de medios aptos para realizar esta justificación, pues dichos medios serían otros principios más comunes y uni-

8. STO. TOMÁS, *Met.*, VI lec. 1, n. 1147, 1165; XI lec. 7, n. 2248; *In lib. Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 4 ad 6.

9. STO. TOMÁS, *Met.*, XI lec. 1, n. 2150.

10. STO. TOMÁS, *Met.*, IV lec. 4, n. 570-571. Cf. *Met.* Proem.; IV lec. 1, n. 531.

versales, y estos, como tantas veces se ha dicho, no son de la competencia de las ciencias particulares.

Se hace, pues, necesaria una ciencia superior y universal que versando sobre los principios comunes, pueda justificar los principios de las demás ciencias, y gozando de inmaterialidad plena, por un acto reflejo dé explicación de sus propios principios.

Santo Tomás en el libro IV de los *Metafisicos* dice, que esta misión es propia de la Metafísica «Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularum scientiarum» <sup>11</sup> y en el libro XI añade que las demás ciencias, de ella reciben sus principios «et ab ea aliae scientiae, hujusmodi principia accipiunt» <sup>12</sup>.

5) Finalmente, la ordenación de todas las ciencias humanas al fin último del hombre, hace igualmente necesaria esa ciencia superior y universal.

Es doctrina común en filosofía, que el hombre cultiva las ciencias para conseguir su perfeccionamiento, su felicidad, lo que equivale a decir, que todas las ciencias humanas han de estar ordenadas a la consecución del último fin del hombre.

Este fin, dada la naturaleza del hombre, ha de consistir en la contemplación de la Suma Verdad, del Primer Ser. Pero como dice Aristóteles y después comenta Santo Tomás, cuando varias cosas están ordenadas a un fin, es menester que una dirija y las demás sean por ella dirigidas. Lo contrario originaría confusión entre ellas con el consiguiente entorpecimiento para la consecución de ese fin.

Ahora bien, para que una ciencia humana pueda conducir a las demás a la consecución de ese fin común del hombre, es preciso, primero, que lo conozca, y después, que sea superior a todas ellas para poder ejercer sobre cada una el influjo de la dirección. Pero ninguna de las ciencias particulares, por razón de la materialidad y limitación de sus objetos, puede gozar de estas prerrogativas. Luego necesariamente ha de existir una ciencia superior, que teniendo por objeto lo inmaterial, pueda remontarse hasta la Suma Verdad y en orden a la consecución de este objetivo pueda ejercer sobre las demás ciencias el influjo de la dirección.

Otras razones podrían añadirse en confirmación de la misma verdad <sup>13</sup>, pero no es este el principal objetivo del presente artículo, y las razones aducidas nos muestran con suficiente claridad la existencia de un objeto cognoscible: Dios, la «quidditas» de las cosas sensibles, las nocio-

11. STO. TOMÁS, *Met.*, IV lec. 17, n. 736

12. STO. TOMÁS, *Met.*, XI lec. 1, n. 2151. Cf. 1 q. 1 a. 8.

13. EL R. P. MUÑIZ, O. P., dedicó un artículo íntegro y documentado al desarrollo de este tema: *La existencia y necesidad de una ciencia metafísica*. Fue publicado en «Revista de Filosofía» en 1942. A él remitimos a quienes deseen ver este punto con más amplitud.

nes y principios comunes, la justificación de los principios propios de cada ciencia y la ordenación de todas las ciencias humanas a la consecución del fin último del hombre, que exigen una ciencia superior y universal con caracteres y notas peculiares, una ciencia que en líneas generales se nos ofrece distinta de todas las demás.

## II. OBJETO Y NATURALEZA DE ESTA CIENCIA

La existencia de un objeto cognoscible que considerado en sus líneas generales se nos presenta como distinto del objeto de las otras ciencias, nos ha conducido a afirmar la necesidad de una ciencia superior y universal.

En razón de ese mismo objeto pretendemos ahora descubrir los verdaderos límites o contornos de esta ciencia; lo que es en ella característico, formal, especificativo, y lo que a ella pertenece como complemento o por la relación que tiene con el elemento formal.

Esto nos lleva necesariamente a la revisión de ese objeto, a la comparación del mismo con el de las otras ciencias, al estudio detenido de los elementos que lo integran, para determinar cual sea la razón formal bajo la cual son tratados en dicha ciencia. En razón de este objeto formal será relativamente fácil señalar las características de esa ciencia superior, cuya existencia y necesidad hemos probado en el capítulo anterior.

Para mayor facilidad en nuestro estudio y con el fin de salir al paso a especiosas razones de quienes pretenden determinar el objeto y la naturaleza de esta ciencia en razón de los nombres con que la bautizara Aristóteles, teníamos preparado un capítulo sobre la denominación; pero a última hora lo hemos suprimido para no hacer excesivamente largo este artículo.

En dicho capítulo, después de exponer unos principios fundamentales sobre la denominación, pasábamos revista a los principales nombres con que dicha ciencia ha sido denominada fijándonos de una manera especial en las razones por las que Aristóteles dió a esta ciencia diversos nombres. Después hacíamos un análisis crítico sobre el origen, valor y diversos sentidos que se han dado a los nombres *Metafísica* y *Ontología*, que son los que han prevalecido; y terminábamos el capítulo señalando el verdadero sentido en que han de tomarse estos nombres si se quiere que respondan al objeto y naturaleza de la ciencia que denominan.

En adelante, pues, denominaremos indistintamente a esta ciencia, cuyo objeto y naturaleza queremos precisar, *Metafísica* u *Ontología*.

Nuestro punto de partida es ese objeto superior y universal cuya existencia y características generales nos ha manifestado la simple reflexión sobre las ciencias experimentales y particulares especulativas. De la

naturaleza de ese objeto es de donde tenemos que partir para poder llegar a la determinación y precisión de la naturaleza de la Metafísica. ¿Qué es aquello por lo que la ciencia es una y distinta de las demás? Todos los filósofos contestan unánimemente: el objeto formal propio de la misma.

Pero el objeto que reclama esta nueva ciencia se nos ofrece muy heterogéneo y con apariencias de multiplicidad: el ente en cuanto ente, las primeras nociones y principios, la realidad corpórea y las substancias espirituales.

¿Hay entre ellos alguno que sea el primero sobre que versa y a través de cuya luz conoce todo lo demás? Este sería el verdadero objeto formal por el que se especificaría la ciencia.

Para resolver este problema no podemos olvidar los resultados alcanzados ya en nuestro primer capítulo: la necesidad de una ciencia que nos dé la síntesis de toda la realidad, de una ciencia que aclare a través de la luz de su objeto, todos los puntos que quedaban oscuros o ignorados en las otras ciencias. Además, hemos de tener en cuenta la condición de nuestro conocimiento intelectual mientras el alma se halla en el cuerpo y conoce a través de los sentidos, pues como decíamos al principio, tratamos de una ciencia superior pero humana, y al decir humana, pretendemos significar no sólo que es propia del hombre, sino del hombre en este estado de unión, en el que el alma se halla condicionada en sus funciones por el cuerpo.

Las dificultades para lograr nuestro intento parten ya de Aristóteles que da diversos nombres a esta ciencia; *Πρώτη φιλοσοφία* Filosofía primera <sup>14</sup>, *θεολογική ἐπιστήμη* ciencia divina o Teología <sup>15</sup>, *Σοφία* sabiduría <sup>16</sup> o simplemente *φιλοσοφία*; que la define ya como ciencia del ente común <sup>17</sup>, ya como ciencia de las primeras causas <sup>18</sup>; y que le atribuye objetos tan diversos como son Dios, el ente común y los primeros principios.

Esta multiplicidad, al menos aparente, de objetos, ha dado lugar a que no pocos autores vean una contradicción en el Estagirita; a que otros, sobre todo a partir de la separación de la Ontología y de la Teodicea, quieran ver ya en el mismo Aristóteles, la distinción completa de las dos ciencias; y finalmente, a que los demás se hayan dividido al pretender determinar el objeto de la Metafísica, pues mientras que para unos, este objeto es Dios, para otros es el ente como ente, y para los demás es Dios y el ente. En realidad, esta duplicidad de objeto en una u otra forma, se revela ya desde los orígenes mismos de la Metafísica. También Heidegger

14. ARIST., *Met.*, VI 1, 1026 a 30.

15. *Met.*, XI 7, 1064 b 2; VI 1, 1026 a 19.

16. *Met.*, I 2, 982 a 5; XI 1, 1059 a 18.

17. *Met.*, IV 1, 1003 a 21-36.

18. *Met.*, I 2, 982 b 8-9; VI 1, 1025 b 3-10.



hace notar esta duplicidad en el Estagirita, pero a renglón seguido advierte que no parece pasar de nominal esta diferenciación <sup>19</sup>.

Nos interesa, pues, aclarar este punto para resolver el problema de la especificación de la Metafísica.

Por lo que se refiere a la Metafísica de Aristóteles, conviene advertir que la evolución del pensamiento que Jaeger <sup>20</sup>, Oggioni <sup>21</sup> y en general los críticos modernos advierten en las obras del Estagirita, tiene aplicación de una manera especial en esta obra. Fué precisamente en la Filosofía Primera donde primeramente advirtió Jaeger las tres etapas del pensamiento de Aristóteles y de donde tomó pie para hacer la clasificación en las demás obras del filósofo de Estagira.

La Metafísica, en efecto, se revela no como una obra sistemática; está más bien formada por un conjunto de fragmentos de la Filosofía Primera, escritos en épocas distintas y pertenecientes a diversos momentos de la evolución de su pensamiento. Resulta difícil precisar con exactitud las fronteras de esos tres periodos, y no creemos puedan excluirse del pensamiento de Aristóteles en una época, todos los elementos que predominan en la época anterior. Por eso la duplicidad de objetos que se advierte en la Filosofía Primera, obedece a la evolución del pensamiento y como hace notar Mansión <sup>22</sup> al doble fundamento adoptado por Aristóteles para la clasificación de las ciencias.

En realidad los libros en que Aristóteles señala como objeto de la Filosofía Primera a Dios y a las substancias separadas, corresponden al período platonizante <sup>23</sup> en el que la clasificación de las ciencias la hacía a base de los grados de perfección de los seres. Por eso a la ciencia suprema debía corresponder el estudio de los seres más excelentes, de las substancias separadas.

Los libros en que asigna como objeto las primeras causas, corresponden al período de crítica de las ideas de Platón <sup>24</sup>.

Finalmente, los libros en que afirma que el objeto de esta ciencia es el ente como ente <sup>25</sup>, pertenecen al período típicamente aristotélico en el que pone la abstracción como fundamento de la clasificación.

19. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Halle 1928), pp. 4-6. «Sowie Aristoteles sich selbst darüber äussert, zeigt sich gerade in der Bestimmung des Wesens der «ersten Philosophie» eine merkwürdige Doppelung. Sie ist sowohl «Erkenntnis des Seienden als Seienden» (ὄν ἢ ὅν) als auch Erkenntnis des vorzüglichsten Bezirks des Seienden (τιμιωτατον γένος) aus dem her sich das Seiende im Ganzen (καθόλου) bestimmt».

20. W. JAEGER, *Aristóteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín 1923), pp. 200-236. En la traducción italiana (Firenze 1935), pp. 259-305.

21. E. OGGIONI, *La «Filosofía prima» di Aristotele. Saggio di ricostruzione e di interpretazione* (Milano 1939), pp. 3 ss.

22. A. MANSION, *Introduction a la physique aristotelienne*, 2 ed. (Louvain, ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Paris-Vrin 1945), pp. 135-137.

23. Epoc. platónica: M (XIII) 9, N (XIV) y B (III) en parte.

24. Epoc. de transición: A (I), B (III) y K (XI).

25. Epoc. definitiva: Γ (IV), E (VI), Z (VII), H (VIII) y θ (IX).

Así, pues, lo que realmente se revela en Aristóteles no es la contradicción, sino la evolución de su pensamiento como afirma A. González <sup>26</sup>.

Pero Aristóteles no logra liberarse plenamente de la influencia platónica, y por esta razón la duplicidad de objeto continúa reflejándose de alguna manera aun en los libros y escritos de este tercer periodo. Tampoco los sucesores en Aristóteles lograron arrojar más luz sobre este intrincado problema del objeto de la Metafísica. Fué necesario el talento de Tomás de Aquino que aireando los mismos principios aristotélicos, proyectara sobre este problema una luz que el mismo Estagirita no supo proyectar.

El acierto del Angélico se basa en haber sabido eliminar todos los residuos de influencia platónica que aún quedaban en la doctrina de Aristóteles y adoptar, como único fundamento de clasificación, los grados de inteligibilidad obtenidos por la abstracción. La obra en que Santo Tomás expone esta doctrina con más amplitud y precisión es el Comentario al libro de Boecio «De Trinitate» en sus cuestiones 5 y 6. Es un verdadero tratado de Epistemología. Tenemos a la vista la nueva edición preparada por P. Wyser conforme al autógrafo corregido por el mismo Santo Tomás <sup>27</sup>.

En este comentario se refleja, sobre todo, el interés del Angélico en precisar la terminología para hacer resaltar más la diferencia de los procesos mentales por los que se han de lograr los objetos de las diversas ciencias. En los cambios introducidos, han querido ver algunos autores, el abandono por Santo Tomás de los tres grados de abstracción como fundamento de la clasificación de las ciencias. Después veremos cuán lejos se hallan dichos autores de la verdad.

Según los principios de epistemología aristotélico tomista, la división de las ciencias se hacía en primer lugar, en teóricas y prácticas por razón del fin. Después, concretándose a las especulativas, la clasificación se hacía atendiendo al objeto o al sujeto formal, según que la ciencia se considere como acto o hábito, o como proceso científico.

Conviene recordar que, en la edad media, se acostumbraba a distinguir entre objeto y sujeto de la ciencia.

Por objeto se entendía lo que la ciencia se propone demostrar, es decir, las conclusiones que infería de los principios propios.

Sujeto, en cambio, era aquello de lo que en la ciencia se inferían los atributos o propiedades del mismo.

Tanto el objeto como el sujeto podían ser material o formal.

*Objeto material* de una ciencia eran las mismas conclusiones demostradas. *Objeto formal* eran los principios que servían de medio para cono-

26. A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *Introducción a la Metafísica* (Mendoza 1951), p. 28.

27. P. WYSER, O. P., *Thomas von Aquin, in librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850*. Fribourg-Louvain 1948. También se publicó en «Divus Thomas» (Fr.), 25 (1947), 437-485; 26 (1948), 74-98, con el título: *Die Wissenschaftstheoretischen Quaest. V u. VI. in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin*.

cer las conclusiones, o si se prefiere, la cognoscibilidad de las conclusiones por razón de los principios propios de que se derivaban.

Así mismo, *sujeto material*, era aquello de lo que se enunciaban predicados. *Sujeto formal*, era más bien, el aspecto o razón bajo la cual el sujeto material era considerado en la ciencia. Así por ejemplo en Filosofía Natural, el cuerpo en si y materialmente considerado, era el sujeto material; la razón de movilidad bajo la cual se trataba en esta ciencia, era el sujeto formal de la misma.

No siempre se hizo uso de esta distinción. Modernamente se prescinde de ella y la especificación se hace a base del objeto formal propio. No faltan, sin embargo, autores que creen más conveniente volver a la antigua distinción y recurren al sujeto formal para la especificación.

Nosotros emplearemos indistintamente los términos objeto y sujeto, pues, como veremos más tarde, entre el objeto formal de los modernos y el sujeto de los antiguos hay verdadera correspondencia.

Conviene advertir también, que ese objeto o sujeto hay que tomarlo no según su ser natural, sino según su ser cognoscible. Así lo hace notar Santo Tomás en el a. 1 q. 5 del mencionado *Comentario*: «Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentia penes objecta distinguntur, non distinguntur penes quaslibet defferentias objectorum, sed penes illas quae sunt per se objectorum in quantum sunt objecta... Et ideo aportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium in quantum speculabilia sunt».

Con no menos claridad se manifiesta el Angélico en el I *Post. Anal.*, lec. 41 cuando dice que para la diversificación de las ciencias basta la diversidad de principios a la que acompaña la diversidad de cognoscibles.

No es, pues, la materialidad del objeto lo que especifica las ciencias, sino su razón de cognoscibilidad. Por eso no hay dificultad en que dos ciencias específicamente diversas versen sobre un mismo objeto material, con tal de que la razón de cognoscibilidad bajo la cual es tratado, sea distinta en cada ciencia.

### *Necesidad de la abstracción*

Pero ¿qué es lo que constituye al objeto material en esa razón de cognoscibilidad? ¿qué es lo que lo constituye «scibile» y en tal o cual grado de cognoscibilidad?

Santo Tomás, en el mismo artículo antes citado, dice que se requieren dos cosas: una por parte del entendimiento, y otra por parte del hábito de la ciencia.

Por parte del entendimiento, como «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», se requiere que ese objeto sea inmaterial como lo es la facultad en que se recibe. Por parte de la ciencia, como conocimiento

cierto que es, se exige que el objeto sea necesario «scientia de necessariis est ut probatur in I Post».

Pero todo lo necesario en cuanto tal es inmóvil, pues lo que se mueve «in quantum hujusmodi est possibile esse vel non esse vel simpliciter vel secundum quid ut dicitur in IX Metaphy.». Para que un objeto sea pues «scibile», es decir, intelectualmente cognoscible, se requiere que esté separado de la materia y del movimiento, y según los grados de separación de esta materia que es en definitiva la raíz del movimiento, así será la gradación o clasificación genérica de las ciencias. Por esta razón, el fundamento clásico de la distinción genérica de las ciencias se buscó siempre, a partir de Aristóteles, en la alquimia depuradora de la abstracción. *propia que aparece en Aristóteles.*

Hoy, ante los nuevos problemas de la Epistemología moderna y del desarrollo de las ciencias experimentales, como ya dijimos al principio, se ha pretendido rechazar la doctrina de los grados de abstracción como teoría añejada e inservible para la clasificación de las ciencias. Más aún, se ha llegado a sospechar y aún a afirmar que ni siquiera es doctrina de Santo Tomás, sino de Cayetano que fué quien la incorporó al tomismo.

Sobre este particular volveremos a insistir después. Ahora nos interesa advertir, para quienes rechazan totalmente la abstracción y aún para aquellos que sienten inquietud por buscar nuevos fundamentos de clasificación: Primero, que nosotros no partimos de una teoría de la abstracción más o menos arbitrariamente forjada, para después a nuestro antojo clasificar conforme a ella los objetos y las ciencias, sino de la existencia de unos conocimientos y unos objetos inteligibles que exigen, para llegar a ellos, determinados procesos mentales.

Y segundo, que dada nuestra manera de ser, espíritu en la materia, nuestro conocer específico ha de estar condicionado por las leyes de esta unión substancial. No ha de ser, pues, ni puramente sensitivo como el de los brutos, ni puramente intuitivo como el de los ángeles.

El puro espíritu está normalmente vuelto hacia sí y es transparente a sí mismo. En un conocimiento intuitivo contempla su ser substancial y el de las demás cosas.

No ocurre lo mismo con el alma humana, que encerrada en el cuerpo con el que forma una unidad de naturaleza, un solo sujeto de existencia, y por consiguiente un mismo principio de acción, queda como sumergida en la obscuridad de la materia que obstaculiza la transparencia de sí misma.

La materia que es principio de ininteligibilidad, de tal manera que su poder cognoscitivo, que sólo por un rodeo y valiéndose del razonamiento es como puede llegar a conocerse a sí misma, su existencia, su espiritualidad, etc. La inteligencia humana se halla totalmente vuelta no hacia sí misma, sino hacia las cosas que están fuera de sí; pero no las podrá

alcanzar sino por el instrumento de los órganos sensoriales, por mediación de los sentidos. Sólo en la aplicación de la mente a la búsqueda de las formas que vienen escondidas en el fondo de las realidades corpóreas, es como el alma, que en el orden de la intelección es todo en potencia, pero nada en acto, puede llegar progresivamente a la conquista de la realidad.

¿Pero cuál es la labor de la mente frente a esa realidad que le presentan los sentidos en un conocimiento puramente sensitivo?

Si «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», nada podía pasar a ser objeto de la inteligencia sin haber sido antes despojado de aquellas notas de singularidad, contingencia, etc., que tienen su origen en la materia y son principio de ininteligibilidad. La actitud de la inteligencia no ha de ser la de mera pasividad frente a la realidad. Tampoco se ha de reducir a coordinar, esquematizar o generalizar al modo empirista los datos o imágenes proporcionados por los sentidos sin alterar las circunstancias de tiempo, lugar, etc., de que vienen rodeados. La inteligencia con su luz activa, depuradora, penetra, a través de las particularidades y notas de singularidad, hasta los valores universales, objetivando y captando en su mirada, lo que es esencial, lo que en las cosas es principio de inteligibilidad, las determinaciones formales, aquello por lo que la cosa es lo que es.

Esto no quiere decir que de ningún modo podamos conocer intelectualmente lo singular. Los escolásticos reconocieron siempre esta posibilidad, pero mediante un retorno de la mente sobre el fantasma. Directamente el conocimiento intelectual recae sobre el universal y no existiendo este como tal en la realidad extramental, es preciso que preceda el proceso de la abstracción.

Si quisiéramos resumir este razonamiento en favor de la abstracción en breves palabras, podríamos hacerlo así: Si a cada modo de ser distinto corresponde un modo de obrar, conforme al principio metafísico «operari sequitur esse», a un ser como el hombre que ni es puro espíritu ni sola materia, sino forma espiritual en un cuerpo, han de corresponder un modo de obrar que al mismo tiempo que inmaterial necesita el concurso material de los sentidos, y un objeto adecuado en el que de alguna manera estén reflejados estos dos elementos: la forma inmaterial y la materia en que aquella se encierra.

El objeto propio del entendimiento humano no son, pues, las substancias espirituales, ni la materia como materia, ni lo singular, sino la «quidditas rerum sensibilium». Pero hallándose en la realidad extramental esa quidditas, esas formas de suyo inteligibles envueltas y singularizadas por la materia, para que recobren las notas de universalidad, inmaterialidad y necesidad, que son las que corresponden al objeto propio de una ciencia, se hace necesaria una acción de la mente, que se llamará y se explicará como se quiera, pero que en resumidas cuentas, ha de recaer

sobre el objeto que presentan los sentidos para aprender la razón de ser o de cantidad dejando a un lado las demás razones particulares a que se hallaban ligadas por la materia. Sin esa liberación previa de las ataduras de la materia no se concibe cómo acerca de las cosas corpóreas puede darse una ciencia que, tanto en el sentir de Aristóteles, como de Platón, ha de tratar «de universalibus et necessariis».

Por otra parte, los sistemas intuicionistas tropiezan con dificultades incomparablemente más serias que las del sistema de la abstracción.

Si, pues, la abstracción es el camino por el que la mente llega a los objetos inteligibles, los diversos grados de abstracción serán los que nos den los distintos objetos formales o especificativos de las ciencias. Esta fué siempre la norma seguida para la clasificación de las ciencias desde que Aristóteles dividió los saberes en tres grupos: físico, matemático y teológico o metafísico. (2)

La gradación de los tres saberes está siempre determinada por la eliminación más o menos profunda de la materia.

Así la Física tiene por objeto seres que en el concepto prescinden de la materia signata y de los caracteres individuales que de ella se derivan, pero no prescinden ni siquiera en el concepto, de la materia sensible y del movimiento. La esencia de estos seres entraña la materia sensible y por eso no puede prescindirse de ella ni siquiera en el concepto.

Las Matemáticas tienen como objeto seres en cuya concepción se prescinde de la materia sensible aunque en la realidad extramental no puedan darse sino en la materia.

La Metafísica versa acerca de un objeto en el que se prescinde de toda materia. Los seres por ella captados se conciben sin la materia inteligible que aún quedaba en el ente cuanto, y pueden existir separados de toda materia, v. gr., la razón de substancia, de causa, de ser.

En razón de este triple grado de inmaterialidad, es como S. Thomas hace la clasificación de las ciencias en el a. 1 q. 5 del mencionado Opúsculo; pero después, en los artículos siguientes, estudia a fondo y compara entre sí los procesos mentales por los que se obtienen los objetos formales de estas ciencias.

Es cierto que Aristóteles no ha empleado nunca la expresión de los tres grados de abstracción, y que el mismo Santo Tomás en el análisis que hace de los procesos mentales con la distinción radical que establece entre la «abstractio» y la «separatio» y con la nueva terminología que introduce negando al proceso mental de la Metafísica el nombre de abstracción, ha dado lugar a que se le interprete de muy distinta manera y hasta se haya pretendido probar que Santo Tomás rompe en este texto con la tradición aristotélica de los tres grados de abstracción<sup>28</sup>.

28. L. B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 31 (1947), 28.

Es cierto igualmente que el problema de la abstracción en toda su amplitud y aun concretamente el problema de la abstracción del ente, ofrece dificultades serias. Pero el confusionismo que hoy reina entre los filósofos acerca de este problema se debe en gran parte a no haber tenido en cuenta el carácter analógico de este concepto metafísico que se llama abstracción.

Se ha pretendido aplicar a los conceptos transcendentales un tipo de abstracción que venía muy bien para los conceptos unívocos o encasillados en las categorías predicamentales; y naturalmente, o se ha desnaturalizado la abstracción, o el resultado obtenido no responde a la naturaleza del objeto que buscábamos. Y esto es precisamente lo que Santo Tomás pone de manifiesto en el opúsculo que comentamos: la diferencia radical que existe entre el proceso de la abstracción con que se obtiene el objeto de la Física y de las Matemáticas y el proceso de la «separatio» con que se logra el objeto de la Metafísica. Pone tanto empeño el Angélico en hacer resaltar esta diferencia, que no otra, a nuestro entender, es la razón que le mueve a cambiar cuidadosamente de terminología.

*Diversos procesos mentales: La «abstractio» y la «separatio»*

Haciendo caso omiso de esa serie interminable de divisiones y subdivisiones de la abstracción que han introducido los modernos con el sano afán, no lo dudamos, de proyectar un poquito de luz sobre ese intrincado problema, aunque con frecuencia no se haya logrado otra cosa que aumentar la confusión, queremos recordar solamente aquellas especies o formas que juegan un papel importante en la clasificación genérica de las ciencias.

La primera gran división de la abstracción que encontramos ya expuesta en Santo Tomás <sup>29</sup> y más tarde, ampliamente comentada por Cayetano <sup>30</sup> y por los escolásticos, es en abstracción *total* y *formal*.

*Abstracción total* es aquella por la que el universal se abstrae de los particulares, el todo de las partes subjetivas. De ahí los nombres de universal y total con que indistintamente se la denomina.

Es común a todas las ciencias y su misión es facilitar el acceso al universal que, despojado intencionadamente de las notas individuantes, es concebido en orden a los inferiores en que se realiza. Su característica es la referibilidad a los inferiores. No sin razón se la ha llamado «abstracción extensiva» y propia de la Lógica que, como es sabido, mira no la comprensión de los conceptos, sino la extensión de los mismos. En el objeto obtenido por esta abstracción se expresa el todo inteligible, pero con ca-

29. STO. TOMÁS, *S. Th.*, 1 q. 40 a 3; 1 q. 85 a 1 ad 1; *Met.*, XII lec. 2, n. 2426.

30. TH. DE VIO CAJETANO, O. P., *Comment. in De ente et essentia* (Romae 1569), proem. 1.<sup>a</sup> concl. f. 1<sup>v</sup>.

racteres cada vez más comunes, más pobres, menos ricos en comprensión a medida que se va subiendo en la línea de la abstracción.

*Abstracción formal* es aquella en la que la forma se abstrae de la materia, como por ejemplo, cuando se abstrae la forma de línea o de círculo, de la materia en que se halla realizada.

No es el todo con caracteres comunes y pobres en comprensión lo que se abstrae, sino una parte del todo sensible, una perfección, lo actual, lo formal del todo sobre el que se realiza la abstracción. El resultado, son siempre contenidos inteligibles. No es a la referibilidad o extensión de los conceptos a donde se orienta la atención del espíritu en esta abstracción, sino a la estructura misma, a la formalidad constitutiva, a la comprensión e inteligibilidad de los mismos. Por eso se ha denominado abstracción «intensiva» o «del tipo de conocer» y abstracción formal. Las ciencias se especifican según los diversos modos de esta abstracción ya que lo que realmente especifica, es lo actual, lo inteligible, lo formal.

Esta abstracción formal es la que tradicionalmente se ha subdividido en abstracción física, matemática y metafísica según los tres grados genéricos de remoción de la materia, de que antes hicimos mención.

Santo Tomás no se limita a afirmar que los diversos grados de abstracción nos proporcionan esas tres clases de objetos inteligibles, especificativos de los diversos géneros de ciencia, sino que con el mayor detenimiento y cuidado estudia y precisa la naturaleza de esos procesos mentales.

En conformidad con la doble operación de la mente: simple aprensión y juicio, distingue dos clases de abstracción. Una que corresponde a la simple aprensión de la mente y consiste en el acto por el que el entendimiento aprende o considera una razón de las cosas sin atender a las demás que en la realidad extramental se hallan con ella, unidas.

La otra, propia del juicio y por esta razón denominada «per modum compositionis et divisionis», consiste en el acto por el que la inteligencia considera una razón de la cosa como separada o separable en la realidad, de otras formalidades o razones.

La primera «respicit naturam», por eso consiste en captar una nota o razón sin decir nada de las demás. La segunda, en cambio, está orientada hacia el «esse» que sólo puede obtenerse por un juicio negativo.

Como ha podido observarse y el mismo Santo Tomás advierte, estas dos operaciones responden «duobus quae sunt in rebus»: a la «natura» y al «esse»; y puesto que la verdad del entendimiento está en que este se conforme a la realidad de las cosas, claramente se infiere que no puede darse la segunda clase de abstracción respecto de aquellas razones o formalidades que en la realidad no están separadas, pues lo que por esta abstracción se significa es la separación o separabilidad a parte rei. De ahí que esta abstracción sólo pueda tener lugar entre aquellas formalidades que están separadas o pueden separarse en la realidad. «Hac ergo operatione



intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur homo non est asinus».

En cambio la abstracción que Santo Tomás llama «per modum simplicitatis», puede darse, pero no siempre se da, entre aquellas razones o formalidades que están unidas en la misma realidad extramental: «Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua».

La razón es muy sencilla, pues como dijimos más arriba, esta abstracción «respicit naturam», se limita a conocer «quid est res» sin afirmar ni negar nada. Por eso cuando la razón o formalidad que se aprende es independiente en el concepto de aquellas otras con las que se halla unida en la realidad, v. gr., la razón de hombre respecto de blancura, entonces no hay dificultad en que pueda ser captada una sin las otras. En cambio no ocurre lo mismo cuando la razón que se aprende depende de otra, porque entonces no se puede concebir una sin la otra, así por ejemplo no se puede concebir el accidente sin la substancia, ni el pie sin el animal. Por eso indicamos antes que esta abstracción se da entre formalidades que en la realidad se hallan juntas, aunque no siempre se dé.

Pero Santo Tomás no se limita a afirmar que dicha abstracción pueda darse entre formalidades que en la realidad están unidas, sino que exige esta unión real como condición indispensable «Haec autem distinctio qua intelligit hoc nihil intelligendo de alio, recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem».

Al llegar a este punto es cuando Santo Tomás siente la necesidad de precisar la terminología introduciendo los cambios a que antes hicimos referencia, para hacer resaltar más la diferencia que existe entre las dos clases de abstracción.

Es cierto, y una simple ojeada sobre las obras de Santo Tomás nos convencería de ello, que con frecuencia en otros lugares emplea el Angélico indistintamente los términos «separata» et «abstracta», «separare» et «abstrahere». Tampoco es difícil encontrar textos en los que tanto el término «abstractio» como el término «separatio» se emplean indistintamente para significar cualquiera de las dos operaciones y aún a veces para significar las dos<sup>31</sup>.

Pero cuando Santo Tomás trata expreso de determinar la naturaleza de los procesos mentales por los que se obtienen los objetos especificativos de las ciencias, pone especial cuidado en precisar la terminología, y en hacer que se advierta la diferencia radical que existe entre la «abstractio» y la «separatio».

Como toda abstracción entraña siempre una distinción conceptual,

31. STÓ. TOMÁS, *S. Th.*, 1 q. 85 a 1 ad 1.

infiere Santo Tomás, la existencia de dos clases de distinción que corresponden a los dos tipos de abstracción antes mencionados.

Una, por la que el entendimiento «distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum». Y esta es la que en el sentir de Santo Tomás puede y debe llamarse con propiedad abstracción. «Haec autem distinctio, dice a continuación, recte dicitur abstractio».

La otra tiene lugar cuando el entendimiento «intelligit unum alii non inesse». Como fácilmente se advierte, se trata de un juicio en el que se afirma la separación de dos razones o formalidades. Para que no se falte, pues, a la verdad, es necesario que las razones entre las que el entendimiento distingue, estén separadas en la realidad. «Hac igitur operatione intellectus *vere abstrahere* non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata». Por eso, a esta y sólo a esta distinción es a la que propiamente le conviene el nombre de «separatio».

Así, pues, Santo Tomás distingue tres términos que hasta aquí había empleado indistintamente: *distinctio*, *abstractio* y *separatio*.

El término «*distinctio*» es común a las dos actividades típicamente distintas. Ambas entrañan una distinción que es la significada por este término.

El término «*abstractio*» se emplea para designar la distinción que se establece al aprender, en esa primera operación de la mente, una razón o formalidad independientemente de otras con las que se halla unida en el mismo sujeto.

Y finalmente, da el nombre de «*separatio*» a la distinción establecida por un juicio negativo entre cosas o razones realmente separadas o separables.

El resto del artículo lo consagra a determinar las dos formas en que la abstracción propiamente dicha puede tener lugar.

Afirma que no pueden darse más que dos clases de abstracción propiamente dicha, porque como esta abstracción sólo puede tener lugar entre formalidades que en la realidad están unidas, según los modos de unión o composición de estas razones, así serán las clases o especies de abstracción. Pero estos modos de composición se reducen a dos: el del todo con las partes y el de la forma con la materia. Síguese, pues, que deban ser dos las formas o especies de abstracción: Una por la que se abstrae el todo de las partes; y otra por la que la forma se abstrae de la materia. «Duplex est abstractio: una qua forma abstrahitur a materia, alia que totum abstrahitur a partibus».

En el mismo sentido se expresa Santo Tomás siempre que habla de la abstracción propiamente dicha. Por vía de ejemplo podemos citar un texto que por ser de la *Suma Teológica* refleja mejor su último pensamiento. «Respondeo dicendum, quod duplex fit abstractio per intellectum:

una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur a materia sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili»<sup>32</sup>.

La primera, pues, responde a la composición del todo con las partes, del universal con el particular. Pero no a toda unión del todo con las partes responde una abstracción total. Santo Tomás ya lo había dicho antes, hablando de la abstracción en cuanto se opone a la separación. Ahora determina cuando esa abstracción no se puede dar. Para ello distingue entre las «partes speciei et formae» sin las cuales el todo no se puede entender ya que entran en su definición, y las partes accidentales llamadas «partes materiae», que por su condición no integran esencialmente el todo. Así, por ejemplo, el todo *hombre* no puede concebirse sin el cuerpo y el alma; en cambio puede perfectamente concebirse sin este cuerpo, es decir, sin estos huesos y sin esta carne.

Pues bien, este primer género de abstracción solamente puede tener lugar cuando el todo no depende de las partes porque estas son accidentales «partes materiae», ya que entonces y solamente entonces es cuando puede concebirse el todo haciendo caso omiso de las partes.

Santo Tomás concluye que este es el tipo de abstracción que corresponde a la Física, cuyo objeto, el ente móvil, prescinde de las realizaciones concretas, de las notas individuantes, de lo singular. Y añade Santo Tomás que es común a todas las ciencias «quia in omni scientia praetermittitur quod per accidens est, et accipitur quod per se est».

La segunda, responde a la unión de la forma con la materia, razón por la cual se llama abstracción formal. Pero de la misma manera que no siempre a la unión del todo con las partes responde una abstracción total, así sería un error pensar que a toda composición de materia y de forma ha de corresponder una abstracción formal.

Ya al definir la abstracción formal, Santo Tomás manifiesta la clase de materia de la que se abstrae la forma, subrayando la palabra «materia *sensible*». Sin duda para que se vea que no se trata de la forma substancial que depende en el concepto de la materia. Pero pocas líneas después lo dice expresamente y da la razón: «cum dicimus formam abstrahi a materia non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi».

Por la misma razón, no pueden tampoco ser abstraídas las formas accidentales de la substancia, pues no se conciben los accidentes sin la substancia de la que dependen.

En cambio, porque los accidentes se reciben en la substancia según cierto orden, de manera que primero es la cantidad y después las cua-

32. STO. TOMÁS, *S. Th.*, 1 q. 40 a 3.

lidades sensibles y el movimiento, lógicamente se infiere que puede concebirse la cantidad sin las cualidades sensibles. La cantidad, aunque en el orden de la existencia no pueda darse sin la materia sensible, en el orden de la inteligibilidad es anterior a ella y por eso puede concebirse sin ella.

Se trata, pues, de una forma accidental que se abstrae, no de la substancia, pues de ella depende aun en su concepto, sino de las otras formas accidentales de las que no depende por ser anterior a ella en el orden de los conceptos.

Esta clase de abstracción es la que según Santo Tomás nos proporciona el objeto de las Matemáticas a las que pertenece la consideración de la cantidad.

El Angélico añade que no hay posibilidad de otras abstracciones opuestas a estas, como serían el abstraer la parte del todo, o la materia de la forma.

No puede haber abstracción de la parte respecto del todo porque o aquella es de «partibus speciei» y entonces en su definición entra el todo, como por ejemplo, en la definición del pie entra el animal, o es de «partibus materiae» y entonces, puede no sólo concebirse, sino existir sin el todo, como ocurre en la línea respecto del triángulo; pero en este caso ya no se da propiamente abstracción, sino separación.

Algo parecido puede decirse de la abstracción de la materia respecto de la forma, pues la materia prima está ordenada esencialmente a la forma substancial, de la cual, por consiguiente, depende en el concepto. Igualmente la materia sensibilis, las cualidades, el movimiento suponen la cantidad sin la cual no se pueden concebir, v. gr., el color, la superficie, etc.

Resta solamente la *substancia* que es la materia inteligible de la cantidad. La substancia ciertamente no depende de la cantidad, y por lo mismo, muy bien puede concebirse sin esta forma accidental; pero como además puede existir sin ella, la concepción de la substancia prescindiendo de la cantidad pertenece más bien, conforme a lo dicho, al género de la separación.

No hay, por consiguiente, en la línea de la abstracción propiamente dicha, posibilidad para una tercera o cuarta abstracción. La mente no puede fundar sin salirse de la línea de la abstracción, ningún otro orden de inteligibilidad científica fuera de los dos antes mencionados; no puede alcanzar una inmaterialidad más alta que la de los seres matemáticos.

Sin embargo, los seres corpóreos tales como se ofrecen en la percepción sensible no han sido conocidos según todo lo que en ellos hay de inteligible. Aún queda en su interior un sector de inteligibilidad que es en realidad el más rico, el más fecundo. Es el sector del ser, del acto de

existir considerado, no como hecho empírico, sino como fuente primera de todo ser y de toda inteligibilidad.

Pero para que este misterio del ser se abra a nuestra inteligencia es menester sobrepasar el orden de las esencias materiales, objeto de la simple aprensión, de la abstracción propia en cualquiera de sus formas.

Para llegar al ser como ser, al ser desembarazado de toda materia, y de toda limitación, al ser que ejerce o puede ejercer fuera de la materia el acto de existir y es, por consiguiente, apto para representar todos los modos del ser, no basta la abstracción. Es necesario un juicio por el que la inteligencia forme el concepto de ser en cuanto ser, declarando que el ser no está necesariamente ligado a la materia; es necesaria la «separatio» por la que el entendimiento distinga la razón de ser de otras razones o modalidades de las que en la realidad está o puede estar separada.

La abstracción, que como dijimos antes, «respicit naturam», se limita a captar una razón de entre otras con las que se halla unida en la realidad; por eso no aísla, no puede aislar la razón de ser de la materia. Las dos formas de abstracción posibles nos dan únicamente o un todo universal unido a la materia sensible, o una forma accidental ligada a la materia inteligible. Sólo lo «separatio» «respicit esse» y solamente, como añade Santo Tomás, «secundum hanc secundam operationem... significatur esse separationem secundum ipsum esse rei».

No hay otro camino para llegar al ser como ser, como tampoco lo hay para alcanzar los conceptos trascendentales *unum*, *verum*, *bonum*, *potentia*, *actus*, etc., que como tales prescinden de toda materia y son netamente metafísicos. Igualmente sólo a base de la separatio se puede plantear en toda su plenitud el problema central de la Metafísica, el problema de lo uno y de lo múltiple, y proyectar luz suficiente para llegar a su plena solución. La unidad a que puede llegar cualquiera de las otras ciencias la Física, las Matemáticas, a base de la abstracción, resulta siempre relativa, condicionada por los límites del ser tal, que no puede sobrepasar. Jamás ellas pueden elevarse a la consideración de la unidad formal de todos los seres en el ser, ni estudiar la substancia como substancia, ni las causas en cuanto causas, ni sus propios objetos en cuanto son ser.

Todos estos conceptos de carácter auténticamente metafísico, que gozan de la inmaterialidad del ser y se proyectan en su misma luz, se obtienen única y exclusivamente por el proceso mental de la separatio, y el carácter trascendental que da a estos conceptos la «separatio», sitúa a la Metafísica por encima de todas las demás ciencias, que obtenidas por la abstracción, se limitan a considerar un sector particular de lo real.

Esta es la razón por la cual Santo Tomás se esfuerza en poner de manifiesto la diferencia no sólo de grado, sino radical, que existe entre la «abstractio» y la «separatio» y cómo sólo esta última es el proceso

mental que puede darnos el objeto de la Metafísica. «Sic ergo, concludit el Angélico, in operatione intellectus triplex distinctio invenitur: una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae *separatio dicitur proprie*, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae; alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia, et haec competit mathematicae; tertia secundum eandem operationem universalis a particulari et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis».

Como si todo le pareciera poco, al final del cuerpo del artículo añade: «et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici».

A la luz de esta doctrina, se ve con claridad cuán lejos están del pensamiento de Santo Tomás, quienes opinan que la ciencia del ser, la Metafísica, tiene por objeto el real concreto en toda su riqueza de manera que comprenda como partes de la misma la Cosmología y la Psicología.

Esta dificultad se la había propuesto ya el mismo Santo Tomás en estos términos: «Divinae enim scientiae, quae est prima philosophia, subjectuum est ens, cujus pars est substantia mobilis quam considerat naturalis, et similiter quantitas quam considerat mathematicus ut patet III Metaphysicorum. Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam».

Contesta Santo Tomás que aunque el objeto de estas ciencias sea una parte del ente, objeto de la Metafísica, no se sigue sin embargo que dichas ciencias sean partes de la Metafísica, ya que cada una de ellas considera su objeto de un modo muy distinto del de la Metafísica. «Ad sextum dicendum quod, quamvis, subjecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subjectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica; unde, proprie loquendo, subjectum illius non est pars subjecti metaphysicae, non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subjectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis conditiva. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quae est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eundem modum considerandi, cum ente, de quo tractatur in metaphysica»<sup>33</sup>.

Todavía acentúa más esta distinción en el artículo cuarto, donde Santo Tomás estudia ex profeso y determina el objeto y la naturaleza del saber metafísico en razón de la *separatio*. Pero la doctrina expuesta sugiere antes de seguir adelante un momento de reflexión.

33. STO. TOMÁS, *In lib. Boeth. de Trin.*, q. 5 a. 1 ad 6.

*¿Continúa teniendo vigor la doctrina de los tres grados de abstracción formal?*

Si tan radical es la diferencia entre la abstracción y la separación, si son de orden distinto y el objeto de la Metafísica solamente se obtiene por la «separatio» ¿dónde queda la doctrina de los tres grados de abstracción formal?

Por otra parte, la abstracción *total*, que los escolásticos oponen a la *formal*, parece coincidir en todo con la abstracción que Santo Tomás señala como propia de la Física.

Si, pues, el proceso mental por el que se obtiene el objeto de la Metafísica no es la «abstractio» sino lo «separatio», y la abstracción de la Física es la total ¿qué queda de los tres grados de abstracción formal? Más bien, con la doctrina expuesta parece salir reforzada la opinión de quienes sostienen que la doctrina de los tres grados no es de Santo Tomás, sino de Cayetano que fué quien la expuso por primera vez en el *Comentario al «De ente et essentia»* quedando después incorporada al tomismo.

Frente a quienes así puedan opinar, sostenemos, a pesar de las dificultades que a primera vista ofrece el cambio de terminología y las correcciones introducidas por el mismo Santo Tomás, que la doctrina expuesta en este lugar no se opone en modo alguno a la de los tres grados de abstracción. Más aún, si comparamos esta doctrina con el pensamiento de Santo Tomás, tal como se revela en otros pasajes de sus obras donde el Angélico toca el tema de la diferenciación del saber especulativo, se advierte una coherencia maravillosa de doctrina con la reaparición bien marcada de los tres grados de abstracción formal.

En primer lugar, si consideramos esta doctrina de la *abstractio* y de la *separatio* a la luz que proyectan los demás artículos de estas dos cuestiones, no es difícil advertir que la interpretación en sentido de abstracción jerarquizada es viable y se halla en perfecta armonía con toda la doctrina de este tratado.

En efecto, ya en el artículo primero que viene a ser como la piedra fundamental de la organización de todo el tratado, expone con suma claridad, como hemos podido ver, la división de las ciencias especulativas en tres grupos, jerarquizados por razón de los diversos grados de inteligibilidad de los objetos. Pero estos se constituyen tales «secundum ordinem remotiois a materia». Aunque en realidad aquí no se hace mención expresa de la abstracción formal, los tres procesos mentales, por los que gradualmente se elimina la materia y se obtienen formalidades de diverso modo inteligibles, no admiten otra interpretación.

Igualmente la «triplex distinctio» del artículo tercero con la que Santo Tomás designa las dos formas de la abstracción en sentido estricto y la

separación, corresponde exactamente a los tres grados de abstracción del aristotelismo.

Por otra parte, el cambio de terminología se halla perfectamente justificado en gracia al fin principal que aquí se proponía. No era precisamente hacer resaltar la razón de la formalidad de la abstracción común a los tres grados, sino la diferenciación radical del proceso mental de la Metafísica respecto de aquel por el que se obtienen las ciencias particulares. Por eso, fuera de este lugar, Santo Tomás no encuentra dificultad en abandonar la terminología en sentido estricto y volver al sentido amplio en que corrientemente se empleaban estas palabras.

Más claramente aún se revela la interpretación de esta doctrina en el sentido de abstracción formal de tres grados, si la consideramos en el contexto amplio de las demás obras de Santo Tomás.

En efecto, nadie puede poner en duda que, según Santo Tomás, al proceso mental por el que se obtiene el objeto de las Matemáticas le conviene el carácter de abstracción formal, pues aun en este mismo lugar y cuando trata de precisar los términos, es a la abstracción propia de las Matemáticas a la que le reserva el nombre de abstracción formal.

Veamos si puede salvarse igualmente esta razón en los procesos mentales de la Física y de la Metafísica.

Por lo que se refiere a la *abstracción física*, veíamos, que según Santo Tomás consiste en el proceso mental por el que se prescinde de las «partes materiae», es decir, de la materia signata y de las notas que de ella se derivan, para no considerar sino un todo esencial, cognoscible por razón de las determinaciones de la forma. Ese todo esencial, en el que ni siquiera intencionalmente se puede concebir la forma sin la materia sensible, bien que ésta no sea parte de aquella, es una formalidad específica con relación a las «partes materiae» de que fué abstraída. Así lo dice expresamente Santo Tomás: «Ad hunc modum causae [formalis] reducuntur omnes partes quae ponuntur in definitione, non autem partes materiae... Natura igitur speciei constituta ex forma et materia communi, se habet ut formalis respectu individui, quod participat talem naturam: et pro tanto hic dicitur, quod partes, quae ponuntur in definitione ad causam formalem pertinent»<sup>34</sup>.

Y poco después repite la misma idea añadiendo esta razón «nam omnes partes comparantur ad totum ut imperfectum ad perfectum, quae quidem est comparatio materiae ad formam»<sup>35</sup>.

La razón, pues, por la que Santo Tomás, cuando trata de precisar la terminología, se abstiene de dar a este proceso abstractivo el nombre de abstracción *formal*, no es porque en ella no se cumpla lo esencial de la misma, sino porque ni siquiera conceptualmente la forma puede prescindir

34. STO. TOMÁS, *Phys.* (ed. Piana, Romae 1570), lib. II, c. 3, lec. 5, t. 2, f. 19<sup>r</sup>.

35. STO. TOMÁS, *Phys.*, *ibid.*, f. 19<sup>v</sup>.



de la materia. «Et quia... universalis [includunt] materiam communem... ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari»<sup>36</sup> En cambio en la abstracción matemática se prescinde intencionalmente de la materia sensible aunque a parte rei no pueda darse sin ella; por esta razón cuando trata de hacer resaltar más la distinción, reserva el nombre de abstracción formal para designar a la más perfecta, y deja para la menos perfecta el nombre de abstracción común o universal, que es la que en este caso plenamente se realiza.

También conviene y con mayor razón este carácter de abstracción formal a la «*separatio*» metafísica.

Por ella, en efecto, se concibe el ser como ser, el ser como separado o separable de toda materia. Este ser así concebido, es en la mente del Angélico, no sólo realidad formal, sino el principio de toda formalidad, la formalidad más purificada de las condiciones de toda materia. Esta formalidad inteligible así desembarazada, se diferencia de los universales genéricos. Su característica es la riqueza de contenido, de comprensión. El ser es la actualidad de todas las formas, pues nada se significa en acto, sino por el ser y en cuanto que es. Es la forma más perfecta, pues se compara a todas las cosas como acto respecto de la potencia y el acto en el mismo orden, siempre es más perfecto que la potencia. Por lo mismo, siempre tiene razón de forma ya que en la potencia se recibe y no se determina por otro como la potencia por el acto, sino solamente «sicut actus per potentiam». El ser es una formalidad tan pura, que nada puede añadirse a manera de forma. Esta nueva forma sería de naturaleza distinta, y nada si no es el no-ente, puede ser extraño al ser. Pero el no-ente en modo alguno puede hacer ni de materia ni de forma. Síguese, pues, que no sea posible añadir algo al ser en razón de forma.

Finalmente, siendo el ser el acto de la esencia y la actualidad de todas las formas, ha de informar toda la realidad de las cosas hasta en sus más íntimas y variadas modalidades; por eso nada más formal puede encontrarse en orden a la constitución de las mismas. Como dice N. del Prado, es más formal que la misma forma por la que ese ser se comunica a las cosas: «Et ideo esse formalius se habet ad rem constituendam in linea entis quam ipsa forma rei quae hoc ipsum esse dat»<sup>37</sup>.

Esto supuesto, inflere con buena lógica, que el proceso mental por el que se obtiene el concepto de ser prescindiendo de toda materia, deba ser abstracción formal y ciertamente en el grado más perfecto.

Pero donde se revela de una manera más explícita el pensamiento de Santo Tomás en favor de los tres grados de abstracción formal, y por consiguiente se patentiza más la coherencia de doctrina, es en aquellos

36. STO. TOMÁS, *In lib. Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 2.

37. N. DEL PRADO, O. P., *De veritate fundamentali Philosophiae christianae* (Friburgi 1911), c. 1, p. 10.

lugares de sus obras en los que vuelve a tratar el problema de la diferenciación de las ciencias. En ellos reaparece el término *abstrahere* para significar tanto las distinciones operadas «per modum simplicis considerationis», como la del juicio que corresponde a la «separatio». Así, entre otros, puede citarse aquel texto de la *Suma Teológica*<sup>38</sup> en el que comienza indicando que hay dos modos de abstraer que corresponden a las dos operaciones de la mente: «Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis sicut cum intelligimus unum nihil considerando de alio».

El problema se plantea casi en los mismos términos que en el *Comentario al libro in Boeth. De Trinitate*, excepción hecha del término *abstrahere*, que aquí no se restringe a significar solamente la primera operación de la inteligencia.

A continuación indica que hay tres clases de materia: «individualis sensibilis et intelligibilis». Y finalmente señala los tres grados de abstracción que corresponden a estas tres clases de materia:

«Intellectus igitur *abstrahit* speciem rei naturalis a *materia sensibili individuali*, non autem a *materia sensibili communi*...

*Species autem mathematicae possunt abstrahi per intellectum a materia sensibili non solum individuali sed etiam communi; non autem a materia intelligibili communi*...

Quaedam vero sunt quae possunt *abstrahi* etiam a *materia intelligibili communi*, sicut ens, unum, potentia et actus et alia hujusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia ut patet in substantiis immaterialibus — Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quae diximus abstrahi per intellectum, possunt abstracta esse secundum rem».

A la luz de este texto, que reproduce con fidelidad el problema planteado en el *De Trinitate*, no es posible poner en duda el pensamiento de Santo Tomás acerca de los tres grados de abstracción.

Pero hemos de huir, como ya ha hecho notar Maritain, de concebir estos tres órdenes de una manera simplista, como si no fueran más que tres etapas gradualmente escalonadas de una misma línea ascendente. «Une telle conception, añade el P. Leroy comentado al autor citado, impliquerait en effet que les objets scientifiques ne sont abstraits que d'abstraction totale et ne diffèrent que par leur plus ou moins grande généralité à l'intérieur d'une même ligne d'universalité générique. Mais parcequ'ils sont abstraits d'abstraction formelle, les objets scientifiques diffèrent entre eux par leur intelligibilité fondamentale même, ils pre-

38. STO. TOMÁS, *S. Th.*, 1 q. 85 a. 1 ad 2.

sentent une hétérogénéité essentielle correspondant á des opérations intellectuelles typiquement différentes»<sup>39</sup>.

De todo cuanto llevamos dicho se desprende que aunque los tres procesos mentales convengan en pertenecer a la misma línea de la abstracción formal, existen entre ellos profundas diferencias que son las que Santo Tomás quiso poner de relieve en el *Comentario al De Trinitate*.

Si quisiéramos resumir en breves palabras las conveniencias y discrepancias de las tres clases de abstracción, podríamos hacerlo de esta manera:

Convienen los tres procesos mentales, en pertenecer a la misma línea de la abstracción formal, bien que en diverso grado. La física y la metafísica en hallarse en la misma línea de lo real. La física y la matemática convienen igualmente en que ambas pertenecen a la primera operación de la mente o simple aprensión.

Difieren en cambio, la física y la matemática de la metafísica en que aquellas pertenecen a la primera operación de la mente y ésta se realiza en un juicio. A su vez la matemática se distingue de las otras dos en que aquella se desvía por el camino de lo irreal, de lo puramente abstracto, mientras que éstas se mueven en el campo de lo real. Por eso la Física en cuanto ciencia de lo real se continúa no por la Matemática, sino por la Metafísica.

El no tener en cuenta estos aspectos es lo que fácilmente puede conducir a la confusión.

Hecha esta aclaración, que nos pareció necesaria para la comprensión del pensamiento íntegro de Santo Tomás acerca de los tres grados de abstracción, vengamos ya a la determinación del objeto propio de la Metafísica.

### *Objeto y sujeto de la ciencia*

Por lo expuesto hasta aquí, no creemos pueda motejársenos de haber incurrido en un defecto que desde el principio nos propusimos evitar.

Nuestro punto de partida ha sido la simple reflexión sobre las ciencias particulares y experimentales. Esta reflexión ha puesto ante nuestros ojos la existencia de un objeto cognoscible: la «quidditas rerum sensibillium», la razón de ser, los principios universales, la primera causa, un objeto, en fin, superior al de todas las ciencias y cuyo conocimiento es no sólo posible a la razón natural, sino necesario en cuanto que es fundamento y término de todo conocimiento. La existencia, pues, de este objeto cognoscible y conocido, nos ha llevado a proclamar la necesidad de una

39. M. V. LEROY, O. P., *Le savoir speculatif*, en «*Revue Thomiste*», 48 (1948), 288.

ciencia también superior y universal, y por lo mismo distinta de todas las otras.

Hemos visto después, cómo la constitución de ese objeto en tal orden de inteligibilidad, dada la contextura de nuestro ser y consiguientemente de nuestro conocer, sólo podía lograrse por un proceso mental, la «*separatio*», también distinto de los procesos mentales por los que se obtienen los objetos de las demás ciencias.

Restamos ahora determinar el objeto propio de esta ciencia, es decir, aquella razón formal que le da unidad y marca con precisión las notas características por las que la Metafísica se distingue de las demás ciencias.

Santo Tomás consagra a este propósito todo el artículo cuarto de la cuestión quinta del mencionado Comentario. Siguiéndole muy de cerca esperamos poder completar la exposición del precioso tratado en lo que a este tema se refiere, y al mismo tiempo lograr el objetivo que al escribir este artículo nos hemos propuesto. Para ello nos interesa precisar bien las nociones de objeto y sujeto de la ciencia, conocer las notas características del objeto formal propio, y ver cuáles sean las relaciones del mismo en orden a la ciencia.

Ya dijimos anteriormente que los antiguos solían distinguir entre *objeto* y *sujeto* de la ciencia. Llamaban objeto, a las conclusiones; y sujeto, a aquella realidad de la que inferían los atributos y las propiedades, viniendo a ser, por consiguiente, el sujeto fundamental de las conclusiones. El sujeto formal era para ellos el especificativo de la ciencia considerada como proceso demostrativo.

Los modernos comúnmente no hablan sino de objeto, y cuando hacen mención del sujeto, emplean el término como sinónimo de objeto. Lo que aquí nos interesa como cuestión previa a la determinación del objeto formal propio de la Metafísica, es averiguar si hay o no correspondencia entre el sujeto de los antiguos y el objeto formal propio de los modernos.

¶ Para los modernos, *objeto* en general, es aquello acerca de lo cual versa una ciencia. Fácilmente se comprende que toda ciencia diga orden esencial a un objeto determinado, de tal manera, que si el objeto en la realidad fuera distinto de como se afirma en el entendimiento, propiamente no habría ciencia, sino falso conocimiento.

Este objeto puede ser material o formal. *Objeto material* son las realidades conocidas o alcanzadas por la ciencia, v. gr., la piedra, la planta, el hombre. *Objeto formal* es la razón bajo la cual esas realidades son consideradas en la ciencia, v. gr., la razón de movilidad bajo la cual las realidades antes mencionadas son consideradas por la Filosofía Natural, constituye el objeto formal de dicha ciencia; asimismo la razón de extensión bajo la cual son consideradas en las Matemáticas, constituye el objeto formal de la misma.

Este objeto formal que es al que dice orden y del que depende esen-

cialmente la ciencia, se puede considerar bajo un doble aspecto ya que el conocimiento se halla en el entendimiento como en su sujeto y aprende el objeto como término. De ahí que el objeto formal se puede considerar atendiendo a la razón formal de la cosa en sí misma, o en orden al sujeto inteligente en el que se halla la ciencia.

Considerado en el primer sentido, es aquella razón formal por la que la cosa se constituye en sí, se distingue de las demás y es a su vez causa propia y razón formal de todos aquellos atributos o propiedades que per se convienen al sujeto y del sujeto se demuestran en la ciencia. A esta razón formal que primo y per se es alcanzada en la ciencia y por la cual como por su propia causa se demuestran las propiedades comunes, es a lo que los filósofos llaman *subjectum formale quod* o *ratio formalis quae* de la ciencia.

Considerado en orden al entendimiento, es decir, en cuanto se halla en un sujeto inmaterial, dicho objeto no puede primo et per se tener razón de cognoscibilidad sino en cuanto se acomoda al modo de ser del entendimiento. Este modo de ser, esta condición o razón que se requiere en el objeto por parte de la potencia intelectual para que la razón formal *quae* de la cosa se manifieste a nuestro entendimiento, es lo que los filósofos denominan *objectum formale sub quo* o *ratio formalis sub qua*.

A la vista de estas nociones creemos poder contestar afirmativamente a la cuestión previamente planteada: si hay o no correspondencia entre el sujeto de los antiguos y el objeto formal propio de los modernos.

Es cierto que si se comparan el sujeto y el objeto de la ciencia tales como los entendían los antiguos, se encuentra entre ellos una proporción semejante a la que existe entre la parte y el todo, y por consiguiente, se distinguen como el sujeto de una proposición y la proposición misma.

Es igualmente cierto, que comparando el sujeto de los antiguos con el objeto formal de los modernos, todavía se pueden encontrar, como advierte Soto, razones diversas a las que directamente responden los nombres sujeto y objeto, pero significando siempre la misma realidad especificativa.

Así se dice *sujeto*, respecto de las pasiones o propiedades que de la misma se demuestran; y *objeto*, en orden al hábito científico al que —objicitur— en cuanto que de ella trata. «Subjectum scientiae duplex est, puta subjectum inhaesionis quod est intellectus... Et subjectum attributionis quod modo investigare pergimus. Ubi primo notandum est tres términos, subjectum, objectum et materia scientiae eandem rem significare diversis rationibus... subjectum dicitur respectu passionum quae demonstrantur in scientia... Objectum vero dicitur per ordinem ad habitum scientiae... Sed materia appellatur ut nonnulli volunt quia est primum

fundamentum quod supponitur in scientia... aut forte materia nuncupatur eadem ratione qua est objectum»<sup>40</sup>.

Significan, pues, la misma realidad, sin que las diversas razones señaladas impliquen diferencia alguna en orden a la especificación, que es lo que aquí nos interesa.

A esta misma conclusión se llega si comparamos las nociones de sujeto y objeto antes expuestas. En efecto, comparando estas nociones, fácilmente descubrimos las siguientes conveniencias:

1.<sup>a</sup> Tanto el sujeto como el objeto son causa y razón formal de las propiedades que «per se» le convienen.

2.<sup>a</sup> El sujeto lo mismo que el objeto es la razón formal que «primo et per se attingitur in scientia».

3.<sup>a</sup> Uno y otro son el principio o causa propia por la que se demuestran las propiedades comunes.

4.<sup>a</sup> Del sujeto para los antiguos y del objeto para los modernos, depende la posibilidad y universalidad de la ciencia.

5.<sup>a</sup> Como para los antiguos las ciencias se distinguían «formaliter» por el sujeto formal, así para los modernos la distinción se hace a base del objeto formal propio.

Estas conveniencias que serían de suyo suficientes para concluir la identificación, se refuerzan si comparamos las condiciones que los antiguos señalaban al sujeto, con las que los modernos exigen para el objeto especificativo de las ciencias.

Por lo que se refiere al sujeto, podemos recordar en primer lugar las que Santo Tomás asigna al sujeto de la ciencia en el I *Sent.* Prol. q. 1 a. 1, ya que a él acuden con frecuencia, tanto los que especifican las ciencias por razón del sujeto, como los que para especificarlas recurren al objeto.

En el citado lugar, Santo Tomás se propone la cuestión «Utrum Deus sit subjectum istius scientiae [Theologiae]» y con este motivo expone las relaciones del sujeto con la ciencia. «Respondeo quod subjectum habet ad scientiam ad minus tres comparationes.

Prima est quod quaecumque sunt in scientia, debent contineri sub subjecto...

Secunda comparatio est, quod subjecti cognitio principaliter attenditur in scientia...

Tertia comparatio est, quod per subjectum distinguitur scientia ab omnibus aliis».

Estas mismas y algunas más que fácilmente se reducen a estas tres,

40. D. Soto, O. P., *Commentarii in Dialecticam Arist.* (Salmanticae 1548), q. 5, proem., f. 7v.

señala Soto en el lugar citado, Flandria <sup>41</sup> y en general todos los que atienden al sujeto para la especificación de las ciencias.

Entre los que recurren al objeto para la especificación, encontramos ya en el s. XVII al preclaro metafísico y catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca, Francisco Araujo. En sus comentarios a la Metafísica de Aristóteles reduce a cuatro las condiciones cardinales del objeto especificativo. «Secundo hujusmodi *objectum specificativum* sive adaequationis quatuor exigit condiciones veluti cardinalis ad quas aliae (si quae sint) facile reducuntur, ut docet Divus Thomas in prologo Sententiarum... Debet namque esse commune per praedicationem saltem in obliquo omnibus his partibus, et requiritur deinde quod ad ejus cognitionem scientiae intentio principaliter dirigatur, et quod ratione illius caetera considerentur, ac denique, quod in illo tota scientia virtualiter contineatur, ita ut in ipsum omnes ejus veritates reducantur, et si non ut in proximum subjectum saltem tanquam in causam universalem; quas omnes condiciones facile in objecto fidei, Theologiae et aliorum habituum erit verificare» <sup>42</sup>.

Para citar algún testimonio de autores más modernos, bástenos recordar que Maquart <sup>43</sup> al exponer la naturaleza del objeto especificativo de las ciencias, reproduce las palabras de Cayetano que hace propias.

En ellas, lo mismo que en la exposición de esta doctrina que hacen Zigliara <sup>44</sup> Gredt <sup>45</sup> y otros, se reflejan substancialmente las mismas propiedades. No sin razón el P. Remer el plantearse la cuestión de la especificación de las ciencias emplea los términos sujeto y objeto como sinónimos: «Scientia specificatur ab objecto vel a subjecto formaliter inspecto» <sup>46</sup>.

Muy bien podemos concluir con Martínez del Prado que la diferencia entre estos dos términos no importa sino diversos modos de hablar: «Disidium esse de solo modo loquendi» <sup>47</sup>.

### *Relaciones entre el objeto formal y la ciencia*

De lo dicho se infieren igualmente las relaciones que deben existir entre el objeto formal y la ciencia.

Siendo la ciencia un proceso demostrativo, el sujeto u objeto formal

41. D. FLANDRIA, O. P., *Quaestiones in XII libros Metaphysicae Aristotelis* (Venetiis 1499), q. 1<sup>a</sup> a. 7, f. 4<sup>r</sup>.

42. F. ARAUJO, O. P., *Commentariorum in Universam Aristotelis Metaphysicam*, t. 1 (Burgis-Salmanticae 1617), lib. I q. 1 a. 1, p. 4.

43. F. X. MAQUART, *Elementa Philosophiae* (Parisiis 1937), I q. 14, pp. 202-203.

44. F. T. M. ZIGLIARA, O. P., *Summa Philosophica: I. Critica*, lib. III c. 2 q. 1, páginas 296-302.

45. J. GREDT, O. S. B., *Elementa Philosophiae* (Friburgi 1921), I, pars II c. 3 q. 4, páginas 176-177.

46. V. REMER, S. J., *Summa Philosophiae Scholasticae: I. Logica Maior* (Romae 1933), p. 150.

47. J. MARTÍNEZ DEL PRADO, O. P., *Controversiae Metaphysicae* (Compluti 1649), c. 5 a. 1, p. 77.

de la misma ha de ser no sólo aquello a lo que primo et per se se dirige la ciencia, aquello cuyo conocimiento perfecto se busca en todo el proceso científico, sino también el principio primero de cognoscibilidad de todas aquellas cosas que por cualquier título son consideradas en la ciencia.

En efecto, el proceso demostrativo esencialmente se ordena a manifestar que a un sujeto le conviene este o aquel predicado en virtud de la conexión necesaria que dicho predicado tiene con la noción «quidditativa» del sujeto. La esencia del sujeto es el principio ontológico de las propiedades y el principio lógico de los predicados cuando el sujeto es un efecto. De ahí que el análisis de la noción «quidditativa» del sujeto que previamente se supone en todo proceso científico y en la que virtualmente están contenidos los predicados, nos lleve al conocimiento explícito y formal de la conveniencia de dichos predicados al sujeto. Por eso dice Santo Tomás <sup>48</sup> con razón, que la definición del sujeto de la conclusión de cualquier proceso demostrativo, sea a priori o a posteriori, constituye el medio de demostración, y por consiguiente, el principio de cognoscibilidad de todo lo que por cualquier título se conoce en la ciencia.

Por lo mismo, el objeto formal propio de una ciencia es no sólo aquello por lo que la ciencia se especifica, sino el principio de unidad y universalidad de la misma.

*Es principio de unidad*, porque la unidad de la ciencia lo mismo que la de las potencias y los hábitos se deriva no del objeto material, sino de la unidad del objeto a que esencialmente se ordena. Este es el objeto formal en su doble formalidad: la «ratio quae» por la que la cosa se constituye en sí y es causa de todas las propiedades que le convienen «per se», y la «ratio sub qua», luz o grado de inmaterialidad bajo el cual la razón formal quae se manifiesta al entendimiento. Sin la unidad, pues, de la «ratio sub qua» o luz bajo la cual las cosas se manifiesten a la inteligencia, y sin la unidad de la «ratio quae» o principio superior en que se unan las cosas y por el que se expliquen «primo et per se» las propiedades, no puede haber unidad de ciencia.

En cambio, para la diversificación de las ciencias basta que falle esta unidad en la «ratio quae». Es lógica consecuencia de lo que acabamos de decir, y expresamente la afirma Santo Tomás cuando dice: «Patet ergo quod ad diversificandas scientias sufficit diversitas principiorum, quae [quam] comitatur diversitas generis scibilis» <sup>49</sup>. La razón la da el mismo Angélico cuando dice que las cosas son cognoscibles por sus principios «Sunt enim per sua principia scibilia». Donde no haya, pues, un principio superior en que se unan las cosas y sea razón de la cognoscibilidad de las pasiones comunes, no puede haber unidad de objeto cognoscible. Por

48. STO. TOMÁS, *Met.*, VI lec. 1, n. 1149-1156.

49. STO. TOMÁS, *Post. Anal.*, I lec. 41 (ed. pian.), t. 1, f. 50. Cf. CAJETAN., *In 1*, q. 1 a. 1, ad hoc respondetur.



eso es por lo que, con razón añade Santo Tomás, que a diversidad de principios o de razón formal *quae*, acompaña «*diversitas generis scibilis*». Es que no puede darse diverso género de razón formal *quae* sin que al mismo tiempo se dé diverso género de abstracción de la materia. La Metafísica, las Matemáticas y la Física que prueban sus conclusiones por principios distintos, se obtienen por grados de abstracción también específicamente distintos.

*El objeto formal propio es además principio de universalidad.*—Si la ciencia es un proceso demostrativo, en el que partiendo de la noción quidditativa del sujeto se busca el conocimiento perfecto del mismo, es decir, el conocimiento formal y explícito de todas aquellas propiedades y relaciones causales que virtualmente se contienen en la cognoscibilidad previa del sujeto, síguese que el grado de inteligibilidad virtual de éste, que, como decíamos antes, constituye el medio de demostración y el principio de toda cognoscibilidad, sea el que marque la posibilidad de la ciencia y el grado de universalidad o extensión de la misma. Por eso, ninguna ciencia puede extender su consideración más allá de los límites de esa posibilidad virtual del objeto formal <sup>50</sup>.

De todo lo cual se infiere, que cuando se considera la ciencia como proceso científico, la definición de la misma debe hacerse a base de ese objeto o sujeto formal al que está ordenada esencialmente y de cuya noción quidditativa se deriva la cognoscibilidad de todas las demás cosas que en la ciencia se consideran.

Esto nos da a entender, que aparte de aquello que constituye el objeto propio, que es a lo que «*primo et per se*» se orienta la ciencia, la consideración de ésta se puede extender y de hecho se extiende a otras cosas: a las propiedades, a las relaciones causales, a las mismas causas del sujeto, a todo aquello, en fin, que por la relación que guarda con el sujeto, puede conducirnos al perfecto conocimiento del mismo.

Pero todas estas cosas no pertenecen al objeto formal propio ya que la ciencia no está ordenada a ellas «*primo et per se*», sino en razón de la cognoscibilidad que les viene del objeto formal o por la importancia que tienen en orden a la explicación del mismo. Pertenecen, pues, al objeto material, o como prefieren otros, al objeto comunísimo de la ciencia.

### *Objeto formal propio de la Metafísica*

Según lo dicho hasta el presente, la Metafísica, es la ciencia superior y universal que no se limita a estudiar una clase determinada de ser, sino que poniéndose en un punto de vista superior al de todos los aspectos

50. STO. TOMÁS, *Post. Anal.*, I lec. 2, t. 1, f. 17<sup>r</sup>; lec. 3, f. 18<sup>r-v</sup>; lec. 41, f. 49<sup>r</sup>.

particulares, llega a la «quidditas» de las cosas, al ser como ser. El objetivo de la inquisición metafísica es sintetizar la multiplicidad de las nociones particulares y complejas en la unidad de una noción simplicísima, apta para representar toda la realidad.

Pues bien, partiendo de este concepto de la metafísica a que en nuestro proceso demostrativo habíamos llegado, ya podemos afirmar que el objeto formal propio de la Metafísica es *el ente como ente*.

En efecto, si la inquisición metafísica consiste en el esfuerzo por alcanzar las nociones más comunes, los primeros principios de toda realidad, siguese que el objeto formal propio de la misma sea el ente en su razón más común y universal, pues como dice Santo Tomás, «*quaelibet scientia est quaerens causas proprias sui subjecti*», y los principios primeros y más universales, deben serlo de la razón más común y universal, es decir, del ente como ente. Esta es, en efecto, la noción más común; todas las cosas convienen en la razón de ser. Asimismo todos los conceptos se forman a base de la idea de ser, y por lo mismo, en ella se resuelven. Los principios del ente como ente serán, pues, los primeros y su conocimiento el fundamento de todo conocimiento.

A la misma conclusión se puede llegar si se tiene en cuenta que la Metafísica constituye, en el proceso científico, el término de la tendencia natural de la inteligencia a sintetizar, a resolver los principios particulares y las nociones complejas en principios y nociones más simples y universales hasta llegar a una síntesis perfecta, a una noción universalísima, en la que la razón pueda abarcar toda la realidad. Pero esta razón simple y universalísima, apta para representar toda clase de ser, no puede ser otra que la del ente como ente. Luego la razón de ente como ente es el objeto a que «*primo y per se*» se ordena la inquisición metafísica y por cuyo conocimiento puede llegar a conocer todo lo demás.

Con razón Santo Tomás no se cansa de repetirnos que el objeto formal de la Metafísica es «*ipsum solum ens commune*»<sup>51</sup> «*ens secundum quod est omnibus commune*»<sup>52</sup>; y que la Metafísica es la ciencia que «*considerat de ente secundum universalem rationem entis et non secundum rationem entis alicujus particularis*»<sup>53</sup>.

En el mismo sentido se manifiestan unánimemente los filósofos, si bien no están de acuerdo en cuanto al contenido o significado de este ente común.

Claramente se infiere, que este ente común ha de ser real, es decir, el ente que está ordenado a una existencia no meramente intencional, sino real, física, el ente que dice orden actual a la existencia «*in rerum natura*».

51. STO. TOMÁS, *Met.*, proem.

52. STO. TOMÁS, *III Sent.*, d. 27 q. 2 a. 4 sol. 2, t. 7, f. 102r.

53. STO. TOMÁS, *Met.*, XI lec. 3, n. 2203.

La Metafísica no puede tener como objeto propio una noción abstracta en el sentido de divorciada o apartada de toda realidad. Esta noción puramente abstracta, aunque suponga un fundamento remoto en la realidad, no importa como tal, más que una existencia meramente intencional y por lo mismo no puede ser apta para representar toda la realidad ni para que a través de ella pueda la Metafísica cumplir la misión que le corresponde y que todos los filósofos le atribuyen.

Es cierto que el ente común, como todas las nociones universales, ha de ser abstraído del modo de ser que tiene en la realidad concreta y singular, pero esto no quiere decir que se abstraiga en absoluto de toda realidad, pues en este caso se seguiría, como dice Santo Tomás, «quod scientiae omnes non essunt de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima...»<sup>54</sup>.

Y en esto precisamente difieren la Física y la Metafísica de la Lógica y de las Matemáticas, que mientras aquellas consideran las esencias ciertamente universales, pero en cuanto que son manifestativas de la realidad concreta, o como expresamente dice el Angélico «secundum esse quod habent in rebus»<sup>55</sup>, estas se mueven en el mundo de la pura abstracción y consideran las esencias formalmente en cuanto abstractas, prescindiendo del ser que tienen en la realidad y más todavía la Lógica que las Matemáticas, ya que esta aunque abstrae del «esse» físico, tiene como objeto las primeras intenciones, la forma accidental de la cantidad, mientras que la Lógica considera el ser abstraído totalmente de la realidad, las segundas intenciones, el ente con pura existencia intencional.

Con luz meridiana se ve ahora como este ente común, objeto de la Metafísica, solamente puede ser obtenido por el proceso abstractivo de la separatio. Sin esta operación de la mente, jamás la formalidad del ser se manifestaría en toda su pureza a la inteligencia. Los procesos abstractivos de la simple aprensión resultan inadecuados para aislar la razón de ser de una manera perfecta: Siempre nos dan formalidades ligadas a alguna clase de materia: a la materia sensible, la abstracción física; a la materia inteligible, la abstracción matemática.

Para lograr el objeto de la Metafísica, es decir, aquella formalidad en la que puedan convenir todos los seres, tanto los materiales como los espirituales si los hubiere, aquella formalidad que poseyendo un grado de inteligibilidad distinto y superior nos dé una ciencia también superior y distinta de las demás, aquella formalidad, en fin, que conocida «quidditativamente» posea virtualidad manifestativa suficiente para ser principio radical de demostración de todas las conclusiones de la Metafísica, para lograr, digo, esta formalidad, es indispensable la separatio que en un juicio

54. STO. TOMÁS, *S. Th.*, 1 q. 85 a. 2.

55. STO. TOMÁS, *In lib. Boeth. De Trin.*, q. 6 a. 3.

negativo nos ofrezca como no necesariamente unida a la materia, como pudiendo darse fuera de la materia, la razón de ser.

Esta razón de ser, purificada de toda materialidad, adquiere un grado de inteligibilidad superior al de los objetos de todas las ciencias particulares. Asimismo, rotas las ataduras que la ligaban a un determinado grado de ser, se hace apta para representar no sólo el mundo de la realidad material de que fué abstraída, sino también el mundo de la realidad espiritual que pueda existir. Finalmente, en cuanto obtenida de la realidad material por el proceso abstractivo, cae dentro del objeto propio del entendimiento humano y no hay dificultad para que éste la conozca quidditativamente y pueda ser principio demostrativo con virtualidad suficiente para notificar todas las propiedades y relaciones que en orden al conocimiento perfecto del sujeto se puedan dar.

Ni se diga que en todo caso las substancias espirituales, y de una manera especial la substancia divina, se hallan en condiciones incomparablemente mejores, tanto por su inmaterialidad positiva, como por su virtualidad manifestativa, para desempeñar las funciones peculiares del objeto propio de la Metafísica; porque la Metafísica no puede llegar a ellas sino por el puente de la analogía del ser abstraído de las cosas sensibles. Para que la Metafísica pueda emprender la marcha hacia el mundo de los espíritus, es menester que esté ya constituida y en posesión de su propia luz, de su objeto propio. Las substancias espirituales y de una manera especial Dios, son en sí incomparablemente más inteligibles, más aptas para representar toda la realidad, pero de ellas no podemos tener un conocimiento «quidditativo». Se hallan incluso fuera del objeto propio de nuestro entendimiento. Por esta razón hemos de concluir con Santo Tomás, que tampoco pueden ser, a pesar de su inteligibilidad y perfección, objeto propio de ninguna ciencia humana <sup>56</sup>.

Pero esto no quiere decir que las substancias espirituales queden totalmente excluidas del conocimiento metafísico. Antes al contrario, para que nuestra ciencia metafísica sea completa no podemos limitarnos a conocer con más o menos perfección el ente en sí y sus propiedades; es preciso que nos remontemos hasta las causas últimas; que nuestro conocimiento llegue en su investigación hasta Dios.

Sólo entonces habremos logrado satisfacer esa tendencia innata que nos impulsa sin cesar a la búsqueda de las causas, y con ello alcanzar un conocimiento perfecto del ente común. Es esta una verdad que no necesita demostración. La han confesado unánimemente todos los filósofos. Aristóteles por esta razón la denominó «ciencia divina y teología»; Santo Tomás la repite sin cesar, y de la manera más explícita manifiesta que toda la Metafísica está consagrada al estudio de aquellas cosas que están

56. Sto. Tomás, *Post. Anal.*, I lec. 41, t. 1, f. 49<sup>v</sup>; *S. Th.*, 1 q. 88 a. 1-2.

separadas de la materia «secundum esse et rationem», entendiendo por ellas no sólo las *praecisive* inmateriales, sino también las que *positive* excluyen la materia «Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse sicut ens commune»<sup>57</sup>. Igualmente en la *Summa Contra Gentes* manifiesta expresamente que toda la Filosofía Primera está ordenada al conocimiento de Dios como a su último fin «ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur»<sup>58</sup>.

En el mismo sentido se han manifestado la generalidad de los filósofos aunque después no hayan convenido en determinar el modo cómo estas substancias espirituales son consideradas por la Metafísica.

Ya dijimos antes, que la Metafísica desde sus orígenes aparece como la ciencia del ente común y de las substancias separadas. Nadie hasta Santo Tomás logró ver con claridad la solución plena del problema. El que los filósofos que le precedieron no acertaran a eliminar ciertos elementos de sabor platónico que continuaban influyendo en la doctrina de la clasificación de las ciencias, era lo que motivaba esta duplicidad de objeto. Santo Tomás adopta unas perspectivas muy distintas. Para él el principio de división de las ciencias es único. Es el proceso abstractivo que en sus variadas formas nos proporciona los diversos objetos formales, especificativos de las diversas ciencias. Para la Metafísica, este proceso mental es únicamente la «separatio». De ahí que su objeto formal no pueda ser más que el «ens commune». Ni Dios, ni los ángeles pueden ser objeto formal de la Metafísica; su entrada en esta ciencia la hacen únicamente en cuanto que tienen una relación cuasal necesaria con el ente común ya que son causas y principios de ese ente. Esto es lo que con la claridad y precisión que le son características expone Santo Tomás en el a. 4 de la q. 5 del *Comentario al libro de Boecio, «De Trinitate»*.

Se pregunta Santo Tomás en este artículo, si la ciencia divina ha de tratar de las cosas que no tienen materia ni están sujetas a movimiento; y comienza diciendo, que lo primero que hace falta saber es, a qué ciencia debe llamarse divina.

Toda ciencia, prosigue después, que trata acerca de un objeto determinado, debe considerar los principios del mismo, pues sólo con este conocimiento se perfecciona. Pero hay dos clases de principios. Unos que al

57. STO. TOMÁS, *Met.*, proem.

58. STO. TOMÁS, *C. Gentes*, 3 c. 25.

mismo tiempo que principios de otros, en sí mismos son naturalezas completas, y por esta razón se trata de ellos, no sólo en la ciencia de los principia- dos a la que pertenecen como principios, sino en otra ciencia que los considera en sí mismos. «*Quaedam enim sunt quae et sunt in seipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum sicut... corpora simplicia corporum mixtorum... et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia quae considerat ipsa principia, sed etiam habent per se scientiam separatam...*».

Hay en cambio otros principios que en sí mismos no son naturalezas completas, y por la misma razón, solamente pueden ser considerados en la ciencia de los principia- dos. «*Quaedam autem sunt principia quae non sunt naturae completae in seipsis, sed solum sunt principia naturarum sicut... forma et materia corporis physici. Unde hujusmodi principia non tractantur nisi in scientia in qua de principia- tis agitur*».

Después, apoyándose en el principio aristotélico «*quod est principium essendi omnibus oportet esse máxime ens*», concluye que los principios de todos los entes en cuanto convienen en la razón de ser, han de ser completísimos, inmateriales, exentos de todo movimiento, en una palabra, naturalezas completas. «*Et hujusmodi sunt res divinae, quia si divinum alicubi existit, in tali natura immateriali scilicet et immobili maxime existit ut dicitur in VI. Metaphysicorum*».

Por ser principios de todos los entes y al mismo tiempo naturalezas completas, es lógico que puedan ser consideradas de dos maneras distintas: como principios, en la ciencia de los principia- dos que es la ciencia «*in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus*», y como naturalezas completas en sí mismas consideradas. La Metafísica sólo puede considerarlos como principios. Por muy inteligibles que sean en sí mismos «*quamvis sint in se maxime nota*» no son proporcionados a nuestro entendimiento, ya que están fuera de su objeto propio «*la quidditas rerum sensibilium*». Por eso tampoco pueden ser objeto formal propio de ninguna ciencia humana. Nuestro entendimiento abandonado a sus fuerzas naturales sólo puede remontarse hasta ellos apoyado en el principio de causalidad: «*per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus, in ea ducimur*». Y por medio de los efectos, añade el Angélico, es como los filósofos llegaron a las cosas divinas, conforme al texto del Apóstol: «*Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*»<sup>59</sup>.

Consideradas las cosas divinas como naturalezas completas, en cuanto que subsisten en sí mismas, sólo pueden ser conocidas por la luz de la revelación.

De ahí que la Teología o ciencia divina sea doble: «una, in qua con-

59. Rom. 1, 20.

siderantur res divinae non tamquam subjectum scientiae, sed *tamquam principia* subjecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur; alia vero quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subjectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur».

Finalmente, como si tuviera preocupación de que pudieran interpretarse en mal sentido estas palabras: la Metafísica trata «de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse», manifiesta que de dos maneras puede una cosa estar separada de la materia y del movimiento secundum esse. O bien excluyendo positivamente la materia como ocurre en Dios y en los ángeles, o bien prescindiendo de ella, de manera que pueda darse fuera de la materia aunque también se de en la materia, v. gr., la razón de substancia, la razón de causa, etc.

Hecha esta distinción, cierra el cuerpo del artículo determinando el modo cómo las substancias separadas son consideradas en cada una de las dos ciencias divinas antes mencionadas. «Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subjectis, de separatis autem primo modo sicut de principiis subjecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subjectis, quamvis in ea tractentur aliqua, quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio».

En confirmación de esta doctrina podríamos aducir otros textos de Santo Tomás en los que el Angélico expone el mismo pensamiento. Bástenos recordar aquel texto ya citado del Proemio a los libros de la Metafísica, en el que expresamente dice que aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, muy bien puede decirse que toda ella versa acerca de las cosas separadas de la materia *secundum esse et rationem*, ya que tales son, no sólo las positive inmatrimales, sino también aquellas otras que no dependiendo *secundum esse* de la materia, pueden darse sin ella. «Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quod nunquam in materia esse possunt sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc autem non contingeret, si a materia secundum esse dependerent»<sup>60</sup>.

Pero si Dios como tal, es decir, *sub ratione deitatis* no es el objeto formal de la Metafísica, ¿acaso no entrará en la Metafísica bajo la razón de ente, como parte subjetiva del ente común?

El tenor de los textos aducidos excluye semejante posibilidad: «unde

60. Sro. Tomás, *Met.*, proem.

et hujusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia».

Es cierto que la razón de principio implica la de entidad, pero aparte de que la razón de entidad no llega a la Metafísica, sino bajo la razón de principio, cuando la Metafísica quiere iniciar su camino hacia los principios, ha de tener constituido ya su objeto y estar en posesión de su propia luz. El ente común en el momento en que acaba de ser abstraído de las cosas sensibles, formalmente no significa, sino las cosas sensibles de las que fué abstraído, aunque por haber transcendido los límites de la materia sea apto para representar las substancias espirituales si las hubiere.

Dios no puede ser parte subjetiva del ente común objeto formal de la Metafísica, como lo son la substancia, el acto, etc. Expresamente lo afirma Santo Tomás cuando dice: «Omnia existentia continentur sub ipso esse communi non autem Deus, sed magis esse commune continentur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum»<sup>61</sup>.

La misma conclusión se infiere de las palabras que preceden en las que señala como origen o causa del ente común, a Dios «quod ipsum esse commune est ex ipso primo ente, quod est Deus»<sup>62</sup>, doctrina que repite en otros términos en la *Suma Teológica* cuando dice: «Ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in rebus omnibus»<sup>63</sup>.

Estos textos que hablan con sobrada claridad, aún pueden completarse con aquel otro de la 2-2 q. 66 a 5 ad 4: «Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei».

Dios, pues, no entra en la Metafísica como objeto propio ni como parte subjetiva del ente común. Su entrada en esta ciencia la hace únicamente en razón de causa del ente común, y en este orden que es el del objeto material, o el del objeto comunísimo como prefieren otros, muy bien puede decirse que Dios es «praecipuum cognitum»<sup>64</sup> y el último fin al que la «Prima philosophia tota ordinatum»<sup>65</sup>.

### *La Teodicea no constituye una ciencia formalmente distinta de la Ontología*

Por entrar Dios en la Metafísica como principio del ente común, la Teodicea no constituye una ciencia formalmente distinta de la Ontología; es más bien una parte material de la Metafísica, pues como asegura Santo Tomás: «quaecumque scientia considerat aliquod genus subjectum, oportet

61. STO. TOMÁS, *De divinis nominibus*, c. 5 lec. 2, t. 10, f. 30<sup>v</sup>.

62. STO. TOMÁS, *ibidem*.

63. STO. TOMÁS, *S. Th.*, 1 q. 105 a. 5.

64. STO. TOMÁS, *In lib. Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 1.

65. STO. TOMÁS, *C. Gentes*, 3 c. 25.



quod consideret principia illius generis cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principorem ut patet per Philosophum in principio Phisicorum»<sup>66</sup>.

Pero surge una dificultad y es la siguiente: Dios es considerado como principio en el tratado teológico «De Deo creante» que constituye una ciencia distinta formalmente de la Ontología. ¿Por qué no podría ocurrir lo mismo con la Teodicea?

Para contestar a esta objeción, es preciso advertir, que aún considerado Dios como causa, puede ser conocido de dos maneras distintas: *sub forma propria*, como creador, y *sub forma alterius*, es decir, bajo la forma de las criaturas, en cuanto es exigido como explicación de las criaturas, de manera que lo que formalmente se estudia sean las criaturas exigiendo causa, no Dios.

Pues bien, considerado Dios como Principio *sub forma propria*, solamente puede ser alcanzado por nuestro entendimiento bajo el auxilio de la revelación y entonces constituye el objeto de la Teología en su tratado «De Deo Creante». Considerado en cambio *sub forma creaturarum*, que es como únicamente puede ser conocido por nuestro entendimiento mientras este se halle en estado de unión con el cuerpo, constituye lo que pudiéramos llamar el objeto de la Teodicea. Ahora bien, si el objeto formal *quod* de la Teodicea no es Dios *sub ratione deitatis*, ni es Dios como creador o mirado, por así decirlo, desde arriba, sino el ente común en su causa, las criaturas en cuanto que exigen como explicación una primera causa; si por otra parte el objeto formal *quo* es la inmaterialidad que corresponde a la causa del ente común, que, como hemos visto, prescinde de toda materia, resulta que el objeto formal *quod* y el objeto formal *quo* de la Teodicea coinciden con los de la Ontología o Metafísica general. La Teodicea, pues, no constituye una ciencia formalmente distinta. Es más bien una parte material de la Metafísica a la que los modernos han dado el nombre de Metafísica Especial o Teología Natural por coincidir materialmente su objeto con un ente especial que es Dios.

Con más acierto los antiguos no distinguían entre la Metafísica General y Especial. Para ellos no había más que una Metafísica, cuyo objeto formal, para aquellos que seguían las directrices de la corriente aristotélicotomista, era el ente común. Dios entraba únicamente como causa exigida para la perfecta explicación del sujeto.

Los posteriores distinguieron la Metafísica, como ya hemos visto, en general u Ontología y en especial o Teodicea. Lo que ha llamado nuestra atención de una manera especial no es precisamente la división, sino el que la generalidad de los autores, incluso aquellos que proclaman que el ente común objeto de la Metafísica representa igualmente a Dios y a las

66. Sto. TOMÁS, *In lib. Boeth. De Trin.*, q. 5 a. 4.

criaturas, después, *in actu exercitu*, incluyen en la Ontología el estudio del ente creado, es decir, de los predicamentos, reservando para la Metafísica especial el estudio de la Primera Causa. Si realmente el ente es común a Dios y a la criatura porque de los dos prescinde igualmente y a los dos los representa de la misma manera, no acabamos de ver la razón por la que el estudio del ente creado se incluye en la Metafísica general, y en cambio se excluye de la misma, el de la Causa Primera.

La constancia en incluir *in actu exercitu* el estudio de los predicamentos en la Ontología, bien pudiera obedecer a la justa apreciación que los antiguos tenían del sujeto de la Metafísica. Era el ente común abstraído de los seres corpóreos. Como tal, directa y formalmente representa al mundo corpóreo. Por esta razón el estudio de los predicamentos que en su concepto prescinden de toda materia, ha de pertenecer a la misma ciencia que el ente común, ya que aquellos vienen a ser como partes subjetivas de éste. En cambio, Dios no era considerado por ellos como parte subjetiva del ente común; era solamente su causa, el principio extrínseco del mismo. Así queda suficientemente justificada la inclusión en la Ontología del estudio de los predicamentos, y la exclusión o reserva para la Metafísica especial del estudio de la Primera Causa.

De lo dicho se infiere, que el ente objeto de la Metafísica no se ha de confundir:

α) Con el «ens concretum quidditati sensibili».

Este ente encubierto en la *quidditas* particular, es el ser confuso, natural, espontáneo; es lo primero que conoce el entendimiento humano en el comienzo de su evolución; antes de él no hay verdadero conocimiento intelectual. Este ente es el ser en oposición a la nada, pero sin tener aún la idea de la nada que es posterior; es el ser que contiene el minimum de actualidad y determinación, el ser en cuanto que significa *algo*, pero sin desentrañar su contenido. Su conocimiento es infracientífico. No ha intervenido aun la abstracción formal que es la que proporciona las formalidades especificativas. La razón de ser así captada es universal, más universal que los objetos de las ciencias particulares y en este sentido puede ser objeto de una metafísica, pero no científica, consciente, refleja, sino de la Metafísica natural y espontánea que es la Metafísica del sentido común, de esa Metafísica que Santo Tomás llama «intellectus principiorum» y se presupone a todo conocimiento científico, ya que como dice el Angélico: «ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia»<sup>67</sup>.

El ser *concretum quidditati sensibili*, se ofrece, pues, al sentido común sin el resplandor de los valores inteligibles que permanecen en él implí-

67. STO. TOMÁS. *S. Th.*, 1 q. 79 a 8; *In lib. Boeth. De Trin.*, q. 6 a. 1 al final.

citos. No ha intervenido aún más que la abstracción común, la abstracción total; por eso, sólo se manifiestan explícitamente los caracteres de generalidad y universalidad que son los que revela la abstracción precientífica o total.

La razón de ser así obtenida es la más vasta y universal, pero en ella duermen los caracteres propios del ser, los auténticos valores de inteligibilidad, esperando la acción depuradora de la abstracción formal. La razón de ser sometida al proceso depurador de la abstracción formal, se va haciendo más y más lúcida a medida que se rompen las ataduras de la materia que es la que proyecta sombras sobre los valores inteligibles, hasta que despojada totalmente de la materia, se revele en toda su inteligibilidad, en su razón pura de ser, en su razón de ser como ser.

El ser así captado, es todavía indiferenciado, pues de lo contrario no sería el ser como ser, pero es consciente, claro, científico. En este concepto se revela a la mente de una manera refleja y consciente tanto su contenido como su extensión, los géneros, especies y diferencias de donde se ha obtenido, los principios del ser y la idea del ser. Por eso es consciente y reflejo aunque, como dijimos antes, no deje de ser indiferenciado.

Este concepto de ente consciente, claro, reflejo, por el que se conoce el *ens commune* como *commune*, es lo que constituye el objeto de la Metafísica científica, de aquella metafísica que en oposición a la espontánea, como dice Santo Tomás, «post physicam resolvendo occurrit»<sup>68</sup>.

Por eso, insistimos, se ha de poner especial cuidado en no confundir el *ens commune*, objeto de la Metafísica, con el *ens concretum quidditati sensibili*.

β) Tampoco se ha de confundir con el ente científico particular, tal como se obtiene por la abstracción formal de primero o segundo grado. Este ente, como hemos visto en todo el artículo, ni posee el grado de inteligibilidad que corresponde al objeto de la Metafísica, ni es apto para representar a toda la realidad, ni goza, por consiguiente, de la virtualidad suficiente para ser principio demostrativo de las conclusiones de la Metafísica.

γ) Y finalmente, tampoco se ha de identificar con el ente común que considera el lógico. El ente objeto de la Lógica es el «ens rationis», el ente objeto del pensamiento sin capacidad de existir fuera de la mente. «Ens est duplex, dice Santo Tomás, ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et hujusmodi scilicet ens rationis est proprie subjectum Logicae... Et ideo subjectum Logicae ad omnia se extendit de quibus ens

68. STO. TOMÁS, *In lib Boeth. De Trin.*, q. 6 a. 1.

naturae praedicatur... Unde concludit [Aristóteles] quod subjectum Logicae aequiparatur subjecto Philosophiae quod est ens naturae»<sup>69</sup>.

La razón de ser lo mismo que las que son objetos de las demás ciencias, se ofrecen a la mente del lógico en su movimiento hacia la verdad. Por eso el objeto material de la Lógica se extiende tanto como el de la Metafísica y aun como el de toda la Filosofía. Pero el lógico no conoce esas razones según el ser que tienen las cosas en sí mismas, en la realidad extramental, sino según el ser que tiene en los conceptos, según el ser reflejado en la mente. La inteligencia se vuelve sobre sí misma, sobre los conceptos que directamente representan las cosas como son en sí, para ordenarlos según el grado mayor o menor de referibilidad, según las diversas relaciones vitales que el pensamiento descubre en los conceptos en su movimiento hacia la verdad. El universal ontológico, precede, al menos in signo rationis, al universal lógico, pues sin algo que pueda ser referido a muchos no se puede dar de hecho la referibilidad.

Por eso siempre se parte de conceptos de contenido real, de las primeras intenciones. El ente de razón tiene, pues, su fundamento en la realidad, no sólo porque está construido con elementos de lo real, sino porque se concibe siempre a semejanza del ente real. Pero los nuevos conceptos, los conceptos que la inteligencia funda sobre las primeras intenciones, carecen de contenido real. Formalmente no significan otra cosa que las relaciones, esos órdenes de referibilidad que la mente establece entre ellos por razón de su mayor o menos universalidad. De ahí que para Cayetano estos entes de razón no merezcan el nombre de esencia: «ens autem secundo modo [ens rationis]... quod non habet essentiam aliquam»<sup>70</sup>.

Es que la esencia dice orden al existir, es la capacidad de existir y estos entes por carecer de contenido real solamente pueden existir en cuanto son concebidos por el entendimiento.

Concretándonos ya al ente de razón en su máxima universalidad, es decir, al ser concebido por el lógico, claramente se comprende que no puede ser confundido con el ser del Metafísico.

El ser del lógico presupone, según lo dicho, el ser del metafísico. Pero mientras que éste es objeto de un concepto de contenido real, aquél es objeto de una «secunda intentio»; mientras que éste es fruto de una abstracción formal, aquel aunque presuponga la abstracción formal, es considerado desde el punto de vista de la abstracción total; mientras que el ser del metafísico se obtiene directamente de la realidad sensible y por eso se denomina «ens commune simpliciter» o real, el ser del lógico sólo indirectamente se obtiene de la realidad, pues inmediatamente se funda

69. STO. TOMÁS, *Met.*, IV lec. 4, n. 574.

70. TH. DE VIO CAJETANO, *Commentarii in De ente et essentia* (Romae 1569), q. 1 c. 1, f. 4<sup>r</sup>.

en los conceptos objetivos o primeras intenciones, razón por la cual se le denomina «ens commune secundum quid» o ente de razón. Así mismo, el ser del metafísico es considerado desde el punto de vista del contenido real y según las funciones que como a tal corresponden, mientras que el ser del lógico es considerado por éste mirando a la referibilidad y a las funciones que el ser desempeña en la ordenación de los conceptos, tales como se hallan en el pensamiento en su movimiento hacia la verdad.

El ente de razón, pues, vacío de contenido real y considerado desde el punto de vista de la abstracción total, que de suyo no prescinde de la materia, no puede ser apto para representar toda la realidad. Por eso no se ha de confundir en modo alguno, con el «ens commune simpliciter», objeto formal de la ciencia suprema de la realidad.

El objeto de la Metafísica, es, pues, inconfundible, está bien caracterizado; se ofrece como distinto del de todas las otras ciencias. Así mismo están marcadas las fronteras hasta donde puede y debe extenderse la consideración de la Metafísica para lograr el conocimiento perfecto de su objeto.

\* \* \*

Con relativa facilidad ya podemos concluir que la Metafísica es la ciencia especulativa, que teniendo por objeto propio el «ens commune», obtenido por el proceso abstractivo de la «separatio», se remonta hasta las últimas causas para alcanzar el conocimiento perfecto del mismo.

Más que definición es una explicación en la que se manifiesta el objeto y el fin, el conocimiento del objeto y la naturaleza de ese conocimiento que en este caso es por las últimas causas. En esta explicación están contenidas las dos principales definiciones que de la Metafísica nos dejó Aristóteles. Una, por razón del sujeto u objeto formal: «Scientia quae speculatur ens et ea quae ei competunt per se»<sup>71</sup>. Es decir, que a diferencia de las demás ciencias, la Metafísica no se limita a la consideración de un aspecto de la realidad; su mirada se orienta hacia el ser bajo la razón más universal, hacia el ser como ser, y a todas aquellas cosas que al ente como ente le convienen per se: las propiedades, los principios, las causas del mismo.

La otra, la hace por razón del fin. Por eso viene a ser como una explicación de la primera. En ella pretende Aristóteles darnos a entender que el conocimiento metafísico del ente no es un conocimiento cualquiera, sino el más perfecto, el conocimiento del ser por las últimas causas. Por eso la fórmula en estos términos: «Oportet enim hanc [Philosophiam Primam] primorum principiorum et causarum speculativam esse»<sup>72</sup>.

71. ARIST., *Met.*, IV 1, 1003 a 21-36.

72. ARIST., *Met.*, I 2, 982 b 8-9; VI 1, 1025 b 3-10.

Estos principios y primeras causas hay que entenderlas no ciertamente del ser tal, o de un aspecto particular de la realidad, sino del ser como ser, del ser en su máxima universalidad.

La Metafísica así concebida se nos revela no sólo como ciencia distinta de todas las demás, sino como reintegrada a su puesto de reina y señora de todas las ciencias en el orden natural. Ella armoniza sus saberes, justifica sus principios y en la luz del *ens commune simpliciter* nos ofrece la síntesis más perfecta a que, en la vida presente, puede aspirar la inteligencia humana. Finalmente, actuando la capacidad que ésta posee de hacerse todas las cosas por la asimilación intencional de la perfección del universo, es como se perfecciona y adquiere la felicidad natural de que es capaz en esta vida y a la que tiende mediante ese desec natural de saber que todos los hombres experimentan.