

LA ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA EN EL PENSAMIENTO MADURO DE TOMÁS DE AQUINO (O EN TORNO A LA ÚLTIMA DESTRUCCIÓN DE LA METAFÍSICA TOMISTA)¹

Lorenzo Vicente Burgoa
Universidad de Murcia

Resumen: En lo siguiente nos referimos al último o penúltimo ataque sistemático a la metafísica de Tomás de Aquino, proveniente esta vez de alguien que se considera fiel intérprete del Maestro, aunque no escatima críticas acervas e insinuaciones de error, de confusión y de incoherencia sistemática, no sólo respecto de Tomás, sino de otros muchos y prestigiosos autores dentro de la tradición tomista. Nos referimos a una serie de artículos, del profesor y amigo J. Rodríguez Arias, que con este mismo o parecido título, han ido apareciendo en algunas revistas de innegable tradición tomista. Sus discrepancias son señaladas reiteradamente por el mismo autor, como puede verse incluso en títulos como "La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino". Sobre todo ello, queremos hacer algunas reflexiones y puntualizaciones.

Un filósofo árabe, Algazel, escribió desde el fanatismo religioso una *Destructio philosophorum*; y otro filósofo, Averroes, contestó lúcidamente con su *Destructio destructionis* ("Tahafut al tahafut")... Hubo también un *Correctorium fratris Thomae* de Guillermo de la Mare, contra la filosofía de Tomás de Aquino; y varios tomistas contestaron con un *Correctorium corruptorii*... Al parecer, la filosofía está destinada a progresar a base de "destrucciones" y "correcciones".

¹ A propósito de J. RODRÍGUEZ ARIAS, "La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino", en *Estudios Filosóficos* 50 (2001) 419-459; y otros trabajos del mismo autor, que luego citaremos.

A lo largo de los últimos siglos hemos asistido a dos posturas diametralmente opuestas ante la Metafísica. Para unos, los empiristas, la Metafísica es imposible y sin sentido: recuérdense las críticas del empirismo, desde Hume a Carnap; la suprema sabiduría del hombre se quedaría en una Física teórica o algo parecido; cosa que, como ya había denunciado Aristóteles², equivale a admitir que no es posible un saber más allá de lo que aparece en el mundo físico-material.

Para otros, por el contrario, no sólo es posible la Metafísica, sino que incluso es posible una Metafísica que se eleva muy por encima del intelecto humano, sin límites ni fronteras, llegando a abarcar dentro de sí lo humano y lo divino, lo infinito, al Ser Trascendente, etc. Son los racionalistas, con una raíz ontologista. Aunque la raíz de ambas posturas, en los tiempos modernos, procede de un tronco común, el nominalismo ocamista, bajo sus dos dimensiones, la dimensión conceptualista, que derivará hacia el racionalismo cartesiano, y la vertiente empirista, que deriva hacia el agnosticismo metafísico.

Es sabido que Kant ha denunciado modernamente esta última postura de una Metafísica desenfundada, que no conoce límites ni fronteras y cree llegar a los cielos empíreos con simples conceptos, que en definitiva no son más que palabras vacías y pretenciosas. Lo malo es que Kant ha llevado la crítica por los caminos de un agnosticismo tan radical que a la postre termina igualmente por destruir o negar la posibilidad misma de la Metafísica, incluso de una metafísica consciente de sus limitaciones.

Pero con anterioridad a Kant ha habido otro proyecto sistemático, que, reconociendo las limitaciones de nuestro intelecto, a la par que su capacidad para elevarse sobre lo sensible y lo meramente físico, ha propuesto una Metafísica, por una parte, auténticamente suprafísica, abierta al ser como tal. Pero al mismo tiempo y consciente de su alcance limitado, ha declarado que es una Metafísica que apenas puede vislumbrar los horizontes de una Realidad trascendente al mundo, de la cual no tenemos intuición alguna en el estado actual de la evolución humana. Es fácil entender que estamos hablando de la Metafísica desarrollada por Tomás de Aquino, con base sin duda en el sistema que ya había diseñado Aristóteles en sus líneas generales³. Aunque tomando del platonismo y del neoplatonismo ciertos elementos complementarios, en cuanto contribuyen a una mejor comprensión de lo real y no chocan entre sí de modo confuso o incoherente⁴.

² Cf. *Metaph.* IV, 3, 1005a 33-36; VI, 1, 1026a 28-32.

³ Sobre las limitaciones que ambos grandes maestros reconocían para la Metafísica (dejando aparte ahora las interpretaciones varias en cuanto al tiempo de composición de la metafísica aristotélica) cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* I, 2, 982b 28-29. En cuanto al Comentario tomista: cf. *In Metaphys.* I, lec. 3, n. 60.

⁴ Ver en el *De substantiis separatis*, cc. 3-4, cómo Tomás de Aquino intenta coordinar las dos grandes corrientes del pensamiento antiguo.

Esta Metafísica, aunque declara sus limitaciones y templa el optimismo de una razón desbocada, reconoce también la apertura de nuestro intelecto a un conocimiento de lo Absoluto, si ese Absoluto hubiera tenido a bien manifestarse a la razón humana. Al fin, se trata de una “apertura” receptiva, capaz de recibir iluminaciones superiores, pero incapaz por sí misma de elevarse más allá de sus propias posibilidades naturales. Bajo este aspecto, tal Metafísica se halla abierta también a la posibilidad de un saber superior acerca del Absoluto; pero que ha de partir necesariamente de la aceptación (recepción confiada o credencial) de esa iluminación o revelación superior. Es, como se entenderá fácilmente, el entronque de una Metafísica filosófica con un saber con fuentes superiores y que con toda propiedad se denomina saber teológico y “Teología revelada”.

Sin duda que la Metafísica filosófica ha de plantearse racionalmente la cuestión sobre las causas y el origen y sentido del ser como tal, que es el ser finito, cambiante, etc., pues tal ha de ser el objeto básico de su investigación, ya que tal es el objeto a que puede llegar a partir de una intuición de lo real: la *ratio entis* o ser en cuanto ser. Captada, ante todo, en lo singular, en los existentes del mundo.

Y al hacer este planteamiento, ha de postular alguna Causa trascendente al mundo mismo, pues no puede suponer que un ser cambiante o derivado, relativo, etc., sea causa de sí mismo, ya que ello implica contradicción. Y bajo este aspecto, la razón filosófica se eleva desde el mundo a un Ser superior, causa del mundo y de la misma inteligencia humana. A este Ser superior lo podemos denominar Dios o Ser divino. Y bajo este aspecto cae indirectamente bajo el horizonte posible de nuestra razón filosófica: es decir, aparece o se pone a la vista en el horizonte (el “Dios a la vista” de Ortega y Gasset), como necesariamente existente. Pero acerca del mismo apenas podemos conocer lo poco que podemos vislumbrar en cuanto “causa” no unívoca, ya que es trascendente. Es decir, acerca del Absoluto, aparte de su existencia, la razón filosófica apenas puede inferir algunos atributos o propiedades que se derivan de las mismas vías por las que se demuestra la necesidad de su existencia.

Pero incluso ese conocimiento, que no es intuitivo, sino inferencial y lejísimo, apenas puede darnos unos conceptos que no sean más que negativos: y de hecho todo cuanto de Él predicamos por esta vía racional –p.e. infinito, simplicísimo, eterno, etc.– son, contra lo que pueda parecer, conceptos pura y simplemente negativos. Es ridículo suponer que tenemos un concepto positivo de lo infinito, pues ello debería suponer por nuestra parte, no una mera aprehensión, sino una comprensión del infinito; y ello supondría en nosotros una inexistente capacidad infinita. Y si hay algún concepto nuestro positivo acerca del Ser divino, se trataría de un concepto *analógico*; lo que significa simplemente que es “*secundum quid idem, et simpliciter diversum*”. Con lo

que no salimos de las limitaciones de un saber que correctamente se ha llamado “ciencia negativa” o “Teología negativa”⁵.

Por tanto, si a esta investigación racional acerca de las Causas del ser y como parte de la Metafísica o un capítulo de la misma, la queremos denominar “ciencia divina” o “teología racional” o con cualquier otro nombre, ello no significa que debamos aceptarla como ciencia independiente y completa en sí misma, sino como extensión lógica del conocimiento del ser como tal.

En otras palabras, habría una doble Teología: una, que se apoya y depende la revelación del Ser divino, y que podemos denominar “Teología religiosa” (o como dice Tomás “*theologia fidei*”). Otra, que sería un intento de la razón humana por llegar al conocimiento de la verdad completa, a la cual tiende ciertamente por inclinación natural; ello la llevaría a asomarse al horizonte de lo divino, aunque apenas puede vislumbrar su existencia y poco más acerca de sus atributos. Esta segunda puede denominarse “Teología racional”. Pero sólo la primera tiene por objeto propio o formal al Ser divino, presupuesta su subordinación a la acción reveladora o confidencial del mismo; la segunda en modo alguno es una ciencia completa e independiente de la misma Metafísica, ya que su objeto formal sigue siendo el mismo ente como tal, acerca del cual investiga las causas últimas⁶.

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA METAFÍSICA TOMISTA

Pues bien, esta Metafísica, conseguida mediante un razonable equilibrio especulativo, tiene que hacer frente constantemente a los ataques e incomprendimientos de los extremismos, al principio indicados, tanto empiristas como racionalistas. No siempre son ataques malintencionados, ya que a veces provienen del mismo campo aristotélico e incluso entre los mismos que se confiesan y quieren ser fieles discípulos del Maestro. Pero provienen de

⁵ Es claro que Tomás de Aquino ha tenido en cuenta estas limitaciones evidentes de nuestra mente para tratar acerca de estos temas. Su pensamiento se ha fraguado, no sólo al calor de una tradición venerable con raíces tanto místicas como filosóficas, el neoplatonismo alejandrino, sino también después de una madura consideración, tanto acerca de nuestra limitación respecto de las entidades inmateriales (cf. sobre todo en la *Sum. Theol.* I, q. 88) como acerca de las severas condiciones que se imponen a la hora de establecer tanto conceptos, como nombres acerca de lo divino (*Sum. Theol.* I, qq. 13 y 14). Esto lo conoce sobradamente cualquier lector asiduo de la obra de Tomás de Aquino.

⁶ Esto lo ha dicho casi con las mismas palabras Tomás de Aquino en una obra de su juventud, aunque dotada ya de una madura visión sistemática del saber humano: Cf. *In Boeth. de Trinit.* q. V, a. 4: “Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex. Una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine *metaphysica* dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra scriptura traditur...”. Cf. *Ibid.* q. 2, a. 2.
“Non autem eodem ordine ipse [Aristoteles] procedit ad inquisitionem veritatis, sicut et alii philosophi. Ipse enim incipit a sensibilibus et manifestis et procedit ad separata, ut patet infra in septimo [libro]. Alii vero intelligibilia et abstracta voluerunt sensibilibus applicare...” (*In Metaph.* III, lec.1, n. 344).

una imperfecta comprensión sistemática de la postura de Tomás de Aquino, viéndose contaminados no infrecuentemente de direcciones provenientes de otros sistemas, incluso nominalistas lejanos o conceptualistas; aunque probablemente sin advertir su origen. Bien, nos estamos refiriendo concretamente al último ataque sistemático a la Metafísica de Tomás de Aquino, proveniente esta vez de alguien que se considera fiel intérprete y no duda en mostrar su admiración constante por el Maestro; aunque tampoco escatima críticas acerbas e insinuaciones de error, de confusión, de incoherencia sistemática, no sólo respecto del mismo Tomás, sino en las que caerían también otros muchos autores, de los más prestigiosos de la tradición aristotélica. Si bien, a veces, el mismo autor sospecha vagamente que aquí debe haber “gato encerrado”, como suele decirse, y muestra su incertidumbre e incapacidad para desvelar “el misterio”. Nos referimos evidentemente al profesor J. Rodríguez Arias y a los inquietantes artículos, publicados en la Revista *La Ciencia Tomista*⁷.

La verdad es que, en el fondo, nos alegramos de esta clase de estudios y del modo claro y desenfadado de exponer sus conclusiones. Ya era hora de que una sana libertad de investigación y de exposición se dejara sentir también en los ámbitos del tomismo. Ello solamente puede contribuir a un renacimiento de los estudios profundos –y éste lo es, sin duda– acerca de la olvidada por muchos o simplemente desconocida por la mayoría, doctrina auténtica de Tomás de Aquino. De su vigencia se han hecho lenguas algunos tomistas contemporáneos; pero esa vigencia hay que demostrarla, más que con palabras, con una inmersión personal en la misma problemática en que Tomás de Aquino se sumergió y con la misma intención indestructible de verdad por encima de todo.

Ahora bien, dicho esto, debemos añadir también que esta libertad de pensamiento y de expresión exige de todos una mayor responsabilidad y una más sincera autocrítica a la hora de proponer resultados. Y especialmente si vemos que tales resultados chocan frontalmente, y así se reconoce paladinamente, con el pensamiento del autor o autores, a quienes queremos corregir o reinterpretar. De lo contrario, solamente contribuimos a añadir confusión al panorama filosófico, tan necesitado de clarificaciones, especialmente de cara a las nuevas generaciones, que dependen de los maestros. Por ello, llama la atención el que Rodríguez Arias, reconociendo su confrontación con los grandes maestros del aristotelismo tomista, y reconociendo también que hay aspectos que no comprende y que siguen siendo para él un misterio⁸, sin embargo siga adelante, sin pararse a pensar que a lo mejor es él quien no ha comprendido exactamente el problema; ni siquiera en cuanto a lo que parece

⁷ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”, en *Ciencia tomista* 125 (1998) 259-316; 473-498; 129 (2002) 5-68; 130 (2003) 209-292. Cf. también del mismo autor: “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, en *Estudios Filosóficos* 2001 (50) 419-459.

⁸ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, en *Ciencia Tomista* 130 (2003) 290, última línea.

más original y que él llama la clave R/C (Resolución/Composición). Para nosotros esto apareció casi desde el principio de sus escritos⁹.

Pero dejemos ya esta visión, por así decirlo externa, del problema y vayamos, siquiera brevemente, a las bases o fundamentos de su crítica. Y antes de todo, tratemos de señalar los puntos cruciales en los que el profesor Rodríguez Arias se muestra en abierta discrepancia con Tomás de Aquino¹⁰.

Estos puntos serían principalmente:

La Metafísica de Tomás de Aquino no se eleva sobre un plano predicamental y no llega a la consideración del ser auténticamente trascendental. Es a lo sumo una Transfísica, pero no una Metafísica.

Y ello, porque el sujeto (el *genus subiectum*) de la Metafísica de Tomás es el ser finito, incluso contingente, el ente predicamental, no el ente trascendental, el que se halla por encima de lo finito y lo infinito, de lo necesario y lo contingente; dentro del cual caben no sólo los entes particulares mundanos, sino también los entes inmateriales y Dios mismo

Por tanto, habría una doble o triple ciencia suprafísica: Una *Transfísica*, que sería la del ente predicamental en general; una *Metafísica ontológica*, que

⁹ Ya llamamos la atención de los lectores en nuestro trabajo anterior: "'Abstractio', 'Remotio', 'Resolutio'. Un texto confuso de Tomás de Aquino y una discutible aplicación kantiana", que apareció justamente en el mismo número de *Ciencia Tomista* 130 (2003) 351-370, y que, por consiguiente no podía tener en cuenta los resultados a que llega –por otro lado, muy lógicamente– en este último trabajo que comentamos. Para sospechar de su incomprensión, basta citar cualquier texto de Tomás, citado por Rodríguez Arias, en el que introduce, entre corchetes y con versalitas, a modo de explicación, los términos de [RESOLUTIO/COMPOSITIO] para percatarse que los entiende equivocadamente, o al menos en contra del texto citado, sobre todo el de *compositio* o método sintético.

Repetimos que esta discrepancia ha sido señalada reiteradamente por el mismo autor, como se ve ya por los mismos títulos de sus trabajos: P. ej. J. RODRÍGUEZ ARIAS "La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino", cit. En algún momento habla claramente de su tesis como "un giro importante con respecto a la concepción tradicional"; y un poco más abajo como de un "programa revisionista": Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, "Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)", 210; y al final del mismo trabajo, 290, 291, etc.

Reiteramos también la nota bibliográfica de monografías modernas sobre el tema: Estamos de acuerdo en líneas generales en la exposición, injustamente preterida, que hace L. EULOGIO PALACIOS en *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1962. Cf. también los estudios de E. DOLAN, "Resolution and Composition in speculative and practical discourse", en *Laval Théolog. et Philos.* 6 (1950) 20-62; E.C SWEENEY, "Three notions of resolutio and the structure of reasoning in Aquinas", en *The Thomist* 58 (1994) 197-243; J. SANGUINETI, "Il triplice senso della resolutio in S. Tommaso", en *Atti IX Congr. Tom. Inter. II*, Città del Vaticano, 1991, pp. 126-132; F. BRONCANO, "El método de análisis y síntesis como lógica del descubrimiento", en *Análisis y síntesis. Estudios de Lógica y Filosofía de la ciencia*, II, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1984, pp. 81-121; M. TAVUZZI, "Aquinas on resolution in metaphysics", en *The Thomist* 55 (1991) 199-227.

¹⁰ Repetimos que esta discrepancia ha sido señalada reiteradamente por el mismo autor, como se ve ya por los mismos títulos de sus trabajos. Puede verse también en las conclusiones a que llega: Cf. "La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino", pp. 458-459; "Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)", especialmente en pp. 286-292.

trataría acerca del ser en común y trascendental; y una *Metafísica teológica*, cuyo objeto sería el Ser divino, conocido por la razón humana y mediante una ciencia no sólo *quia (oti)*, sino perfecta o, según la noción aristotélica, una ciencia *propter quid (dioti)*.

La raíz del error o de la confusión e incoherencia de Tomás de Aquino sería doble. Por una parte, su dependencia de la tradición neoplatónica, concretamente del *Corpus dionysianum*, introducido subrepticamente, como es sabido, y al que los medievales, ignorantes de su origen y verdadero autor, otorgaban una gran autoridad; pero que hoy sabemos que es nula. En esta corriente es donde se ha fraguado la llamada "Teología negativa", según la cual de Dios sólo sabemos lo que no es, pero no lo que es. Frente a ella se ha de postular un conocimiento científico y positivo de lo divino, en una *Metafísica teológica*.

La otra raíz provendría de una mala interpretación de un texto aristotélico, en el que habla de la ciencia *propter quid* y que se ha entendido indebidamente como ciencia resolutive (*in via resolutionis* o análisis), siendo que la ciencia perfecta es totalmente compositiva (*in via compositionis, synthesis*), ya que es la que justifica y demuestra apodícticamente sus conclusiones desde los axiomas o principios primeros, siendo incomprendible la idea de que la ciencia *propter quid* juzgue de las conclusiones "*per resolutionem in prima principia*". La resolución o método resolutive o analítico procede, como es sabido, desde los efectos a las causas. Pero la *Metafísica* ha de proceder desde los principios primeros, mediante los cuales conocemos las conclusiones; por tanto, compositivamente o "*in via compositionis*". Todo ello se debe a que ni los autores tomistas, ni otros tampoco, han tenido en cuenta la clave R/C, esto es, la importantísima distinción de la "*via Resolutionis*" y la "*via Compositionis*", o bien en que la han entendido mal, confusamente y la han aplicado peor.

Todo esto, naturalmente, lo expone el profesor Rodríguez Arias con una gran profusión de textos, mostrando ser un buen conocedor de las obras de Tomás de Aquino, así como de los estudios históricos pertinentes. Las diferencias señaladas antes casi podríamos haberlas transcrito de sus mismas palabras, pues no ha dejado de señalarlo y ello con notable claridad, en cuanto a los puntos de desencuentro, tanto respecto de Tomás, como de sus más conspicuos discípulos y comentadores¹¹.

¹¹ Cf. p.e. en J. RODRÍGUEZ ARIAS, "Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)", 254-255. A lo largo de la obra se hace una severa crítica de toda la tradición, desde Aristóteles a Tomás de Aquino y a sus continuadores tanto antiguos como modernos, entre los que cita expresamente: Cayetano, Juan de Sto. Tomás, Norberto del Prado, Sertillanges, A. González Álvarez, J. Ramírez; siendo muy significativo que en la misma página indique su preferencia por F. Suárez y su "refutación del reduccionismo analítico del saber, para defender su tesis sobre el sujeto de la filosofía Primera"(Cf. *Ibid.*, 254-255). El autor, en repetidas ocasiones acusa a estos autores –incluido Tomás de Aquino: Cf. "La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino", cit.– de no haber comprendido o de haber

1. LOS TEXTOS TOMASIANOS SOBRE LA ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA

El autor comienza por una catalogación y clasificación de los principales textos en que Tomás de Aquino ha expuesto o desarrollado su pensamiento acerca de la abstracción científica¹². En total reseña 30 lugares o textos, sin duda los más importantes; aunque de una importancia desigual entre sí.

A la hora de extraer el genuino pensamiento de Tomás de Aquino o como método para ello, el autor propone una clasificación de los textos principales en dos grupos, que denomina respectivamente¹³:

- Textos de fundamentación subjetiva: a) *In de Trinitate* V, 1; b) *In de Sensu et sensato*, 1, 1; c) *In VIII Physicorum*, 1, 1-3; d) *In XII libros Metaphysicorum*, Prooemium.
- Textos de fundamentación objetiva: a) *In de Trinitate*, V, 3; b) *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad 1m et 2m; c) *In VIII libros Physicorum*, II, 3, nn.160-161.

Cuando se trata de algo complejo, como en este caso, el tratar de ordenarlo para comprenderlo mejor, resulta siempre justificado. Otra cosa es si tal ordenación o clasificación responde a la realidad.

Por de pronto, cuando se trata de ordenar los textos de un autor para “interpretarlos” mejor y para ver la posible evolución de su pensamiento, la clasificación suele hacerse con carácter genético y cronológico; y dentro de ello, teniendo en cuenta el punto de vista, el empeño y el desarrollo del tema por el autor en cuestión¹⁴. Cualquier otra clasificación, sin que sea necesariamente inadecuada, resulta cuando menos discutible como medio de una correcta y “objetiva” interpretación textual. Pero es imprescindible especialmente cuando se tiene la convicción de que en un autor hay textos que

empleado mal lo que llama la clave C/R, o sea *Compositio/Resolutio*, o sea, Síntesis/Análisis.

¹² Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”, 261ss.

¹³ Ver el modo resumido en J. RODRÍGUEZ ARIAS, “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 424-426.

¹⁴ Así p.e. se hace en L. VICENTE, *De modis abstractionis iuxta St. Thomam*, Piacenza, Ed. Divus Thomas, 1964; y en *Divus Thomas* (PI) 66 (1963) 35-65; 189-218; 67 (1964) 278-299. El autor de este trabajo demuestra, frente a opiniones apresuradas, y a través del análisis de los textos principales, estudiados en sentido genético, cómo Tomás de Aquino, que hizo un análisis, si no exhaustivo, sí muy minucioso y reiterado (después de varias correcciones, como aparece en el autógrafo), del tema de la abstracción en una obra de juventud (*Commentarium in Boëthium* de Trinitate, q. V), no cambió sustancialmente su pensamiento en obras posteriores. Lo cual se demuestra, aparte de la comparación de los textos, ya a simple vista, pues en ningún otro momento lleva a cabo un análisis tan minucioso; ni confiesa tal cambio, como hace otras veces; lo que no hubiera hecho Tomás de Aquino si hubiera cambiado substancialmente su pensamiento en relación con este tema.

aparecen como contradictorios y que la interpretación habitual es igualmente errónea; y se quiere presentar otra, que se considera más acertada¹⁵.

Sorprende igualmente que entre los textos citados como más importantes no se mencionen algunos que sí lo son, como p.e. los que el mismo autor pone en la lista general: *In de anima*, I, 1, nn. 28-30; III, 12, nn. 783-785; *In Metaphys.* VI, 1, nn. 1144-1170, etc.; aunque posteriormente sí parece haberlos tenido en cuenta.

Pero lo más grave es que la clasificación adoptada (supra), por laboriosa e ingeniosa que pueda parecer, no es, a nuestro juicio, correcta. Así p.e. es arbitrario clasificar como “de fundamentación subjetiva” el texto de *In de Trinit.* V, 1¹⁶ o el de *In Metaphys. Prooemium*¹⁷. Ni tampoco encaja clasificar simplemente como “de fundamentación objetiva” el texto *In de Trinitate*, V, 3¹⁸; y menos aun el texto citado de *Sum. Theol.* q. 85, a. 1, ad 1m et 2m, cuyo sentido explícito es garantizar el hecho y los modos de la abstracción intelectual¹⁹. Así pues, partiendo de una clasificación arbitraria no es de extrañar que se llegue a interpretaciones en nada conformes con el autor interpretado; o que se vean en el mismo aporías, confusiones, incoherencias, etc., que sólo están en la cabeza del intérprete.

Por lo demás, estoy convencido desde hace tiempo de que solamente una inmersión personal en la problemática real permite normalmente captar el sentido genuino de los textos de los grandes filósofos. Pero ello parece más acuciante cuando se trata de Aristóteles o de Tomás de Aquino. El mismo Tomás es ejemplo de esto. Sus comentarios a Aristóteles no son, como a veces

¹⁵ Es lo que propone el autor como conclusión: “Las cuatro vías nos ponen de manifiesto que en el pensamiento de Santo Tomás la abstracción inmaterializante debe ser eliminada para ser sustituida por la abstracción resolutoria” (“La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 459). Para decir esto, no basta con argumentar contra los textos explícitos de santo Tomás, como hace R. Arias, o contraponerlos a otros del mismo autor, sino que hay que hacer ver que Tomás de Aquino cambia de opinión, pues pudiera ser que esos textos no fueran tan contradictorios ni excluyentes; como es el caso en este punto, según luego veremos.

¹⁶ Así p.e. se lee en el mismo: “Et secundum *harum rerum* distinctionem oportet scientias speculativas distingui” (ed. Decker, p. 164, lin. 16).

¹⁷ En donde se dice: “...ad eandem scientiam pertinet considerare substantias separatas et ens commune... Quamvis autem subiectum huius scientiae [Metaphysicae] sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt *separata a materia secundum esse et rationem*...”

¹⁸ En el mismo leemos como fundamental: “Ad evidentiam huius quaestionis oportet videre qualiter intellectus *secundum suam operationem* abstrahere possit...” (ed. Decker, p. 181, lin. 17-18) punto de partida de toda la exposición, después de varias correcciones en el original.

¹⁹ En donde, para comenzar se dice: “obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae”... Con todo, estas arbitrariedades en la clasificación de los textos no le impide criticar agriamente a Tomás de Aquino, poniéndole en contradicción consigo mismo, incluso en textos muy similares, en los que no es dable un cambio de pensamiento, sin advertencia alguna. Véase una perla de esta crítica absurda en el artículo de *Ciencia Tomista*, 1998, pp. 295-296. Tomás, siempre cuidadoso de la coherencia sistemática, se contradice a sí mismo en unos textos, como *In de Trinit.* V, 3. Esto no se puede afirmar de ningún filósofo, por mediocre que sea, sin una prueba contundente. Si alguien, sin embargo, lo cree así, atendiendo únicamente a los términos materiales, debería pensar en que quizás hay que ir al fondo de la cuestión.

se dice, una simple explicación literal del pensamiento del filósofo griego, sino que implican normalmente una inmersión personal en los problemas enunciados. Por ello, las soluciones son expuestas y justificadas a la luz de los principios del sistema y los propios de la razón humana como tal (*per resolutionem in prima principia*), y, a veces, rechazadas o corregidas²⁰.

Frente a esta idea nos encontramos con que el autor de los escritos que ahora examinamos acerca del genuino sentido de la abstracción científica y de la metafísica de Tomás de Aquino no ha presentado, a pesar de la extensión de sus escritos, un estudio personal y sistemático acerca del conocimiento abstracto y de sus modos; a pesar de que conoce las múltiples discusiones surgidas sobre ello en los últimos decenios del siglo pasado; y a pesar de que parece un presupuesto obligado para terciar en la discusión²¹. Ni tampoco, y a pesar de reconocer y vindicar su valor especial en el sistema tomasiano, vemos una exposición suficiente en torno al tema de la “via resolutive” o analítica, y sí no pocas confusiones, como luego comprobaremos²².

²⁰ Como es sabido, en la práctica académica de las universidades medievales, la enseñanza se comenzaba por la lectura y exposición literal de un texto, que hacía el “Lector”; ello correspondería a la labor filológica y a la crítica textual. Luego venía una exposición más profunda, que implicaba la proposición de problemas, la discusión de soluciones (*sic et non*) y una respuesta un tanto provisional; esto era la tarea ya de un “Doctor” (pues “*signum scientis est posse docere*”); es la ciencia “*in via inventionis*”, en estado de hipótesis, de experimentación. Finalmente venía la exposición magistral, hecha naturalmente por un “Magister”, que implicaba todo lo anterior, más una propuesta de solución razonada y autorizada (“*Respondeo dicendum...*”); es la ciencia “*in via iudicii*” o de justificación y madurez. Esta última no podría hacerse sin una inmersión propia en la problemática enunciada a partir del texto inicial.

²¹ Por mi parte y a falta de la publicación inminente de una extensa obra sistemática en torno al conocimiento abstracto, me remito a los ocho o diez estudios que he publicado sobre el tema, en particular a dos o tres de ellos: “Il ‘separato’ come condizione e come oggetto della Metafisica”, en *Divus Thomas* 96 (1993) 63-94; “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, en *Estudios Filosóficos* 48 (1999) 211-256; “Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico”, en *Sapientia* 59 (2004) 139-178.

²² En alguna cita hay verdaderas tergiversaciones, como p.e. en “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”, 289, cita así: “*Secundum primam operationem potest separare quae secundum rem separata non sunt*”, lo que para Tomás es un verdadero disparate, quien dice: “...secundum primam operationem potest *abstrahere* ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua...” (Ed. Decker, p. 182, lin. 20-21). Otras veces lo citado en nada responde a lo que el autor pretende, como por poner un ejemplo: en el artículo J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino. P. II. Hacia una división realista del saber de acuerdo con la ontología tomasiana” en *Ciencia Tomista* 129 (2002) 51, nota 156: o la crítica de “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino” 439-440, en donde cita el texto de *Comp.Theol.*, c. 62, en donde, contra lo que el autor pretende, Tomás para nada se refiere a la “abstracción científica”; o también: “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)” 280, nota 187.

En algún caso, escribe refiriéndose a santo Tomás: “La ambigüedad en que se debatía su visión epistemológica queda patente cuando dice: “*Quantum ad id quod rationis est, universalis magis sunt entia quam particularia* [“quia incorruptibile est magis ens quam corruptibile”]. *Quantum vero ad particularem existentiam, particularia magis sunt entia, quae sunt primae et principales substantiae*” (*In Post.* I, 37, 330; la cita entre corchetes es del mismo autor): en “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino. P. II. Hacia una división realista del saber de acuerdo con la ontología tomasiana”, 13, nota 22. Resulta, pues, que en un tema fundamental de la epistemología, cuando Tomás hace una agudísima distinción, ello es por razón de su “ambigüedad”. ¿Será esta confusión lo que le hace decir un poco más abajo a

2. ¿ABSTRACCIÓN INMATERIALIZANTE VERSUS ABSTRACCIÓN RESOLUTIVA? LA CLAVE R/C

Lo primero que debemos poner de relieve es el interés del autor en rehabilitar lo que él llama clave R/C o *Resolutio/Compositio*, como una de las claves metodológicas más importantes, desde el punto de vista epistemológico, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino. Y en ello estamos totalmente de acuerdo, así como en que tal clave ha sido reiteradamente preterida por muchos tomistas y hasta mal interpretada por otros. Lo que no admitimos en modo alguno es que esta clave se halle en oposición con el carácter de la abstracción formal, como abstracción que implica una adecuada desmaterialización de los objetos, a fin de hacerlos “inteligibles” para la mente. En otras palabras, no tiene fundamento alguno contraponer la “abstracción inmaterializante” a lo que el autor denomina “abstracción resolutoria”, si se entienden ambas correctamente y ateniéndonos a los mismos textos tomistas.

A no ser que, como sospechamos, el autor entienda mal la “abstracción inmaterializante”, esto es, como total despojo de la materia o como positiva negación de la misma y ello en todos los modos y ciencias. Pues ni siquiera en la “abstracción formal metafísica” puede hablarse de una “positiva” negación de la materia o de un “separación positiva” (que supondría una intuición nuestra de entes positivamente espirituales), sino que se trata de una “separación negativa” de la materia para los objetos de la metafísica (ente, substancia, causa, verdad, etc.), lo que significa simplemente que “no son necesariamente materiales”²³.

La abstracción resolutoria

En cuanto a la “abstracción resolutoria” –aparte de ser una expresión inusual y reiterativa– es claro que toda abstracción correcta implica una “*resolutio*” previa de los elementos o aspectos que se abstraen respecto de aquellos otros que se dejan fuera. En otras palabras, toda “*abstractio*” es o presupone una “*resolutio*”; aunque no toda “*resolutio*” pueda decirse propiamente una “*abstractio formalis*”. Pero veámoslo más detenidamente.

La “*resolutio*” (y la “*abstractio resolutoria*”) se refiere a las dos “vías” o métodos fundamentales de la razón humana en la búsqueda de la verdad: ANÁLISIS y SÍNTESIS²⁴. En general, nosotros procedemos a partir de lo cono-

Rodríguez Arias: “la *divisio*, entendida como distribución de un todo potencial en sus partes subjetivas, pertenece al ámbito de la composición o síntesis” (Ibid. p. 15)?, lo cual es radicalmente erróneo, pues la división o distinción es siempre una “*resolutio*”; y la distribución del todo subjetivo en sus partes predicativas implica necesariamente la “*resolutio*”.

²³ Sobre ello, cf. nuestro último trabajo, “Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico”, cit.

²⁴ “Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum *resolutionis*, secundum quod procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem (...) Et in hac via perficitur cognitio veritatis quando pervenitur ad singulas partes *distincte* cognoscendas.

cido hacia lo desconocido: es el carácter progresivo propio de lo que significa “ratio” (de “reor”, caminar...; de donde “e-rror”, andar fuera de camino...). Esto significa, en términos escolásticos, que procedemos desde lo que es *prior quoad nos*, que suele ser lo más exterior y accidental de lo real, a lo que es *prior quoad se*, esto es, a lo que es más fundamental y radical, primario en la constitución de la realidad. Y esto significa que nuestro conocimiento progresa como a contrapelo de la constitución de lo real, pues lo primero que conocemos es lo menos fundamental, lo aparente y extrínseco, lo accidental, etc. de lo real; y lo último que llegamos a conocer es lo más esencial o fundamental, las causas y principios básicos, etc.²⁵

Esto es así en términos del tipo de conocimiento, cuyo fin es la consecución de la verdad o un conocimiento más claro y distinto de la realidad. Pero en términos de la vida práctica procedemos a la inversa, pues debemos comenzar por “poner los cimientos” de lo que queremos construir, el esqueleto básico de apoyo; esto es, lo primero es lo más fundamental y básico, siendo posterior lo más externo y accidental. Y este es el sentido de “*synthesis*” o *via compositionis*. Por ello, la *via compositionis* es más propia de los saberes prácticos; mientras que la *via resolutionis* es la propia de los saberes o ciencias especulativos²⁶.

La *resolutio* se opone, pues, a *synthesis* o “*via compositionis*”, que procede en dirección inversa. Es decir, en la síntesis conseguimos al final del proceso el todo completo, a partir de las partes; por ello es una vía más propia del conocimiento práctico. En cambio, mediante el proceso analítico, partiendo del *totum concretum* se intenta llegar a sus partes componentes.

Ahora bien, según los tres géneros de partes: esenciales, accidentales o integrales y potestativas, así también hay tres géneros de procesos analíticos: desde el todo esencial, a las partes esenciales o constitutivas, intrínsecas y definitivas; desde el todo accidental, a las partes integrales o materiales; y desde el todo potestativo, a las partes dinámicas o causales. Por ello el aná-

Alia est *via compositionis*, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum” (*In Metaph.* 2, lec. 1, n. 278).

“Patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur *secundum viam resolutionis*, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis *secundum viam compositionis vel inventionis*, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit. Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur” (*In Boeth. de Trinit.* q. 6, a. 1, ql 3. Ed. Decker, p. 211, lin. 15-22).

²⁵ Todo esto es una mera descripción fenomenológica de lo que sucede de hecho en nuestro proceso cognitivo. Lo cual demuestra la falsedad del principio ontologista, según el cual “lo primero en el ser es también lo primero en el conocimiento” (*primum ontologicum est primum logicum*). Todo esto no debiera olvidarse en una metafísica realista.

²⁶ Tomás lo ha dejado claro: “Es necesario que en toda ciencia operativa se proceda por composición (*modo composito*). Y al contrario, en las ciencias especulativas es necesario proceder resolutivamente (*modo resolutorio*), resolviendo lo complejo en sus principios más simples” (*In Ethic. Nichom.* 1, lec. 3, n. 35). Cf. también: *Sum. Theol.* 1-2, q. 14, a. 5.

lisis procede desde el todo complejo a las partes simples; desde lo fundado a lo fundante, desde lo posterior a lo anterior, desde los efectos a las causas, etc. El método analítico se practica en todas las ciencias, especialmente en las teóricas: la química, la biología, la lógica, la psicología, la matemática, la metafísica, etc.

Por lo demás, la vía analítica puede aplicarse a objetos o planos muy diversos: hay análisis verbal, de las palabras (filológico, gramatical, morfológico, sintáctico, estilístico...), análisis conceptual (de conceptos: psicológico, lógico, crítico...) o de objetos reales (físico, químico, cosmológico, ontológico...). Pero en todos los casos el proceso es similar: se procede desde el todo a las partes; desde lo compuesto a los elementos simples componentes; lo fundado a los fundamentos; lo posterior y dependiente a lo anterior e independiente, desde los efectos dados a las causas, etc., etc. Con ello se busca llegar a un conocimiento más claro y distinto, más fundado o fundamental y cierto, respecto de algún sector de la realidad o del mismo pensamiento.

La vía sintética procede en sentido inverso. Por tanto, puede aplicarse en sentido inverso. Pero siempre que se trata de algo que caiga bajo nuestra posibilidad de construcción. No se trata de resumir o ensamblar elementos heterogéneos, sino de componer un todo organizado y subsistente. Así la naturaleza procede "sintéticamente", esto es, componiendo las partes o elementos en totalidades organizadas. Y el hombre, imitando la naturaleza, procede sintéticamente también en el arte y en la técnica.

Un ejemplo claro: cuando para obtener un fin se requieren medios adecuados, el método analítico consiste en ver qué medios son los adecuados, partiendo del fin que se busca; en cambio, el método sintético consiste en aplicar dichos medios a la consecución del fin. En el primero se procede desde el fin propuesto a la investigación de los medios, resolutivamente. En el segundo, conocidos los medios, se procede a ponerlos en práctica para conseguir el fin (compositivamente).

Esto es elemental para comprender el sentido propio de ambas vías. En efecto, la *via analítica*, tiene por objetivo llegar a conocer el objeto con mayor claridad, distinción y certeza. Por ello ha de proceder distinguiendo, dividiendo, resolviendo, analizando... De hecho es así como obtenemos un conocimiento claro y distinto de lo real. Y esta vía resolutiva se continúa a través de los diversos saberes, hasta llegar a los principios o fundamentos del objeto: así la físico-química llega por vía de análisis a conocer lo más elemental del mundo material (antiguamente, los cuatro elementos; luego los más de cien elementos de la química moderna; actualmente, las partículas elementales subatómicas, que componen el átomo, etc.). Si el objeto fuera el "ser móvil", habría que llegar a los principios básicos regulativos del movimiento y de lo que esto lleva consigo, como el espacio-tiempo, el vacío, la extensión, etc. Si el objeto fuera el *ser como tal*, habría que llegar a la comprensión del mismo en sus principios últimos constitutivos, como la esencia, el acto de ser (*esse*), las propiedades trascendentales, etc. Se observa, pues, que la vía analítica o el

método resolutorio es el propio de los saberes especulativos, aunque cada uno lo ejercite, como es lógico, de manera propia y diferenciada, según su objeto propio. Mas siempre en orden a clarificar los fundamentos y principios de tal objeto propio, según el plano en que se sitúe²⁷.

La *via compositionis* o sintética es más bien constructiva del objeto, ya que ha de “reunir” las piezas del mismo y situarlas en el constructo. Así el fabricante de relojes o de automóviles pone por obra el método de construcción o de composición, en cuanto ve las relaciones y adaptaciones de los diversos elementos en el compuesto a realizar (*compositio*). No se trata ahora de lo que se llama “síntesis” en cuanto hacer un resumen o esquema de algo. Este no es en modo alguno el sentido de método sintético; sino el que se usa en la composición o construcción.

Por tanto, la *via compositionis* procede en cierto modo en dirección contraria a la *via resolutionis*, pues ésta es “deconstructiva” de los objetos, mientras que la *via compositionis* es compositiva o constructiva de los mismos.

Y esto, a su vez, nos permite entender el sentido de la sentencia: según la cual “el término del análisis es la síntesis y a la inversa”²⁸. En efecto, no es que sea el término por así decirlo propio e intrínseco, pues el proceso analítico no termina sino cuando llega a los principios o fundamentos o causas primeras del objeto asumido como materia de investigación. De modo similar el proceso sintético termina cuando se ha llegado a la construcción completa del objeto. Ahora bien, el término de cada vía es como un término *extrínseco* de la otra: pues, efectivamente, la *compositio* comienza propiamente a partir de la división de los diversos elementos componentes de algo: la construcción de un reloj parte de tener las piezas divididas (análisis) ante la vista. A la inversa, el análisis comienza a partir de un *totum concretum*, algo compuesto de partes y elementos y planos diversos: el que quiera conocer claramente cómo es un reloj, lo que hace es someterlo a despiece (análisis) a partir del todo completo.

Y reiteramos que esa diversidad de procesos metódicos se lleva a cabo en las diversas ciencias o saberes. Aunque cada una lo ejercita a su manera, o sea, en conformidad con las exigencias de su objeto propio y formal. En otras palabras, así como la idea de “ciencia” es analógica o proporcional a cada

²⁷ Aquí una advertencia: la constitución del objeto propio, como objeto formal o punto de vista propio de cada saber especulativo, depende también de un cierto análisis. Pero propiamente se establece en base a una abstracción formal, que consiste en captar abstractamente ese punto de vista, formalidad o aspecto, que se toma como eje de la especulación científica correspondiente. El análisis sólo nos da diversos aspectos o formalidades de lo real. Pero es la abstracción de la forma analizada lo que “aísla” propiamente dicha forma y la constituye en el eje o punto de vista (objeto formal quod) de un saber o de una facultad.

²⁸ Dice Tomás: “Quod est enim ultimum in resolutione, oportet esse primum in compositione” (*In Metaph.* V, lec. 4, n. 799); o también: “Quod est primum in compositione est ultimum in resolutione” (*In Sent.* 2, dis. 22, q. 1, a.1, 2m).

ciencia (sea práctica o teórica), así los métodos de análisis y síntesis se ejercitan de modo análogo, que incluye la diversidad²⁹.

De modo general podemos decir, pues, que se ejerce tanto en el orden de la estructura o constitución de los entes, como en el de su dinamismo operativo o causal. Podemos distinguir básicamente cuatro campos genéricos en los que empleamos procesos analíticos o resolutivos:

- a) El campo de los *lenguajes* (morfológico, sintáctico, semántico, estilístico, etc.).
- b) El campo de los *conceptos* y de los juicios y razonamientos (análisis lógico-formal o metodológico; análisis matemático; análisis gnoseológico, reflexivo...).
- c) El campo del *mundo real* o de los objetos reales, en su constitución o estructura esencial, física, química, orgánica...; en sus partes componentes, propiedades, aspectos, relaciones, etc.
- d) El campo de lo dinámico u operativo (causas y efectos: análisis causal o *etiológico*, ya sea según las causas eficientes o *genético*, ya sea según las causas finales o *teleológico*).

Abstracción y procesos analíticos

Pues bien, según los casos, para la captación y distinción de las formas o estructuras, tanto estáticas como dinámicas, en la acción abstractiva se requiere alguno de estos tipos de análisis. Y es lo más común, sobre todo en el conocimiento científico puro, que atiende más propiamente al conocimiento de la verdad, más que a la realización práctica o consecución de un bien o de algo útil. Por ello, el comienzo del análisis es lo concreto y su término lo distinto y simple; mientras que en la síntesis el principio es lo simple y lo fundamental y el término lo complejo y lo fundado. Así el que hace una casa, comienza por los cimientos o fundamentos y por adquirir los elementos simples que ha de utilizar (ladrillos, piedras, madera, cemento, plásticos, etc.) y termina con la ejecución del todo que pretendía, la casa habitable.

Por tanto, vemos que la acción abstractiva se halla muy conectada con la capacidad analítica o resolutiva del entendimiento, en cuanto presupone un cierto análisis o distinción de partes en un todo. Sin embargo, no sería correcto identificarlas. En efecto, analizar o distinguir no es todavía abstraer, sino la condición previa común.

Con todo, ni toda abstracción requiere un análisis –como cuando se trata de cualidades simples y primarias y de su captación inmediata e intuitiva– ni todo análisis conduce a una abstracción válida. En efecto, hay tipos de análi-

²⁹ El método es algo práctico, instrumental, como se dice que la “*lógica utens*” –a la que pertenece la Metodología– es práctica, un arte, *ars directiva rationis*.

sis en los que simplemente distinguimos las partes de un todo. Pero la mera distinción no es suficiente para la acción abstractiva legal, pues como hemos visto, se requiere también que lo abstraído sea independiente y no implique necesariamente en su concepto aquello de lo se abstrae. Así p.ej. podemos distinguir analíticamente los componentes de un compuesto químico; ello, sin embargo, no nos autoriza a considerarlos separadamente o abstractamente por el hecho de ser distintos; solamente cuando sabemos que, además de distintos, son aislables, subsistentes e independientes. Incluso puede haber algún tipo de análisis, válido lógicamente como tal análisis, pero que no permite la abstracción: así p.ej. podemos distinguir entre los accidentes y el sujeto sustancial; pero no podemos tomar aparte un accidente, sin que implique un sujeto en su concepto, aunque sea indeterminado: no podemos pensar en un color, sin pensar e incluso imaginar una superficie extensa.

En consecuencia, la abstracción añade al análisis, de una parte la “*remotio*” o eliminación o el dejar de lado aspectos o partes de un todo; y de otro lado, la fijación atenta o la atención selectiva de un aspecto o parte, que es lo propio de la “*abstractio*”. La abstracción, pues, siendo posterior a la actividad analítica, la lleva a su término perfectivo, que es el conocimiento claro y distinto de la verdad³⁰.

Resolutio, remotio, abstractio

Ahora bien, dado que la remoción o eliminación puede ser de dos maneras:

- o bien de las partes potenciales: p.ej. dejando de lado lo potencial y accidental, se procede a captar lo formal o esencial y constante (se deja lo accidental y circunstancial y se atiende a la esencia: remoción de la materia para quedarse con la forma o esencia: abstracción de la forma)³¹;
- o bien puede ser al revés, dejar de lado lo formal y característico de un objeto y atender a lo común: se dejan de lado los caracteres esenciales y específicos y se atiende a los genéricos: universalización, remoción de la forma específica o de las diferencias específicas, para quedarse con la materia, con el sujeto último o radical: es un proceso reductivo material³².

³⁰ Algo así parece indicar otro aristotélico medieval, Alberto Magno, cuando dice: “Omnis resolutio perficitur abstractione” (*De XV problem.* Ed. Borgnet, II, p. 41b; citado por J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”, 476, nota 147).

³¹ “Dicuntur partes speciei et formae”, dice santo Tomás: *In de Trinit.* V, 3c.

³² Según Tomás de Aquino: “dicuntur partes materiae” (*In de Trinit.*, V, 3c. Un ejemplo de este tipo de *abstractio*, mejor, “*remotio*” es lo que propone Tomás en un texto infrecuente, cuando dice: “... existe un doble tipo de análisis (*resolutio*) intelectual:

[a] Uno es en conformidad con la abstracción de la forma respecto de la materia, en la cual se procede a partir de lo más formal, para llegar a lo que es más material; pues [en este proceso

En consecuencia, hay dos clases o modos de eliminación o “remoción mental”. Estos dos modos corresponden a los dos modos de entender el “dejar de lado”, eliminar o remover. Serían como el polo negativo del movimiento abstractivo, en cuanto es un eliminar o “prescindir de”. Se contraponen lógicamente a otros tantos términos positivos del mismo movimiento abstractivo, en cuanto es atención o selección de aquello que se abstrae. En el segundo caso, pues, procedemos dejando de lado esas “*partes materiae et individui*”, para captar la “forma específica” o la cualidad característica, etc., como cuando desde “este hombre”, en singular, pasamos a la idea de “humanidad” o de “esto blanco” a la idea de “blancura”, etc. A esto es a lo que puede llamarse propiamente “*abstractio formae*” y a su acto “*abstractio formalis*”. A ello corresponde, pues, la “*resolutio formalis*”, ya que en ella se apoya la abstracción formal. Esta es como el coronamiento de aquella. En el primer caso, el proceso camina dejando de lado lo formal y tratando de quedarse con lo material, en el sentido del “sujeto” fundante más radical.

En consecuencia, aunque el proceso de abstracción, como medio de conocimiento, presupone la distinción y el análisis previo de los elementos sobre los que se ejercita, sin embargo no coincide exactamente con el análisis. Éste es, digamos, un ejercicio de lógica formal, que atiende únicamente a la distinción correcta de partes o elementos; pero no determina si esas partes pueden tomarse independientemente o no, ni si su conocimiento conduce a lo más formal, actual y característico de los objetos, o bien a lo más potencial y genérico o indeterminado, aunque sea más universal³³. En cambio, el proceso de abstracción parece que se orienta de suyo a lograr una mayor o mejor inteligibilidad del mundo de los objetos; y, por tanto, se halla como limitado y sujeto a determinadas condiciones de viabilidad, y a condiciones de validez gnoseológica, en cuanto la abstracción se toma como un medio apropiado para el conocimiento del mundo real.

En definitiva, pues, concluimos que el proceso analítico es anterior y más extenso en sus aplicaciones que el proceso de abstracción. Pero éste último es más decisivo para el juicio correcto y válido sobre la verdad de nuestro

analítico] lo que es el sujeto primario, es lo último que queda; en cambio, la forma última es lo que primero desaparece (*removetur*).

[b] Otro tipo de análisis (*resolutio*) es el que es conforme a la abstracción del universal respecto del particular, que procede en cierto modo en sentido contrario, pues lo primero que se elimina son las condiciones materiales individuantes, a fin de quedarse con lo común”.

“Est enim duplex RESOLUTIO quae fit per intellectum: [a] Una, secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalis est ad id quod est materialius; nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima autem forma primo removetur.

[b] Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius remouentur condiciones materiales individuantes, ut accipiatur quod commune est” (*Compendium Theol.* c. 62; edic. Marietti; traducción propia). Sobre ello hemos tratado especialmente en nuestro trabajo: “‘Abstractio’, ‘Remotio’, ‘Resolutio’: Un texto confuso de Tomás de Aquino y una discutible aplicación kantiana”, cit.

³³ Dice Tomás: “Proceditur enim *via divisionis* cum accepto aliquo communi quod per multa dividitur, remoto uno concluditur alterum” (*In Post. Analyt.* II, lec. 4, n. 445).

conocimiento, tanto en la formación de ideas, como en cuanto a las conclusiones de toda investigación. En otras palabras, el proceso analítico posee un carácter más lógico-formal, mientras que el proceso de la abstracción es más garante de la verdad real o de la concordancia entre lo que pensamos y juzgamos sobre el mundo y lo que el mundo es en realidad.

Vemos, pues, que la abstracción resolutive, en su forma más precisa y eficaz, no se opone sino que culmina en una abstracción formal. Pero no toda *resolutio* es propiamente hablando una *abstractio*; o, en otras palabras, la auténtica abstracción formal, que nos permite conocer más claramente los objetos, no se funda en cualquier *resolutio*. Ya hemos visto que hay un tipo de resolución, que puede llamarse “material”, puesto que termina con el aislamiento de los aspectos “potenciales” o materiales, del sujeto radical primario de las formas. Esta *resolutio* es más bien una simple “*remotio*” o eliminación; que puede hacerse psicológicamente por la capacidad distintiva o analítica de la inteligencia.

Pero no puede decirse propiamente una abstracción, ni siquiera, como dice frecuentemente Rodríguez Arias, una “*abstractio materialis*”. Esta expresión no sólo es extraña al lenguaje de Tomás de Aquino y de los tomistas; es incluso contradictoria con las bases sistemáticas. En efecto, el mismo Tomás, al llevar a cabo el más minucioso análisis hecho, antes y después de él, respecto de los “modos de abstracción” concluye que ésta puede ser solamente, o bien de la forma respecto de la materia o bien del todo respecto de las partes, matizando luego de qué partes es posible y de cuáles no lo es³⁴. Y concluye: “no se dan abstracciones en sentido opuesto, esto es, en que la parte se abstraiga del todo o la materia de la forma”³⁵. Y ello, porque en definitiva la materia no puede ser tomada aisladamente de la forma a la que se ordena, como la potencia al acto (“*potentia dicitur ad actum*”). Así pues, podemos llegar a conocer analíticamente, por remoción, o discursivamente, la existencia de un *subiectum* material primario; pero propiamente no podemos “abstraerlo” respecto de la forma, ya que de suyo o *per se* dice relación a la forma y debe ser definido por relación a ella³⁶.

³⁴ “Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio, una qua *forma abstrahitur a materia*, alia qua *totum abstrahitur a partibus*” (In Boeth. De Trinit. q. V, a. 3c; ed. Decker, p. 184, lin. 2-6).

³⁵ “Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma...” (Ib.; p. 185, lin. 26-27).

³⁶ En el texto citado se razona la imposibilidad de una abstracción de la materia respecto de la forma, por tratarse del sujeto de las formas matemáticas (“...intelligitur de forma accidentali quae est quantitas et figura”) que es el contexto de todo este artículo. Ahora bien, la forma matemática no abstrae de la llamada “materia inteligible”, antes bien, versa sobre ella. Pero tal forma tiene por sujeto o materia subyacente a la substancia o esencia substancial; la cual ciertamente puede existir sin la cantidad. Ahora bien, esto ya no es propiamente una abstracción, sino que pertenece al género de la separación: “Substantia autem quae est *materia intelligibilis quantitatis*, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis” (Ibid., ed. Decker, p. 186, lin. 10-12).

Ahora bien, ¿se contraponen esto a un proceso inmaterializante, de modo que debamos dejar esto último de lado? ¿La abstracción formal o la del universal, ¿deben fundarse únicamente en el carácter de independencia intrínseca de lo que se abstrae –la forma o el *totum subiectivum*– tal como aparece mediante la *resolutio* y es esto absolutamente incompatible con el carácter de inmaterialidad? Es la tesis básica o una de las tesis básicas de Rodríguez Arias, el cual, tratando de salvar al Maestro Tomás, no sin achacarle de paso varias incoherencias, atribuye a la tradición tomista el haber “reducido su sistema a un abstractismo inmaterializante”³⁷.

Abstracción resolutive y prioridad o independencia intrínseca.

Lo anteriormente expuesto indica suficientemente que nadie que se sepa dentro de la tradición tomista ha rechazado el que la abstracción, bajo cualquiera de sus modos, presuponga la independencia de lo abstraído respecto de aquello que se deja de lado o respecto de lo cual se abstrae. Es más, yo diría que no se descubre nada nuevo al proponer la *resolutio* como condición previa de la *abstractio*. Es lo que acabamos de ver, con las matizaciones oportunas; pues tampoco es cualquier tipo de *resolutio* o “*remotio*” lo que puede fundamentar una abstracción en sentido propio.

No me interesa hacer ahora la historia de este tema; pero cualquier conocedor de Aristóteles y de Tomás de Aquino, por mediano que sea, conoce que en la abstracción formal o “*per modum definitionis*” no puede abstraerse una cosa de otra si en su concepto depende de ella³⁸. Por eso es impropio p.ej. hablar de una abstracción completa de la materia respecto de cualquier objeto material, sea de la física sea de la matemática: pues siempre la materia se hallará en el fondo de cualquier concepción de la materia; y ello bajo pena de desconocerlo o incluso de errar sobre ello. Y por ello mismo tampoco se puede saltar, como parece admitir el autor³⁹, desde la llamada “materia inte-

El mismo Tomás lo ha enunciado en otro texto, curiosamente citado por Rodríguez Arias, que dice “Licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius; non enim potest dividere animal ab homine...”(Q.D. De *potentia*. q. 8, a. 4, ad 11m).

³⁷ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 457.

³⁸ Es bien conocido el texto antes citado: *De Pot.* y otros.

³⁹ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 449, nota 62. El autor parece caer en la trampa del lenguaje, pues Tomás dice: “Quaedam vero sunt quae possunt etiam abstrahi a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus et alia huiusmodi...” (I, q. 85, a. 1, ad 2m). Es evidente que aquí la palabra “abstrahi” no debe tomarse en un sentido activo, de acción abstractiva, sino en un sentido pasivo, de estado abstracto de tales conceptos, y que mejor se diría “estado de separación” respecto de toda materia, incluso de la llamada “materia inteligible común”. En efecto, en la objeción a la que se trata de responder, se habla, no de la acción abstractiva, sino del estado abstracto de aquellas cosas en cuya definición cae la materia, como son las cosas materiales: “res materiales non possunt intelligi sine materia”.

ligible” de la matemática a una abstracción completa de toda materia o a un horizonte metafísico; y ello simplemente porque hacer tal eliminación mental no conduce a un objeto inmaterial, sino simplemente a un concepto vacío.

Abstracción resolutive, abstracción formal e inmaterialización

Ante todo, si algún tomista piensa que una cierta “desmaterialización” de los objetos no es, según la mente y la sistemática gnoseológica del aristotelismo tomista, una condición obligada de la inteligibilidad, es que no ha comprendido absolutamente nada del sistema. Está ante todo el principio universal de “adecuabilidad” o proporción entre el objeto y la facultad correspondiente⁴⁰, principio basado tanto en la experiencia elemental, como en la razón: pues si el conocimiento es una asimilación intencional, ello requiere previamente una “conformabilidad” o semejanza de forma o proporción entre el objeto y la facultad. Cualquier tomista puede aducir infinidad de textos en que tal exigencia gnoseológica se expresa de manera rotunda. Toda la doctrina sobre el famoso “entendimiento agente” (se entienda como se entienda) se basa en esta exigencia de desmaterialización del objetos para su inteligibilidad⁴¹. Por lo demás, no creo que Rodríguez Arias niegue algo tan evidente.

Ahora bien, esto sin embargo sí puede entenderse erróneamente: como p.ej. si alguien piensa que la “desmaterialización” ha de ser absoluta o total y no relativa o según determinados tipos de materia. Sería igualmente ignorar lo más elemental de la teoría⁴². Y hay razones para sospechar que Rodríguez Arias ha caído en esa trampa.

En efecto, después de exponer más o menos confusamente la doctrina acerca del conocimiento del singular, concluye: “Luego la ciencia como tal no prescinde del singular material, por más que sí prescinde de él el entendimiento en la fase de abordaje directo del mismo”⁴³. Esta conclusión adolece de ambigüedad y confusión.

⁴⁰ “Requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum et perfectionis ad perfectibile” (I, q. 88, a. 1, ad 3m), etc. Esta es la razón repetida una y mil veces por la que nosotros no podemos tener acceso a un conocimiento perfecto y positivo de las naturalezas inmateriales: “quia huiusmodi [las naturalezas materiales e incluso el alma humana] non adaequant earum virtutes [no son proporcionadas a las virtualidades de las naturalezas inmateriales]” (Ib. a. 2, ad 3m).

⁴¹ Baste un solo texto.: cf. *Sum. Theol.* I, q. 79, a. 3.

⁴² Baste igualmente un solo texto, en el que Tomás se propone a sí mismo la objeción: es un texto bien conocido: *Sum. Theol.* I, q. 85, a. 1, ad 1m et 2m. En este texto se explican los diferentes tipos de “materia” de la cual se puede hacer abstracción y de la que no se puede prescindir... sin error; que es lo que hacían los platónicos, al considerar las “formas” ideales como totalmente inmateriales.

⁴³ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 432; ver pp. 428-432.

Recordemos, ante todo, que para Tomás, el singular no es cognoscible, no por ser singular, sino por ser material⁴⁴. Por tanto, es falso que, según Tomás de Aquino, nuestro intelecto no conozca en modo alguno lo singular, sino que no lo conoce con conocimiento directo e intuitivo. En el texto citado y en otros paralelos explica que nuestro intelecto, no conoce el singular “*directe et primo*”; pero lo puede conocer “*per quamdam reflexionem*”⁴⁵. Esta reflexión consiste en volver sobre sus actos de abstracción formal, en los que ha captado directamente el objeto, pero no en su singularidad material o individual, sino en su formalidad específica y universal. Por tanto, el conocimiento reflexivo del singular material presupone el conocimiento directo del mismo por los sentidos y la acción abstractiva del entendimiento activo. Y esa acción abstractiva es justamente tanto formal como *immaterializante*: consiste en dejar fuera la materia individual de lo material concreto, no es una desmaterialización total, pues la captación de la forma o esencia implica en sí necesariamente la llamada “materia común”. Y esa “materia común”, sin la cual el ente material ni siquiera existe ni es cognoscible, implica en sí justamente los nexos necesarios, esenciales y los caracteres y leyes constantes, que son justamente lo que la ciencia natural elabora y expresa en “leyes”. La ciencia, por tanto, aunque parte de la experiencia sensible del singular, en sí prescinde de los caracteres singularizantes y se queda con las *rationes* comunes, necesarias y universales⁴⁶.

Para reforzar su argumentación, Rodríguez Arias apela a un argumento, que significaría ni más ni menos un paso en falso en la concepción tomista: Sería, dice, “una extrapolación del orden psicológico al epistemológico”⁴⁷. Con ello toca un problema de fondo de la epistemología: ¿debe ésta prescindir, como hacen Kant y los racionalistas, de todo acceso y contenido psicológico? Las descripciones psicológicas del conocimiento, ¿deben ser tenidas en cuenta por la epistemología crítica? ¿No será caer en el denigrado “psicologismo”?

No podemos entrar ahora en este grave problema con la extensión que requiere. Me parece de sentido común que una correcta antropología y psicología deben hallarse a la base o previamente a una correcta epistemología; y esa deficiencia es, sin duda, una de las más graves deficiencias de la Crítica kantiana. El “psicologismo” criticable no consiste en negar esta evidencia⁴⁸, sino en pensar que la psicología pueda resolver por sí sola el problema crítico

⁴⁴ “Singulare non repugnat intelligibilitati in quantum est singulare, sed in quantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter” (I, q. 86, a. 1, ad 3m).

⁴⁵ Cf. *Ibid.* a. 1c; cf. también: I, q. 14, a. 11, ad 1m.

⁴⁶ Esto es justamente lo que Aristóteles, y Tomás de Aquino en su Comentario, han venido exponiendo a lo largo del libro de los Analíticos Posteriores.

⁴⁷ J. RODRÍGUEZ ARIAS, “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 429.

⁴⁸ Ni siquiera Husserl lo ha hecho, como puede verse en: *Ideas para una fenomenología*, Introduc. y §§ 53-55, 65, 85, 88, etc. (México, FCE, 1993). Sobre la psicología kantiana, cf. J. BONA-MEYER, *La psicología di Kant*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991.

del conocimiento. Pero eso no significa que las conclusiones de la psicología o de la antropología cognitiva no deban ser tenidas en cuenta por el filósofo crítico, pues es prácticamente imposible examinar “críticamente” la actividad cognoscitiva, si no se conocen sus mecanismos psicológicos. Y eso no es una “extrapolación” censurable, sino una aplicación o transferencia de datos y nociones, cosa absolutamente correcta o común entre las ciencias. La crítica del conocimiento científico no comienza en o por la nada, sin presupuesto alguno, como pensaba Descartes: es un acto de reflexión, que presupone el hecho del conocimiento humano en general, sus modos y mecanismos (entre ellos, las estructuras científicas)⁴⁹.

Así pues, cuando Arias dice: “esto es una conquista de las ciencias experimentales modernas que sin duda trabajan sobre cosas singulares, tratando de descubrir *los nexos necesarios* que existen entre ellas”⁵⁰ y cuando vemos que se remite a textos de Tomás de Aquino, uno tiene derecho a dudar de si el autor ha entendido algo de cuanto dice. Pues descubrir esos nexos necesarios y las leyes constantes y universales, que rigen en el mundo material, es un proceso de abstracción formal e inmaterializante, como hemos visto antes.

En definitiva, la conclusión del autor: “[Santo Tomás] ha entronizado la abstracción resolutive como *necesaria y suficiente* para distinguir las ciencias, con lo cual deja sin sentido y sin razón de ser la triple abstracción de la materia”⁵¹; esta conclusión, aparte de la equivocidad implícita, carece de fundamento alguno. Es equívoca, en efecto, pues la expresión “abstracción resolutive” puede entenderse formalmente en cuanto *resolutive*, es decir, en su fundamento de distinción de planos; o bien en cuanto formalmente “abstractiva”, esto es, selectiva de la forma y, por consiguiente, liberada en algún modo de la de la materia, o sea, inmaterializante. En el primer sentido, que parece ser el intentado por el autor, es falso que tal *resolutio* sea, sin más, *suficiente*, aunque sea *necesaria*, como hemos visto, pues no es todavía formalmente una “*abstractio*”, sino una mera “*distinctio*”: distinguir no es todavía abstraer. En el segundo sentido, que es sin duda el de Tomás de Aquino, se caracteriza por ser “*abstractio formae a materia*”, y, por tanto, formalmente inmaterializante.

Abstracción resolutive, abstracción formal y abstracción total

Frente a lo anterior, estaría la opinión de Rodríguez Arias, empeñado en atribuir al Maestro Tomás la confusión entre la abstracción formal y la total

⁴⁹ Recordemos la expresión de Tomás de Aquino: “Nullus intelligit se intelligere nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile” (*In de Trinit.* q. 1, a. 3c.), etc.

⁵⁰ J. RODRÍGUEZ ARIAS, “La abstracción científica en el pensamiento larvado de santo Tomás de Aquino”, 433.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 449 (cursiva del mismo autor).

o material, con lo cual la abstracción formal misma no sería justamente una inmaterialización, sino todo lo contrario⁵².

Es decir, si hemos comprendido al autor, dado que la resolución puede ser formal y material, según proceda desde la materia a la forma o al revés, dejando lo formal y captando lo material, resulta que si la abstracción científica es la que capta la forma a partir de los singulares, ésta es una abstracción *universal* (o *total*, según Cayetano) y ésta es claramente la resolución material, que va hacia lo universal o más común; por tanto, no es inmaterializante, sino todo lo contrario.

De entrada, llama la atención –aparte de la tergiversación de conceptos– el que se atribuya a Tomás la confusión entre la abstracción formal y la universal (a la que desde Cayetano se llama “total”). Y ello, no sólo porque Cayetano ya había dado cuatro diferencias incuestionables entre una y otra⁵³, sino porque el mismo Tomás ha distinguido claramente como dos tipos distintos, entre la “*abstractio formae a materia*” y la “*abstractio totius a partibus*”⁵⁴, como parece reconocer el mismo autor.

Buscando la raíz de esta confusión, si no tergiversación, nos parece encontrarla en la cita que hace de un texto de Tomás de Aquino. Dice el autor: “Encontramos que santo Tomás llama muchas veces ‘forma’ al todo universal con respecto a las partes subjetivas”⁵⁵. El ejemplo más claro sería justamente éste: “Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem ut quando est processus secundum causas intrinsecas: *componendo* quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particularia proceditur; *resolvendo* autem quando [a magis *particularibus* ad formas *maxime universales* proceditur] eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo *terminus resolutionis* in hac via ultimus est *consideratio entis et eorum quae sunt entis* in quantum huiusmodi”⁵⁶.

⁵² Dice así: “Un ejemplo indudable de la formal en el pensamiento tomasiano es la abstracción del universal, tanto específico cuanto genérico, en cuanto abstrae del singular material. Pero no menos claro en la mente del Maestro es que la resolución de los grados metafísicos, al igual que la pretendida abstracción inmaterializante científica, es una resolución material que sólo permite una abstracción *materiae a forma*” (Ibid., 453). “...Lo que hay tras la pretendida abstracción formal es una abstracción material” (Ibid., 458), etc. “Es una abstracción formal, que va incluida en lo que el Maestro llama ‘*abstractio totius a partibus*’ o ‘universalis a particulari’, en cuanto conduce no al universal lógico sino al universal metafísico” (J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”, 489).

⁵³ Cf. *In de ente et essentia*, Proemium, q. 1, n. 5.

⁵⁴ *In De Trinit.* q. 5, a. 3.

⁵⁵ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino”, 486. Cita este texto: “*Natura speciei ex materia et forma communi constituta se habet ut formalis* respectu individui quod participat talem naturam; et pro tanto hic dicitur quod partes quae ponuntur in *definitione* pertinent *ad causam formalem*” (*In Physic.* II, 5, 179).

⁵⁶ *In De Trinit.* q. VI, a.1, q. 3 (Ed. Decker, p. 212, lin. 10-16; cursivas y texto entre corchetes, del Rodríguez Arias).

Ante todo, en el contexto no se trata de la abstracción formal, sino del método de la metafísica, que es resolutorio y no compositivo, como se ve claramente, y contra lo que el citado autor mantiene. Ese método presupone el objeto ya constituido y ello justamente por medio de la abstracción formal inmaterializante, que capta la "*ratio entis ut sic*" incluso en lo singular material: pues tal "*ratio entis*" no es ni necesariamente material ni necesariamente inmaterial (separación negativa). Ulteriormente, la ciencia Metafísica, aplicando el método analítico o resolutorio a su objeto propio, ha de llegar a la comprensión de los constitutivos intrínsecos del "*ens*", como p.ej. la esencia y el acto de ser, etc. Y esto es lo más simple y también lo más común o universal. Todo esto significa ni más ni menos que la abstracción universalizante, que es común y ha de ser aplicada en todas las ciencias especulativas, ha de llevarse a cabo *después* de la abstracción formal propia, por la que se constituye el objeto propio de cada ciencia. No significa en modo alguno que se identifique la abstracción formal con la universal.

Y sería ridículo apoyar esa confusión en los textos en que Tomás dice que el universal es también una "forma", pues se atiene al principio de que "*omnis cognitio est per formam*"⁵⁷. Lo que no significa que sea siempre y en todos los casos la "*forma totius*" o forma esencial, como tal, obtenida mediante la abstracción formal intensiva. Puede ser ciertamente la "forma" en cuanto obtenida mediante la mera eliminación de lo individual, esto es, de las notas individuantes; con lo que se obtiene la "forma universal" mediante la abstracción universalizante. Esta es una "abstracción material" sólo en el sentido de que proceda hacia lo más potencial, eliminando determinaciones o diferencias específicas. Pero si tal proceso universalizante se hace no por eliminación de diferencias, sino por confusión o implicación intensiva de las mismas, como sucede en la Metafísica, entonces es una abstracción universal que presupone la formal y la implica⁵⁸. Pero no se confunden universalmente ni se identifican.

3. LA "RESOLUTIVO" Y LA DISTINCIÓN DE LAS CIENCIAS ESPECULATIVAS

Ante todo, una cosa es el *método* para investigar el objeto propio de una ciencia, lo que presupone ya ese objeto constituido como tal objeto formal de

⁵⁷ Cf. *Sum. Theol.* I, q. 12, a. 1, ad 2m, etc.

⁵⁸ Todo esto tiene que ver con la sutil advertencia de Cayetano, según el cual "*ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus (...)*". Una de estas "terminaciones" es por la abstracción formalis, lo que, dice, "*forte adhuc viris doctissimis non innotuit*". Añade las cuatro famosas diferencias entre los modos de abstracción, la formal y la total; y dice en la cuarta: "*...licet gradus metaphysicales sint universaliores aliis, et comparari possunt ad alia ut ad partes subiectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio convenire; tamen, in quantum stant sub consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt earum materia; et hoc est valde notandum. Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem (...) et quomodo quandoque habet abstractionem totalem...*" (*In de ente*, Prooemium, q. 1, n. 5). No se olvide que Cayetano está aquí polemizando con los seguidores de Escoto.

la misma, y otra cosa es el *medio* para aislar o constituir dicho objeto formal. Para lo primero se aplican los métodos de investigación, resolución/composición, según el carácter propio, teórico o práctico, de cada ciencia respectiva. Tal distinción de teórico/práctico responde, pues, al fin de cada una, fin especulativo y contemplativo, o fin práctico.

Lo segundo, y dentro ya de las ciencias teóricas, se lleva a cabo a base de aislar el objeto propio y formal de cada ciencia, adoptando un punto de vista propio y diferenciado: así p.ej., ante un bloque de mármol, labrado en forma de cubo perfecto, un químico atiende a la naturaleza de los componentes físico-químicos y trata de analizarlos; un matemático atendería, desde su punto de vista, a la forma geométrica, a las medidas exactas, etc. del bloque; un filósofo pudiera estudiarlo bajo la razón simple de "algo existente" o también tratando de distinguir entre lo que es substancial y lo que es accidental, etc.; (y un cantero podría atender a cómo se consigue labrarlo en forma de cubo perfecto, etc.; lo que pertenece ya más bien a una consideración práctica).

Como vemos, cada ciencia presupone su objeto o se sitúa en su propio punto de vista, que es su objeto formal⁵⁹; y a partir de ello comienza su investigación específica, mediante los métodos adecuados. Pues bien, es claro que de ello dependen las diversas especialidades científicas y las diferencias en las ciencias respectivas.

Ahora bien, es bastante claro que el aislar o seleccionar el punto de vista propio (objeto formal *quod*) es una operación de abstracción formal, pues consiste en aislar una "forma" o aspecto formal característico, dentro del objeto material común. Lo que responde al principio general epistemológico de que "cada cosa es conocida por su propia forma (*unumquodque cognoscitur per formam, non per materiam*)".

Pero esa distinción formal inicial todavía incluye en sí múltiples diferencias; pues, como hemos visto, puede incluir una finalidad distinta, según se trate de buscar un simple conocimiento o un fin práctico. Con lo que tenemos una distinción genérica de los diversos saberes, en ciencias teóricas y ciencias prácticas.

Todavía, dentro de los saberes teóricos o especulativos caben diferentes especialidades, como es obvio en los mismos ejemplos puestos. Y tales diferencias se construyen también a base de la abstracción formal, que depara el

⁵⁹ Otro ejemplo: en una mesa redonda intervienen varios especialistas para tratar acerca de los accidentes de circulación: un jurista, un economista, un sociólogo, un psicólogo, un médico, un moralista, un político y un comisario de policía. Cada cual se sitúa ante el caso "accidentes de circulación", que es la "materia común" (objeto material o común) y en el mismo selecciona o aísla el punto de vista de su propia especialidad (a esto se llama objeto formal *quod*), para tratarlo desde el mismo.

objeto propio de cada ciencia⁶⁰. Ahora bien, ¿en qué consisten esas diferencias distintivas o especificativas? Es un problema un tanto bizantino, si se quiere, pero de indudable calado epistemológico, a fin de no confundir planos diversos, lo que llevaría a errores de importancia. Un problema que ha sido abordado ya desde antiguo⁶¹; aunque en modo alguno pretendemos entrar ahora en esta historia.

En resumen y atendiendo a la argumentación de Tomás de Aquino, las diversas ciencias especulativas se diferencian lógicamente por el objeto que especulan (*speculabile*) en cuanto tal. Y tal objeto es “inteligible” o “especulable” más o menos, mejor o peor, por relación al entendimiento humano, en el que se recibe como tal objeto especulable. Es el principio de adecuación o proporción entre objeto y sujeto de conocimiento intelectual. Ahora bien, ese “nivel de inteligibilidad” o ese carácter de “especulabilidad” o de “cientificidad” (“escibilidad”, de *scibile*) depende de la misma operación por la que nos es deparado; esto es, de una abstracción formal, por la que captamos la “forma” o estructura esencial y constante de algo, dejando de lado el sujeto material concreto, lo accidental (lo *per accidens*) y lo contingente, como tal. Y esta abstracción formal equivale o incluye en sí la respectiva inmaterialización o nivel de inmaterialidad de la forma captada, en cuanto proporcionada a nuestra inteligencia de diversos modos o a diversos niveles⁶².

Por donde se ve que la abstracción formal es lo que nos depara el sujeto formal de cada saber especulativo, “lo especulable como tal” y que ello equivale a un modo especial de liberación de la materia y del movimiento (“*remotio a materia et motu*”). Por tanto, para Tomás y para todos los tomistas,

⁶⁰ Por ello, como saben los tomistas desde Cayetano (quien remite acertadamente a Aristóteles): “...penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur, ut patet VI Metaphysicae” (In *de ente*... Prooemium, q. 1, n. 5).

⁶¹ Quizás la primera vez en que se propone claramente es por Aristóteles en *Analyt. Poster.* I, c. 18; cf. también: *Metaphys.* VI, c. 1; *De anima*, III, 4 (429b 18-22).

⁶² “Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem (...) ex parte intellectus competit ei quod sit inmateriale (...); ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est [cf. I *Poster.* I, c. 2]... Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur” (*De Trinit.* 5, a. 1). Toda esta cuestión está dedicada justamente a solventar el problema: “De divisione speculativae scientiae”. Otro texto, entre los muchos que se pueden citar, es el de: *In de sensu et sensato*, Prooemium; y también: *In Metaphys.* VI, lec. 1, nn. 1144-1170, etc.

En la tradición tomista no hay apenas diferencia de opiniones, como reconoce Rodríguez Arias, en cuanto a esta tesis fundamental: que la distinción de los saberes especulativos depende de la abstracción formal y del tipo de inmaterialidad del objeto propio, alcanzado por la misma; aunque las haya luego a la hora de definir más detalladamente de qué o cómo se ha de entender el nivel de inmaterialidad (Cf. p.ej. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Philos.* I, P. 2, q. 27, a. 1). A esto es a lo que se denomina *objeto formal quo*, ya que es como el *medium quo*, el *medium cognoscendi*, el medio en que la inteligencia especula o investiga el *objeto formal proprio* o *quod*. Más que “objeto” debería llamarse y se llama también “luz intelectual”, ya que es como la claridad o capacidad de inteligibilidad del objeto *proprio*, según el modo de abstracción de la forma respectiva.

como sabe muy bien Rodríguez Arias, la abstracción inmaterializante, en cuanto implica una *resolutio*, es la base de la división de los saberes teóricos. Lo que significa que no hay en el pensamiento de Tomás y de sus seguidores una oposición entre esos aspectos, el resolutivo, el abstractivo-formal y el inmaterializante. Aunque conceptualmente se distingan, como fases de un proceso intelectual.

4. ABSTRACCIÓN RESOLUTIVA Y MÉTODO DE LA METAFÍSICA

El autor conecta su tesis sobre la primacía e incluso validez absoluta de la abstracción resolutiva, frente a la formal inmaterializante, con el método de la Metafísica y toda la problemática acerca de la unicidad de su objeto formal y acerca de su obtención, etc., así como acerca de la distinción de las ciencias especulativas, en general, y de la misma Metafísica, en particular.

Naturalmente, ni Rodríguez Arias en sus trabajos, ni nosotros ahora, podemos entrar en toda esa problemática con la profundidad y amplitud que requiere, sobre lo que se ha escrito en los últimos tiempos cientos de miles de páginas. Por tanto, nos fijaremos en algunas tesis del autor, tratando de ver sus fundamentos histórico-sistemáticos; y ello todavía con las limitaciones obvias que impone este trabajo.

En primer lugar, sobre el método de la Metafísica. Partiendo de múltiples textos de Tomás, podemos decir que ésta, como toda ciencia especulativa, procede resolutivamente (analíticamente), en cuanto que trata de "*resolvere in prima principia*" todos los problemas más particulares de lo real concreto, de lo real existente, en cuanto tal⁶³. Y esto lo hace en cuanto el análisis de lo real, del "*ens inquantum ens*", nos depara tanto sus divisiones intrínsecas, como sus causas o sus propiedades (trascendentales). Esto es, en cuanto estudia las "*passiones sui subiecti*", como afirma la doctrina peripatética, pues a ello se ordena la investigación científica; entendiendo aquí por "*passiones*" los atributos (partes y modos, causas, propiedades, etc.) que corresponden y pueden predicarse *per se* del sujeto, esto es, el ente en cuanto ente⁶⁴.

⁶³ Valga el siguiente: "Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima, quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere; sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemostrabilia, ut *omne totum est maius sua parte* et similia, in quae omnes demonstrationes scientiarum *reducuntur*, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi, in quae oportet *reducere* omnes diffinitiones scientiarum praedictarum" (*In Boeth. de Trinit.* 6, a. 4c; Ed. Decker, p. 227, lin. 1-9). Cf. ARISTOTELES, *Analyt. Post.* I, c. 22 (82b 2); c. 3 (72b 10), etc.

⁶⁴ "Hoc est enim subiectum in scientia cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit" (*In Metaph.* Prooemium). cf. también: *In Metaph.* IV, lec. 1, n. 533; VIII, lec. 1, n. 1682; *In Post. Analyt.* I, lec. 4, n. 32, etc. En donde vemos también que investigar las causas y los principios de algún sujeto es el fin de una ciencia; pero no es el sujeto de la misma; por ello negará consecuentemente que p.e. la Metafísica trate de Dios como sujeto; aunque no como causa del sujeto o como objeto material o indirecto.

La razón fundamental o sistemática de esto está en lo dicho anteriormente: que las ciencias especulativas tienen por objeto llevarnos a un conocimiento cada vez más claro y distinto de los fundamentos, causas y principios más radicales, ya de un sector de lo real, ya de la realidad en general, como es la Metafísica. Por tanto, su procedimiento ha de ser de tipo resolutorio o analítico, que es el que procede desde lo menos fundamental a lo más fundamental, desde lo fundado y complejo a las partes más simples y a los principios fundantes, etc.⁶⁵

Ahora bien, el autor, a despecho de todos los textos, llega a esta asombrosa conclusión: “Pero la ciencia suprema ya no tiene la fase resolutoria, sino que se ocupa del último producto resolutorio de las ciencias inferiores, según la sentencia del Aquinate: *“Metaphysica post Physicam [et Transphysicam] resolvendo occurrit*. Es por ende una ciencia puramente sintética, demostrativa o judicial...”⁶⁶. Por donde vemos que, a pesar del texto y contexto de tal cita (*“resolvendo occurrit”*) para Rodríguez Arias la Metafísica no sería una ciencia resolutoria, sino compositiva. Con lo que la tan reclamada clave de la *“abstractio resolutoria”* quedaría sin efecto y sin uso en Metafísica. Aparte de ello, es lo más opuesto incluso a la letra de Tomás en ese contexto⁶⁷ y en otros muchos. Que esto nos haga dudar de que el autor haya comprendido algo del pensamiento tomista en este punto, a pesar de conocer y citar a su manera los textos, es algo más que justificado.

En el mismo texto confunde o identifica la ciencia judicial y demostrativa con la *síntesis*; y reduce el análisis a la fase inventiva o ciencia *in*

⁶⁵ “Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis *resolventis* in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur” (*In Boeth. de Trinit.* q. 6, a. 1, ql 3. Ed. B. Decker, p. 211, lin. 15-22). “Quod est primum in compositione est ultimum in resolutione” (*In II Sent.* D. 22, 1,1, ad 2m). O este texto, en donde Tomás hace una exposición clarísima de la resolutoria por oposición a la compositiva [*“Utrum consilium procedat ordine resolutorio”*]. Dice Tomás: “In omni inquisitione oportet procedere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est *processus resolutorius*, sed magis compositivus: procedere enim a causis in effectus est *processus compositivus*, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione sit posterius in esse, est *processus resolutorius*; utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices...” (*Sum. Theol.* I-II, q. 14, a. 5c).

⁶⁶ Ver en J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 220. El texto tomista es el siguiente: “...ipsa dicitur prima philosophia; et nihilominus ipsa addiscitur post physicam et caeteras scientias in quantum consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam *resolvendo occurrit*” (*In De Trinit.* VI, 1, qla 3c).

⁶⁷ “Tota autem consideratio rationis *resolventis* in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae *terminatur*” (*In de Trinit.* VI, a.1, qla.3c. Ed. Decker, p. 212; lin.1-2). “Terminus *resolutionis* in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt de quibus *scientia divina* considerat...” (Ib; lin.15-17; cursiva nuestra). Y no se olvide que el contexto trata justamente del método propio de las diversas ciencias especulativas, como toda esta cuestión sexta: “*De modis quos scientiis speculativis Boethius attribuit*”. En el lenguaje de Tomás, la expresión “*modus scientiae*” es equivalente a “*método*”, que es el “*modus procedendi*”.

*via inventionis*⁶⁸; lo cual es un disparate monumental en la perspectiva del pensamiento aristotélico y tomásiano y una completa desorientación en la problemática. La síntesis, como vimos, no sirve para la especulación, ni para demostrar nada; es un método constructivo, que aplica los principios a sus conclusiones particulares. Pero la demostración o ciencia demostrativa es esencial e ineludiblemente, tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino, la *via resolutionis*⁶⁹. A ello han dedicado especialmente los Segundos Analíticos. La vía o *scientia in via inventionis* y la *scientia in via iudicii*, son ciertamente dos momentos de la misma ciencia, no de ciencias distintas; y pertenecen al mismo método analítico, pues el juicio o la demostración ha de hacerse por esa resolución *in principia*; es un juzgar de las conclusiones provisionales (p.ej. *hipótesis*) de la vía inventiva a la luz de los principios radicales y primarios, lo cual exige una "*resolutio in principia*". No es un "aplicar" los principios, como en la ciencia práctica o en la síntesis, sino en juzgar de las conclusiones colocándolas *a la luz* de los principios, esto es, resolutivamente.

El autor parece pensar que "demostrar" es proceder desde unos principios universales a unas conclusiones particulares, como forma de "deducción". Esto, aparte de malentender el nombre de "*deductio*"⁷⁰ es impropio en una ciencia especulativa que busca el conocimiento teórico y ha de juzgar por vía de resolución⁷¹. Es un modo de entender la deducción propio del kantismo, que entiende los juicios como subsunciones, en sentido meramente extensional; lo contrario del tomismo, que entiende los juicios y el universal ante todo intensionalmente, bajo la abstracción formal.

El autor lo ha reconocido en cierto modo; pero sigue insistiendo en su error y hasta llega a opinar que ni Aristóteles ni Santo Tomás entendieron lo que hacían al estudiar en dicha obra el proceso demostrativo "*per resolutionem in prima principia*". Así p.ej. cuando dice:

⁶⁸ "El análisis o resolución recibe también los nombres de *inención* o *via inventiva* y de *definición* o *via definitoria*. (...) La *síntesis* o composición se llama también *demostración* o *via demostrativa* o *via iudicativa*, en el sentido fuerte de esta palabra como "cosa juzgada" o "sentenciada" (Ver J. RODRÍGUEZ ARIAS, "Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)" 219-220).

⁶⁹ "Pars autem logicae quae primo deservit processui [processus necessitatem inducens], pars iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi *resolvendo* in prima principia, ideo pars haec *Analytica* vocatur, idest *resolutoria*" (*In Post. Analyt. Prooemium*. n. 6). Texto que conoce y cita también el autor.

⁷⁰ Para Tomás la palabra, no muy usada ciertamente, significa más bien resolución, como término del movimiento racional demostrativo: "*Deduci* autem ad aliquid est ad illud *terminari*" (*In de Trinit. VI*, a.2; ed. Decker, p. 217, lin.8). La deducción, pues, consiste en llegar al término de la inquisición y juzgar por ese término de todo el proceso inquisitivo; no es "aplicar" sintéticamente los principios... Este sentido de "deducción", que R. Arias atribuye a Tomás sospecho que es más bien una invención racionalista y se halla contaminado de reminiscencias kantianas, hartamente discutibles.

⁷¹ "Ultimus terminus, ad quem rationis inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae *resolvendo* iudicamus; quod quidem quando fit non dicitur processus vel probatio rationabilis, sed *demonstrativa*. Quandoque autem inquisitio rationis non potest usque ad praedictum terminum perducere, sed sistitur in ipsa inquisitione ..." (*In de Trinit. VI*, a. 1, qla. 1c).

“Por tratarse de una confusión radicada en los *Analíticos*, afecta a los rudimentos mismos de la epistemología tomasiana e invade en cierto modo todo el cuerpo de su doctrina. Tratemos de ahondar en las raíces de semejante confusión.

1) Efectivamente, el malentendido afecta a la comprensión misma del tratado epistemológico de Aristóteles y entraña una confusión entre análisis y síntesis con repercusiones de largo alcance (...). Y ahí está el *lapsus*. Tomás reconoce que es un tratado sobre la demostración o síntesis, pero dice algo sorprendente: Que el juicio cierto o la demostración se lleva a cabo *per resolutionem*⁷².

Estamos absolutamente de acuerdo en todo lo anterior, excepto en atribuir la confusión a Tomás de Aquino: ésta se halla solamente en la cabeza del profesor Rodríguez Arias; y procede de su desconocimiento o de su descuido del sentido de la demostración en la lógica aristotélica. ¿Qué otra cosa podría significar la demostración llamada “*propter quid*”, sino la prueba apodíctica (*Apódeixis*) de un tesis a la luz de o por reducción a los principios esenciales y necesarios, entre los que se halla la definición del sujeto de la ciencia?⁷³ Por ello, el modelo de demostración *ex causis* o por las causas, es la matemática, que procede justamente por las causas *formales* o esenciales⁷⁴; es decir, juzgando de los teoremas a la luz de las definiciones y a través de equivalencias formales (ecuaciones).

Por eso nos sorprende cuando añade:

“2) Y cabe sospechar que a esta confusión puede haber contribuido el título de la obra. Porque este tratado que lleva el título de *Libros analíticos* o

⁷² Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)” 248. Y cita correctamente el texto de Tomás: *In Post. Analyt. Prooemium*, n. 6. Cf también: *Ibid.* I, lec. 2, n. 14: “*Similiter oportet quod praecognoscatur principium, ex quo conclusio infertur, cum ex cognitione principii conclusio innotescat*”.

⁷³ Cf. ARISTOTÉLES, *Analyt. Poster.* I, cc. 13-14; TOMÁS DE AQUINO, *In Post. Analyt.* I, lecc. 23-24, nn. 193-212; *Ibid.* lec. 17, nn. 145ss. Hay ciertamente una especie de trampa cuando se dice que la demostración *propter quid* procede “*ex causis et immediatis*” (*Ibid.* n. 194). Se ha de entender de las causas formales o intrínsecas, *inmediatas*; tal como se expresan en la definición esencial. Pues la demostración por las causas extrínsecas, como derivación del efecto a partir de las causas puestas, no es demostración normalmente apodíctica, ni analítica; y ello por que se trataría de algo de tipo dinámico y práctico. La prueba analítica procede más bien desde los efectos conocidos a las causas necesarias, en el plano dinámico (análisis etiológico). La verdad es que hay aquí un problema, ya que la forma lógica de los argumentos se estructura aparentemente como “aplicación” de unos principios a unas conclusiones más particulares. Pero el mismo Tomás nos ha dado una pauta, en un texto, curiosamente citado por el autor: “*Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans; hoc enim contingit, non argumentando, sed argumenta iudicando*” (*C. Gent.* I, 57; en donde Tomás señala una serie de caracteres distintivos de la ciencia demostrativa). Para R. Arias esto equivale a: “...una muestra más de la confusión dialéctica tomasiana entre resolución y composición (o juicio)”, J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)” 253, nota 102.

⁷⁴ Cf. *In Post. Analyt.* I, lec. 25, n. 210. Para la Física dice Tomás: “*Assignatur propter quid a naturali et reduciendo in materiam et reduciendo in quod quid est, idest in formam et reduciendo in primum movens*” (*In Physic.* II, lec. 11, n. 244).

Analítica, tiene por objeto estudiar la demostración (...). Siendo, pues, en su conjunto un tratado de la demostración o de la *apódeixis*, con razón sugiere Brunschwig que la obra aristotélica debería llamarse *Apodyctica*. Lo cual quiere decir que el nombre de *Analytica* es doblemente falso, porque no sólo no expresa lo que contiene la obra, sino que le atribuye exactamente lo contrario (!) desde el punto de vista de la teoría de la ciencia”⁷⁵.

Digamos, ante todo, que ciertamente el nombre podría haber sido también el de Apodíctica, puesto que efectivamente trata de la demostración apodíctica. Pero si la tradición aristotélica la denomina Analítica (y Tomás dejó ya justificado ese nombre en el Proemio de su comentario) es incomprensible que alguien sostenga que tal nombre es falso e indica lo contrario. Porque resulta que, al parecer, es el nombre que le dio el mismo Aristóteles, el cual se queja de “la ignorancia que algunos tienen de los analíticos”⁷⁶. La razón está, no ciertamente en la tradición aristotélica, sino en la falsa idea que el prof. Arias tiene sobre la demostración apodíctica o *propter quid*, como vimos antes. Y ello, porque tampoco parece haber entendido en absoluto el sentido de lo que llama la clave C/R, las diferencias entre “*via compositionis*” y “*via resolutionis*”⁷⁷.

A continuación el autor se lía en la explicación de los textos con respecto a la fórmula “conocimiento por las causas” y que nosotros hemos solventado anteriormente en nota. En ello demuestra una vez más que la confusión es exclusivamente suya.

Y para terminar esta cascada de disparates, de una especie de esquizofrenia argumentativa, todavía admite un poco más adelante:

“4) El caso es que este singular predominio del término “*resolutio*” deja una huella profunda en todo el lenguaje teológico y filosófico del Aquinate”⁷⁸.

Con lo cual no podemos por menos de estar totalmente de acuerdo; aunque el autor sigue atribuyéndolo a “una antinomia terminológica de la que

⁷⁵ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)” 249 (paréntesis admirativo, mío).

⁷⁶ Cf. *Topic*. VIII, 11(162a 11); *Metaphys.* IV, 3, 1005b 4, y más claramente todavía en: *Metaphys.* VII, 12, 1037b 8-9 en donde hace referencia a la definición “en la medida en que no lo hicimos en los *Analíticos*”. ¿Conocía el Sr. Brunschwig estos textos? Tomás los conoce y comenta: “nunc primum debet dicere de definitione id quod non est de ea dictum *in analyticis*, idest, in libro *Posteriorum*. Ibi enim est mota queadam dubitatio...” (*In Metaphys.* VII, lec. 12. n. 1537).

⁷⁷ Lo que se comprueba también por algunas citas en las que introduce entre corchetes su interpretación del texto tomista, tergiversándolo y haciéndole decir lo contrario: cf. *Ciencia Tomista* (2003) 219, notas 25 y 28; o también, *Ib.* p. 250, nota 96 y p. 251, nota 98, etc.

⁷⁸ J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 252. En la misma página, nota 100, cita varios textos de Santo Tomás, como: “*Etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia*” (*In II Sent.* 9, 1, 8, 1m); “*iudicium enim fit per resolutionem in principia*” (*Verit.*, 28, 3, 6m; Cf. C. G. III, 47, 224b) Y añade sorprendentemente: “Es inútil dar más referencias porque Tomás se expresa así sistemáticamente, diríamos que “*infinitas veces*” (*sic*).

Tomás no deja de apercibirse...". Y todavía, como muestra de su confusión mental, añade: "Lo que sí demuestra el uso abusivo de la palabra "*resolutio*" es sin duda una escasa comprensión de la identidad correlativa de resolución y composición, con la consiguiente deficitaria aplicación de una y otra al correcto ordenamiento del saber"⁷⁹. Lo cual contradice a todo cuanto reclamaba para la clave Composición/Resolución.

Y para terminar, no duda en admitir que la misma confusión se ha dado en toda la tradición tomista y que "así sucede en algunos maestros eminentes de la Escuela, ya sean clásicos, como Cayetano o Juan de Sto. Tomás, ya sean modernos, como Norberto del Prado, Sertillanges, Angel González Alvarez, Ramírez, etc."⁸⁰

5. SOBRE EL OBJETO Y EL ALCANCE LA METAFÍSICA

No vamos a entrar en su propuesta de división de las ciencias teóricas y menos de la Metafísica, sencillamente porque nos parece sin el menor fundamento sistemático⁸¹. Tampoco entramos en la discusión acerca de la unidad del objeto de la Metafísica según Aristóteles, el cual, como es sabido y ateniéndonos exclusivamente a la letra de los textos aristotélicos, tal como han llegado hasta nosotros, aparece como triple: el ser como ser, las causas y principios primeros y el ser divino. Sea de ello lo que sea, como es sabido, Tomás de Aquino, atendiendo más bien a una visión sistemática, propone como objeto o sujeto propio de la Metafísica únicamente el "*ens ut ens et ea quae ei insunt per se*"⁸².

Todavía se puede discutir y se ha discutido largamente acerca de cómo se ha de entender ese "*ens ut ens*", que a veces se identifica con el "*ens commune*" o "*ens universalissimum*": si de modo extensional, como un universal obtenido por medio de la abstracción eliminadora universalizante; o bien, como el "*ens*

⁷⁹ J. RODRÍGUEZ ARIAS, "Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)", 253.

⁸⁰ *Ibid.*, 254. Quizás la clave de todo esto se halle en lo que añade: "Con la contrapartida muy significativa de que Suárez se considera obligado a refutar ese reduccionismo analítico del saber...". No olvidemos que para muchos, Suárez es el precedente escolástico inmediato de todo el racionalismo moderno, comenzando por Descartes.

⁸¹ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, "Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino. P. II. Hacia una división realista del saber de acuerdo con la ontología tomasiana", 36-42, 60-64, etc.

⁸² "...quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit..." (*In Metaphys. Prooemium*). Lo que coincide con lo que había escrito ya en su *Comm. In Boëth. De Trinit.*, q. 5, a. 4 y en *In Metaphys. IV*, lec. 1, nn. 529, 539, 544-547; VI, lec. 1, nn. 1145-1155, 1162-1165; etc. "...oportet quod in ista scientia inquirentur principia et causae entium, in quantum sunt entia" (*Ibid.* n. 1145); "Omnium eorum qui sunt unius generis est unus sensus et una scientia... Si igitur omnia entia sunt unius generis aliquo modo, oportet quod omnes species eius pertineant ad considerationem unius scientiae, quae est generalis..." (*Ibid.* IV, lec. 1, n. 547).

participans esse”, como el *ens* obtenido por medio de la abstracción formal y la *separatio* negativa a materia.

Bajo el primer aspecto parece que debería incluir en sí a “todo ente”, tanto material como inmaterial, tanto finito como infinito; y, por consiguiente, bajo la Metafísica debería incluirse una Teología filosófica, como ciencia con su objeto propio, etc. El problema es que tal concepción del *ens commune* ha eliminado todas las determinaciones formales, ha empobrecido completamente el concepto, que queda reducido a un mero nombre casi vacío o a lo sumo con un significado indeterminado de esencia. Por lo que no es el “*ens ut ens, quod participat esse*”; ni siquiera puede decirse propiamente “trascendental”, pues no implica actualmente en sí las diferencias y determinaciones, que ha dejado fuera. Es un puro “*ens logicum*”, como vio claramente Hegel (por desconocer otro modo de entender el *ens commune*).

Bajo el segundo aspecto es el *ens ut ens*, obtenido por medio de la abstracción intensiva, como la razón de ser, incluso en lo singular existente real; lo que en un segundo momento puede generalizarse por abstracción que sólo deja de lado los sujetos singulares, pero mantiene dentro del concepto las múltiples diferencias del “*ens quod participat esse*”. Con una excepción, no puede contener las diferencias de finito/infinito, ni las de *causatum/incausatum*, pues éstas no se hallan en la intuición inmediata del *ens ut ens*, sino que aparecerán al final de la Metafísica, una vez demostrada la existencia de algún *Ens*, que sea *ipsum Esse subsistens*, o *Ens incausatum, inconditionatum, necessarium*, etc. Por tanto, el *ens ut ens*, que tenemos para comenzar y como sujeto propio de la Metafísica es el “*ens quod finite participat esse*”, como dice Tomás de Aquino⁸³.

Este “*ens quod finite participat esse*” es “separable” de la materia, ya que en sí mismo no incluye necesariamente la materia, ni depende necesariamente de ella: participar del *actus essendi* puede hacerse tanto en la materia como fuera de la materia⁸⁴.

Este “*ens*” es proporcionado a nuestro intelecto, pues el *Ens infinitum* desborda completamente nuestra capacidad inteligible. Tomás de Aquino ha argumentado que el *Ens infinitum* ni siquiera es objeto adecuado de las

⁸³ “*Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius objectum est quod quid est... Unde illud solum est capibile ab intellectu nostro quod habet quiditatem participantem esse*” (In de Causis, Pr. 6, lec. 6, n. 175). Rodríguez Arias conoce y cita este texto, pero lo entiende como “un alarde de concordismo con el pensamiento dionisiano...” (J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 260). ¿Será un concordismo “pastelero” cuando Tomás jamás se ha prestado a estos cambalaches y cuando en el mismo texto aduce el principio gnoseológico oportuno? Un poco después Rodríguez Arias aduce una cita interesante para ver las raíces de su pensamiento contaminado de escotismo, cuando contrapone a Tomás la opinión de un famoso nominalista: “En una confrontación semejante el discípulo de Escoto Pedro Auriol (1345) se preguntaba: *Utrum Deus includatur intra conceptum entis quem habet viator*” (Ibid., 261).

⁸⁴ Para ello, cf. nuestro estudio: “Il ‘separato’ come condizione e come oggetto della Metafisica”, cit.

inteligencias separadas, puesto que “una semejanza perfecta del ente absolutamente universal [infinito] no puede ser sino infinita; pero la naturaleza de una substancia separada no es infinita sino limitada a algún determinado género o especie de ente”; esto solamente es propio de Dios, el cual, siendo el “*summum huius universalitatis*” lo conoce todo por un solo medio, por su propia esencia. Mientras que el intelecto humano se halla en el grado último de los inteligentes, por lo que necesita para cada inteligible de una representación propia y adecuada a sí mismo (*coadequata*)⁸⁵.

La consecuencia lógica de todo esto es que el objeto propio de la Metafísica humana no puede ser el *ens commune* en el sentido de incluir en sí a lo finito y a lo infinito; y, por tanto, que el *Ens infinitum*, o sea, Dios, no puede ser sujeto propio de ninguna ciencia humana independiente; es solamente objeto indirecto, en cuanto aparece en el horizonte de la Metafísica como la Causa explicativa del ente finito y causado. No hay, pues, propiamente una “Teología filosófica”⁸⁶, como ciencia independiente y aparte de la Metafísica, sino sólo como un tratado o capítulo de la misma.

La única “ciencia” humana propiamente teológica, teniendo a Dios por sujeto propio, sería la Teología sobrenatural o religiosa (*Sacra doctrina*); pero ésta ya no es propiamente filosófica, puesto que procede a partir del “*lumen fidei*” y de la revelación divina⁸⁷.

⁸⁵ Es un texto menos conocido, pero de indudable fuerza argumentativa: “Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina (...) Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis non potest esse universalis similitudo totius entis (...) quia iam ostensum est supra quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita, sicut autem natura substantiae separatae non est infinita, sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis (...) Summum autem huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per suam essentiam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et ei *coadequata*” (C. *Gent.* II, 98). Un poco más adelante señala la diferencia en el modo de recibir las especies inteligibles en las inteligencias separadas y en la mente humana: “Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt *per viam resolutionis*, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi *per viam compositionis*: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva” (C. *Gent.* II, 100).

⁸⁶ Fue una mala idea del racionalismo en general y en particular de Leibniz el presentar su “Teodicea” como una ciencia filosófica independiente. Contra ella valen ciertamente los acerbados argumentos de Kant.

⁸⁷ Es lo que expresa Tomás de Aquino, cuando habla de una doble “Teología”: “Una in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur...” (In *Boëth. De Trinit.* q. 5, a. 4). Cf, también: *Sum. Theol.* I, q. 1, aa. 2 y 7, etc.

Frente a esto Rodríguez Arias asigna a la Metafísica un objeto que sería el *ens commune* en toda su universalidad, implicando lo finito y lo infinito, etc. Y propone una división de la Metafísica, que se parece más a la wolffiana o racionalista en general, que a la de santo Tomás⁸⁸.

Solamente nos vamos a fijar en dos de sus líneas argumentativas:

a) Que acerca de Dios podemos conocer positivamente sus atributos y algo de su esencia e incluso su definición⁸⁹; contra la opinión de santo Tomás de que sobre Dios apenas podemos conocer más que el hecho de su existencia, pero en cuanto a su esencia es algo *penitus ignotum*, de ella sólo podemos conocer *quid non est*.

b) Que una Metafísica verdaderamente “trascendental” debe abarcar absolutamente a todo ser, incluido el infinito. Por ello, admitiendo que la Metafísica de santo Tomás se refiere al “*ens quod finite participat esse*”, la considera como un saber meramente “predicamental” no trascendental⁹⁰.

Sobre el agnosticismo tomista respecto de la esencia divina

Apenas puede caber duda sobre la opinión de santo Tomás en cuanto al desconocimiento racional de las substancias inmateriales. Ha dedicado una cuestión de la *Summa*⁹¹ y muchos lugares paralelos, sin que conste que haya cambiado de opinión. Pues el fundamento es siempre el mismo: la inadecuación de tales entes con la capacidad de nuestra inteligencia: condición primaria de todo conocimiento intelectual⁹².

Esto, aplicado al Ser divino, significa que respecto del mismo solamente podemos conocer de modo positivo su existencia, y ello a través de los efectos creados. Pero no su esencia, o tal como es en sí mismo; sino más bien de

⁸⁸ Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino. P. II. Hacia una división realista del saber de acuerdo con la ontología tomasiana”, 41-42.

⁸⁹ “Por lo que se hace patente que nuestro conocimiento de lo que es Dios no se queda en algo meramente negativo, sino que tiene un inmenso contenido positivo (...). Si definir es delimitar, señalar los perfiles de una causa, no se puede negar que tengamos definición de Dios, porque sí la tenemos y muy clara y eficaz, para distinguirlo, sin confusión posible, de cualquier otra cosa” (J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 281-282). Que tengamos una “definición” de algo infinito, o sea, indefinible (¡por definición!) es algo realmente nuevo y sensacional en el aristotelismo. ¿Acaso la razón de distinguirlo no es simplemente y justamente “por lo que no es Dios”?

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 284, 291, etc. “El sujeto de la Metafísica no puede ser más que el ente en cuanto ente, que nos permite acceder al ente trascendental...” (*Ibid.* p. 289). Dejamos de lado, como disparate ya refutado, el considerar a la Metafísica como ciencia compositiva y no resolutive en todas y cada una de sus partes, como máxime especulativa.

⁹¹ Cf. *Sum. Theol.* I, q. 88: “Unde secundum statum praesentis vitae, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias immateriales secundum seipsas” (*Ibid.* art. 1c).

⁹² Cf. I, q. 88, a. 3c. Y ello por oposición a la corriente ontologista: cf. *Ib.* ad 1m.

modo negativo: *quid non sit... et quomodo non sit*⁹³. A esto se ha denominado “teología negativa”, y le viene a Tomás por la línea de inspiración neoplatónica, especialmente por medio del Pseudo Dionisio y el Libro de *Causis*⁹⁴.

Ni siquiera por medio de la fe conocemos acerca de Dios y de modo positivo qué es o cómo es en sí. Pues la fe se nos presenta bajo formulaciones y lenguaje humano, que incluye representaciones y conceptos inadecuados para expresar debidamente la esencia divina. Por ello San Pablo dice que a Dios ahora y por la fe, “le conocemos sólo como en un espejo y en enigma” (1 Cor. 13, 12).

El agnosticismo de Tomás de Aquino es, pues, ni más ni menos que el rechazo del ontologismo; y, por ello mismo, el primer detractor de la llamada “ontoteología”, en lo que ésta tiene de censurable⁹⁵.

El que el nombre de “Dionysius” sea un fraude o un pseudónimo, como hoy sabemos, no le quita valor ni autoridad; aparte de que Tomás no lo acepta solamente por la supuesta autoridad, sino que, como es su costumbre, reflexiona y repiensa por sí mismo las opiniones de los autores que comenta. De hecho ha dedicado también sendas cuestiones a estudiar nuestro modo de conocer y de nombrar a Dios⁹⁶.

Al margen de autoridades y citas ilustres⁹⁷, se podrían aducir dos razones: Una, que de hecho el mismo Tomás dedica todo un tratado para estudiar los atributos divinos. Otra, que no se puede conocer la existencia de Dios (*an sit*) si no se conoce su esencia (*quid sit*).

A lo primero, sería fácil decir en qué sentido estudió Tomás los atributos divinos en todos los lugares de sus obras en los que trata el tema y que no puede ser otro que en el sentido que él mismo indica, como vimos anteriormente, y que es el que responde a los principios gnoseológicos del sistema. Pero para cualquiera que piense un poco sobre el tema, puede aparecer claramente que los atributos divinos estudiados (atributos llamados “enti-

⁹³ *Sum. Theol.* I, q. 3, Prol.

⁹⁴ Tomás resume la idea de esta teología cuando dice: “Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus *an est* et habemus de eis loco cognitionis *quid est* cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum, quos etiam modos Dionysius ponit in libro De divinis nominibus” (In *Boeth. De Trinit.* q. 6, a. 3).

⁹⁵ Cf. nuestro trabajo: “Tomás de Aquino y la Ontoteología”, en *Ciencia Tomista* 129 (2002) 429-461.

⁹⁶ Cf. *Sum. Theol.* I, qq. 12 y 13. Por cierto, que nadie se engañe al leer en el Prol. de q. 12: “Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum...”, para atribuirle un conocimiento *positivo* de la esencia de Dios, contra lo que dijo en el Prol, q. 3, y contra lo que dice aquí mismo: “Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati” (q. 12, a. 4; muy interesante la resp. ad 2m). ¿Será esto una consecuencia de una concepción “hipertrofiada” de la trascendencia divina”, como dice Rodríguez Arias? (Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 287).

⁹⁷ Sobre ello Rodríguez ofrece algunas notas históricas de indudable importancia; cf. p.ej. *Ibid.*, 256 ss.

tativos”), como simplicidad (no composición), perfección suma, bondad, infinitud, inmaterialidad, unidad (indivisibilidad), etc. son todos conceptos y hasta nombres negativos. Nosotros p.ej. no tenemos un concepto positivo de infinito, de inmutable, de absolutamente indivisible, etc., sino sólo conceptos negativos⁹⁸.

A lo sumo podemos formarnos conceptos por semejanza analógica, como sabe bien cualquier tomista. Pero resulta igualmente que la analogía implica más disimilitud que similitud; es más por remoción que por afinidad. Y sobre todo cuando se comparan entidades desproporcionadas, como lo infinito a partir de lo finito... No es solamente el sentido religioso de la trascendencia divina; es la misma razón filosófica la que, reflexionando sobre su conocimiento de lo divino, llega a la conclusión de sus estrictas limitaciones⁹⁹.

Ni vale apelar a la relación entre causa y efecto, pues esa relación nos lleva al conocimiento de la causa a partir de los efectos, que sean unívocos con la causa eficiente; mas si son desproporcionados (causalidad equívoca) entonces ese conocimiento de la causa es igualmente desproporcionado e inadecuado¹⁰⁰.

Todavía hay un argumento, que parece decisivo: según Aristóteles y el mismo Tomás, para conocer el *an est* de algo se ha de conocer primero el *quid est*¹⁰¹. Por tanto, si Tomás demuestra el *an est* de Dios, ha de presuponer su *quid est*; o bien su demostración carece de una base epistemológica suficiente.

Ante todo, pensemos algo de sentido común: para conocer la existencia de una cosa o que “X existe” ¿necesitamos poseer previamente la definición esencial o tener un conocimiento completo de X? Es evidente que no. Así p.ej. los buscadores de oro no solían ser ni unos químicos consumados ni tenían un conocimiento exhaustivo del precioso metal: les bastaba con conocer algunas propiedades características del mismo para saber cuándo lo habían

⁹⁸ Por ello es un despiste de Descartes pensar que se puede demostrar la existencia de Dios a partir del concepto de infinito: lo sería, quizás, si fuera un concepto positivo en nosotros, pero resulta que es solamente negativo.

⁹⁹ Nos deja perplejos esta nota de Rodríguez Arias: “Teniendo en cuenta que también las negaciones ayudan a identificar una cosa”. Y a continuación aduce este texto de Tomás de Aquino: “Sicut per quid est distinguitur res ab aliis, ita per hoc quod scitur quid non est” (*In de Trinit.* q. 2, a. 2, 2m), que es, sin duda un texto esclarecedor de su “teología negativa”. Cf. J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 263, nota 142.

¹⁰⁰ Un ejemplo podría ser el siguiente: ¿Cómo explicar a un ciego de nacimiento qué es o cómo es el cielo estrellado? Pienso que sería bastante difícil... Pero podría hacerse por medio de las impresiones de los otros sentidos, como p.ej. el oído. Podríamos decir al ciego que las estrellas son como notas vibrantes, y el cielo estrellado como una sinfonía. Podría servir como metáfora, aunque la idea ya no sería adecuada al objeto. Cuánto menos adecuada sería si la distancia entre los términos de la proporcionalidad metafórica fuera infinita.

¹⁰¹ Cf. *In Poster. Analyt.* I, lec. 1-2 en donde se habla claramente de la precognición necesaria para la demostración; y así respecto del sujeto u objeto cuya existencia se quiere demostrar, debemos conocer previamente *quid est*: “De subiecto oportet praecognoscere quid est et quia est; praesertim cum ex definitione subiecti et passionis summatur medium demonstrationis” (*Ibid.* n. 15).

encontrado. En general, lo normal es que conozcamos que “algo existe” y posteriormente lo vayamos conociendo más clara y distintamente.

Por ello es desmesurada y sin fundamento la exigencia kantiana de un conocimiento “absolutamente completo” de la esencia de Dios para poder demostrar su existencia. Es ésta justamente una de las bases de su crítica a las pruebas de la existencia de Dios, a todas las cuales considera ontológicas o apriorísticas¹⁰². Y dado que este fundamento es inconsistente, hace igualmente inconsistente dicha crítica kantiana; al menos respecto de las pruebas tomistas.

Por otra parte, la exigencia de conocer previamente el *an est* y el *quid est* de algo, que se toma como “*subiectum*” de una ciencia, es correcta, ya que la definición del sujeto es el principio propio inmediato de todas las demostraciones en dicha ciencia. Mas por eso mismo, porque se presupone y no se demuestra la existencia del sujeto en la ciencia correspondiente, por eso mismo Dios no puede ser “*subjectum*” formal de ninguna ciencia humana racional.

Finalmente, el sentido de conocer previamente el *quid est* de algo para saber el *an est* o su existencia, ha de referirse lógicamente al *quid est nominis, non rei*. En efecto, debemos saber antes qué significa el nombre de lo que buscamos o algunas características del objeto para saber si lo hemos encontrado o no; no necesitamos poseer una definición esencial (*quid rei*). Y esto es lo que explica claramente Tomás de Aquino en un texto apropiado, cuando dice:

“Alia vero sunt de quibus oportet praeintelligere *quid est quod dicitur*, idest quid significatur per nomen, scilicet de passionibus. Et non dicit quid est simpliciter, sed *quid est quod dicitur*, quia antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri de eo proprie quid est: non enim sunt definitiones. Unde quaestio *an est* praecedat quaestionem *quid est*. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen”¹⁰³.

Está claro que son los criterios tenidos en cuenta por Tomás de Aquino, el cual concluye cada una de las cinco vías indicando que “esto es lo que todos entendemos por Dios”, después de haber demostrado a posteriori en el decurso de cada vía la existencia (o mejor, la verdad y necesidad de la existencia) de un Primer Motor no movido, una Causa primera y universal, un Ser absolutamente Necesario, un Ser Perfectísimo, una Inteligencia suprema¹⁰⁴.

¹⁰² Cf. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A 591ss.; 631-642, etc.

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *In Post. Analyt.* I, lec. 2, n. 17.

¹⁰⁴ El autor que comentamos hace también una exposición de la demostración tomasiana de la existencia de Dios (J. RODRÍGUEZ ARIAS, “Abstracción y ciencia en santo Tomás de Aquino (IV)”, 266s), en donde atribuye a Tomás tales errores, tanto en la programación de la prueba (“lo que habría que aclarar es por qué santo Tomás cayó en esa deficiente interpretación del texto aristotélico”, –se refiere a los *Analíticos Posteriores*, p. 273–), como en la realización efectiva de la prueba, de la que, sin embargo, piensa que “más que probar la existencia de una cosa –que el principio de causalidad da por descontada– lo que hace la argumentación “quia” es definir la naturaleza de esa Causa desde distintos puntos de vista...” (Ibid., 277-278).

Ente predicamental y ente trascendental

Decir que la Metafísica de Tomás de Aquino, si se refiere al "*ens ut ens finitum*" ya no sería una saber trascendental, sino predicamental, equivale a destruirla como ciencia general del ser y, por ello, como Metafísica. Es una objeción tan insidiosa como simplista, pues se apoya en un mero equívoco o, lo que es peor, en un desconocimiento de lo trascendental, accesible a la razón humana.

Por de pronto, la expresión "ente predicamental" puede entenderse en dos sentidos: como el "*ens ut ens*" que se divide en los diez predicamentos aristotélicos; o bien, más propiamente, como el *ens* referido a uno de los diez predicamentos, p.ej. la substancia. Bajo este segundo aspecto ya no es trascendental en modo alguno. Bajo el primer aspecto, es verdaderamente "trascendental", ya que se halla inmerso intrínsecamente en todos los predicamentos, pero sin agotarse en ninguno de ellos, sino trascendiéndolos.

Basta esta simple constatación para conocer que el "*ens ut ens*" de Tomás de Aquino se toma siempre en el segundo sentido, esto es, como el ente que se divide y se predica intrínsecamente de todos los predicamentos. Por tanto, está fuera de lugar decir que es una metafísica "predicamental": es *trascendental*, de la única manera en que puede ser la metafísica humana...

Pues efectivamente, de modo paralelo, "trascendental" puede entenderse en dos sentidos: como el *ens ut ens*, que abstrae, por abstracción universalizante, de todos los entes particulares y que los incluye como en potencia, abarcando así tanto al ente finito como al infinito (a Dios y a las inteligencias separadas), etc. O bien, como el *ens ut ens*, obtenido mediante abstracción intensiva o formal, a partir de los existentes que conocemos, que son los entes finitos; pero incluyendo intrínsecamente en sí, aunque de forma analógica y proporcional, a todos los modos múltiples de ser¹⁰⁵, por tanto, a todos los predicamentos y modos posibles de ser.

Es fácil ver que el objeto de la Metafísica de Aristóteles y de Tomás de Aquino es el *ens transcendens*, en el segundo sentido, no en el primero. El primero es el que proponen los ontologistas, racionalistas e idealistas. Y que ya hemos visto que es excedente respecto de la mente humana, inabarcable para nosotros de modo positivo y directo; y sólo "especulable" a través y como causa del *ens finitum*. Este segundo concepto de ente trascendental, aparte de ser el más vacío de los conceptos por su modo de abstracción, esto es, por medio de exclusión o dejando fuera las determinaciones de los entes particulares; resulta que se queda en poco menos que en un mero nombre, pues apenas tiene contenido determinado. Es un mero "algo", del que apenas se puede decir otra cosa que se opone al no-ser puro. Esto convierte a la

Evidentemente no podemos entrar a desmontar tantos despropósitos como mala inteligencia.

¹⁰⁵ "Ens dicitur multipliciter": ARISTÓTELES, *Metaph.* IV, 2; 1003a 33, etc.

Metafísica, como ya vio y criticó acertadamente Kant, en una logomaquia o juego de palabras¹⁰⁶. Es el concepto racionalista, wolffiano, de Metafísica; que ciertamente no es ni cabe dentro del sistema de Tomás de Aquino.

CONCLUSIÓN

Este comentario no tiene por fin el convencer a nadie de nada y menos aún al autor comentado. Pero sí intenta poner en claro que quien lo lea o lo cite sepa que su interpretación de la postura de Tomás de Aquino está completamente descarriada y obedece solamente a malentendidos y confusiones, que el mismo autor insinúa alguna vez.

Al autor le diríamos solamente dos cosas. Primero, que si realmente cree que en Tomás de Aquino ha habido una evolución doctrinal, no sólo en algún punto particular –cosa ya reconocida y admitida por todos sus intérpretes y por el mismo Tomás– sino en cuanto a sus bases sistemáticas, como son los conceptos metafísicos, debería haber hecho un estudio genético y mostrar claramente esa evolución o cambio, añadiendo además la confesión explícita del mismo Tomás de Aquino de haber dado un giro tan notable en su pensamiento. Pues no es creíble que un cambio radical lo haya propuesto sin la menor advertencia a sus lectores.

Por otra parte, si duda realmente de que su interpretación sea la correcta, pues como él mismo admite hay en Tomás de Aquino tantos textos, que él conoce bien y hasta cita, que contradicen su exégesis, en tal caso lo mejor sería intentar una revisión a fondo de sus posiciones. Finalmente y para todos, quiero decir que las líneas del pensamiento tomasiano, tal y como las propone el profesor Rodríguez Arias parecen más bien calcadas de uno de los mayores críticos de santo Tomás, el filósofo y teólogo medieval Duns Escoto, cuya metafísica se ha continuado posteriormente a través del nominalismo y del racionalismo conceptualista. Ahora bien, una tal concepción de la Metafísica es justamente la que ha sido objeto de una crítica acerada y mordaz, aparte de acertada y veraz en muchos de sus argumentos, de Manuel Kant. Por tanto, es tanto más insólito volver a esta concepción de la Metafísica, desbocada y sin límites, suprahumana y angelical, cuanto expuesta a la argumentación inexorable del filósofo de Königsberg, aparte de construida de espaldas al progreso de la ciencia moderna, que el citado autor comentado parece querer valorar sinceramente.

¹⁰⁶ Cf. I. KANT, o.c., B 302-307; A 684-687, 844; *Prolegomena...* 326, 366-369, etc.