

## PROBLEMAS ACTUALES EN EL UMBRAL DE LA METAFISICA

SUMARIO: *Introducción.—1. ¿Metafísica o metafísicas? 2. La metafísica clásica.—3. El texto aristotélico y su interpretación.—4. La crítica, tema metafísico.—5. Dos temas no metafísicos: a) el alma humana separada, b) los ángeles.—6. La metafísica, proceso y hábito intelectual.—7. Aspecto estático y aspecto dinámico.—8. Sujeto u objeto propio.—9. Punto de vista o el objeto formal quod: a) la sustancia, b) la esencia, c) la existencia, d) el ser.—10. Cómo es considerado Dios en la metafísica.—11. La luz objetiva o el objeto formal quo: a) la abstracción formal de tercer grado, b) la intuición, c) la trascendentalización, d) la separación.—12. División wolffiana y similares.—13. Sentido aceptable de metafísica "especial" y metafísica "general".*

Para escándalo de los «prácticos» se ha de reconocer que hay muchos preocupados por temas especulativos, metafísicos nada menos. «Se agrava» la cosa si añadimos que los estudios se refieren, no sólo a los problemas que se presentan dentro de la metafísica, sino también a los planteados en su atrio; se discute el modo de entrar en ella y qué puerta se ha de utilizar. Con decir que se disputa qué es metafísica, si es posible, cuál es su objeto, cómo se ha de entender, cuánta es su extensión, de qué modo se conoce, en qué partes se divide, cómo se ha de proceder en su estudio, qué han dicho de él los autores, etc., ya hay suficiente para que los «prácticos» puedan confirmar su opinión de que verdaderamente se está ante una causa perdida. ¡Después de más de dos milenios de filosofía, y en los días del «nylon», de la televisión en colores, de las centrales atómicas y de la preparación del viaje a la Luna, preguntando si es posible la metafísica!

Porque hay quien está convencido, y otros hacen como que tienen tal convicción, de la incompatibilidad de ciencia y metafísica, como también de ciencia y religión. Tanto, que colocan a un lado la ciencia y al otro la metafísica con la religión; y, dada la unión de estas dos, atacan a la primera para que los proyectiles caigan sobre la segunda. «Si se mira bien, dice un catedrático de la Universidad Católica de Milán, es por este título, por esta solidaridad, por lo que la metafísica atrae la oposición de los que bajan por otra pendiente. Si no existiese el vínculo con la religión, probablemente se dejaría en paz a los metafísicos, como a gente inofensiva... La filosofía... se toma, bajo la máscara del criticismo y de crítica del pensamiento, como medio para combatir la religión, con el intento, que se repite secularmente, de herirla en sus presuposiciones racionales» (1).

Esto hace recordar que también el extravagante Unamuno opinaba, casi desde la acera de enfrente, algo parecido, cuando decía que los teoremas matemáticos, si afectasen a la vida práctica, presente y futura, como los dogmas religiosos, habrían encontrado tanta oposición como éstos.

A alguno ha de extrañar que todavía la metafísica levante cabeza; entre otras razones, porque quizá creyó que había sido puesta definitivamente fuera de combate con el libro que el neokantiano Goede waagen escribió en 1931, titulado nada menos que «Summa contra metaphysicos».

Pero extrañe o no el caso, es una realidad bien patente. Volúmenes enteros se necesitarían para poner sólo los títulos de los trabajos escritos en los últimos años sobre los temas aludidos y sus afines. Libros, revistas, congresos, se refieren a ellos y prometen volver a tratarlos; es decir, no se ve que vaya a cesar la situación, no aparece propósito de la enmienda. Al revés; se fundan nuevas revistas, que se llaman, con toda naturalidad, «Giornale di Metafisica» (2) o, que,

(1) GUSTAVO BONTADINI: *L'attualità della Metafisica classica*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 45 (1953), p. 18.

(2) «Giornale di Metafisica», Rivista bimestrale di Filosofia diretta da Michele Federico Sciacca (num. 1.º, 15 Gennaio 1946), Torino.

En 1947 publicó un número doble (4-5, Luglio-Settembre) con 16 artículos, de autores de diversas naciones y tendencias, dedicados al tema «Che cos'è metafisica?». Al mismo tiempo aparecía otro número doble de «Revue de Métaphysique et de Morale», Juillet-Octobre 1947, consagrado al mismo tema. En él escriben los filósofos más notables (o los autores más sonoros) de nuestros días en la vecina República: Blondel, Lavelle, Marcel, Merleau-Ponty, etc.

admitiendo mayor amplitud de temas, en su primer número dedica tres de sus cuatro artículos a problemas metafísicos (3).

Existe la convicción de que hay «una pregunta acuciante: ¿cuál es el objeto de la metafísica?» (4). O, como otro escribe, «qué sea metafísica es uno de los más graves problemas de actualidad» (5). ¡De actualidad! ¡En los tiempos del radar y de los satélites artificiales! Pues no hay que asustarse de la afirmación; como atestigua el insigne Olgiati, «se puede repetir con la boca que la metafísica ha muerto, que ya a nadie interesa, que no merece la pena de criticarla o discutirla; pero la verdad es que sigue preocupando y no deja a los ánimos en paz» (6). Y tanto preocupa, que se ha escrito: «la polémica sobre la metafísica constituye, como todos saben, el centro de la filosofía contemporánea; más todavía, es la que define su esencia y su significación» (7). Hasta podría decirse que preocupa, como por contagio, a los no filósofos, de modo que cualquiera, aunque sea en un periódico, habla de Heidegger y lo cita en alemán: *Was ist Metaphysik?*

Volviendo a los filósofos, no sólo en el Congreso de Milán estuvo presente el tema; también el XI Internacional, tenido en Bruselas durante los días 20-26 de agosto del mismo 1953, trató ampliamente las cuestiones metafísicas; sin contar lo mucho que se encuentra en otros volúmenes (son catorce en total los que contienen las Actas), podemos ver que el título del tercero es «Metafísica y Ontología» y que el cuarto se titula «Experiencia y Metafísica». Sofia Vanni Rovighi, presente en el Congreso, dice en la Crónica que de él escribió: se notó poco la presencia del marxismo y neopositivismo, aunque

(3) «Naturaleza y Gracia», Publicación de los profesores de la Provincia capuchina de Castilla, Vol. 1, núm. 1, 1954. Los cuatro artículos son: P. Feliciano de Ventosa, «La metafísica del Bien en la Teología de San Buenaventura»; P. Pelayo de Zamayón, «Valoración de la metafísica»; P. Gabriel de Sotillo, «El punto de partida de la metafísica de Duns Escoto»; P. Mauricio de Begoña, «Reflejos de la predicación sagrada en la literatura actual».

(4) SALVADOR GÓMEZ NOGALES, S. J.: *Horizontes de la metafísica aristotélica*, Madrid, 1951, p. 5.

(5) LUIGI BOGLIOLO: *Che cos'è metafisica*, en «Salesianum», 10 (1948), p. 44.

(6) *Il concetto di Metafisica e lo spiritualismo cristiano*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 41 (1949), p. 4.

(7) G. BONTADINI: *La Metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo*, en «Riv. Fil. Neosc.», 45 (1953), p. 639. Es un trabajo presentado al Congreso de Filosofía organizado por la Sociedad Italiana de Estudios Filosóficos y Religiosos, y celebrado en Milán los días 25-27 de octubre de 1953. El tema general del Congreso fué «Le basi della metafisica classica».

había cierta corriente antimetafísica ; la metafísica estaba representada sobre todo por cristianos, aunque no todos católicos ; se habló poco de existencialismo y mucho de ontología (8). (Natural : la moda es, por naturaleza, cambiante, y el existencialismo ha sido—con perdón de la filosofía y sólo para entendernos—la «filosofía de moda»).

Ya que estamos hablando de Congresos, recordemos las palabras del secretario en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Filosofía, de Barcelona : (el Congreso) «ha servido para demostrar una vez más—gracias a Dios—que la filosofía *no sirve* para nada, porque está por encima de toda servidumbre humana, y que todavía hay hombres que se ocupan en la noble y difícil profesión de buscar la Verdad, sin intereses pragmáticos que empañen la pureza de la intención» (9).

Los «prácticos», que con estos datos podrían quizá confirmar más y más su posición, en lugar de cambiarla, se preguntarán si, al menos sin pragmatismo, esa tarea declarada acuciante, actual, noble y difícil, lleva a algún resultado, siquiera en cuanto a encontrar algo de la verdad que se busca. Podríamos contestar que el solo buscarla ya tiene su mérito, y, por consiguiente, con solo ello se habría obtenido algún resultado, pues ejercitar la mente en tan noble ocupación no puede decirse tarea sin valor.

Algún fruto se obtiene, según eso, nada más empezar ; en cambio, sólo al final los esperaba Descartes (el «padre de la filosofía moderna», que podría también considerarse «abuelo de los prácticos»), cuando proponía : «en vez de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una *práctica*, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, con la misma claridad con que conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los pudiéramos utilizar de la misma manera para todos los usos para los cuales sean adecuados y convertirnos así en amos y dueños de la naturaleza. Lo cual no es solamente deseable para la invención de una infinidad de artificios que nos permitirían *gozar sin esfuerzo* de los frutos de la tierra y de todas las *comodidades* que en ella se hallan,

(8) *L'XI. Congresso Internazionale di Filosofia*, en «Riv. Fil. Neosc.», 45 (1953), pp. 468-479.

(9) «Actas del Congreso de Barcelona», t. 3.º, p. 555. De paso se puede notar que, de los cuatro temas generales del Congreso, el tercero era «Metafísica».

sino también y principalmente para la *conservación de la salud...*» (10).

Pero la respuesta es aún más positiva, porque «podemos decir que el estudio de la interpretación de la metafísica de Santo Tomás se ha enriquecido y modificado notablemente en el curso de los últimos diez años» (11). Esto, que Geiger escribía en 1950, sigue siendo confirmado en cuanto al punto particular a que él se refiere, y realizándose, antes y después del escrito, en cuanto a otros puntos. En fin, que no todo es perder tiempo.

En las líneas que siguen querríamos recordar, con cierto orden sistemático, algunos de los temas principalmente debatidos en nuestros días. No tenemos la pretensión de recorrer la lista completa de cuestiones, ni la de tratar exhaustivamente los problemas, sino la de indicarlos con brevedad; menos aún intentamos proponer soluciones definitivas, que es de lo más arduo que el hombre puede intentar. Ya el buen Aristóteles decía, y Santo Tomás aprobaba, que «*praedicta scientia non est humana possessio*», sino más bien divina (12).

Además vamos a referirnos a problemas que se plantean en el umbral de la metafísica, aunque mirados desde dentro. Otros temas, incluso de los que se presentan en el atrio, y muchísimos más, que aparecen en el interior, podrían considerarse; algunos, tradicionales; otros, propios de nuestros días. Quedan excluidos aquí para no resultar interminables, pero será bueno notar que su simple existencia es signo de vitalidad.

Habrá que multiplicar citas de autores para que las afirmaciones aparezcan fundadas, aunque hemos de procurar limitar su número, cuando la multiplicación no tenga razón de ser, porque se reduciría a simple repetición, que nada nuevo probaría.

## 1. ¿METAFISICA O METAFISICAS?

Lo primero que se ha de aclarar es el sentido de metafísica. Los antiguos, no obstante otras divergencias, estaban de acuerdo sobre

(10) RENE DESCARTES: *Discours de la Méthode*, 6ème partie (Texte et Commentaire par Etienne Gilson, Paris, 1925, pp. 61-62). Ya se ve que el señor Descartes preocupaba algo más que las ideas. Es de suponer que encontraba bastante razonable aquello que decían los antiguos latinos: «*homo sine pecunia, imago mortis*».

(11) L. B. GEIGER, O. P.: *Bulletin de Métaphysique*, en «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*», 34 (1950), p. 357.

(12) *Metaphysica*, L. 1, lect. 3 e(d. Cathala, n. 60).

qué se entendía con esa palabra, sea porque admitían sin discusión lo que se cuenta haber hecho Andrónico de Rodas, al ordenar las obras aristotélicas, sea por el influjo del mismo Aristóteles y, más tarde, de Santo Tomás.

Pero han cambiado mucho las cosas. De significar una ciencia determinada, con su objeto especial, distinto del de toda otra, y que ocupaba una casilla completamente suya en la clasificación de las ciencias, se ha pasado a que, en muchos, haya una espléndida floración de metafísicas, de tan variados matices, de tales dimensiones, con tan diversos sentidos, que metafísica es algo que se mezcla con todo y no se distingue de nada. La severísima señora, que altivamente llamaban «reina de las ciencias», y cuya presencia era siempre solemne, de modo que no podía pasar inadvertida (*incessu patebat dea*), la han convertido hoy algunos en una de tantas bellezas prefabricadas y en serie, que se parece en todo a todas, por lo cual ha quedado sin personalidad propia; su nombre, como el del espíritu impuro que poseía al hombre de que habla el Evangelio, es Legión, porque son muchas (13).

Varrón cuenta que en su tiempo existían 288 opiniones diferentes sobre qué es el bien y a qué debe el hombre aspirar. No sabríamos decir si las metafísicas que se nos presentan alcanzan ese número o quedan por debajo de él; pero el caso es que quien haya de tratar el tema, tendrá que comenzar por aclarar en qué acción lo toma. Desde luego, exactamente así procedió J. Clay, por creerlo necesario, al presentar su comunicación en el Congreso Internacional de Bruselas: «cuando se quiere discutir la metafísica hace falta, ante todo, indicar claramente qué se entiende por la palabra «metafísica»... En las páginas siguientes el término será empleado en la significación de...» (14).

Porque ya no es sólo cuestión de metafísica escolástica o kantiana (15) y, en el caso de que sea la primera, si se ha de restringir a lo que fué tradicionalmente o se ha de ampliar según el gusto de Wolff: si fuese sólo eso pronto constaría de qué se trata. Pero ya hemos indi-

(13) San Marcos, V, 9.

(14) J. CLAY: *La Métaphysique et l'expérience*, en «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», Bruxelles, 1953, t. IV, p. 17.

(15) MARINO GENTILE, «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», t. IV, p. 48, habla de «las exigencias de la metafísica en las dos formas sistemáticas históricamente más eficientes: la escolástica y la kantiana». Y en la p. 49, después de referirse a la escolástica, trata de «las metafísicas a esa opuestas; en primer lugar de la kantiana, de la cual todas las otras dependen o a la cual todas se reducen».

cado antes que hay una espléndida floración y que resulta bien designada llamándola legión.

La puerta fué abierta por Kant ; no sólo por su «Crítica de la razón pura», pues aquí, aunque por dentro haya cambiado todo, se conserva el aspecto exterior de la metafísica tradicional, sino por su «Metafísica de las costumbres». Al poner como objeto algo tan movedido y particular, vino a decir que, además de la metafísica grande, con su objeto amplio y dotado de necesidad, se podían poner otras metafisiquillas de tono menor y vía estrecha.

Y han aparecido no sólo las metafísicas especiales de Dios, el hombre, la naturaleza, que propuso Cristián Wolff, sino tantas otras : metafísica del arte, del derecho, de la educación, del llanto, de la guerra, de la persona, del sentimiento, del yo, de la ciencia, del ser parcial, de la literatura, de los idiomas, de la religión, etc. (16). El Padre Iturriz alude a alguien que construyó una «metafísica de la metafísica»: «imo et ipsa Metaphysica metaphysicae exquisita aliquando et elaborata fuit» (17) ; ya no falta sino que ese llegue a tener un discípulo que, comentando la obra de su maestro, escriba una «metafísica sobre la metafísica de la metafísica». Habremos llegado entonces, si ya no lo habíamos hecho, a la mejor realización de *Sesquipedia verva! Praetereaque, nihil!*

Con razón, pues, se lamenta Olgiati de que «el concepto de metafísica es el más impreciso y desafortunado» (18). Grande infortunio es, en efecto, para la ciencia llamada divina, que trata de «cosas mejores que los hombres mismos» (19), y cuyo conocimiento es tan valioso que un poquito de él supera, incluso en el gozo que produce, a todo conocimiento de otros objetos (20), verse confundida con cualquier otra y tratada con tanto desaliño. La imprecisión está patente desde el momento en que para significar algo concreto tiene que adjetivarse, y para tener personalidad ha de tomar un apellido.

Quizá se intente justificar la situación diciendo que las palabras tienen un valor convencional y que, además, se ha de huir de la fosili-

(16) JOANNES DI NAPOLI, en *Manuale Philosophiae*, II, pp. 399-400, dice que «difficile est, immo forsitan impossibile, numerare omnes acceptiones hodiernas hujus scientiae».

(17) *Philosophiae Scholasticae Summa*, t. I, p. 502 (B. A. C., n. 98). Entre los actuales defensores de las muchas metafísicas sobresale Van Steenberghen, como después se ha de ver.

(18) *Il concetto di metafisica*, en «Riv. Fil. Neosc.», 37 (1945), p. 215.

(19) ARISTOTELES, VI Ethic., lect. 6 (ed. Pirotta, n. 1.191).

(20) ARISTOTELES, *De Animalibus*, Lib. I, cap. 5.

zación. Lo cual es gran verdad, pero que no prueba lo que se pretende, sino exactamente lo contrario. Precisamente porque ya se había convenido en que metafísica signifique una disciplina concreta y determinada, la última entre las filosóficas, no deberá usarse en el sentido de que igualmente exprese otra materia cualquiera, confundiendo lo que no es último con lo último y quizá lo no filosófico con lo que es filosofía. Si se recurre a la razón del convenio, convenido ha sido durante muchos siglos lo que esa palabra significa, y no se puede violar el acuerdo sin razones poderosas. Se invoca el significado convencional de las palabras para no atenerse después a lo convenido. *Pacta sunt servanda!*

Por eso, contra el abuso de encontrar metafísica en todo discurso y en todo escrito, llamando metafísica a cualquier consideración o razonamiento, seguiremos entendiendo que las ciencias son muchas, y todas nobles y dignas, pero que ciencia metafísica indica una sola de ellas, que difiere de todas las demás por su materia y su método, algo así como se distinguen, por ejemplo, la balística y la agricultura. Dar su nombre a otra ciencia, haciéndolo equívoco, no cambia la naturaleza de las cosas; sólo sirve para introducir confusión en quienes se interesan por el conocimiento de esas naturalezas, hasta lograr que no lleguen a entenderse. ¡Menguado fruto produce el estudio en esas condiciones!

Ni se tenga miedo a la fosilización, a caer en tener que ser meros repetidores; admitida una sola ciencia metafísica, con un objeto especial, quedan muchas cuestiones que resolver y muchas sentencias por poner de acuerdo; aquí encontrará la razón campo para moverse y mostrar que no vive entre fósiles, y, si tiene fortuna, para encontrar la verdad, exponerla con claridad e imponerla por la evidencia a otras mentes. Labor más valiosa, y por eso más difícil (pues lo que mucho vale, mucho cuesta) que la de aplicar el nombre de una ciencia a otra, o a ninguna.

## 2. LA METAFISICA CLASICA

Supuesto que metafísica sólo hay una, queda por indicar a cuál de las consideraciones científicas corresponde ese nombre. ¿Será la clásica o tradicional, la que ve en Aristóteles su iniciador y en Santo Tomás su mejor representante? Sin hablar de las corrientes kantianas o neokantianas, ni de los relativismos o existencialismos en sus diversos colores, todavía encontramos una fuerte corriente opuesta a ello; admite

que históricamente ha sido así, pero, bien pensada la cosa, se ve que no debe serlo hoy. Es la corriente representada por el «Giornale di Metafisica»; sus principales escritores, provenientes del campo neokantiano, creen que esa posición ni es metafísica, ni cristiana, ni moderna, mientras ellos pretenden hacer metafísica auténticamente cristiana y perfectamente actual.

Ya en 1947, en el fascículo doble dedicado al tema «Che cos'è metafisica» (cfr. nota 2), muchos de los trabajos se orientaban en ese sentido. Y en el IV Congreso de estudios filosóficos cristianos, de profesores universitarios, celebrado en Gallarate (13-15 septiembre 1948), se hizo patente la amplitud de esa posición filosófica al discutir el tema «La estructura de la metafísica». (De aquí procedió la polémica sostenida por Sciacca, Carlini y Guzzo, desde su revista, con Mons. Olgiati, que escribía en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» (años 1949-1950).

«Al empezar las labores del Congreso—dice el P. Giacom (21)—, el profesor Bontadini expuso su modo de plantear una metafísica del ser, e inmediatamente después el profesor Stefanini indicó el de una metafísica de la persona» (22). Este «volvió a afirmar que el primer dato de la experiencia es el propio yo integral, y que el primer deber del filósofo es poseer conscientemente este yo, conquistar la propia intimidad». «Además, el propio yo se reconoce como productivo, no ciertamente del mundo, sino de una representación del mundo; ve este mundo como un tope, como un obstáculo a la propia individualidad. No nos declararíamos mortales si no estuviéramos ligados a lo eterno que nos sostiene. Alcanzamos a Dios a través de las condiciones que en nosotros ha puesto». «En nuestro acto se manifiesta algo más que él; en su desarrollo encontramos nuestra participación del Absoluto». «Tenemos un vivo deseo de sistematicidad universal; es una señal de que Dios habita en nosotros. Queremos que nuestras conclusiones tengan validez para todos; pero esta exigencia sólo se satisface admi-

(21) CARLO GIACON, *Il Movimento di Gallarate*. I dieci Convegni dal 1945 al 1954. Padova, Cedam, 1955, p. 72.

(22) LUIGI STEFANINI murió el 16 de enero de 1956. «La Civiltà Cattolica» (4 febbraio 1956) le dedicó un artículo, en que se lee: «representaba todo un movimiento de ideas, que ha ido divulgándose cada vez más en Italia durante los últimos años: el espiritualismo cristiano, dirección filosófica nacida en Italia de la disolución del idealismo y de las nuevas exigencias impuestas por el existencialismo». «Dentro del espiritualismo cristiano, Stefanini se distinguía por haber elegido como tema de sus meditaciones filosóficas la persona humana» (pp. 295-296).

tiendo a Dios. Tendemos a una ciencia perfecta ; en este sentido realizamos en nosotros la imagen de Dios» (23).

El profesor Carlini declaró que «con la filosofía y con la metafísica se llega sólo a un Dios mundano, y no a un Dios cristiano» (24). Y el profesor Bongioanni afirmaba que «la experiencia moral y religiosa debe estar en el punto de partida de la construcción de una metafísica» (25).

En la polémica con Olgiati, violenta en algunas ocasiones, Carlini ataca a Aristóteles, pues procedió muy torpemente al tratar del objeto de la metafísica ; y más aún a Santo Tomás, que no es metafísico, sino únicamente teólogo, y cuya obra es una «olla podrilla» con una heterogeneidad espantosa (26). Naturalmente, no quedan libres de golpes los actuales metafísicos, al menos en la intención del golpeador ; porque si acierta al dar los golpes es otra cuestión. Bontadini le reprocha que combate la metafísica por lo que ella no es ; «en cuestión de anti-metafísica está poco al día», y la razón parece ser que le parecen poca cosa los actuales metafísicos y no se fija en ellos, resultado de lo cual es que «por no luchar con los vivos, a causa de lo poquita cosa que son, Carlini prefiere habérselas con los muertos, o sea, con fantasmas metafísicos, con molinos de viento, con puertas abiertas. Lo malo es que eso de derribar puertas ya abiertas parece ser el único oficio de la «filosofía» de hoy» (27).

Sciacca, por el contrario, ve en el Angélico progreso respecto de Aristóteles y echa en cara a Olgiati el no advertirlo y también el no entender bien la doctrina de la interioridad, de donde se sigue que no quiera admitirla. Todavía más, pues no se da cuenta de que la filosofía ha de entenderse en cristiano (28). Aristóteles lo pasa mal, resulta pagano en los dos sentidos de la palabra : por no ser cristiano en su filosofía y porque se le declara culpable de los errores y deficiencias de la filosofía en él inspirada. «El pensamiento moderno, ¿ no es un aristotelismo crítico... un profundizar llevado hasta la negación de la posi-

(23) *Il Movimento de Gallarate*, p. 73.

(24) *Il Movimento...*, p. 80.

(25) *Il Movimento...*, p. 81.

(26) *Metafisica dogmatica e metafisica critica*, en «Giornale di Metafisica», IV (1949), p. 385. El artículo ocupa las pp. 384-389.

(27) G. BONTADINI: *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo*, en «Riv. Fil. Neosc», 45 (1953), pp. 650-652.

(28) *Intorno al concetto di metafisica* en «Giornale di Metafisica», IV (1949), pp. 389-397.

bilidad de la metafísica, como ciencia, si se plantea aristotélicamente?» (29).

Guzzo encuentra monstruoso poner una ontología general, en que el ente, a modo de género, comprenda el ser no-nacido y el ser nacido. No admite que la ontología pueda declararse una teoría general del ser. Para subir al Ser trascendente hay que usar del método de inmanencia (30).

Puede fácilmente apreciarse cómo esta posición, que no diremos heterodoxa desde el punto de vista religioso, si se considera en sí misma, y mucho menos en la intención de sus representantes, se resiente sin embargo filosóficamente de las corrientes en que se ha inspirado. El tema del conocimiento tiene en ella grande importancia, y con razón; pero se entiende un poco kantianamente, y de ahí que insista en el conocimiento del propio yo, en la interioridad, etc., con mucha desconfianza en cuanto se refiere a captar cualquiera otra realidad, que no se juzga, por otra parte, camino apto para llegar a Dios. («Primero teología y después ontología»). «Se llega a un Dios mundano, no cristiano»). Claramente se ven bullir ahí gotitas de agnosticismo, subjetivismo, ontologismo y fideísmo. Otro punto que especialmente se considera, y que tiene mucha afinidad con lo anterior, es la persona humana, la realidad capaz de conciencia, lo que en la llamada filosofía existencialista viene a ser tema único; en otros sujetos no cabe la angustia, la conciencia del pecado, el saberse destinado a la nada, etc., que son los graves problemas que ha planteado, o creado, y tratado de resolver esa doctrina (o doctrinas, para ser más exactos). Está bien la preeminencia concedida a la persona, es una corrección bien hecha, a los que, quizá, no le han dado en su consideración la importancia que tiene; pero cerrarse ahí, convertir en eso toda la filosofía, y por consiguiente toda la metafísica, es otra cosa. Volveríamos a la metafísica pequeña, que en seguida e inevitablemente iba a dejar lugar para otras, porque la razón humana quiere saber el porqué de todo, no sólo de lo que encuentra en sí misma.

Con cuanto respeto merecen hombres ilustres por su saber y que proceden con óptima intención, se ha de reconocer que no han captado, a causa de su formación filosófica desviada, el valor de la inteligencia para conocer la realidad, la que tenemos inmediatamente de-

(29) *Rispostu a Mons. Olgiati*, en «Giornale di Metafisica», V (1950), p. 301.

(30) *Che cos'è Metafisica*, en «Giornale di Metafisica», II (1947), pp. 390, 391, 395.

lante primero, y después, por medio de ésta, la trascendente, Dios. Lo cual no quiere decir que no se conozca el alma: «para nosotros el concepto de realidad implica una realidad cualquiera, incluso material, como punto de partida; pero como la considero, no en cuanto material, sino en cuanto realidad, ella me sirve para plantear el problema: ¿qué es la realidad en cuanto realidad?, y me hace llegar al concepto de realidad como ser, que vale para toda realidad, incluso espiritual y divina», como decía Olgiati (31) contestando a Carlini.

Proposiciones tan claras y sencillas como ésta tiene que explicar constantemente el profesor de Milán, pues sus adversarios no las han entendido o las han entendido torcidamente. Por ejemplo, Guzzo se alarma al ver que el ente se pueda tomar ampliamente, significando todo ser, porque entonces sería superior a cualquiera de sus significados, por consiguiente respecto de Dios; Olgiati tiene que recordar cómo una cosa es superioridad del universal, en cuanto tal, que es superioridad de concepto y palabra en cuanto a la extensión, y otra muy distinta la superioridad de perfección en el orden del ser. Dios no tiene superioridad propia del universal, pues es singular, pero tiene la superioridad de ser el Infinito en perfección.

Resabios de las doctrinas en que han sido formados tienen a estos autores sujetos y no les permiten captar ciertas verdades que sólo pueden admitirse después de romper todo lazo con aquellos sistemas. Cuando los rompan podrán ver que la metafísica clásica, con la interpretación del Doctor Común, es auténtica metafísica, tan cristiana como es posible serlo sin dejar de ser filosofía, y completamente actual, per ser perenne; verán que la riqueza encerrada en el ser constituye inagotable mina para la inteligencia, que puede perfeccionarse constantemente al conocerlo mejor, tanto en lo que constituye interioridad como en lo que está fuera del sujeto pensante, y no hablarán de fosilización sino de sucesivo mejoramiento.

Reconociendo, pues, el valor que tiene la doctrina del «espiritualismo cristiano», con su «metafísica de la persona», hay que afirmar también que es visión unilateral y metafísica parcial; por lo que el nombre de metafísica le viene grande y hay que reservarlo para la ciencia que trata del ser en cuanto ser, para la tradicionalmente designada con ese vocablo.

---

(31) *La metafísica classica e le nuove correnti spiritualiste*, en «Riv. Fil. Neosc.», 41 (1949), p. 412.

### 3. EL TEXTO ARISTOTELICO Y SU INTERPRETACION

Afirmado que metafísica significa la ciencia que secularmente ha recibido ese nombre, se plantean nuevas cuestiones, y la primera es si estaba tan perfectamente constituida que nada, desde el punto de vista metafísico, haya de cambiarse en ella, o, por el contrario, deba sufrir alguna modificación en su estructura. Otra cuestión, distinta de la anterior más en la apariencia que en realidad, si se ha realizado algún cambio que ahora se comprueba equivocado, de modo que lo justo sea restaurar lo torpemente abandonado. En todo caso se trata de ponerla en sus propios límites, manteniendo los antiguos si son los verdaderos, o mudándolos si no estaban en el lugar correspondiente.

Aunque otra cosa se crea, o, al menos, se diga, los escolásticos no son simples repetidores, que encuentran siempre bien lo dicho por los anteriores. Una prueba de ello se tiene en la historia de la filosofía, que conoce varias escuelas dentro de la Escuela, y muchos matices dentro (a veces fuera) de cada corriente. Otra prueba se encuentra en la diversidad de posiciones de los actuales filósofos, que, admitiendo como fundamentalmente buena la metafísica tradicional, todavía proponen adiciones, supresiones, nuevas interpretaciones; no la consideran intocable e imperfectible.

Históricamente la metafísica trataba del ser en cuanto ser y de Dios y otras sustancias separadas. El P. Gómez Nogales, en «Horizontes de la metafísica aristotélica», dice: «...en todo este período helénico... la metafísica es siempre la ciencia de Dios y del ser en cuanto ser» (32); algo más adelante habla del «sentido onto-teológico de la metafísica en los grandes escolásticos» (33); y todavía se encuentra después esta afirmación general: «ciencia universal del ser y ciencia particular de lo divino aparecen siempre fusionadas en el marco de una misma metafísica» (34). Bien conocida es la frase de Santo Tomás: «ad eandem scientiam (pertinet) considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae» (35).

Sólo con Bacon, que es un naturalista antiaristotélico y no un metafísico escolástico, empieza a cambiar totalmente el panorama; él

(32) En p. 13.

(33) Pp. 24-25.

(34) P. 47.

(35) *Prooemium in Metaphysicorum Libros.*

mismo advierte que su doctrina es opuesta a la de todos ; la metafísica, «madre común de las ciencias», queda como una especie de introducción, a la cual siguen tres filosofías : de la naturaleza, del hombre, de Dios. Cuando viene Wolff tiene ya todo preparado para poner la metafísica general y las especiales, confundiendo metafísica con lo que no es ella.

Hablamos de cambio total de panorama, porque panoramas parcialmente distintos ya se veían antes, al tratar de si entran, y cómo, las sustancias separadas, y principalmente Dios, y la relativa a la interpretación que se ha de dar al ser en cuanto ser, al ser común, etc.

Algo semejante ocurre ahora. Absolutamente convencidos todos los escolásticos, o neoescolásticos, como quieren algunos llamarse, de que la metafísica tradicional, la clásica, la aristotélica, es la única que merece ese nombre, sin que exista ni pueda existir otra, se halla en esa admisión un punto firme de convergencia. Pero ni están conformes en admitirla, en cuanto a algunos puntos, tal como históricamente se ha presentado, ni hay unanimidad al estudiar varios problemas que la ciencia en sí misma presenta.

Sin hablar de las discrepancias existentes tanto en lo que se refiere al texto literario aristotélico, como respecto de su interpretación.

En cuanto al texto de la «Metafísica», sabido es que Jaeger lo estudió aplicando el método histórico-genético y que sus resultados fueron revolucionarios. a) La obra aristotélica conocida con el nombre de «Metafísica» no es un tratado hecho de una vez y con un plan orgánico, sino una colección de partes escritas en distintas épocas, a veces bien trabadas lógicamente, y a veces sin tal conexión, hasta presentar doctrinas que contrastan entre sí ; b) en la concepción aristotélica de la metafísica hay tres fases fundamentales, en las cuales asigna como su objeto lo suprasensible e inmaterial (teología, opuesta a física), el ser inmaterial en cuanto ser, o el ser en cuanto ser (en toda su extensión y comprensión).

Varios han mostrado su disconformidad, pero especialmente hemos de notar Oggioni, que presenta un Aristóteles metafísico muy distinto ; según él, en primer lugar concibe la metafísica como ciencia de lo suprasensible ; después, como ciencia de las cuatro causas ; más tarde, como ciencia del ente en cuanto ente ; finalmente, como teología o

ciencia del motor inmóvil (lo que Jaeger ponía como primero) (36). Zürcher, cuyo estudio es más general, dice que el «Corpus Aristotelicum», tal como lo poseemos actualmente, no fué escrito en esa forma por Aristóteles, sino por Teofrasto, que abrevió, amplió, corrigió y modificó lo que le parecía; y entre lo que principalmente desfiguró está la «Metafísica» (37). Pero el notable aristotelista, Mons. Mansion, no lo admite y ataca uno tras otro los argumentos de Zürcher.

Respecto de la interpretación de su pensamiento, como éste se presenta en sus obras, encontramos «que la ontología de Aristóteles se ve solicitada por dos tendencias opuestas: una, espontánea, que le hace situar lo real en lo individual y concreto; otra, heredada de Platón, que lo invita a situarlo en la estabilidad inteligible de una esencia que permanece siempre idéntica a sí misma, a pesar de la pluralidad de individuos» (38). Esta ambigüedad fundamental ha tenido su eco en la historia; mientras Avicena, Averroes, Siger, Escoto, Suárez, Descartes, Espinoza, Wolff, han coloreado el objeto de la metafísica según la última tendencia, acentuando el aspecto esencial, Santo Tomás lo ha considerado más a la luz del «actus essendi», que se halla en lo individual y concreto (39).

#### 4. LA CRITICA, TEMA METAFISICO

Volviendo a la cuestión indicada antes, si la metafísica estaba perfectamente constituida, de modo que nada faltase ni sobrase en ella, los escolásticos modernos encuentran en ella una deficiencia por no poner, o mejor, por poner insuficientemente, la crítica. Porque a la metafísica corresponde, en efecto, la crítica o gnoseología, o sea el estudio del valor representativo de nuestro conocimiento, para saber si lo que conocemos es la realidad, y si precisamente la conocemos como ella es, con todas las muchas y no fáciles cuestiones que en esto

(36) E. OGGIONI: *La filosofia prima di Aristotele*, Milano, 1939.—ARISTOTELES: *La Metafisica*, tradotta da P. Eusebiotti, con una introduzione storica e filosofica a cura di Emilio Oggioni, Padova, 1950.

(37) Ofr. ELEUTERIO ELORDUY, S. J.: *El nuevo Aristóteles de J. Zürcher*, en «Pensamiento», 8 (1952), pp. 325-326.

(38) ETIENNE GILSON: *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 56.

(39) Cfr. GILSON, obra citada, pp. 62-69, 77, 1128-1133, 141-154, 155, 159-160, 162-180, en que muestra lo referente a la primera posición; y pp. 72-120, que comprenden el capítulo 3.º, «l'être et l'existence», para la posición de Sto. Tomás.

Augusto Guzzo, en «Che cos'è Metafisica» (*Giornale di Metafisica*, 2 (1947), p. 390), dice que «la interpretación de Aristóteles está muy lejos de constituir *res judicata*».

se implica. No se considera el conocimiento como en psicología, pero mucho menos se estudia un objeto que sea mero ente de razón ; se considera el ser real, objeto de la metafísica, en nuestro conocer ; o nuestro conocimiento en cuanto realmente representa la realidad ; o la validez real de nuestro conocimiento. De todos modos, no es un ser de razón ; por lo cual es patente la incongruencia de asignar esta labor a la lógica, aunque sea la «Logica Major».

Cuando se dice que, para ser completa, la metafísica ha de tener una parte crítica, se quiere decir una parte que, por su importancia, obtenga un desarrollo proporcional al de otras partes, como lo ha obtenido en los últimos tiempos, por la necesidad apremiante de responder adecuadamente a algunos modernos sistemas filosóficos. Porque en germen, sin alcanzar ese desarrollo, ya se tenía en la metafísica clásica, cuando consideraba los primeros principios. Y para el Doctor Angélico tampoco cabía duda de que lo que hace la crítica es función que conviene a la metafísica (y que no ha de colocarse en la lógica ni como ciencia especial) ; claramente aparece en estas palabras : «considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiae nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiae ; suprema vero inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit ; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius» (40). Y bajo otro aspecto, curioso, lo afirmaba también, al escribir : «Aliae scientiae considerant particulariter de veritate ; unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare ; sed ista scientia, sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur» (41).

Recientemente exponía esto un autor con estas frases : «Es, pues, un problema de carácter universal, visto que en él se ventilan el valor y el alcance de nuestro conocimiento. Es decir, el valor : si tal conocimiento es cierto o dudoso ; si es absoluto o relativo ; si es inmanente tan sólo, subjetivo, o también trascendente, objetivo ; si es intelectual o si debe buscarse por otras vías distintas del entendimiento ; y el alcance : hasta donde se extiende dicho conocimiento cierto, absoluto,

(40) *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 8.

(41) *Metaphys.*, l. III, lect. 1, n. 343.

trascendente e intelectual; a qué objetos alcanza realmente; cuáles son las ciencias verdaderas y cuáles los métodos que a cada una corresponden. Siendo, pues, un problema de carácter universal, su estudio ha de pertenecer a una ciencia también universal. Por lo mismo cae fuera de los dominios de la Psicología racional. También cae fuera de los dominios de la Lógica, propiamente hablando, cuyo objeto son los entes de razón: los raciocinios como raciocinios, los juicios como juicios y los conceptos como conceptos; mientras que el problema crítico trata de investigar y resolver algo real, a saber: la relación de esos entes de razón con los entes reales; el valor objetivo del mundo ideal; la Crítica se propone dilucidar el «verum» trascendental, que diría la «vieja metafísica» (42).

Al declarar la crítica una función de la metafísica, no se hace sino seguir a Aristóteles, como puede colegirse de estas palabras de Geny: «Qui Criticam ut partem Metaphysicae habent... possunt utique invocare exemplum Aristotelis, qui in libro IV Metaphysicorum fuse agit de primo principio logico, quo nititur tota certitudo cognitionis, scilicet principio contradictionis» (43).

Parece que cada día son menos los que consideran la crítica como lógica o psicología, o como disciplina especial, y que se impone la sentencia de que es una parte de la metafísica, ya indicada por los antiguos, pero que hoy ha de tratarse con mayor amplitud, aunque sin llegar a considerarla, como ha hecho la llamada filosofía moderna, la ciencia filosófica principal, por no decir única. En cuanto a las numerosas y difíciles cuestiones que se suscitan dentro de la crítica misma, las discrepancias son muchas e importantes.

## 5. DOS TEMAS NO METAFISICOS

Es sabido que, en la concepción de los antiguos, la metafísica había de considerar las «sustancias separadas». Las sustancias separadas, en la acepción amplia de la expresión, pueden significar: 1.º) Dios; 2.º) el alma humana, después de muerto el hombre; 3.º) las

(42) P. PELAYO DE ZAMAYON: *Valoración de la Metafísica*, p. 62.

(43) PAULUS GENY, S. J.: *Critica de cognitionis humanae valore disquisitio*, Romae, 1932 (edic. 3.ª), p. 1, nota 1 (que continúa en p. 2). Geny sostiene que pertenece a la metafísica, pero que «ratio utilitatis practicae» le hace considerarla como lógica. La «Summa Philosophiae Scholasticae», de Remer, revisada y aumentada por Geny, dedica el volumen primero a la *Logica Minor*, y el segundo a la *Logica Major*.

inteligencias que en las cosmogonías antiguas regulaban los movimientos de las esferas celestes ; 4.º) los ángeles, o seres inmateriales, superiores al hombre e inferiores a Dios ; (algunos los identificaron con las inteligencias antes indicadas).

No hay cuestión sobre si Dios ha de ser estudiado en metafísica ; todos dan solución afirmativa, aunque después haya diversidad de opiniones al determinar si como objeto formal o material, directo o indirecto, etc. Tampoco se debate, en el actual estado de la ciencia, si la metafísica se ha de ocupar de las 47 ó 55 inteligencias que regulan los movimientos de las esferas celestes ; se niega rotundamente su existencia y, sonriendo, se reconoce que los antiguos no carecían de ingenio e imaginación.

### *El alma humana separada*

¿Y el alma humana, separada del cuerpo después de la muerte? Filosóficamente se conoce su existencia ; por otra parte, su naturaleza de absoluta inmaterialidad parece no permitir que sea objeto de ninguna otra ciencia filosófica y que sólo en ésta puede ser considerada. Por lo cual, algunos opinan que, estrictamente hablando, y aplicando el criterio de la abstracción e inmaterialidad para la clasificación de las ciencias, a la metafísica compete su estudio, y así hablan de un capítulo que puede llamarse Psicología Superior o Pneumatología. Venga en seguida la advertencia de que no se trata sino del alma humana separada del cuerpo, después de la muerte del hombre, y que esa Psicología Superior no se ha de entender como equivalente a Psicología Racional (según la acepción hoy corriente, para distinguirla de la psicología experimental ; es decir, al estilo de Wolff).

Por citar algún autor de esta tendencia, veamos estas frases de Berghin-Rosè : «Esto es el objeto de la Metafísica especial, en la cual se comprende la Teodicea, que trata de Dios (Espíritu infinito, necesario para explicar la existencia misma del mundo) y la Psicología superior, que estudia el alma humana (espíritu que se nos revela en las acciones del hombre) y quizá algo de otros espíritus creados que se nos revelan en otros hechos (Espiritismo)» (44). Aunque no dice alma humana se-

(44) GUIDO BERGHIN-ROSE, C. M. : *Elementi di Filosofia*, II-Ontologia, Torino, 1949, p. 44.

*parada*, se ve que a ella se refiere, pues la psicología como tal es excluida por el autor, pocas líneas más adelante, como tratado metafísico.

Pero frente a esta posición está la que, en absoluto, niega que corresponda a la metafísica el estudio del alma humana separada. Como representante de esa corriente podemos recordar a Angel González Alvarez. Tratando expresamente de esa materia, escribe: «Sólo una mirada superficial o una precipitación puede llevarnos a establecer un conocimiento metafísico de las almas humanas en la vida de ultratumba. Puede excusarse el error, pero la contradicción no se justifica». «Sabemos ciertamente *que existe* el alma humana separada de la materia, pero ignoramos el modo de existencia que la caracteriza en tal estado. Como objeto científico de orden natural, el alma humana separada del cuerpo, aunque abstraiga de la materia según el ser, no abstrae, empero, conceptualmente. Y ambas cosas son necesarias para gozar de rango metafísico. Que en el estado de separación no abstrae el alma de toda materia *secundum rationem*, lo ha puesto Santo Tomás de relieve suficientemente. También De Koninck, el gran maestro del tomismo actual, citado más atrás, lo hace advertir con meridiana claridad: «Notemos que, hasta en el estado provisorio de separación después de la muerte, el alma humana no deviene por eso una sustancia separada, un espíritu puro; no cesa de ser un alma que en su naturaleza de alma se refiere al cuerpo, a una materia proporcionada, y no podría ser conocida sin esa referencia» (45).

La cuestión es más amplia. De Koninck, a continuación de las palabras que cita González Alvarez, habla de que el estado del alma separada es preternatural (46); y sabido es que el Angélico usa la misma expresión, «*praeter rationem suae naturae*», y aun otra más fuerte, «*contra naturam*» (47). En cambio, Berghin-Rosè, después de aludir a esta doctrina, «a la cual parece propender el mismo Santo Tomás», afirma resueltamente que «para el alma humana el estado de separación es, en un segundo tiempo, tan natural como el de unión

(45) *Introducción a la Metafísica*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1951, pp. 176-177.

(46) CHARLES DE KONINCK escribe lo arriba indicado en la «Introduction à l'étude de l'âme» que puso a la obra «Précis de psychologie thomiste», de Stanislas Cantin (Québec, 1948) y que publicó también en «Laval Théologique et Philosophique» (vol. III (1947), n. 1). La cita, según esta última publicación, se halla en la nota 3, p. 39.

(47) *Summa Theologica*, I, 89, 1, lo primero; *Contra Gentiles*, IV, 79, lo segundo. Para ser completos, conviene añadir que en «De ente et essentia», cap. 6, dice que la individuación del alma depende «occasionaliter» del cuerpo.

en un tiempo precedente». «Más todavía: si se quisiera establecer un orden en ambas exigencias de la naturaleza del hombre, habría que reconocer como más profunda la segunda, y, por lo mismo, el estado de separación *más natural* que el de unión»; y añade en nota: «lo cual se confirma por la diversa duración de ambos (en el orden natural)» (48).

Pero así salimos de nuestro camino, y no se puede continuar. Queda anotado que respecto de si la metafísica ha de estudiar el alma humana separada, no hay unanimidad; la sentencia negativa nos parece la verdadera, la más conforme con la mente de Santo Tomás y, hoy, la más común.

### *Los ángeles*

Queda por ver, considerando el último punto, una cuestión parecida: si a la metafísica corresponde el tratado de los ángeles. Aunque aquí el problema se presenta de modo principal, por no decir exclusivamente, acerca de su existencia misma. ¿Es filosóficamente cierta la existencia de los ángeles? Y, en consecuencia, ¿toca a la filosofía su estudio?

Gilson, en su obra «Le Thomisme», que tiene por subtítulo «Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin», dedica todo el capítulo segundo de la segunda parte a los ángeles (49). En él se encuentran frases como éstas: «la angelología tomista no constituye, en el pensamiento de su autor, una investigación de orden específicamente teológico. Los ángeles son creaturas cuya existencia puede ser demostrada, e incluso, en ciertos casos excepcionales, verificada; su supresión rompería el equilibrio del universo considerado en su conjunto; finalmente, la naturaleza y la acción de las creaturas inferiores, como el hombre, no puede comprenderse perfectamente más que por comparación, y con frecuencia por oposición, con las del ángel». «La jerarquía de los seres es continua. Toda naturaleza de grado superior toca, por lo que en ella es menos noble, a lo más noble de las creaturas de orden inmediatamente inferior... Por consiguiente, el orden de la naturaleza debe reservar un lugar a las creaturas intelectuales superiores al alma humana, es decir, a los ángeles, que no estén unidos

(48) *Elementi di Filosofia*, IV-Psicología, pp. 425, 427.

(49) ETIENNE GILSON: *Le Thomisme*, Paris, 1944 (cinquième édition), páginas 225-244.

a un cuerpo», dice poniendo argumentos de Santo Tomás. Y continúa : «Puede parecer a primera vista que esta argumentación se reduce a una simple razón de conveniencia y armonía ; sin embargo, sería irrazonable no ver ahí sino una satisfacción dada a nuestra necesidad lógica y abstracta de simetría».

Menos tajante, pero con esa misma tendencia, es la opinión de Maritain : «Es imposible ver contradicción en la existencia de los espíritus puros... Que existen en realidad, lo conjeturamos fundados en atendibles razones de orden natural (dejando de lado la certeza que nos proporciona la revelación)... Estas conveniencias de orden filosófico ofrecen a la consideración de la razón natural una elevada probabilidad teórica a favor de la existencia de las «formas separadas». Por otra parte, ciertos hechos sensibles que es fácil encontrar, a pesar de su relativa rareza, en las biografías de los santos, en los tratados de demonología, en los relatos del espiritismo, de la clarividencia, etc., aparecen en el mundo empírico como el vestigio, tan irrecusable como desconcertante, de esa existencia. Y aun cuando ésta se tuviera por simplemente posible, *la metafísica no estaría dispensada de considerar las leyes que en ella pueden descubrirse. Quien nunca ha meditado sobre los ángeles jamás será perfecto metafísico*» (50).

Por la sentencia negativa, pero sin ser suficientemente claro, está Horvath : «Qué ha pensado Santo Tomás sobre el conocimiento natural acerca de los ángeles, se puede ver en S. Theol., I, 50, 1 ; C. Gentiles, II, 46 ; De Potentia, VI, 6. Su existencia sólo consta, de modo cierto e indudable, por la fe. Ciertamente, la perfección del universo postula su existencia ; sin embargo, en otro género de causalidad, la energía angélica no aparece en la naturaleza», dice en un lugar. Pero se lee más adelante : «Que una parte bastante grande de la Suma (sobre los ángeles y sobre la vida del alma en el más allá) no haya de ser considerada como fábula, sino como un tratado serio de teología y metafísica, el mismo Santo Tomás puede hacerlo creíble por el mero hecho de que presupone esa composición (de esencia y existencia) en el ser participado, como verdad inconcusa» (51).

La sentencia que excluye rotundamente de la metafísica el tratado de los ángeles, por la imposibilidad de demostrar racionalmente su

(50) *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, París, 1932, pp. 436, 437, 438.

(51) ALESSANDRO HORVATH, O. P. : *La sintesi scientifica di San Tommaso d'Aquino*, Torino-Roma, 1936, p. 75 (annotazione 3.<sup>a</sup>) y pp. 320-321.

existencia, es, sin embargo, la comunísima en los autores modernos y la que, sin duda, hay que seguir. Incluso los que consideran con amplitud el tema de qué debe incluirse en el estudio de la metafísica, o no dicen una palabra sobre tal objeto o se refieren a él para negar el derecho a la inclusión. Los primeros hablan de cómo es necesario que la metafísica trate de Dios, causa de los seres finitos y ser inmaterial; era la ocasión, y el lugar en que lo hacían los antiguos, para añadir lo de los ángeles (y el alma separada), pero no la aprovechan; ni cuando, como en resumen, indican las partes o tratados que se han de considerar, aparece ese. Ejemplos de este modo de proceder pueden ser los Padres Muñiz y Pelayo de Zamayón (52). El mismo argumento negativo del silencio se encuentra en los manuales.

Los que se refieren expresamente a la cuestión, lo hacen para negar. «El tratado de los ángeles, dice González Alvarez, no es de incumbencia del metafísico en cuanto tal, aunque sólo tomando la metafísica a su servicio podrá el teólogo llevar a buen puerto la investigación, dada la peculiaridad del ejercicio del conocer humano... De una u otra manera, pues, remitimos a la Teología el *Tratado de los Angeles*» (53).

Algo parecido encontramos en Jesús García López: «Por lo que atañe al pensamiento de Santo Tomás en este punto, es preciso confesar que para el Angélico el objeto mediato de la metafísica está constituido por todas las cosas que, aparte el ente común, *sunt separata a materia secundum esse et rationem*, y así no sólo Dios, sino también las sustancias separadas o ángeles entran a formar parte de aquel objeto. Pero... la razón es que ellas son las causas primeras y universales de los entes predicamentales considerados en cuanto entes: *nam praedictae substantiae separatae*—escribe Santo Tomás—*sunt universales et primae causae essendi*. Pero lo cierto es que las sustancias separadas o ángeles no son las causas primeras o universales del ente común, esto es, de los entes predicamentales considerados en cuanto entes, como en una Física como la que servía de base a la metafísica de Santo Tomás pudiera creerse; y en consecuencia se debe concluir, contradiciendo, es verdad, la materia, pero no la forma del pensamiento de Santo Tomás, que sólo Dios, por ser la única causa propia de los

(52) FR. FRANCISCO P. MUÑIZ, O. P.: *Existencia y necesidad de una ciencia metafísica*, en «Revista de Filosofía», Madrid, I (1942), núms. 2-3, pp. 219-221 y 254. P. PELAYO DE ZAMAYÓN, O. F. M.: *Valoración de la metafísica*, en «Naturaleza y Gracia», I (1954), n. 1, pp. 59-61 y 82-84.

(53) *Introducción a la Metafísica*, p. 175.

entes predicamentales considerados en cuanto entes, constituye el objeto mediato de la metafísica, o más exactamente su objeto final» (54).

El pensamiento del autor, negando el derecho de incluir el estudio de los ángeles en metafísica, está bien claro, y también su doctrina acerca del pensamiento del Angélico: según los principios doctrinales tomistas, los ángeles no son objeto metafísico; según las enseñanzas de la física defectuosa de aquellos tiempos, sí son objeto que se conoce naturalmente. Todo ello lo admitimos, con elogio por su grande amor a Santo Tomás. Pero hay que hacer una salvedad. El autor supone precipitadamente que el Doctor de Aquino identificaba, sin más, las sustancias separadas, causas primeras y universales, de la antigua física o cosmogonía, con los ángeles; dista mucho de ser evidente que se haya de hacer esa identificación. La cuestión tiene su importancia, pues Santo Tomás, con su física, probaba naturalmente la necesidad de aquellas primeras causas y, por consiguiente, de los ángeles, si son lo mismo; pero si no son idénticos, la prueba afecta a lo primero y no a lo segundo. Y que Santo Tomás no hiciese tal identificación parece más probable, como puede verse por lo que se dice a continuación.

Véanse estas apreciaciones sobre el valor que Santo Tomás concedía a las pruebas racionales e indirectamente si se supone la identificación o más bien la distinción de ángeles y aquellas sustancias: «Esta prueba de la existencia de los ángeles por medio del *motus* se expone largamente en los comentarios de la física (sobre todo) y de la metafísica de Aristóteles. ¿Qué valor exacto le atribuye Santo Tomás? Es más fácil darse cuenta de ello en las obras en que expone su doctrina personal. El *De substantiis separatis* es, bajo este aspecto, muy revelador... Basta leer los juicios que emite sobre las posiciones de los filósofos antiguos... Su exposición comienza por la expresión *humana conjectura*! Hay que notar, por otro lado, que, cuando Santo Tomás habla de ángeles, es en general en sus obras teológicas. ¿Cómo entonces precisar la medida exacta en que sus argumentos proceden de la sola razón? A propósito de la prueba basada en los grados de los seres, Santo Tomás concluye simplemente: *rationabile videtur*» (55).

Esta misma exclusión de la metafísica, la imposibilidad de probar naturalmente la existencia de los ángeles y que Santo Tomás no intenta

(54) *Sobre la esencia de la metafísica*, en «Philosophia», Universidad de Cuyo, Mendoza (Argentina), 10 (1953), pp. 92-93.

(55) J.-D. ROBERT, O. P.: *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*, en «Divus Thomas» (Piacenza), 50 (1947), p. 221, nota 48.

esa demostración racional, es también doctrina de los que consideran el tema desde la Teología. Véase cómo se expresa uno: «Con razón concluye Santo Tomás que 'es necesario poner alguna creatura incorpórea para que el universo sea perfecto'. Aunque no ha de exagerarse la conclusión llevándola más allá de los límites de mera posibilidad y conveniencia, poniendo una estricta necesidad del hecho, que sólo la revelación divina puede darnos a conocer, ya que el que se den objetivamente todos los grados del ser en la escala de las cosas depende única y exclusivamente de la libérrima voluntad de Dios, que a nada extrínseco se ve necesitado» (56).

## 6. LA METAFISICA, PROCESO Y HABITO INTELECTIVO

Ciencia puede tomarse en triple acepción: como acto, hábito, proceso intelectual. En cuanto acto, es el conocimiento cierto de alguna verdad, en sí no evidente, por su conexión con otra evidente. Como hábito, ciencia es la disposición añadida al entendimiento en virtud de la cual puede, cuando lo desee y con facilidad, pasar al acto. En cuanto proceso, es la demostración por la cual llega la mente al acto de conocer científicamente.

Siendo la metafísica ciencia, es manifiesto que de ella se puede hablar en ese triple sentido. Y se puede preguntar: ¿cómo es más conveniente considerarla cuando se plantean las cuestiones de su naturaleza, su objeto, su extensión, de cómo entra Dios en ella, de su abstracción, etcétera? La respuesta que naturalmente fluye es la de excluir, ante todo, que en tal caso se tome en la acepción de acto; la cualidad de aislada y parcial que, bajo este aspecto, le corresponde, exige esa exclusión. Queda, consiguientemente, por averiguar si es más apta la consideración de la metafísica como proceso o como hábito científico.

Aceptando lo primero, parece que se verá con más claridad lo implicado en esa ciencia, pues es observada en marcha, en su funcionamiento; se pone en primer lugar el sujeto y alrededor de él se coloca lo demás, como punto central y periféricos, término directo a que mira el conocimiento y términos a que menos directamente llega.

Siendo el sujeto «aquello a cuyo conocimiento tiende de suyo la consideración de la ciencia, de modo que lo demás no se considera sino en cuanto es requerido para su adecuado conocimiento», y «lo que consti-

(56) P. AURELIANO MARTINEZ, O. P.: *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, B. A. C. (56), t. 3.º, Introducción a la cuestión 50, p. 49.

tuye el medio último y radical de la demostración, y, por tanto, la última razón de la cognoscibilidad de todo», es, «además de principio especificativo de la ciencia, principio de su unidad y del grado de su universalidad». Así dice el P. Deandrea (57); que prefiere considerar la metafísica bajo el punto de vista del sujeto, como su proceso manifestativo, más que del objeto. Y lo hace por la importancia que en el sujeto encuentra: «Dato tamen maximo momento quod in episthemologia thomistica obtinet in definitione scientiarum in genere, et presertim metaphysicae, ut ex mox dicendis patebit, *subjectum* scientiae, juvat rem fusius tractare». Y añade otra razón, a saber, que es modo de proceder que siguió Santo Tomás: «Hinc est, quod ad determinandum et declarandum distinctionem scientiarum, D. Th. semper assumit, ut fundamentale criterium, *subjectum scientiae*» (58).

También el P. Horvath, que en la primera parte de las que se acaban de copiar es citado en nota, tiene preferencia por seguir ese modo de considerar la ciencia. De él son estas frases: «Por lo cual estas ciencias teológicas no difieren por razón del sujeto, sino del objeto, lo cual lleva consigo no una distinción formal... sino material. La unidad específica depende, pues, del sujeto... Así las distintas partes de la metafísica (Ontología, Crítica, Teodicea, etc.) son de la misma especie, siendo igual la razón de conocer, o sea su sujeto, el ser común, por medio del cual se prueba en ellas todo, o más bien, del cual se deducen aquellos distintos objetos, como materias contenidas en él, y se demuestran como sus determinaciones» (59).

Si se opta por la otra parte, es decir, por considerar la metafísica, no como proceso adquisitivo de ciencia, sino como hábito científico ya poseído, parece que cambia algo el panorama, que se mira desde más alto, desde el final, con garantía de visión total y de juicio más acertado. Mientras estamos en la consideración de proceso, nos hallamos en la fase analítica; colocados en el plan de hábito intelectual ya adquirido, actuamos desde la fase sintética, en la cual se pronuncia el juicio definitivo.

Es la solución más generalmente adoptada por los autores, que quieren saber qué y cómo es la metafísica recurriendo a su objeto, por ser los objetos especificativos de sus respectivos hábitos. Es fácil

(57) P. MARIANUS DEANDREA, O. P.: *Praelectiones Metaphysicae*, Romae, 1951, p. 17.

(58) *Praelectiones Metaphysicae*, pp. 15 y 18.

(59) *La sintesi scientifica...*, pp. 314, 497-506.

de comprobar el hecho ; por lo demás, es reconocido incluso por los que adoptan la postura precedente, como puede verse en el P. Deandrea : «...animadvertere juvabit fere omnes scholasticos, qui de Metaphysica in tractatibus vel manualibus agunt, non ad subjectum scientiae, in sensu super exposito, attendere in definitione Metaphysicae, sed ad objectum ejus formale...» (60). La razón de proceder así es manifiesta ; se trata de una ciencia que no se adquiere y expone por primera vez, sino de conocimientos que son ya patrimonio de la humanidad, de una ciencia ya en algún modo hecha (en algún modo, pues siempre queda el poder perfeccionarla por la adición de nuevas verdades y la más adecuada exposición de las poseídas).

Por otra parte, este modo de proceder sigue bien de cerca al Angélico. El P. Deandrea dice que el modo contrario puede decirse más aristotélico y tomista : «quidam tamen, *pressius adhaerentes* canoni epistemologico, quo usus est D. Th., ut supra ostendimus, ad subjectum scientiae attenderunt in definienda natura Metaphysicae, ipsamque ab aliis scientiis distinguenda» (61). Me parece que ambos modos pueden optar al calificativo de tomistas, pues Santo Tomás usa de los dos, como es dado ver en muchos lugares y concretamente en el clásico para este problema, es decir, en el Comentario a la cuestión quinta de la obra de Boecio, «De Trinitate». También el hecho de que «fere omnes scholastici», en los cuales entran sin duda los tomistas, hablen de objeto y hábito más bien que de sujeto y proceso, es significativo a este respecto.

Aparte de que, si se estudia como proceso ya hecho, el estudio viene a reducirse a considerar la metafísica como hábito y se llega a la coincidencia de ambas consideraciones ; el hábito es como la posesión del proceso ya realizado y lo que permite volver a realizarlo con facilidad y seguridad.

## 7. ASPECTO ESTÁTICO Y ASPECTO DINÁMICO

Otra cuestioncilla se presenta : si ha de considerarse la metafísica bajo un aspecto estático o dinámicamente. Pero antes hay que aclarar un poco los términos.

(60) *Praelectiones Metaphysicae*, p. 36.

(61) *Praelectiones Metaphysicae*, p. 38.

Decimos que la metafísica es considerada en tono estático cuando, afirmado que su objeto propio es el ente común, de tal modo se le hace objeto de estudio, que lo demás sólo ocupa un lugar secundario. Se conocen sus causas, se llega a Dios, pero como una prolongación necesaria del primer estudio, forzados por la realidad misma que se muestra exigente de más. No se insiste en la tensión natural del entendimiento a llegar a lo absoluto y último; se le hace llegar a esto, mas de un modo preterintencional, pues parece que a lo del principio no se le había dado el valor de inicial y relativo. Se da una cierta impresión de que se trata de alcanzar el ente común y después se acampa en él, de modo que los conocimientos siguientes parecen excursiones hechas desde ese centro de operaciones, como si éste constituyese la meta.

El aspecto dinámico no está en querer llegar al término sin pasar por el medio; si la causa es desconocida, y se conocen los efectos, por éstos se alcanza aquélla; desde los seres creados se ha de partir para probar la existencia de Dios; las verdades particulares son argumento de que existe la Verdad total y absoluta. Pero precisamente porque es así, se puede considerar lo más bajo y lo más alto insistiendo en su natural conexión, poniendo con claridad una línea recta que comienza en el ser común y acaba en el Ser primero, realzando la tensión del hombre hacia lo absoluto y final, por la capacidad, en algún modo infinita, del entendimiento, y por el impulso de la voluntad a lo definitivo y total.

El primer modo de tratar la metafísica es más corriente; no niega nada de lo que se acaba de explicar; quizá hasta lo indica o alude a ello, pero lo hace lánguidamente, sin calor, sin darle mayor importancia. El segundo modo, menos ordinario, nos parece el preferible. La posición va ganando adeptos y ya es fácil encontrar escritos, de los últimos años, con esa tendencia.

Uno de sus representantes es Gilson, parafraseando el primer capítulo de la Suma contra Gentiles. Hay una definición aristotélica que conviene recordar: la filosofía primera tiene por objeto el estudio de las primeras causas. Se demuestra que el primer autor del universo es una inteligencia, por lo cual el fin que se proponga al crear ha de ser el fin de la inteligencia, o sea, la verdad; así la verdad es el fin último de todo el universo. Y como objeto de la filosofía primera es también el fin último de todo el universo, resulta que su objeto propio es la verdad. Pero no una verdad cualquiera, pues estamos hablando

de primeras causas ; por consiguiente será la verdad, fuente primera de toda verdad. Ahora bien ; la disposición de los seres en el orden de la verdad es la misma que en el orden del ser, pues ser y verdadero son equivalentes ; por consiguiente, la verdad, fuente de toda verdad, es también fuente de todo ser ; y así, la verdad que constituye el objeto de la filosofía primera es el Ser. En una palabra, el verdadero objeto de la metafísica es Dios. No hay contradicción entre esta doctrina y la que el mismo Doctor Angélico sostiene al definir la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser y de sus primeras causas ; el estudio del ser en general es la materia inmediata, pero no el verdadero fin de la metafísica (62).

Véanse también estas líneas tomadas del P. Maréchal : «Una metafísica, si es posible, no admite ser partida en dos trozos más o menos articulados entre sí : metafísica abstractiva (o inductiva) y metafísica trascendente. La metafísica trascendente es el alma oculta de la metafísica abstractiva. Y el razonamiento causal, por el cual subimos a Dios trascendente, partiendo de los objetos de experiencia, debe ser realmente una explicitación de su necesidad interna, no una superestructura, obligatoria o facultativa» (63).

«La experiencia física debe ciertamente continuar siendo el punto a que se liga, el punto de aterrizaje de nuestra metafísica. Pero no podemos resignarnos a hacer una metafísica vulgar y barata con el pretexto ilusorio de que los planos ontológicos inferiores más accesibles podrían defenderse aisladamente. En realidad, todos los planos de la metafísica son solidarios, y en la cima es donde se juega la partida decisiva. Una metafísica truncada puede ilusionar durante cierto tiempo y a algunos, pero su equilibrio es precario porque descansa sobre puntales de fortuna, que pronto o tarde serán roídos y gastados por el incesante trabajo de la crítica. Por eso, cuando hable de metafísica, entiendo siempre una ciencia objetiva, noumenal, que excluye de su objeto formal lo contingente y particular, como contingente y particular ; que por otra parte admite, entre sus objetos materiales, objetos contingentes y particulares, pero sólo en cuanto están revestidos de una universalidad y de una necesidad fundadas sobre el Absoluto, totalmente incondicionado» (64).

(62) *Le Thomisme*, pp. 27-28.

(63) *Abstraction ou intuition?*, en «*Mélanges Joseph Maréchal*», Bruxelles-Paris, 1950, t. 1.º, pp. 113-114.

(64) *Ibidem*, p. 117.

En la misma línea se encuentra García López, que insiste en hablar del objeto final: «partiendo de los entes predicamentales considerados en cuanto entes, se puede determinar que existe Dios, causa propia de ellos, y también algo de lo que es Dios... Luego el objeto mediato de la metafísica sólo está constituido por Dios. Por lo demás, Dios no es solamente el objeto mediato de la metafísica, es decir, aquello que esta ciencia alcanza directamente pero de forma mediata, sino que es también el objeto final de la misma, es decir, aquello a que se orienta la metafísica entera y en lo que únicamente puede encontrar gozo y descanso la dimensión metafísica de la inteligencia humana» (65). Palabras claras, tajantes, de sabor tomista.

*La escala de los seres o el dinamismo de la perfección* es todo un comentario a la idea que estamos exponiendo, como lo está diciendo su mismo título. Nos va a prestar algunas frases. «Cuando se trata de facultades tales como la inteligencia y la voluntad, que alcanzan sus objetos bajo una razón común *no univoca*, sino *análoga*, en que la razón misma que los constituye como objeto no se da en ellos *ex aequo*, sino según un orden de prioridad, la indeterminación objetiva de la facultad a su respecto cede lugar a una ordenación dinámica de la misma, diversamente atraída...». «Si queremos dar de la inteligencia una definición perfecta, es decir, *por las cuatro causas*, no podemos dejar de atender a su ordenación natural hacia aquel Ser único que es capaz de llenar totalmente su ámbito objetivo por realizar adecuadamente la *ratio* que le constituye en *objeto* para ella. En la medida en que es lícito introducir el fin en la definición de la inteligencia, ésta merece ciertamente el título de *sentido de lo divino*». «Si recordamos la concepción aristotélico-tomista, según la cual «la causa final es la primera de las causas: *causa causarum*»... habrá que decir, no que la inteligencia *puede* conocer a Dios porque tiene la *razón de ser* como objeto, sino, inversamente, que puede considerar las cosas en su razón de ser *porque* está ordenada al conocimiento de Dios» (66). Este tono es el dominante en toda la obra del catedrático de metafísica en la Universidad de Barcelona.

Pero no se crea que esto es cosa de los últimos años, y no de antes; también en Santo Tomás se encuentran, aquí y allí, muchas afirmaciones a este respecto; por ejemplo, cuando dice: «*ipsaque prima*

(65) *Sobre la esencia de la metafísica*, p. 92.

(66) JAIME BOFILL: *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona, 1950, pp. 201 y 202.

philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem, sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur» (67). O bajo otro aspecto: «ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas» (68). Palabras que concuerdan con otras, muy conocidas, de San Agustín: «nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit» (69).

### 8. SUJETO U OBJETO PROPIO

Entramos en alta mar. Están acordes en afirmarlo cuantos han navegado por estos parajes. Adamczyk lo anuncia con estas palabras: «Si jam objectum formale in genere—ut Lossada animadvertit—'cum suis subdivisionibus annexis, tam varie exponitur ab auctoribus cujusvis scholae, ut vix duos inter se per omnia consentientes invenias' (Logica, tr. 1, d. 2, a. 1, n. 4), tum a fortiori idem de objecto formali intellectus nostri dicendum. Nam si inquisitionem ad solos thomistas restrinxerimus, jam plene veritas superius dictorum patebit. Plurimi enim eorum, licet objecto formali sensuum unicatam tribuant, eamdem tamen relate ad intellectum nostrum admittere timent. Qui autem hanc unicatam proclamant, in determinatione ejusdem non consentiunt. Ut ergo in ista, ut ita dicam, silva sententiarum tutius procedamus...» (70). A ese bosque hay que añadir algunos árboles que lo harán más espeso, porque si ya hay dificultad en determinar qué sea, en general, objeto formal, y viene otra mayor cuando se quiere indicar el de nuestro entendimiento, todavía se añade una tercera en la aplicación de todo eso al hábito intelectual llamado metafísica.

No es extraño, por tanto, si aun en nuestros días, como hemos dicho antes (cfr. nota 4), «hay una pregunta acuciante: ¿cuál es el objeto de la metafísica?». Lo que es más grave, parece que es cosa crónica, que siempre ha sido así, pues otro autor escribe: «todo pasa como si la historia de la metafísica fuese la de una ciencia que se equivoca constantemente en cuanto a su objeto» (71). Régis, después de haber expuesto en una amena conferencia las muchas dificultades con que se ha encontrado siempre la metafísica para alcanzar su objeto, concluye: «se ha de confesar que las adversidades de Ulises

(67) *Contra Gentiles*, III, 25.

(68) *Contra Gentiles*, III, 39.

(69) *De Civitate Dei*, l. 19, c. 11, n. 3.

(70) STANISLAUS ADAMCZYK: *De objecto formali intellectus nostri secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis* («Analecta Gregoriana», vol. II), Romae, 1955, ed. altera, p. 41.

(71) GILSON: *L'être et l'essence*, p. 312.

son una pálida imagen o réplica de la fatalidad que parece inseparable de la marcha de la metafísica» (72). Debe ser algo que está en la naturaleza de las cosas, pues lo había previsto Aristóteles, que «ha denunciado el error más grave que iba a rondar sin cesar a la filosofía primera, poniéndola en peligro: el de asignar como objeto de la metafísica, en lugar del ser en cuanto ser, una cualquiera de sus formas» (73).

Se esperará que ya hemos acabado de denunciar infortunios. Pues no; a este cúmulo de contrariedades hay que añadir otra; se trata de nociones que suelen adquirirse en el período escolar o de aprendizaje, y por consiguiente coloreadas de cierto dogmatismo, con los correspondientes granitos de inmutabilidad; y así, lo que pudiera haber de inexacto al principio, muy difícilmente se abandona para aceptar los detalles que redondearían la verdad (74).

Veamos si, a pesar de todo, conseguimos salir adelante. Pongamos ya la cuestión: ¿cuál es el objeto de la metafísica?

Según la fórmula comúnmente aceptada por los escolásticos es el «ens in quantum ens», expresión de abolengo aristotélico y usada por Santo Tomás. Pero si la fórmula se acepta con facilidad por todos, la interpretación que se le asigna es muy distinta.

En primer lugar, al decir que el ente en cuanto ente es el objeto de la metafísica, ¿se dice que ese es su objeto propio (sujeto), o más bien su objeto formal? ¿O acaso es igual decir objeto formal, que objeto propio o sujeto de la metafísica?

No faltan razones para identificarlos. Suele describirse el objeto formal «quod primo et per se attingitur et ratione cuius alia attinguntur», y en el Angélico leemos: ««id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva est proprium ejus objectum» (75). Más todavía: enseña el Doctor Común (76) que la ciencia es un hábito intelectual; pues teniendo presente eso, la misma parece que viene a ser la relación de la ciencia con objeto y sujeto, según estas otras

(72) LOUIS-M. REGIS, O. P.: *L'Odysée de la Métaphysique* (Conférence Albert-le-Grand, 1949), Montréal-Paris, 1949, p. 9.

(73) GILSON: *L'être et l'essence*, p. 311.

(74) «Quand un faux, ou une erreur a pénétré dans l'Ecole (entendez les cahiers de Sorbonnistes et les manuels de Séminaires), il ne faudrait pas moins qu'un ange du ciel pour rétablir la vérité». P. BATHIFOL: «Etudes d'histoire et de théologie positive. La discipline de l'arcanes», Paris, 1906, p. 6.

(75) *Summa Theologica*, I, 85, 8.

(76) *Summa Theologica*, I-II, 50, 4 (y en muchos otros lugares).

palabras suyas : «sic se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam vel habitum. Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum» (77). Parece, pues, que Santo Tomás identifica sujeto y objeto formal.

Y no faltan otros autores que los identifican. Adamczyk cita, entre otros, a Gredt y Maquart ; pero añade que Cayetano, el Ferrariense, Zigliara y la mayor parte de los tomistas están en contra (78). En cambio hay quien cree, a pesar de estar él por la no identificación, que la mayor parte está a favor : «la opinión común es identificar sujeto y objeto formal quod» (79).

Quién tiene razón, ¿el que afirma que la identificación es doctrina común o quien dice que la sostienen pocos? Y, sobre todo, ¿tienen razón los que identifican sujeto y objeto formal, o los que distinguen? Creo que estamos de lleno en la confusión denunciada antes, muy difícil de remediar por la razón que indicábamos, corroborada con palabras de Batiffol ; pero también que, en este caso concreto, la confusión es principal, quizá únicamente, en cuanto a las palabras, mientras las doctrinas coinciden al menos fundamentalmente ; se dan distintos nombres a idénticas realidades.

Es corriente la división : objeto formal quod y quo, y objeto material ; fuera de ellos, que constituyen el objeto per se, sólo está lo que propiamente no es objeto de aquella ciencia, lo que se llama objeto per accidens. Y entonces el objeto formal quod se dice también primario o principal, directo, propio, para distinguirlo de lo que se llama objeto material, que sólo es secundario, indirecto, común.

Otros (Adamczyk, González Alvarez, García López, etc.) siguiendo, según mi opinión, más de cerca a Santo Tomás, proponen esta división : objeto per se et primo=propio, inmediato, principal ; objeto per se, sed non primo=común, mediato, secundario ; objeto nec per se nec primo=per accidens, indirecto (80).

(77) *Summa Theologica*, I, 1, 7.

(78) *De objecto formali intellectus nostri...*, p. 24.

(79) CHARLES LUSSIER : *Dieu, cause propre de l'être, selon S. Thomas*, p. 8. Es una tesis doctoral, escrita en Roma en 1949, no publicada.

(80) Expresamente hace Santo Tomás esta división hablando del conocimiento sensitivo : «Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter : uno modo, primo et per se ; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilium. Alio modo, per se, sed non primo ; sicut in visu est similitudo figurae, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Tertio

Dentro del objeto propio, en cuanto referido a la potencia, se puede distinguir doble elemento: formal=objeto formal quod; y material=objeto material. «In objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est id secundum quod objectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur» (81). El objeto, considerado en sí mismo, presenta otra composición, intrínseca y real, de dos elementos: uno cuasi material=objeto formal quod, y otro cuasi-formal=objeto formal quo. «Ad objectum autem alicujus actus duo concurrunt; unum quod se habet quasi materialiter, et alterum quod est quasi formale, complectens rationem objecti; sicut ad visibile concurrunt lux et color» (82). De tal modo que «formale in ipso est lumen, quod facit colorem visibile actus; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis» (83).

De donde se deduce: a) que el objeto formal quod, respecto del formal quo, es como material, por ser menos formal; respecto del material, es verdaderamente formal; b) que la división del objeto en formal y material sólo se refiere al objeto propio (o sujeto) y no al común o mediato, ni al indirecto. Lo cual pide explicación, pues puede resultar extraño. «Aparentemente nada se opone a que en el objeto mediato, por ejemplo, se distinga la totalidad conocida y el aspecto determinado que de ella se conoce. Pero esto es sólo aparentemente. En realidad sólo puede ser objeto formal aquello que es alcanzado inmediatamente y como forma, y desde luego nada hay en el objeto mediato ni en el indirecto que sea alcanzado de manera inmediata. Por eso, sólo el hecho de que la forma del objeto inmediato contenga o sea aplicable de alguna manera a los objetos mediato e indirecto es lo que hace posible un conocimiento de los mismos», explica García López (84); c) que, según esta división, *no es lo mismo sujeto u objeto propio que objeto formal quod*; en algún modo es más amplio sujeto, pues objeto formal quod es sólo un elemento de los que hay dentro del sujeto; bajo otro aspecto, sujeto u objeto propio es menos amplio,

modo, *nec primo nec per se, sed per accidens*; sicut in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem (S. Theol., I, 17, 2).

Aplicar la división, analógicamente, al conocimiento intelectual no es cosa particularmente fácil. Además, en Santo Tomás hay elementos que, unidos, dan ese todo. Se verán más adelante esos elementos.

(81) *Quaestio Disputata «De caritate»*, a. 4, c.

(82) *I Sententiarum*, d. 48, q. 1, a. 2, c.

(83) *III Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, q.ª 1, c.

(84) *Sobre la esencia de la metafísica*, p. 56, nota 1.

pues «la forma del objeto inmediato contiene o es aplicable de alguna manera a los objetos mediato e indirecto», como se dice en las palabras citadas un poco más arriba.

Que no es lo mismo objeto propio que objeto formal quod consta, además, por esta razón; las notas que convienen a uno y a otro no son las mismas, sino en algún modo opuestas. El objeto propio puede ser múltiple (los distintos colores, respecto de la vista); el objeto formal quod es único (como especificativo que es, por su función de forma; en el caso predicho, color). El objeto propio puede ser singular (como ocurre siempre que se trate del que se refiere a una potencia orgánica, que no puede conocer lo universal); el objeto formal quod goza de cierta universalidad (así, color puede ser blanco o negro). El objeto propio es término de la acción de las potencias; el objeto formal quod es razón de la acción, no su término (pues es aquello «secundum quod objectum refertur ad potentiam vel habitum». con palabras de Santo Tomás (85).

El P. Horvath tiene expresiones muy claras para indicar esta distinción: «Con el nombre de objeto se entiende generalmente *lo que se sabe*; en cambio, con el nombre de sujeto, *aquello de que se sabe* algo. Porque el sujeto designa el principio de la ciencia, y principio es aquello de lo cual procede, de cualquier modo, alguna cosa... Aquello, a cuyo conocimiento nos conduce el sujeto, se llama objeto de la ciencia. El sujeto, por consiguiente, nunca puede ser objeto de la misma ciencia» (86).

Resuelta negativamente la cuestión de si se identifican o no el objeto propio o sujeto y el objeto formal quod de la metafísica, espontáneamente se pone la doble pregunta: ¿cuál es, pues, el sujeto de la metafísica, y cuál su objeto formal? Veamos ahora lo del sujeto; después se tratará del objeto formal.

Acerca de cuál es el sujeto de la metafísica no cabe duda; lo ha dicho de modo explícito e inequívoco el mejor metafísico, Santo Tomás, a la vez que con la misma claridad lo distingue de lo que no es; el sujeto de la metafísica es el ente común. Veamos sus palabras: «quamvis ista scientia praedicta tria consideret (el ente común, las sustancias separadas y Dios), non tamen considerat quodlibet

(85) Véase texto de nota 81. Y ofr. Adamczyk, *De objecto formali...*, p. 25-40.

(86) *La síntesis científica...*, p. 497.

eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cujus causas et passiones quaerimus... Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem» (87).

Todavía se puede inquirir qué se expresa precisamente diciendo ente común, cuál es su extensión. Tampoco es difícil la respuesta: común se dice para indicar la comunidad que tiene respecto de los diez predicamentos; o sea, es el ser predicamental, o los diez predicamentos en cuanto entes. Se trata, por consiguiente, del ente real finito, considerado bajo la razón de ente a la luz de toda abstracción de la materia. Si se quiere usar la palabra trascendental, se puede decir que es el ser trascendental no riguroso, relativo, en cuanto significa ente creado (y no el increado, sea que solamente designase éste, sea juntamente con el creado; en el último caso se tendría la trascendentalidad relativa en su acepción rigurosa; en el primero, otra acepción de la trascendentalidad relativa o amplia). Puede ser estudiado en sus dos facetas, estática (precisamente como ente y en cuanto a sus modos generales) y dinámica (como causa).

Santo Tomás expresamente excluye a Dios del «ens commune», cuando dice (como se ha visto) que esta ciencia considera el ente común, las sustancias separadas y Dios, pero no los tres como sujeto, pues como tal sólo considera el ente común. Lo mismo dice en otros lugares, bajo otros aspectos: «omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continentur sub ejus virtute» (88). «Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei» (89).

Para que el apellido de común se entienda bien, y para que la luz objetiva sea la suya, o sea, la que proviene de la abstracción en su aspecto verdaderamente científico de formal, sin quedarnos en la totalizante, convendrá añadir que la metafísica considera no sólo el ente común, sino también cada uno de los seres en cuanto seres; «de quolibet enim ente, in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare» (90); por eso la metafísica «determinat de substantiis sensi-

(87) *Prooemium in Metaphysicos.*

(88) *In «De Divinis Nominibus»,* c. 5, lect. 2 (Ed. Mandonnet, Parisiis, 1927, t. 2, p. 499).

(89) *Summa Theologica,* I-II, 66, 5, ad 4.

(90) *In VI Metaphys.,* lect. 1, n. 1147.

bilibus, in quantum sunt substantiae, non in quantum sunt sensibiles et mobiles. Hoc enim proprie pertinet ad naturalem» (91).

Una nueva cuestión nos sale al paso: si eso exactamente, el ente común, en el sentido explicado, es lo que estudia la ontología, sin que pueda ampliarse el área de su consideración. Hay quien responde afirmativamente y, sin duda, es un legítimo sentido que se da a ontología; cuando se propone la cuestión en el orden de investigación, el único legítimo. Pero parece que algunos opinan ser el único sentido legítimo, sin más, bajo cualquier punto de vista, por lo cual no se refieren a ninguno en particular y hablan sin hacer distinciones. Véanse estas palabras de Angel González Alvarez, por poner siquiera un testimonio: «A la metafísica, en cuanto se ocupa del *ens commune*, damos el nombre de Ontología, de Metafísica ontológica» (92). «A la metafísica, en cuanto se ocupa únicamente del *ens in communi*, damos hoy el nombre de *ontología*» (93).

Es que este autor, y otros, no quieren oír hablar de metafísica general y especial; y conste, desde ahora, que, al hablar de ellas, no se acepta la división wolffiana, demasiado pegadiza, pues ha contagiado tan amplios sectores. Pero como la cuestión va a salir nuevamente, pues es tratar un punto que se refiere a la división de la metafísica, lo dejaremos para entonces; aunque podemos adelantar, ya que se planteó la cuestión y se ha visto una de las respuestas, que no todos restringen necesariamente la ontología a no poder ser sino el estudio del *ens commune*.

Antes de dejar este punto, y dado que estamos principalmente en plan de indicar las cuestiones que se presentan en el umbral de la metafísica y las discrepancias al darles respuesta, hay que notar cómo ese objeto propio o sujeto de la metafísica, con tanta claridad señalado por Santo Tomás, no tiene la misma nitidez en Aristóteles. El Filósofo, siguiendo el criterio de la abstracción para la distinción de las ciencias, hace de la metafísica la ciencia del ser en cuanto ser; pero, atendiendo por otra parte al criterio platónico que se funda en los grados de ser, considera a la vez la metafísica como ciencia de las sustancias separadas. No teniendo Aristóteles una ciencia superior, a ésta asignaba la consideración de las sustancias más nobles, como propio objeto; Santo Tomás, en cambio, sabe que existe una ciencia

(91) *In XII Metaphys.*, lect. 1, n. 2159.

superior, la Teología, en que Dios es sujeto u objeto propio, y puede excluirlo como tal de la metafísica, según se lo exige por otra parte la doctrina que pone la abstracción o separación de la materia como criterio para la distinción de las ciencias.

### 9. PUNTO DE VISTA U OBJETO FORMAL QUOD

Resuelto que no es lo mismo objeto propio y objeto formal quod de la metafísica, y visto cuál es su objeto propio, queda por ver cuál es el objeto formal. Ya está indicado que, según la fórmula comúnmente aceptada, es el ente en cuanto ente, la «entitas»; también se ha advertido que a la concordia en hacer esa afirmación sigue una grande diversidad de interpretaciones.

Empecemos a ver su sentido. ¿Cuál es la significación o amplitud en que ha de entenderse? Se podría responder que la misma del objeto formal del entendimiento humano, que es también el ser en cuanto tal, y me parece que no andaban muy lejos de interpretar así algunos, según se desprende de estas palabras de Suárez: «Aegidius... affirmat metaphysicam de omnibus rebus, et earum proprietatibus, usque ad ultimas species seu differentias considerare. Quam sententiam defendit Antonius Mirandulensis... Qui consequenter affirmat caeteras scientias non esse a Metaphysica totaliter diversas, sed esse partes ejus, seu potius omnes esse partes unius scientiae, communi autem usu distingui et numerari ut plures, propter commoditatem...» (94).

Pero esto tiene gravísimos inconvenientes; no sólo choca con la doctrina de los grados de abstracción, sino también con la que pone especificación de los hábitos por su objeto formal, porque la metafísica es un hábito intelectual científico especial adquirido, y no la simple potencia natural del entendimiento humano. Pues se habla de objeto formal, hay que atender a la formalidad y no a la materialidad. Cayetano dice que de tres modos puede el ente ser término del acto intelectual, y que cuando se tiene el segundo («ut habeat conditionem istam quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus») es cuando se está ante el ente, como objeto de la metafísica, entonces «ens est terminus metaphysicalis» (95). O sea, que el objeto de la metafísica es el ente, no bajo cualquier aspecto, sino bajo un aspecto determinado, el de la entidad, y a la luz intelectual de toda precisión de materia.

---

(92) *Teologia Natural*, Madrid, 1949, p. 13.

Las palabras de Cayetano nos llevan a insistir en hacer una aclaración; contra el modo de entender (o, al menos, de hablar y escribir) de muchos, el objeto formal quod, interpretado según Santo Tomás, no es alcanzado por la correspondiente potencia como término definitivo del acto cognoscitivo, sino como su razón especificativa (aunque suele decirse objeto terminativo, pues en algún modo es término, por oposición al objeto formal quo, que se dice objeto motivo, y que bajo ningún aspecto es término). Así se deduce de éstos y otros muchos textos: «In objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. *Formale* autem in objecto est secundum quod objectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur» (96). «Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum; sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, quum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse *id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita*, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles» (97). «Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus *sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum*» (98). «Primum visibile est color, quamvis illud quod proprie videtur sit coloratum» (99). El término del acto cognoscitivo, «lo que propiamente se conoce», es el objeto propio o inmediato (principal, sujeto, que se conoce per se et primo), y después, aunque ya no del mismo modo, el objeto común o mediato (secundario; se conoce per se, sed non primo), y el objeto indirecto (no se conoce per se, nec primo, sed per accidens). Por eso hemos distinguido objeto propio (o sujeto, que suele decir Santo Tomás) y objeto formal quod de la metafísica; éste expresa un modo particular de considerar, como un punto de vista especial, en lo cual no coincide con el objeto formal del entendimiento.

¿Cuál es, pues, ese punto de vista particular según el cual considera la metafísica el ser? O, puesta la cuestión en los términos

(93) *Introducción a la Metafísica*, p. 139.

(94) *Disputationes Metaphysicae*, D. 1, sect. 2, n. 2.

(95) *Commentarium in Opusculum «De ente et essentia»*, q. 1, n. 5. (Edic. Laurent, Taurini, 1934, p. 6).

(96) *Quaestio Disputata «De caritate»*, a. 4, c.

(97) *Contra Gentiles*, II, 83, n. 14.

(98) *Summa Theologica*, I, 1, 7, c.

(99) *Summa Theologica*, I, 45, 4, ad 1.

indicados antes, ¿qué significa estudiar el ser en cuanto ser? Dejando de lado las opiniones antiguas, todavía hay buena lista de respuestas modernas.

### *La sustancia*

El Cardenal Mercier, que ha formado una escuela en otros puntos, no ha tenido seguidores en cuanto a afirmar que el objeto de la metafísica sea el ente sustancial. «La metafísica tiene por objeto principal la sustancia de las cosas individuales que nos presenta la experiencia». «Las sustancias de donde el metafísico extrae su objeto propio son individuales, pero el objeto *formal* que abstrae para constituir la ciencia metafísica es el *fruto de la más alta abstracción* del pensamiento». «Es, pues, la sustancia la que constituye el objeto de la metafísica; sin embargo, para estudiarla completamente, hay que considerarla principalmente en sí misma, pero también, de modo secundario, en sus determinaciones accidentales. En resumen, la sustancia, bien entendida, constituye el objeto adecuado de la metafísica» (100).

Mercier quiere encontrar el fundamento de su posición en Aristóteles; y, de algún modo, lo encuentra. Lo malo es que el fundamento es débil, es la parte flaca del Estagirita, que (como se ha visto un poco más arriba) ha puesto las sustancias separadas como sujeto de la metafísica. Pero esto es lo que no puede admitirse, y ya se ha indicado cómo no lo admite Santo Tomás, que sólo pone como sujeto u objeto propio el ente común. También flaquea por otro lado, en cuanto no distinguió, a veces, suficientemente, el ente y la οὐσία (sustancia, esencia). Además, queda la cuestión de explicar, si el objeto formal es el ser en cuanto sustancia, los accidentes como tales y los accidentes inmateriales, que, por su inmaterialidad, quedan fuera de las ciencias inferiores a la metafísica; si ésta los excluye por no ser sustancias, habrá un objeto que directamente no es considerado por ninguna ciencia. Todavía se puede añadir que es evidente cómo en la metafísica no se estudian los seres «sub ratione substantialitatis». Esta doctrina, que no ha tenido partidarios modernamente, es también opuesta a la tradición.

---

(100) *Métaphysique Générale ou Ontologie*, par le Cardinal D. J. MERCIER, Louvain, 1953 (septième édition), pp. 12, 16 y 20.

### *La esencia*

Otra sentencia interpreta ser en cuanto ser de un modo esencialístico, y viene a hacerle significar «en cuanto esencia», sin referencia a la existencia. Es una posición lógica en los que nieguen, en todo ser, distinción real entre esencia y existencia; si la existencia no es realidad distinta de la de esencia, toda la realidad del ente está en la esencia; ente y esencia es lo mismo, y, por tanto, lo mismo es también ciencia del ente y ciencia de la esencia. Lo ha visto así, y lo ha denunciado, Gilson: «En efecto, a partir de él (de Suárez)... la filosofía de la escuela se ha esencializado, tomando la forma con que es conocida y que le ha sido tan amargamente reprochada» (101). Por eso, los que se han colocado en esa corriente, han tenido que sacar consecuencias opuestas a las que obtenían Aristóteles y el Angélico, que partían de otro plano: «Se comprende, por tanto, que ni Aristóteles, ni Santo Tomás tras él, hayan jamás aislado, en el uso de la filosofía primera, una ciencia del ser abstracto como tal, puesta aparte de todo ser actualmente existente. Por el contrario, habiendo identificado ente y esencia, Suárez se ve arrastrado a constituir una ciencia del ser que, en cuanto al nombre, anuncia ya la obra de Wolff, y veremos que el último no ha negado su deuda para con su ilustre predecesor. Sin embargo, es el mismo Wolff quien primero ha constituido una *ontología sin teología*, es decir, una ciencia del ser tomado abstractamente en sí, con absoluta independencia de saber si existe actualmente o no... En todo rigor, la ontología es la ciencia del ser íntegramente desesencializado» (102).

Los autores modernos, colocados en la misma línea, en cuanto a la concepción del ente, terminan igualmente en esa misma corriente cuando se trata de asignar el objeto de la metafísica. Veamos un ejemplo. Frick se expresa así: «Complectitur igitur essentia, prout in se et independenter a mentis consideratione adest, totum illud quod aliquam rem constituit tamquam id quod est et quo a nihilo et omni alio distinguitur». Con lo cual tenemos perfectamente constituida la «res», sin mentar siquiera la existencia; lo que equivale literalmente a tener el ente sin referencia alguna al acto de existir, pues desde el principio había advertido el autor que «omnium prima est notio entis, cujus «res» et «aliquid» revera synonyma dici debent». Como, por otra parte, la metafísica se define «scientia rerum prouti sub rationibus maxime abs-

(101) *L'être et l'essence*, p. 152.

(102) *Ibidem*, pp. 168-169.

tractis et hinc communibus exhibentur» (103), por sí sola viene la conclusión de que la metafísica es ciencia referente a cosas que nada tienen que ver con la existencia. Por eso, igual se puede decir que trata o considera conceptos. El autor a que nos referimos no parece encontrar dificultad en el uso de tal expresión, pues explica el inciso «sub rationibus maxime abstractis», añadiendo, «id est, illae tantum rationes considerantur, quae propter maximam abstractionem rebus omnibus communes sunt» (104).

Seguramente no estaría del todo conforme con esta doctrina Aristóteles y, desde luego, rotundamente no lo están ni Santo Tomás ni sus discípulos.

### *La existencia*

Opuesta es la opinión que, quizá por influjo del existencialismo y para estar a la altura de los tiempos, han intentado algunos colocar en primer plano, la que pone como objeto de la metafísica el ser en cuanto existente.

Tiene sus precedentes en la historia de la filosofía, porque desde hace siglos se enseña que el ente se puede tomar en la acepción de sustantivo («ens ut nomen») y en la de participio («ens ut participium»), y ya ha habido quien afirmase que el objeto de la metafísica era el ente en su segundo sentido, o sea, en cuanto supone la existencia. Dicho de otra manera, el ser actual, del que puede predicarse que fué, es o será; pues es el único en que se realiza el acto de ser o en que se tiene la existencia ejercida, y de tal modo que es el elemento directamente significado y conocido, aunque secundariamente se significa y conoce también la esencia, como aquello a que se refiere el acto de existir.

Hay quien, en nuestros días, sostiene esta sentencia, creyéndola avanzada, pues la considera «una forma de neotomismo de vanguardia», que no es decir poco (105). Pero Bogliolo, que se ha engañado en cuanto a modernidad en otro punto, pues Olgiati le ha hecho ver que la orientación de la filosofía moderna hacia lo concreto, indicada en 1948 como una novedad, la había él ya señalado en escritos de 1914,

---

(103) CAROLUS FRICK, S. J.: *Ontologia sive Metaphysica Generalis in usum scholarum*, Friburgii Brisgoviae, 1894, pp. 43, 3 y 1.

(104) *Ibidem*, p. 1.

(105) LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *Che cos'è Metafisica*, en «Salesianum», X (1948), p. 65.

1924 y 1925 (106), se engaña también en éste, incluso en lo de ser vanguardia, porque hay posiciones más avanzadas, como luego hemos de ver. Ahora veamos cómo afirma Bogliolo su doctrina. «La realidad en cuanto realidad, dice, es sólo aquella que se encuentra inserta en la existencia, en el *esse in actu exercito*. No queda fuera de la metafísica, es verdad, el *ens cui competit esse*, pero no puede ser éste el objeto primario... No negamos que incluso el ser posible, *la esencia del ser* pertenezca a la metafísica, pero negamos que pertenezca como primario». La frase siguiente la vamos a dejar en su lengua para que no pierda su frescura y encanto literarios, que predominan en ella sobre el razonamiento filosófico: «La metafísica dell'*ens nominaliter sumptum, cui competit esse*, diviene così evanescente e umbratile, così immiserita e poco convincente, così timida e incerta per non dire tiepida, da rivestire assai più deformità repulsive che grazie attrattive» (107). Se ve que desea una metafísica dulce y bella, que pudiese confirmar su título de reina incluso en un concurso de belleza de las ciencias. Parece que ha llegado el caso de recordar que la metafísica es algo serio; lo haremos repitiendo la conocida frase: «si la misión de la poesía es poner nombre a los dioses, la de la metafísica es hacer firme la idea del único Dios».

Tiene este autor ideas extrañas acerca de los temas metafísicos. «la metafísica es *ciencia divina* sólo en el sentido de que es tendencia hacia una ciencia total, como la de Dios». «¿Es posible dar una definición adecuada de la metafísica? Nosotros creemos que no». «...debemos concluir que una definición perfecta, omnicompreensiva, del objeto y del método metafísicos es imposible. Lo advirtieron los más grandes metafísicos de la historia: Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino. Estos colosos vieron claramente que no se llega nunca a la definición irrefutable de la metafísica, porque tuvieron siempre vivísimo el sentimiento de la inadecuación del pensamiento frente al ser, y de su aproximación, sin que nunca hubiese adecuación total, con respecto a la verdad» (108).

Saliendo un poco del tema general, pero en conexión con este punto particular, podemos añadir que, no obstante su tomismo de vanguardia (o quizá por eso mismo), sostiene la «ciencia media», en Dios; que

(106) «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 41 (1949), pp. 52-53.

(107) *Che cos'è Metafisica*, en «Salesianum», X (1948), pp. 47 y 46. La misma tendencia tiene su artículo «Recenti sviluppi della filosofia dell'essere», pp. 65-80 de «Salesianum», IX (1947), especialmente pp. 69-70.

(108) *Che cos'è Metafisica*, p. 66.

metafísica y filosofía coinciden; que la cosmología, lógica, etc., son partes de la metafísica, y que ésta es doctrina «explícita» de Santo Tomás... (109). Monseñor Olgiati le contestó a su tiempo diciendo que, en Santo Tomás, ciencia no significa aproximación a la verdad y que el Angélico había encontrado una definición adecuada de metafísica, la de Aristóteles, de modo que no la reformó.

Otro ha escrito: «Se coloca entre los «tomistas de vanguardia» (p. 65), los cuales, habiendo descubierto que para Santo Tomás el pensamiento es la aprehensión del ser, el ser lo que existe y el existir el todo de todo, aseguran haber tenido desde la cuna la intuición confusa de todo lo que es y no haber jamás pensado nada sin que la mirada de su inteligencia abrazase oscuramente la creación entera (y sin duda también a Dios mismo, *Ipsum esse subsistens*; pero se evita, por lo que parece, hablar demasiado de esto)... El P. Bogliolo deduce de ahí que la metafísica exige un método integral, un intelectualismo integral, un trascendentalismo integral, un interiorismo integral y un experimentalismo integral. Por nuestra parte, no tenemos inconveniente en suscribir, en esperanza, este «integralismo»; pero no nos creemos todavía Lucifer» (110).

Los juicios son severos, pero es que las afirmaciones a que se refieren son muy graves, especialmente si quieren presentarse como «vanguardia del tomismo», y como expresión «del método filosófico tomista, aunque no del tomismo histórico». Las posiciones de vanguardia son, es cosa conocida, peligrosas; no ha de extrañar si en ellas hay que sostener violentos ataques.

Pero, volviendo al tema, hay otra posición más avanzada aún, algo así como la «extrema vanguardia». Es la representada por Van Steenberghe, que ni siquiera admite como objeto de la metafísica el ente en su acepción participial corriente, según la cual se extendería a todos los seres que alguna vez existen, es decir, a los seres actuales, con la exclusión de sólo los puramente posibles. Este autor restringe la significación de modo que actual se tome en su sentido vulgar, y no en el filosófico indicado, haciéndolo equivalente a presente. Estas son sus palabras textuales: «no hay ningún inconveniente en excluir del objeto de la metafísica lo pasado, lo futuro y lo posible como tales, puesto que, en cuanto tales, no son; lo pasado *ha sido* objeto de la metafísica,

(109) *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di metafisica*, en «Salesianum», 11 (1949), pp. 561, 565-566.

(110) J. ISAAC, O. P.: «Bulletin Thomiste», VIII (1947-53), I, p. 542.

lo futuro lo *será* un día, lo posible, *podría* serlo». Y, como según dicen, la mejor manera de defenderse es atacar (no extrañen tales expresiones en estas posiciones de vanguardia), el autor señala «serios inconvenientes» en la doctrina que pone como objeto de la metafísica el «ens ut nomen»: «Introduce una terminología desconcertante, al poner como objeto *formal* de la ciencia del ser, el ser tomado *materialmente*. Y lo que es mucho más grave, disocia en el ser el sujeto que es y el acto de existir... El *ens materialiter sumptum* es, pues, impensable e imposible». A esto llama «concepción de los escolásticos modernos», que es tanto como añadir otro inconveniente de la doctrina combatida: el de no contar con el apoyo de la tradición, la cual suele tener a su favor razones para haberse formado y para subsistir (111). Con lo cual resultaría, quizá por la redondez del mundo, que en este caso sería el mundo científico, que las posiciones más avanzadas vendrían a ser las mismas antiguas.

Pero difícil sería probar que esa doctrina sea la tradicional y, en concreto, la de Santo Tomás. Insisten estos autores en hablar de lo existente, como de los auténticos entes; y tienen su parte de razón. Las sustancias primeras realizan la noción de ente con mayor vigor que las sustancias segundas o universales, y podríamos decir, análogamente, los accidentes primeros, mejor que los segundos o universales. Pero no quedan esos seres excluidos cuando se pone el ente, en su acepción nominal, como objeto de la metafísica; todo lo que sea decir que se excluyen o niegan es pura palabrería, pues no hay tal, ya que serán objeto de la consideración filosófica en cuanto realicen la noción de ser; y pues la realizan con mayor vigor, más intensamente se referirá a ellos la consideración, que es cosa distinta de ser excluido de tal consideración.

Por otra parte, decir que eso es ininteligible e imposible es una afirmación tan grave como gratuita, desmentida por la experiencia y por todas las autoridades, comenzando por la del Doctor Común, que declara: «omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto; possum enim intelligere: quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura» (112).

De donde se deduce que esta doctrina no tiene a su favor la tradición; ésta siempre ha puesto como objeto del entendimiento (del cual,

(111) FERNAND VAN STRENBURGHEN: *Ontologie*, Louvain, 1946, pp. 34 y 35.

(112) *De ente et essentia*, cap. 5.

me figuro, usa el metafísico como los que cultiven otra ciencia) las esencias de las cosas, que incluso han adquirido un nombre en cuanto desempeñan esa función: quiddidad. Exigir que se ejerza la existencia hasta en el tiempo presente, para tener objeto metafísico, me parece que es andar muy cerca de confundir el objeto metafísico con el físico; suele, efectivamente, hablarse del mundo de la existencia o físico, y del mundo de las realidades esenciales o metafísico, y hasta suele añadirse que el primero depende de la voluntad divina, y el segundo del divino entendimiento.

Si se trata de estar a la altura de los tiempos, y tener las simpatías del existencialismo, se ha de reconocer que éste va decayendo; la guerra queda ya bastante atrás, nuevas modas intelectuales se imponen, su poca consistencia intrínseca no permite longevidades (113). Hay que ir pensando en algo distinto. Pero no se crea que aceptando eso nuevo se hace metafísica; ésta no puede cambiar de objeto cada veinticinco años.

No creo que sea necesario advertir cómo todo lo dicho se aviene perfectamente con la doctrina que declara el «esse est perfectissimum omnium» y que ente se dice «ab actu essendi»; ni tampoco señalar que no estamos poniendo como objeto de la metafísica las puras esencias posibles (contra lo cual se dijo a su tiempo la que venía al caso); simplemente se trata de recordar que tan defectuoso como eso es irse al extremo opuesto. Lo cual aparecerá mejor al indicar la sentencia siguiente.

### *El ser*

Es la que pone como objeto formal quod de la metafísica el ser en cuanto ser, entendiéndolo, voy a decirlo con palabras ajenas, «secundum significationem, quam ut nomen obtinet, quatenus scilicet ens supponit pro essentia seu subjecto habente esse, sive agatur de habitudine actuali sive mere possibili. Est sententia communior in scholastica traditione» (114). Ese objeto es, pues, el ente bajo el aspecto de ente o en cuanto se considera la entidad, en toda su amplitud; no exige la existencia actual; igual admite la necesaria que la contingente; sólo

---

(113) DELIO CANTIMORI, en «Il Nuovo Corriere» (8-I-1956), hablaba de «las oscuras iluminaciones existencialísticas». Parece que ahí hasta la luz es oscura.

(114) P. DEANDREA: *Praelectiones Metaphysicae*, p. 38.

dice oposición al no-ser real, a la nada. (El ser de razón no cuenta aquí, es objeto de la lógica).

Otros prefieren decir, indicando nuestro modo propio de entender o abstractivo y, por consiguiente, aludiendo al origen del objeto en cuanto está en nuestro entendimiento, que es el ente abstraído con abstracción formal de tercer grado. Cuando hay abstracción formal «permanecen en el entendimiento dos conceptos completos, el de lo abstraído y el de aquello de que se abstrae, que no se implican entre sí... Y la razón de esto estriba en que la abstracción formal se lleva a cabo separando por el entendimiento algo que es como la forma del todo inteligible sobre el que se lleva la abstracción y dejando lo que se comporta como materia en él. Por la abstracción formal se origina en el concepto abstraído mayor actualidad, mayor distinción, mayor inteligibilidad... pues se lleva a cabo por retención de lo que hay de formal o actual... y por dejación y apartamiento de lo que es material o potencial... Cuanto un concepto es más abstracto con abstracción formal, tanto es más inteligible de suyo» (115). ¡Y veíamos poco antes que a lo máximamente abstracto declaraban ininteligible!

Pero el ataque más frecuente a esta doctrina no es por su no-inteligibilidad, sino por equipararla a la que se queda con la esencia, con lo posible, sin la existencia; pretenden que conocer así no es sino conocer esencias y, por consiguiente, hacer una metafísica desexistenciada. La verdad es, sin embargo, que el ente, nominal o sustantivamente tomado, no expresa sólo la esencia, pues designa también la existencia como forma de la esencia. Así aparecía ya indicado en aquello de «permanecen en el entendimiento dos conceptos completos, el de lo abstraído y el de aquello de que se abstrae»; lo cual, de todos modos, se puede explicar mejor: «si se quiere conocer el ente por abstracción formal, habrá que llevar la acción abstractiva sobre la actualidad del ente, sobre el acto por el que el ente es ente... la existencia... haciendo precisión del sujeto determinado de ella. Y con todo no se hará precisión de todo sujeto de la existencia. Sería desnaturalizar la misma existencia, objeto de la abstracción, si se prescindiera de la necesaria relación a algún sujeto. Y este sujeto común, al que la existencia abstraída dice relación necesaria, y que es conocido por connotación, es la esencia. La esencia entonces entrará en la definición de:

(115) JESUS GARCIA LOPEZ: *Sobre la esencia de la metafísica*, pp. 81-82. Cfr. el Comentario de Cayetano al opúsculo «De ente et essentia», c. 1.<sup>a</sup>, núms. 3 y 5, cuya doctrina expone el citado artículo.

ente abstraído con abstracción formal, juntamente con la existencia... Esto es lo que proporciona la base para establecer que el ente es análogo, porque al tener que estar contenidas todas las diferencias dentro del concepto de ente, no podría éste tener unidad si esa unidad hubiese de ser absoluta o formal, como corresponde a un concepto simple, y así la composición del concepto hace posible que se dé en él otro tipo de unidad, la unidad relativa o proporcional, que salva la continencia de todas las diferencias dentro del concepto de ente sin caer por eso en una multiplicidad conceptual de amontonamiento o agrupación... Finalmente recordemos que el ente en cuanto tal, obtenido por abstracción formal, es plenamente inmaterial y por ello máximamente inteligible. Pero la riqueza y dificultad de una ciencia estriban en la mayor inteligibilidad de su objeto formal. Luego la metafísica, al tomar por objeto formal quod el ente abstraído con abstracción formal de tercer grado, se constituye en la ciencia más rica y más difícil de adquirir. De todo lo cual podemos y debemos concluir que la metafísica ha de tener por objeto formal terminativo el ente obtenido por abstracción formal de tercer grado» (116).

Podrá parecer machacona la insistencia en repetir una y otra vez que se trata del ente considerado a la luz de la abstracción formal y no de la totalizante; pero todo es poco, porque el uso de ésta, creyendo que con ella se tiene ya sin más la abstracción conveniente, es demasiado frecuente, y esta confusión lleva consigo la confusión en las ciencias mismas, que, conservando un nombre, no guardan el contenido correspondiente. Cayetano advertía: «*Abstractio autem totalis communis est omni scientiae, propter quod metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas... Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem... et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includens caetera genera et species consideratur*» (117).

A pesar de lo cual, autores tan notables como Suárez, no han evitado la confusión. «La abstracción que Suárez admite no es la formal, sino la totalizante, que deja subsistir la multiplicidad de los «mundos inteligibles», es decir, de los «scibilia»... La división tripartita del saber físico, matemático y metafísico, solamente señala campos dife-

(116) Ibidem, pp. 85, 87, 88.

(117) In «*De ente et essentia*», q. 1, n. 5 (p. 7, edic. Laurent).

rentes, pero no mundos inteligibles diversos... La unidad del saber es sistemática, es decir, extrínseca, y pura obra del sujeto, que la regula con su faena... La unidad de la ciencia es metafórica; proviene de la conexión externa de los objetos parciales radicados en un mismo sujeto (objeto material del saber)... Suárez se ve obligado a negar la simple unidad del hábito de la metafísica, porque no existe un *objeto formal* único, bajo el cual todos los objetos tengan una unidad que los haga susceptibles de originar conclusiones coordinadas objetivamente en la unidad... Para salvar la unidad de la metafísica, intentando salvar la unidad del hábito, se ve urgido a una explicación que carece de claridad y de eficacia. La metafísica es una unidad puramente sistemática, con hábitos múltiples coordinados. Ya hemos transcrito el texto... La «Resolutio de unitate objecti scientiae» que Suárez trazó en su Disputatio XLIV (sect. XI, n. 69) es, a mi modo de ver, la anulación de la metafísica tradicional» (118).

Algunos entienden que el ser en cuanto ser, objeto formal de la metafísica, no significa sino el ser predicamental. La razón es doble o, si se quiere, es única pero presenta dos fases; la primera se funda en lo que se acaba de decir, o sea, que objeto formal de la metafísica es el ser abstraído formalmente, en tercer grado de abstracción; la segunda, que se pone como fundamento de la otra, y como fundamento radical, es que el objeto formal del entendimiento humano, en el estado de unión, está constituido por la esencia de los seres materiales; y el de ninguna ciencia, hábito intelectual particular, puede ser más amplio que el connatural al entendimiento.

Sin embargo, se ha de afirmar sin titubeo alguno que el objeto formal quod de la metafísica es el ser en cuanto ser, sin ninguna restricción en su significación. Las dos razones aducidas para restringirla tienen su respuesta.

A la primera se responde que el concepto de ente, obtenido por abstracción formal de tercer grado, es análogo y trascendental, contiene en sí todo lo que es, en unidad analógica o proporcional, y por eso pueden conocerse desde esa razón objetiva todos los demás seres, incluso la materia común, los seres espirituales, Dios, el singular material; ese concepto, por ser trascendental, contiene dentro de sí todas las diferencias, incluso las individuales, con tal que puedan

(118) JUAN R. SEPICH: *Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica en Francisco Suárez*, en «Actas del Congreso Internacional de Filosofía», Barcelona, 1948, t. 3.º, pp. 499, 500, 501, 502, 503.

decirse ser, que vale tanto como decir con tal que puedan llamarse diferencias. Así es verdad lo que se decía un poco más arriba de la inteligibilidad y riqueza de la metafísica, y lo que se dijo, bastante más atrás, con palabras del Doctor Angélico en el Proemio a los Libros de los Metafísicos: «de quolibet enim ente, in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare».

La segunda razón se funda en un equívoco gravísimo, que, por tocar sólo indirectamente a lo que aquí se trata, vamos a decir en pocas palabras, resumiendo lo que Adamczyk, ya citado más de una vez, ha dicho en un trabajo de XV-152 páginas, expresamente dedicado a este punto. Suele decirse que objeto formal común del entendimiento humano en el estado de unión con el cuerpo es la quiddidad de los seres materiales. Tal doctrina no se encuentra ni en Santo Tomás ni en los demás autores antiguos; el primero que la propuso, y al cual como a restaurador del tomismo han seguido los autores modernos, es el Cardenal Zigliara. Santo Tomás sólo pone un objeto formal para el entendimiento humano, como para toda potencia, y declara imposible lo contrario: «Quum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita; sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam ens» (119).

Como consta por las últimas palabras, el único objeto formal quod del entendimiento humano es el ente. Entonces ¿no hay diferencia alguna, en cuanto al objeto, si se considera el entendimiento unido a la materia y con dependencia de los sentidos y si se considera en el estado de separación? Sí, hay diferencia; el objeto propio, proporcionado al entendimiento en el estado de unión, y por eso propio «secundum quid», es el ser en cuanto se encuentra en los entes materiales; mientras que objeto propio o adecuado, que se refiere al entendimiento en cuanto tal, y por eso propio «simpliciter», es el ser. De modo que no hay dos objetos formales, sino uno sólo; sí hay, en cambio, duplicidad en el objeto propio, porque la potencia puede considerarse en estados distintos, en los cuales su capacidad intelectual es distinta. Pero siendo único el objeto formal del entendimiento,

---

(119) *Contra Gentiles*, II, 83, n. 14.

y precisamente la entidad, el ser en cuanto ser, no puede sacarse de aquí una razón para negar que ese sea el objeto de la metafísica; ya se vió antes que, a pesar de ello, no coinciden el objeto formal del entendimiento y el de la metafísica, pues éste requiere la abstracción formal de tercer grado.

Todavía será bueno indicar que, en lugar de usar la fórmula «el ser en cuanto ser», Olgiati dice que el objeto de la metafísica es «la realidad en cuanto realidad», sin duda para acabar de una vez con los que se empeñan en decir que no se vive sino en un mundo de abstracciones, sin tocar las cosas del suelo. No se ve que, entendiéndolo en el sentido que le corresponde según la terminología tradicional, esté mal; ente en cuanto ente se entiende del real, pues el de razón está fuera de lugar; y, a veces, no sólo se entiende, sino que expresamente se dice. Pero es el caso que muchos autores, incluso los que en otras ocasiones dan a lo real el valor filosófico o tradicional, de equivaler a ser actual y a ser posible juntamente, hablan a veces de ser real en la significación vulgar de actual y, por consiguiente, sin incluir el ser posible; lo cual lleva consigo hacer más chico el objeto de la metafísica.

Vayan unos ejemplos de ese modo de expresarse, y van a comenzar por el propio Olgiati. En la misma página en que escribe que «la metafísica no es otra cosa, según la mentalidad de la filosofía clásica, que la ciencia que estudia la realidad en cuanto realidad», dice: «dondequiera encontremos una realidad, allí tenemos una esencia (que se ha de examinar en sí misma, en sus notas características) y un ser (que es la actualidad de la esencia y por la cual ésta no se halla en el reino de lo sólo posible, sino en el reino de lo real)» (120).

El catedrático de metafísica en la Universidad Central, González Álvarez, entre los «conceptos insuficientes de la metafísica desde el punto de vista material», pone y comenta en segundo lugar éste: «*La metafísica, como estudio del ente real en cuanto real*. Tampoco esta definición va por camino seguro. Como tendremos ocasión de ver, el ente objeto de la metafísica se obtiene por abstracción formal y se extiende no sólo a los entes con existencia actual (esencial o contingentemente) sino también al ente con existencia *posible*» (121). He

(120) *Il concetto di Metafisica e lo spiritualismo cristiano*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 41 (1949), p. 5.

(121) *Introducción a la Metafísica*, p. 126.

aquí una buena exposición del objeto de la metafísica, y una mala explicación de la fórmula que lo expresa; fórmula buena, si se entiende en el sentido filosófico y tradicional de real, pero que al crítico le parece mala por tomarla en distinto sentido.

Tampoco quiere distinguir como conviene Gilson: «dividen, efectivamente, en seguida el ser en *real* y *posible* y es el ser así tomado en toda su extensión el que constituye, para ellos, el objeto propio de la metafísica en general o de la ontología en particular» (122). Es patente la oposición entre ser real y posible, y que así el primero no significa más que el ser actual.

Por fin, citaremos palabras del P. Iturrioz: «*ens* no es precisamente un ser potencial, que excluya o niegue al ser que en realidad exista, sino que, prescindiendo de todo estado particular de cada uno de los seres, expresa la realidad de la esencia en cualquiera de los órdenes, bien sea el posible, bien el real, bien el abstracto» (123). Otra vez el ser posible opuesto al real, en lugar de oponerlo al actual, de modo que real comprenda uno y otro juntamente.

Para evitar más confusiones, donde hay tantas, sería de desear que real se empleara en su sentido filosófico tradicional, y para todos significase lo mismo la expresión: el ser real, en cuanto real, es el objeto formal quod de la metafísica.

FELIX FERNANDEZ DE VIANA, O. P.

(Continuará)

---

(122) *L'être et l'essence*, p. 313.

(123) JESUS ITURRIOZ, S. J.: *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, 1949, p. 240.