

# 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 transcendentalización, d) la separación.*—12. *División wolffiana y similares.*—13. *Sentido aceptable de metafísica «especial» y metafísica «general».*

(CONTINUACION)

## 10. COMO ES CONSIDERADO DIOS EN LA METAFISICA

Veamos unas líneas antes que, desde la razón objetiva del ser en cuanto ser, pueden conocerse todos los seres, incluso el infinito, Dios. Es doctrina común la que afirma que Dios, causa del ser común, ha de estudiarse en metafísica, y bien conocida la frase de Santo Tomás: «oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae» (124). Pero cuando se quiere indicar el modo, la unanimidad acaba, y las palabras del Angélico empiezan a parecer no claras.

---

(124) *Prooemio in Metaphys.*

A veces, la discrepancia es más bien superficial, en el lenguaje, y necesariamente ha de ser así, mientras las mismas cosas se expresen de distinta manera. Por ejemplo, hay quien afirma que Dios entra en el objeto formal de la metafísica o, con expresión más atrevida, dice que es objeto formal de la metafísica; posición perfectamente lógica si se ha definido la metafísica como ciencia cuyo objeto es el ser precisi-va o positivamente inmaterial, como muchos hacen; posición evidentemente inadmisible si se acepta la nomenclatura arriba propuesta y hasta aquí seguida.

Para algunos, es objeto directo; porque serlo indirecto tendría, según ellos, el mismo sentido que serlo accidentalmente, es decir, ser objeto que de suyo no debería ser considerado en metafísica (lo que se dice del ser de razón), lo cual es demasiado poco.

Hay quien no admite la frase: se estudia la naturaleza de Dios, porque cree que decir «estudia la naturaleza» es tanto como decir «es su objeto propio o sujeto». Otros, como no ponen, y más acertadamente, esa equivalencia, usan la expresión sin reparo alguno. Por ejemplo, el P. Zamayón escribe que «el objeto de la ciencia exige la metafísica desde esos tres aspectos primordiales: la solución del problema crítico, la esencia de los objetos sensibles, la existencia y naturaleza de la substancia inmaterial e inmutable» (125).

Pero la disensión no es sólo en cuanto a las palabras, porque también sobre lo real se disiente, de suerte que podemos señalar una posición exagerada, otra insuficiente y otra justa, en cuanto al modo de indicar cómo Dios es objeto de la metafísica.

Exageraba Suárez cuando decía, al rechazar la quinta de las opiniones que acerca del objeto de la metafísica va examinando: «*falsum subinde est hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali objecto suo, sed tantum ut de principio extrinseco*». Y da la razón: porque Dios es naturalmente cognoscible, por lo cual alguna ciencia natural ha de estudiarlo; esa ciencia no es otra que la primera y principal, la metafísica. Confirma esto el Doctor Eximio añadiendo que, de hecho, en la metafísica no sólo se trata de la existencia de Dios, sino también de su naturaleza y atributos; y que esta ciencia es perfectísima, por lo que se dice sabiduría y a ella compete considerar las más altas y universales causas de las cosas, y los principios universalísimos, que comprenden incluso a Dios. Y quiere apoyarse en razón de autoridad, al añadir que Santo Tomás nunca dijo lo con-

---

(125) *Valoración de la metafísica*, p. 63.

trario; pues, aunque haya dicho que esta ciencia llega al conocimiento de Dios bajo el aspecto de principio, no niega que también lo considere como su principal objeto (126).

El P. Gómez Nogales aclara la situación, usando palabras de una claridad total: «evidentemente que para Suárez la Teología natural entra directamente como sujeto propio de la Metafísica» (127). Y opina, como opinaba Suárez, que el Angélico sostiene la misma doctrina. Pero le engañan algunas frases, en que Santo Tomás habla de conocer la naturaleza de Dios, y que cree han de interpretarse como si en ellas se dijera que Dios es sujeto. Ya vimos antes que no es lo mismo.

Quizá en eso mismo tropezó Suárez. El cual se equivoca también en otro punto, a saber, cuando usa la misma palabra que Sto. Tomás, «praecipuum», refiriéndose al objeto conocido que es Dios, pero en sentido distinto, porque una cosa es la principalidad por tratarse del ser de mayor excelencia, y otra la principalidad en el orden de objeto; tenemos un ser-objeto principal, en que principal afecta a ser y no a objeto, formalmente hablando.

También exagera Descoqs al responder a una frase de Sertillanges, puesta como objeción, diciendo que la teología natural trata «directa e inmediatamente» de la existencia y naturaleza de Dios, de suerte que las creaturas son este caso «mera ocasión o punto de partida» para que se trate (128). Porque entonces, al ser Dios objeto inmediato, queda convertido en sujeto u objeto propio, y ya hemos quedado en que sólo lo es el ente común.

Podría decirse lo contrario, o sea, que Dios entra insuficientemente, si esas frases se entendiesen en el sentido de que el tratado de Dios, no teniendo verdadera dependencia del objeto de la metafísica, se constituyese como ciencia distinta. Pero en tal caso, no se podría probar la existencia de Dios (pues ninguna ciencia puede probar la de su objeto) y habría que conocerla «a priori», cosa que, naturalmente, no acepta el P. Descoqs, por lo cual no omite el proponer las acostumbradas pruebas por los efectos.

Difícil es clasificar la posición de Gisquière, pero parece que queda bien colocado si se dice que Dios es propuesto insuficientemente como objeto de la metafísica, pues la teodicea viene a quedar al margen de ella. Escribe Gisquière: «Theodicea recte definirí potest.

(126) *Disputationes Metaphysicae*, D. I, sect. 1, n. 17-18.

(127) *Horizontes de la Metafísica aristotélica*, p. 29.

(128) *Praelectiones Theologiae Naturalis*, París, 1932, t. 1, p. 4.

scientia de Deo naturali rationis lumine comparata». «Dicitur scientia... metaphysica, utpote utens principiis metaphysicis». «Theodicea est excellentissima scientiarum. Objectum enim ejus materiale est Deus, seu Ens quo majus nequit cogitari». «Theodicea est hodie, si unquam alias, scientia utilissima». «Apparet ex dictis scientiam de Deo non esse scientiam ab aliis disciplinis formaliter distinctam. Ratio vero in propatulo est... Theodicea objectum formale proprium non habet nec potest habere». «Et revera, superius tradita Theodiceae definitio nullum speciale objectum formale assignabat, sed objectum material. dumtaxat». «Theodicea non est scientia distincta, sed conclusio vel applicatio aliarum disciplinarum» (129).

Las citas son muchas y el conjunto se hace un poco largo, pero era necesario proceder así para que la sentencia que vamos a dar se vea fundada. Sin entrar a hacer una crítica en otros aspectos, y ateniéndonos al que ahora interesa, notemos cómo repetidas veces se llama a la teodicea ciencia, sin decir que sea parte de una ciencia, como si lo fuese por sí sola; aunque después, en abierta oposición con eso, se dice que no es ciencia distinta de otras disciplinas, por lo cual no tiene un objeto formal propio; pero tampoco aquí se declara, e incluso el plural lo excluye, que concretamente sea un tratado metafísico, y era oportunísima ocasión para haberlo dicho.

Es excelentísima entre las ciencias por su objeto material, se dice: con lo cual tenemos que se aplica a la teodicea, que ha quedado fuera de la metafísica, la calificación que siempre se ha reservado a ésta y, para colmo, fundándola en la naturaleza de su objeto material. Santo Tomás tuvo la ocurrencia de escribir: «objectum per se et formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter et per accidens» (130).

Es verdad que se llama a la teodicea ciencia metafísica; sin embargo, es precisamente entonces cuando mejor aparece que no es considerada como verdaderamente tal, pues la razón es que aplica los principios de la metafísica; pero eso lo hacen todas las ciencias, sin ser metafísica, de modo que por este capítulo no aparece que sea más metafísica la teodicea que, por ejemplo, la física (131). Del objeto,

(129) EMMANUEL GISQUIERE: *Deus Dominus*, (2 volúmenes), París, 1950, páginas 10-16 del primer tomo.

(130) *Summa Theologica*, II-II, 59, 2, ad 1.

(131) «Dicitur etiam philosophia prima in quantum aliae omnes scientiae, ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur» (Santo Tomás, In Boetium «De Trinitate», q. 5, a. 1).

que haría falta aducir como razón, ni una palabra. Ni nunca se dice que trata de Dios, si prefiere usar este nombre, como de causa (lo cual no quita que después tenga que conocerlo de este modo, pues no hay otro). ¡Qué diferente manera de proponer este punto tienen otros! Maquart, por ejemplo, se expresa mucho más acertadamente: «Theologiam proinde naturalem definiendam censemus: partem metaphysicæ quæ circa entis in communi primam causam versatur» (132). Y Raeymaeker usa frases todavía más significativas, como puede verse por las siguientes: «jamás llegaremos por nosotros mismos a penetrar en Dios y a captarlo por un acto de conocimiento que no se refiera a las cosas. Conocer a Dios es conocer aún las cosas, pero de un modo particular, conocerlas en su fundamento» (133).

En resumen, Gisquière deja a Dios fuera de la metafísica, como objeto de la teodicea, que es ciencia al margen de la metafísica. Y si no es eso lo que quiere decir, parece que se puede exigir más claridad en una obra que, juntando las de los dos volúmenes, cuenta más de 1.000 páginas.

Suele ponerse al dominico del siglo XV, Domingo de Flandes, entre los que se excluyen el estudio de Dios de la metafísica. Creo que injustamente se le juzga así. Es verdad que Suárez declara insuficiente su doctrina, pero es porque no ha llegado a la exageración de poner a Dios como objeto principal de la metafísica. También es verdad que se encuentran algunas frases, que podrían engendrar confusión, como ésta: «Respondeo dicendum quod neque Deus neque substantiæ separatae sunt subjectum adaequatum sive attributionis hujus scientiæ accipiendo subjectum attributionis pro objecto adaequato scientiæ» (134). Parece que Dios no entra ni en el objeto adecuado, que sería como excluirlo sin más.

Sin embargo, más se trata de modo, imperfecto si se quiere, de expresarse, que de otra cosa, como puede verse, atendiendo a lo que en otras ocasiones dice. Determina perfectamente el objeto propio o sujeto de la metafísica: «Respondeo dicendum quod ens, in quantum ens quod dividitur in decem prædicamenta, est subjectum me-

(132) F-X. MAQUART: *Elementa Philosophiæ*, Parisiis, 1938, III, 2, p. 248.

(133) *Philosophie de l'être*, p. 348.

(134) *Perutiles et præclaræ quaestiones eruditissimi Sacrae Theologiæ professoris, fratris Dominici Flandrensis, Ordinis Praedicatorum, vitae regularis Congregationis Lombardiæ, in duodecim Metaphysicæ libros Aristotelis, secundum processum et expositionem doctoris Angelici Thomæ de Aquino, Ordinis Praedicatorum*. Impressum Venetiis, anno Domini 1499. L. 1, q. 1, a. 5.

taphysicae» (135). Después indica con claridad que la metafísica también considera a Dios, como causa o principio de su sujeto: «Ex quo patet quod haec scientia considerat Deum tanquam primum principium et ultimum finem, et substantiam tanquam partem principalem, et caetera transcendentia tanquam passiones, et ens in quantum ens in ratione subjecti» (136). En otro lugar llama a la metafísica «theologiam humanam, quia considerat primam causam, secundum quod est cognoscibilis naturali lumine intellectus» (137). Y el mismo Suárez, exponiendo la sentencia que va a combatir, dice: «solumque excluderetur Deus a ratione objecti, quamvis non omnino excludatur a consideratione hujus scientiae, saltem quatenus causa prima est objecti ejus; et hoc modo defendit hanc opinionem Flandria» (138).

¿Es esto decir que Dios debe ser excluido de esta ciencia? De ninguna manera; tampoco Santo Tomás lo hace entrar más que a título de causa del ser, y causa bajo triple aspecto: eficiente, final y formal ejemplar». Así interpreta Mahieu (139) la doctrina de Domingo de Flandes; y no se ve que ni a la doctrina ni a su interpretación se puedan poner peros. Por consiguiente, Domingo de Flandes no debe catalogarse entre los que de modo insuficiente hacen entrar a Dios en el estudio de la metafísica.

Descoqs, oponiéndose a la doctrina de Sertillanges sobre el conocimiento de Dios, la califica de agnóstica; y, si esto es verdad, ya se ve que se ha de declarar insuficiente. Que Sertillanges tiene expresiones demasiado radicales, no puede negarse; por ejemplo, cuando dice que «esta doble interrogación: si existe Dios y qué podemos saber de El, vienen a coincidir... La Teodicea no es sino una larga prueba de Dios; Santo Tomás lo dice sin cesar, asegurando que la Teodicea responde exclusivamente a la cuestión ¿existe Dios? (an sit)» (140). De uno u otro modo, esto mismo repite en otros lugares.

Por otra parte, no sólo Descoqs ha notado que se queda corto al hablar de cómo conocemos a Dios naturalmente. Romeyer le critica porque aplica mal a la teodicea el concepto de ciencia; ciencia puede significar el conocimiento de algo por sus causas o por sus efectos,

(135) L. 1, q. 1, a. 8.

(136) L. 1, q. 1, a. 5.

(137) L. 1, q. 7, a. 6.

(138) *Disputationes Metaphysicae*, D. 1, sect. 1, n. 16.

(139) LEON MAHIEU: *Dominique de Flandre* (XV siècle). Sa Métaphysique, París, 1942, p. 65. Cfr. todo el párrafo «Objet de la Métaphysique», pp. 59-67.

(140) A-D. SERTILLANGES, O. P.: *Les grandes thèses de la Philosophie thomiste*, París, 1928, p. 66.

«a priori» o «a posteriori»; en el segundo sentido, no se ve cómo puede negarse a la teodicea carácter científico; decir que un objeto no es cognoscible «a priori» no es igual que negar toda cognoscibilidad (141). Gisquière habla del «minimismo», al menos verbal, de este autor, al referirse a nuestro conocimiento filosófico de la naturaleza divina, que ha provocado fuerte reacción de varios autores católicos» (142).

Admitido esto, que es evidente, hay que añadir que, bajo el punto de vista concreto que ahora interesa, no está desacentado el P. Sertillantes, porque insiste ¡y cuánto! en que se llega a Dios como a primera causa del ser, y mediante los seres en cuanto su razón de causados exige la existencia de la causa. En otras palabras, no hace entrar mal a Dios en el objeto de la metafísica, aunque después, en ese tratado especial que es la teodicea, se muestre con tendencia a negar la amplitud y la intensidad de nuestro conocimiento.

El que sin duda se queda muy corto es Bogliolo, si es que su frase tiene más que belleza literaria y también está cargada de sentido filosófico, cuando escribe que «la metafísica es *ciencia divina* (subraya él) sólo en el sentido de que es tendencia hacia una ciencia total, como la de Dios, pero debe contentarse con la tendencia (143). Si dijese que era divina por eso, podría admitirse el pinito; pero decir que lo es «sólo» por eso, es afirmar algo muy arriesgado. Del objeto ¿qué? Ni se acuerda de él. Por lo cual, mientras no nos presente una epistemología distinta de la aristotélico-tomista tradicional, siquiera sea una adecuada al puesto de «vanguardia del neotomismo» en que el autor asegura haberse colocado, tendremos que rechazar sus afirmaciones.

La doctrina corriente, y justa, aunque no siempre expresada del mismo modo, es la que hace entrar a Dios en la metafísica como su objeto mediato, secundario, común, «per se, sed non primo». Apenas hace falta explicarlo ni justificarlo.

Objeto mediato, pues se llega a él a través del ente común, que es el inmediatamente conocido. Ese carácter de mediato aparece con mayor claridad considerando que Dios es objeto final de la metafísica y del metafísico; «ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nomi-

(141) BLAISE ROMÉYER: *Archives de Philosophie*, VII, 3, suppl. bibliog., p. 15\*

(142) *Deus Dominus*, p. 16.

(143) *Che cos'è Metafisica*, «Salesianum», X (1948), p. 66.

natur»; «est... ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum» (144). La causalidad juega un papel esencial en este punto.

Objeto secundario, porque el primario o principal, como sujeto o materia a que se refiere la metafísica, es este ser que encuentra primero, y del cual desea conocer cuando sea dable; sólo y precisamente porque su más perfecto conocimiento exige también el conocimiento de su causa, desde el momento en que se ha presentado con el carácter de causado, se conoce también a Dios. Bajo el punto de vista de objeto, de oponerse al sujeto conocedor, Dios aparece, pues, en segundo lugar. Por lo demás, bajo el punto de vista de su perfección entitativa, este objeto secundario es el primero y supremo: «praecipuum in ea cognitorum est Deus» (145). «Illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praeferatur». «Et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus» (146). Es en la Teología, como distinta y superior a la filosofía, donde Dios es sujeto u objeto primario, principal, propio: «theologia sive scientia divina est duplex; una in qua considerantur res divinae non tanquam subjectum scientiae, sed tanquam principia subjecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur; alia vero, quae res divinas considerat propter seipsas ut subjectum scientiae, et haec est theologia quae in Sacra Scriptura traditur» (147). En la Teología se considera a Dios en cuanto Dios, bajo la razón de Deidad; en la metafísica, en cuanto causa del ente, de modo que cuanto de Él conozca será por haberlo descubierto de alguna manera al examinar los efectos; es decir, estas ciencias tienen distinto objeto formal quod.

Por no ser Dios el objeto propio de la metafísica se dice también, como opuesto correspondiente, objeto común; si bien esta expresión, cuyo origen está en el conocimiento sensitivo, resulta aquí menos adecuada. Porque no queremos aceptar, para justificar más ese adjetivo, que también otras disciplinas, sean filosóficas o puramente científicas, sean capaces de llegar a la prueba de la existencia de Dios. Eso lo realiza sólo la metafísica, aunque pueda realizarlo quien no hace profesión de metafísico. El objeto formal de la teodicea es el mismo que el de la metafísica, y por consiguiente no se puede hacer

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

(145) *In Boetium «De Trinitate»*, q. 5, a. 1.

(146) *Summa Theologica*, I-II, 66, 5, ad 3; I, 1, 5, ad 1.

(147) *In Boetium «De Trinitate»*, q. 5, a. 4.

teodicea fuera de la metafísica; por esa unidad de objeto formal se tiene la unidad formal y específica de la ciencia metafísica; porque hay pluralidad en cuanto al objeto material, admite que haya varios tratados.

De donde se deduce que, teniendo el mismo objeto formal teodicea y metafísica, Dios es tratado en metafísica *per se*, no accidentalmente; pero ya hemos visto que no «*primo et immediate*», que es imposible si no ponemos el ontologismo o alguna doctrina parecida. Al decir que es objeto *per se* se dice directo, (como al decir *non primo* se dice mediato); queda, por tanto, excluido todo género de agnosticismo que se seguiría si se pusiera a Dios como objeto indirecto, y pueden tranquilizarse los que tienen ese temor; habría agnosticismo si se pusiera como objeto indirecto, porque equivaldría a decir que sólo accidentalmente era considerado, no por sí mismo.

Si alguien quisiera saber cómo es posible el paso del objeto propio y primero de la metafísica al mediato y secundario, le responderíamos con estas palabras de González Alvarez: «La verdadera vía de la Teodicea debe buscarse en la del conocimiento intelectual abstractivo del ente común desde el cual poder elevarse, por conocimiento racional discursivo, a su primera causa extrínseca (Dios). De esta manera el verdadero cómo de la posibilidad de la Teodicea viene dado por la transcendentalidad de la noción de ente que no mira sólo a los predicamentos, sino que se extiende absolutamente a todos los entes, ya que por su extensión no excluye a ningún ente, y en su comprensión los contiene implícitamente a todos... El concepto transcendental de ente común es finito en cuanto al modo de significar, mas no en cuanto a aquello que significa (esencia a la que compete existir), pues, por su naturaleza, no se coarta a ningún género ni tiene límite alguno. Se ha de concluir, pues, que el concepto de ente contiene al concepto de ente divino *quoad id quod significat*, mas no *quoad modum significandi*. De ahí que nuestro conocimiento de Dios sea negativo y analógico, pero posible» (148).

## II. LA LUZ OBJETIVA O EL OBJETO FORMAL QUO

Decíamos más arriba que el objeto, considerado en sí mismo, presenta una composición, intrínseca y real, de dos elementos: uno cuasi-material=objeto formal quod; es el que hemos considerado.

(148) *Teologia Natural*, pp. 37-38.

El otro elemento, cuasi-formal, es el que constituye actualmente inteligible al objeto quod, y se comporta a modo de luz: «formale (in ipso) est lumen, quod facit colorem visibilem actu; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis» (149). Es el que suele llamarse objeto formal quod, y de él vamos a tratar ahora.

#### Abstracción formal de tercer grado.

En el orden del conocimiento se tiene mayor luminosidad o claridad, en nuestro caso mayor-inteligibilidad, cuanto más se prescinde de la materia: «secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur» (150). Tan conocido como eso es que la precisión puede estar en la cosa misma conocida o ser hecha por el entendimiento, en cuyo caso tenemos la abstracción formal, y que, por tanto, según el grado de abstracción es el grado de inteligibilidad o luminosidad, obteniéndose así los distintos géneros de ciencias. A la metafísica se adjudica el tercero y supremo grado de abstracción. Por eso se decía antes que el objeto de la metafísica, según la fórmula tradicional y común, es el ser en cuanto ser, abstraído con abstracción formal de tercer grado. Y ya se insistió entonces en cómo ha de ser abstracción formal, que es la productora de luz, y no la totalizante.

La importancia que esta doctrina tiene en la filosofía perenne es extraordinaria, y por eso es muy grave el negarla, como algunos han hecho, según veremos luego. Antes permítaseme citar unas frases que indican algún aspecto por el cual es importante. «Dado que la formación de conceptos que abracen toda la realidad o alguna de sus zonas más importantes es el resultado de la abstracción, se comprende fácilmente que Santo Tomás haya escogido los grados de abstracción como fundamento de la clasificación y sistematización de las ciencias... Por eso, cuanto más nos elevamos, por medio de la abstracción de nuestros contenidos intelectuales, tanto más nos acercamos a la realidad y a su propio específico modo de consideración, que se realiza perfectamente en el conocimiento de Dios; cuanto menos se restringe nuestro saber a las cosas individuales, materiales y mudables y a la fuerza explicativa de las series de causas que de ellas dependen, tanto más podemos dejar la serie de las causas inmediatas y, por ello, sólo

(149) *In III Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1, q<sup>a</sup>. 1, c.

(150) *QQ. DD. De Veritate*, q. 2, a. 2.

aparentes. El valor, pues, de nuestra ciencia crece con el grado de abstracción... Cuanto mayor es el contenido explícito e implícito que podemos dar a nuestros conceptos del sujeto y, por consiguiente, perfeccionar su valor, metafísicamente universal, tanto más profundas, necesarias e inmutables relaciones de causalidad podemos establecer, a la vez que podemos escoger elementos explicativos y deducir consecuencias y leyes de valor más universal. Por eso, con la abstracción, no sólo captamos cada uno de los objetos de nuestro conocimiento, sino que con su ayuda acercamos a nuestra inteligencia la realidad, en sí indivisa, y por medio de ella hacemos descender al nivel de nuestra inteligencia la aprehensibilidad de las cosas... Hasta que no nos elevamos a este vértice metafísico, nos falta la síntesis que abrace toda la realidad, y no hemos dado de las cosas una explicación última, profundísima, realmente filosófica» (151).

Pues esta doctrina, declarada común, tradicional, de extraordinaria importancia, es negada de plano por algunos, como Van Steenberghe. «Es de desear que el tomismo se desembarace definitivamente del espejismo de los tres grados de abstracción. No porque esta distinción no responda a un hecho psicológico, sino porque no tiene el alcance que, con frecuencia, se le atribuye. Los tres grados de abstracción representan, en fin de cuentas, el empobrecimiento progresivo de un objeto concreto por sustracción sucesiva de las notas individuales, cualitativas y cuantitativas». «Los conceptos cosmológicos o psicológicos *son exactamente tan abstractos como los de la metafísica general*» (el subrayado es suyo) (152). Lo que en este artículo expone, lo ha repetido después en su «Epistemología» (153).

En la «Ontología», al tratar del objeto, se refiere al formal quod, sin decir nada del formal quo, a no ser que se pueda encontrar algo en frases como éstas: «el objeto formal de la metafísica es el valor de ser incluido en todo objeto de experiencia». «Su objeto formal coincide con el material, pues el concepto de ser, que es su expresión, es la expresión adecuada de lo real. Todas las demás ciencias tienen como objeto formal un aspecto parcial del objeto material. Observe-

(151) HORVATH: *La síntesis científica...*, pp. 148, 149, 156. En la nota 9, p. 158, dice: «Por aquí vemos que los grados de la abstracción positiva son tres; el cuarto grado podríamos llamarlo abstracción negativa y consiste en eliminar de nuestros conceptos, no sólo la razón de materialidad, sino también la de potencialidad. Usamos esta abstracción en Teología...».

(152) FERNAND VAN STEENBERGHE: *Réflexions sur la systématisation philosophique*, en «Revue Néoscholastique de Philosophie», 41 (1938), pp. 213, 214.

(153) *Epistémologie*, Louvain, 1947, 2ème édition, pp. 250-260.

mos además que el objeto formal de la ontología coincide con el objeto formal de la inteligencia o con el inteligible fundamental» (154). Si de esas frases se puede sacar algo, bien; pero no se busque un párrafo dedicado al objeto formal de la metafísica. (De esas frases se deduce, desde luego, que esa metafísica debe ser muy barata y al alcance de todas las fortunas intelectuales, pues su objeto formal es el de la inteligencia sin más).

Acepta y elogia calurosamente esa posición Pirlot, diciendo: «está visto que la clasificación por los grados de abstracción es muy difícil de hacer en el actual estado de las ciencias». «En conclusión, la tesis de los tres grados de abstracción no merece ser conservada como principio de clasificación de las ciencias. No tiene la significación que se le quiere dar; la distinción entre ciencias positivas y filosofía es mucho más fundamental que la de los tres grados» (155).

La razón para desechar ese criterio está indicado en las últimas palabras, muy parecidas a éstas que usa Van Steenberghe: «La más grave laguna de que adolecen las clasificaciones científicas fundadas sobre él es, sin duda, la ignorancia de la distinción entre el saber positivo y el saber filosófico» (156). Según su explicación, la Física antigua es una mezcla híbrida de filosofía y ciencia; para hacer la debida separación, basta que nos fijemos en que «los aspectos de lo real, que podemos captar y expresar, son de dos órdenes diferentes...; el primero constituye un dato, un hecho, un fenómeno, un objeto de experiencia (no importa si física o psíquica); el segundo representa un valor en sí de lo real, del ser, un inteligible propiamente dicho; ...expresar cualquier aspecto fenomenal de lo real es formular un juicio «positivo» o «empírico»; expresar su aspecto inteligible, su valor de ser, es formular un juicio «metafísico» u «ontológico» (157). Ya están los dos órdenes del saber humano; «el conocimiento positivo y el conocimiento metempírico», dice Pirlot (158). Como los fenómenos son tantos y tan variados, las ciencias son múltiples; porque el aspecto ontológico es único, el saber metafísico es uno solamente.

¿Qué decir de esta opinión? Notemos en primer lugar que Van Steenberghe reconoce cómo va contra la doctrina común y tradicio-

(154) *Ontologie*, pp. 16 y 33.

(155) JULES PIRLOT: *L'Enseignement de la Métaphysique*. Critiques et Suggestions, Louvain, 1950, pp. 92 y 95-96.

(156) *Réflexions sur la systématisation...*, p. 206.

(157) *Réflexions sur la systématisation...*, p. 206.

(158) *L'Enseignement de la Métaphysique*, p. 93. Cfr. también p. 113.

nal y propone su parecer con modestia, más para plantear cuestiones y sugerir soluciones, que para decir la última palabra; «magis dubitando quam determinando». No parece que se pueda decir lo mismo de su colega, citado en segundo lugar. Además, tiene el mérito de distinguir bien los campos del saber científico y filosófico, aunque sobre si es así como se ha de distinguir no todos estarían conformes.

Pero, dejando el campo científico y refiriéndonos al filosófico, y aun más concretamente al metafísico, que es el que en este momento interesa, ¿se distingue, según esa doctrina, la metafísica de las otras disciplinas? ¿Habrá perdido todo su valor cuanto antes se ha recordado sobre el conocimiento, inmaterialidad, abstracción? ¿Será igual considerar una manzana «sub aspectu corporis» que «sub ratione entis»? La abstracción, y en diversos grados, responde a un hecho psicológico, según admiten; ¿y no se ha de tener en cuenta ese hecho, que constituye nuestro modo natural de conocer? ¿Será falsa toda aquella doctrina expuesta por Cayetano, distinguiendo abstracción formal y total, diciendo que la última es iluminadora y actualizadora? ¿Serán unos ilusos cuantos se fatigan por ver cómo nuestro entendimiento puede conocer lo inmaterial, o inmaterialmente incluso lo material? Santo Tomás no tenía los conocimientos científicos modernos, pero de filosofía ya sabía algo; ¿estará equivocado en toda su orientación filosófica, desde su misma base, y habrá distinguido tantas veces donde nada hay que distinguir?

Van Steenberghe, después de poner una sola metafísica, ve la necesidad de establecer distinciones, y aparecen las metafísicas especiales, y con extraordinaria abundancia. Y, así, el problema sigue planteado: ¿son una ciencia, la misma metafísica general, o no? Si lo son, lo mismo es considerar las cosas «sub ratione coloris vel corporeitatis» que «sub aspectu entis», y, por consiguiente, lo mismo se podrá tratar en cosmología que en teodicea de la existencia de Dios, del «esse per se subsistens» y de la creación; si no son lo mismo, hay que dar la razón. Y no se nos dé una falsa, por ejemplo: la metafísica especial de los cuerpos trata... de los cuerpos y la metafísica general trata del ser en cuanto ser. Esta es una razón falsa, porque no hay la oposición que se quiere establecer; el que trata del ser en cuanto ser, trata también de los cuerpos, pues son ser; «de quolibet enim ente, in quantum ens, proprium est metaphysici considerare». La distinción no es por lo que consideran, que puede ser lo mismo, sino por el modo de considerarlo. Ciertamente un solo hombre puede considerar un cuerpo en cuanto cuerpo y en cuanto ser. Pero no es esa

la cuestión ; no se trata de si hay un solo sujeto conociente o varios, sino de si hay, uno o varios, esencialmente distintos, conocimientos. Cuando esos conocimientos se refieren a un mismo objeto, y son múltiples, y están lógicamente conexos, se tiene la ciencia. ¿Hay, dentro de la filosofía, una o más ciencias?

Dejando de lado el criterio de los grados de abstracción, como distintivo de ciencias, se ha de buscar otro que justifique la división en dos regiones: la del saber científico y la del saber filosófico. Y se pone sin titubear: lo empírico, a un lado; lo metempírico, a otro. Quede así la cosa: lo metempírico, como aquello que da carácter filosófico al saber, es afirmado por los que niegan el criterio de la abstracción formal con sus grados. Volveremos sobre ello.

Otros hay que no niegan ese criterio, sino que expresamente lo afirman; pero a la hora de aplicarlo sufren una desviación. Ejemplo puede serlo el P. Descoqs.

Aprueba, como definición de la metafísica, la que muchos han propuesto y sostenido: «scientia rerum sive praecisive sive positive immaterialium». No está, sin embargo, conforme con la interpretación que frecuentemente se le da, por parecerle demasiado restringida. Cree que la metafísica ha de estudiar también la naturaleza íntima de los cuerpos, que no es algo sensible, sino más bien del orden inteligible. Por lo cual propone esta definición más completa: «scientia cujuscumque entis realis qua talis, secundum rationes et principia ultima, quae sensum transcendunt et necessaria sunt ut illud quodcumque ens sit id quod est et intelligibile fiat» (159). Se daba cuenta el ilustre filósofo suareciano de que había ido más allá de lo que señalaba Aristóteles, y trataba de ponerse a bien con él; por lo cual advertía: «Nota bene: 1.º Hunc conceptum, etsi ultra limites metaphysicae ab Aristotele assignatos progrediatur, ejusdem menti non contradicere, imo nec verbis» (160).

Sin embargo, aunque Aristóteles le perdona, la metafísica se encuentra incómoda en la posición que le ha hecho adoptar; no se queja porque la amplitud asignada sea de grandes proporciones, que acostumbrada está a extensos panoramas y horizontes abiertos; pero sí porque la ha hecho entrar en campo ajeno. Como hizo en

(159) PEDRO DESCOQS, S. J.: *Institutiones Metaphysicae Generalis*, París, 1925, t. 1, pp. 16, 17.

(160) *Ibidem*, p. 27.

otras ocasiones el propio Suárez, no ha tenido el P. Descoqs en cuenta la regla muy bien dada por el Doctor Eximio: «Haec scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditates entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quae sub propria ejus abstractione continentur vel quatenus sunt cum illa necessario conjunctae» (161). Según eso, a la metafísica toca considerar las razones que se contienen bajo su grado propio de abstracción, lo cual es muy distinto de «sensum transcendere». Si en cuanto hemos pasado el orden de conocimiento sensitivo ya estamos en metafísica, tendremos estas dos consecuencias: a) el orden de conocimientos científicos es puro conocimiento sensitivo (162); b) en cuanto comienza lo ultrasensible hemos entrado en el metafísico o filosófico; la metafísica es toda la filosofía.

Y así estamos como antes; lo metempírico, lo ultrasensible, como propio de la metafísica; la cual, bajándola tanto, tiene que alargarse mucho, por lo que resulta obligada la aparición de las acostumbradas metafísicas especiales; y de este modo se tiene, no sólo la metafísica, sino toda la filosofía; conocimiento metempírico = conocimiento filosófico.

Admitiendo teóricamente el criterio de los grados de abstracción, lo ha negado en la práctica; por eso ha llegado prácticamente al mismo término que los negadores sin más. Y a él han de llegar lógicamente, por más que lo repugnen y quieran evitarlo, todos los que admiten la división wolffiana de la metafísica, haciendo entrar en ella conocimientos como la cosmología. Su abstracción es diversa; si se atiende a ella, no pueden ponerse como única ciencia; y si se ponen como única, es que ya estamos fuera de ese criterio clasificador, y entonces habrá que recurrir a lo empírico y lo metempírico.

Pero lo metempírico, aunque sea más que empírico, puede no ser tanto como filosófico, sobre todo si filosófico quiere decir metafísico. Puede que esa confusión se desvanezca con algunas observaciones, como las que hacía el P. Des Lauriers en una Comunicación al IV Congreso Tomístico Internacional: «Existe una metafísica, única y permanente como su objeto: el ser en cuanto ser. Existen ciencias, cada una especificada por su objeto propio... Existen meta-ciencias, ya que cada ciencia puede ser, y generalmente de hecho lo es, punto de par-

(161) *Disputationes Metaphysicae*, D. 1, sect. 2, n. 12.

(162) Sobre este particular escribió muy acertadamente el P. Aniceto Fernández, O. P., en «*Angelicum*», Roma, 1946, pp. 169-174, «Il problema delle relazioni fra le scienze e la filosofia». Lo mismo ha expuesto en otros escritos.

tida de una reflexión cuya materia es ella, haciendo así nacer una meta-ciencia... Observemos por el momento que las meta-ciencias modernas se presentan de hecho como una especie de intermediario entre metafísica y ciencias; intermediario sospechoso para el metafísico porque muchos sabios, muy escasos en filosofía, pretenden hacer de él un sustituto de la metafísica. Nos proponemos mostrar que el conjunto de las meta-ciencias fundan, según el deseo de los sabios, una especie de sabiduría, y que esta sabiduría, en virtud de su propia estructura como conocimiento, es distinta, de derecho, de la metafísica». En una nota dice: «el vocabulario moderno, al menos en lo que se refiere al dominio lógico, considera sobre todo la universalidad creciente como principio de la distinción entre ciencia y meta-ciencia y como principio de concatenación de las meta-ciencias» (163).

Como puede verse por estas últimas palabras, se trata de una abstracción que no es la formal, sino la total; esta es la que produce la «universalidad creciente». Por eso el metafísico desconfía de las meta-ciencias, de lo metempírico, de lo ultrasensible, cuando ya sin más, por sólo ese título, quieren llamarse filosofía e incluso metafísica.

### *Intuición.*

Maritain llama a la abstracción total, extensiva; a la formal, intensiva. Y escribe: «El metafísico, en llegando a las libres alturas de la abstracción intensiva, tiene ante su vista un panorama inteligible de infinita fecundidad, del que no disfruta quien, en el estado de abstracción extensiva, tiene por término el ser, pero concebido a manera de un género abstracto e inerte. La abstracción formal constituye y funda la inteligibilidad, la cual es tanto más perfecta cuanto mayor es la ausencia de lo material» (164).

Dicho esto, se entiende qué sentido tiene en este autor el hablar de intuición, cuando indica con esta palabra el modo de conocer el ser, y «lo que crea al metafísico», lo «que causa el hábito metafísico». «Estamos—dice—, por consiguiente, ante una verdadera intuición, ante una percepción directa, inmediata, no en el orden técnico que

(163) GUERARD DES LAURIERS, O. P.: *La métaphysique et les métasciences*, en «Sapientia Aquinatis». *Communications IV Congressus Thomistici Internationalis, Romae*, 13-17 septembris 1955, pp. 105 y 106, y nota 2 en p. 105.

(164) JACQUES MARITAIN: *Siete lecciones sobre el ser*. (Versión de Alfredo E. Frossard). Buenos Aires, 1943, p. 48, nota 8.

los antiguos daban a la palabra intuición, sino en el sentido que podemos tomar de los filósofos modernos. Se trata de una visión muy simple, superior a todo discurso y a toda demostración, puesto que se encuentra en los orígenes de las demostraciones; se trata de una visión cuyas riquezas y virtualidades ninguna palabra proferida, ningún vocablo del lenguaje, puede agotar ni expresar adecuadamente y por la cual, en un momento de emoción decisiva y como de fuego espiritual, el alma se pone en contacto viviente, transverberante, iluminativo, con una realidad que palpa y de la cual se apodera... El concepto, la noción de ser responde a esta intuición, aunque naturalmente no podamos desplegar en esta pobre palabra, ni en las sabias construcciones del arte del lenguaje, todas las riquezas contenidas en esta intuición; es menester toda la metafísica, no sólo la ya elaborada, sino también la que se ha de acometer y todo su acrecentamiento futuro, para saber la inefable sobreabundancia de riquezas virtuales de que rebosa el ser». «Esto mismo implica que la intuición metafísica es una intuición abstractiva» (165).

Es fácil ver que estamos en presencia de un modo distinto de afirmar la doctrina común y tradicional, con una nueva palabra: intuición. También gusta al autor, que no quiere usar la palabra abstracción, «violenta para la refinada modalidad de los oídos modernos», decir «visualización eidética o ideativa». Como se ve, es cuestión de decir con «esprit» y con «charme», como gusta a los vecinos ultrapirenaicos, lo mismo que más severamente dicen los otros mortales.

### *Transcendentalización.*

Balthasar nos presenta una novedad, que no queda en las palabras, sino que toca al fondo: «la comunidad analógica no puede comportar más que una abstracción impropriadamente dicha...; llamaremos a la abstracción impropriadamente dicha (la abstracción de tercer grado de los tomistas) transcendentalización» (166). Veamos cómo explica la transcendentalización y su mérito o demérito.

La transcendentalización se funda en una intuición, pero no en la que propone su contrincante el P. Nicolás, o sea en «la captación de

(165) Ibidem, pp. 74, 75, 76-77, 91.

(166) *Abstraction proprement dite et «Transcendentalisation»*, en «Mélanges Joseph Maréchal», t. 2, p. 55. Sobre el mismo tema escribió antes en «Revue Philosophique de Louvain», y en «Revue Thomiste», discutiendo con el P. J-H. Nicolás, O. P.

lo concreto actualmente existente», en cuanto la intelección es una aprehensión de lo real en el universal abstracto y llega a la existencia misma con el juicio. La intuición que se afirma es otra, porque «la persona humana, consciente, libre, responsable de sus actos, es inteligible en *acto primero*... Ser inteligible en acto primero es ser cognoscible del lado de la forma espiritual, emergente. Precisemos la naturaleza de esta «emergencia». Consiste en que «yo» veo inteligiblemente, desde dentro, mi yo y la universalidad del ser en cuyo seno existe mi yo. Veo inteligiblemente mi yo siendo «*un ser en el ser*» Tengo la evidencia inmediata, experimental, en mí, de la doble verdad que tomo de Leibniz: un ser no es *un* si no es ser; no es *ser* si no es *un* ser. Tengo conciencia actual de esta evidencia mediante la idea de ser. Esta es la *species expressa*, el *verbo interior*, (el concepto metafísico) en que me capto a mí mismo. Este concepto, *medium in quo*, es un accidente que se añade a mi sustancia—o más bien que actúa a ésta—pero sin tener que desmaterializarla, abstraerla, para hacerla pasar del estado de inteligible en potencia al estado de inteligible en acto primero. El uso actual de este verbo se requiere para que mi sustancia pase del acto primero al acto segundo de inteligibilidad» (167). No hay aquí mucha claridad; quizá siguiendo con otras citas del autor demos con más luz.

«Subrayemos una vez más la diferencia entre ésta (transcendentalización) y la abstracción propiamente dicha. La relación de lo universal (unívoco o análogo) a lo concreto es netamente diferente, según se trate de la relación de la naturaleza específica a los individuos, o de los seres existentes al ser común. Porque la significación de la idea de ser es necesariamente total. No puede ser adquirida más que por una intuición intelectual, y sólo se hace actualmente consciente explicitándose conceptualmente. En esta intuición cada yo se capta espiritualmente en el mundo. Bajo este aspecto, él es «*analogatum princeps*», y referido al Ser puro, «*analogante creator*» (168).

«...No se conoce, pues, explícita y distintamente un ser particular en su individualidad propia (*ens indivisum in se*) sino en y por la comunidad de seres que con él participan del ser (*divisum a quolibet alio*). Un ser aislado es una contradicción metafísica. El singular no es posible ni pensable más que en el universal... Lo individual concreto no es inteligible en potencia sino porque se le puede relacionar

(167) Ibidem, pp. 58-59.

(168) Ibidem, pp. 55-56.

con todos los seres en el ser ; sólo es inteligible en acto cuando es relacionado actualmente por la inteligencia, a todo lo que es o puede ser. Por eso el singular «no hace abstracción» del conjunto de los seres ; no es pensable sino en función de la consideración *actual* de ese conjunto. Correlativamente, el conjunto, el *ens commune qua ens*, «no hace abstracción» de las distinciones que dividen a los seres singulares, y sólo es pensable en función de la consideración *actual* de esas distinciones. Es decir, que el conocimiento del singular en función del universal no es específicamente distinto del conocimiento del universal en función del singular. La idea de ser es un «universal concreto» ; en su luz, la intuición metafísica capta los seres existentes» (169).

¿ Habremos encontrado la mejor manera de explicar cómo se conoce en metafísica, y bajo qué luz considera ésta su objeto ? Admitamos que se aportan muy interesantes explicaciones de orden psicológico, que pueden ser útiles en el campo metafísico. Pero ¿ no hay un poco de confusión entre ambos aspectos ? Sobre todo, ¿ no se está confundiendo abstracción total y abstracción formal ? No diremos que la abstracción formal haya quedado del todo fuera, algo de ella aparece de vez en cuando ; la extensión y la comprensión tienen su modo de correspondencia, aunque sea por oposición. Pero lo que predomina ahí es la abstracción totalizante.

Llamaremos transcendentalización a la abstracción impropriamente dicha, la abstracción de tercer grado de los tomistas, dice el autor. Y ya en estas palabras aparece la confusión. La abstracción impropriamente dicha se opone a la propia ; la primera es la que se da en los universales análogos, mientras la segunda se dice de los unívocos ; la primera es impropia, pues las diferencias multiplicativas quedan dentro del concepto abstraído, confusas y oscurecidas, pero actualmente ; la otra es propia, pues las diferencias de los inferiores quedan excluidas del concepto abstraído, si bien porque después podrán serle añadidas se diga que las tiene potencialmente. Como se ve, estamos tratando de universales y sus inferiores, y la abstracción que se da en este caso es abstracción total, por oposición a la formal.

Se aclara más que estamos en ese campo, si nos fijamos en las palabras precedentes : «la *comunidad* analógica no puede comportar más que una abstracción impropriamente dicha...» Comunidad, porque comunican en uno, es palabra que, en sentido amplio, se usa también

---

(169) *Ibidem*, pp. 57-58.

para indicar la razón de universalidad; y la universalidad, o comunidad, se abstiene por abstracción (propia o impropia, como lo será la universalidad) totalizante (170).

En cambio, cuando los tomistas hablan de tercer grado de abstracción se refieren a la formal, en la cual encuentran tres grados. No puede, pues, identificarse abstracción impropriamente dicha (una clase de abstracción total) con abstracción de tercer grado (una abstracción formal). Identificar transcendentalización con ambas cosas resulta consiguientemente imposible, porque esas son en verdad dos, y no una sola y misma cosa.

Ya en alguna parte se ha reprochado a esta doctrina oscuridad, y mayor que en el trabajo que hemos examinado, pues a éste se refiere J. Isaac, en el «Bulletin Thomiste» cuando dice: «La última nota está por cierto redactada en un lenguaje más accesible y en términos más aceptables», aunque termina no aceptándola (171). No pueden menos de ser oscura una doctrina que contiene una confusión. Ni puede, en consecuencia, aspirar a convencer de que ahí, en la transcendentalización, así explicada, se encuentra el modo propio con que la metafísica conoce su objeto, o sea, no se ve que sea ella el objeto formal quo de la metafísica.

### *La separación.*

Una innovación, que no quiere sin embargo presentarse como tal, sino más bien como restauración del auténtico pensamiento de Santo Tomás, es la doctrina que han expuesto en los últimos años algunos autores. Según ella, a la metafísica, si nos atenemos a la verdadera mente del Angélico, que se comprueba ser también la verdadera explicación acerca del objeto formal quo de la metafísica, no corresponde el tercer grado de abstracción formal, como tradicionalmente se decía, sino *la separación*; esta es su luz.

---

(170) Nótese estas palabras de Raeymaeker («Philosophie de l'être», p. 36): «Y toda afirmación termina siendo una afirmación del ser, so pena de no referirse a nada y ser nada de afirmación. La idea de ser implicando la afirmación absoluta del ser es el fondo y como el cañamazo de toda intelección. Es trascendental en el sentido de que se aplica a todo sin excepción». Y en nota añade: «La palabra trascendental se emplea aquí en el sentido que le dan los escolásticos, sobre todo desde Suárez, para designar la extensión absolutamente universal de ciertas ideas, como la del ser».

(171) J. ISAAC, O. P.: «Bulletin Thomiste», 8 (1947-1953), I, p. 553.

Veamos brevemente en qué consiste y cómo se distingue de la abstracción, si Santo Tomás la afirma como luz propia de la metafísica y qué razones se aduce para que se acepte.

El lugar en que «ex professo» trata Santo Tomás de la especificación de las ciencias especulativas es el Comentario a las cuestiones quinta y sexta del libro «De Trinitate», de Boecio; el texto a que ahora nos referimos es el del artículo tercero de la cuestión quinta. Se conserva el texto autógrafo, muy confuso, entre otras razones por las muchísimas correcciones a que lo ha sometido el Angélico. Pero esas mismas correcciones van indicando la marcha de su pensamiento y señalando qué doctrina es la que cree más aceptable. Por ejemplo, cuando en la tercera redacción tacha las palabras «patet ergo quod triplex est abstractio», y escribe: «sciendum est igitur quod intellectus habet duas actiones».

Y esto es precisamente lo que se propone como doctrina tomista y verdadera. Un resumen de ella se encuentra en estas frases: «Sic igitur in operatione intellectus *triplex distinctio* invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividensis, quae *separatio dicitur proprie*, et haec competit scientiae divinae sive *metaphysicae*. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est *abstractio formae a materia sensibili*, et haec competit *mathematicae*. Tertia secundum eandem operationem, *universalis a particulari*, et haec competit etiam *physicae*, et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duorum ultimarum a primo, inciderunt in errorem ut ponerent mathematica et universalia a sensibus separata, ut pythagorici et platonici». En otros pasajes confirma esto, por partes, escribiendo: «unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis... recte dicitur abstractio». «Unde cum abstractio non possit esse, *proprie loquendo*, nisi conjunctorum secundum rem, secundum duos modos conjunctionis praedictos... *duplex est abstractio*, una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum a partibus».

Por consiguiente, «para designar el conjunto de lo que corrientemente llamamos los tres grados de abstracción, Santo Tomás se sirve del término *distinctio*. Para traducir fielmente su pensamiento se ha de decir, pues, que distinción es como término genérico, bajo el cual se comprenden, como cuasi-species o modos, por una parte la abstracción propiamente dicha, y por otra la *separatio*. La *distinctio* se aplica

indiferentemente a la simple aprehensión y al juicio. La abstracción no conviene más que a la primera operación; mientras que la *separatio* proviene de la segunda. La abstracción corresponde a la física y a la matemática, la *separatio a la metafísica*» (172).

«Puesto que la verdad de la inteligencia resulta de su conformidad con la cosa, es evidente que, según su operación segunda, la inteligencia no puede abstraer con verdad lo que en realidad está unido, porque tal abstracción significa una separación en el *esse* mismo de la cosa. Así, cuando abstraigo hombre de blancura, diciendo que el hombre no es blanco, signifique una separación en la realidad. Por consiguiente, si hombre y blancura no están en la realidad separados, el entendimiento ha errado. Según esta operación segunda la inteligencia no puede, pues, abstraer con verdad más que lo separado en la realidad» (173).

Ahora viene la aplicación a la metafísica. «La metafísica, lo mismo que la física, trata de seres reales. La inmaterialidad que afirma es la del ser, no la del concepto como concepto. Por otra parte, la metafísica no existe como ciencia superior a la física sino por razón de la existencia de seres inmatrimales *in rerum natura*. La existencia de estos seres es la que permite decir del ser que es inmaterial en el preciso sentido de que trasciende realmente, y no sólo en nuestro pensamiento, los modos de ser, material e inmaterial. Aquí está el sentido profundo de la *separatio*. Significa que para captar el ser a su propio nivel de inteligibilidad, el ser real o realmente posible del metafísico, no el del lógico, la inteligencia debe concebirlo, encontrarlo en cuanto objeto, como trascendiendo los modos de ser material e inmaterial, o más exactamente, como abierto a ambos. Para captar *ser*, formalmente en cuanto ser, es necesario que la inteligencia no lo confunda ni con el ser material en cuanto material, ni con el ser in-

(172) L-B. GEIGER, O. P.: *Abstraction et Séparation d'après S. Thomas*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 31 (1947), p. 15.

Advirtamos que este autor ha sido el primero en dar importancia a esta cuestión, en su célebre obra «La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin» (París, 1942), p. 318 y siguientes. A la vez que el artículo de Geiger, se publicaba otro de J-D. Robert, O. P.: «La métaphysique, science distincte de toute autre discipline, selon S. Thomas d'Aquin», en «Divus Thomas» (Piacenza), 50 (1947), pp. 206-222. También escribió en este sentido Louis-M. Regis, O. P.: «La Philosophie de la nature. Quelques apories», (Ottawa, 1936), pp. 128-141. (Forma esta obra el «Cahier I», en «Etudes et Recherches Philosophiques»). Y antes que ellos se refirió a lo mismo el P. Th. Philippe, O. P., en «Bulletin Thomiste», III (1930-1933), p. 507. De la importancia del juicio negativo en la metafísica habla tratado varios años antes el P. Santiago Ramírez, O. P., en «La Ciencia Tomista», 26 (1942), pp. 341-348 y 29 (1924), pp. 48-52.

(173) GEIGER: *Abstraction et Séparation...*, p. 8.

material en cuanto inmaterial, del mismo modo que para alcanzar en verdad la esencia de hombre no hay que identificarla con lo que constituye a Pedro, Pablo o Juan en cuanto individuos. Pero pronunciarse así acerca del ser es juzgar, y juzgar nada menos que de la estructura profunda... No es de la razón de ser, ni ser inmaterial, pues entonces no habría ser material, ni tampoco ser material porque entonces no habría los espirituales. He aquí el sentido exacto de esta *separatio*, a la cual toca, según Santo Tomás, fundar la inmaterialidad propia del ser, objeto de la metafísica» (174).

Después de exponer la necesidad de la separación, quiere Geiger señalar cómo la abstracción no vale para la función que se le asigna. «Cuando se pretende alcanzar el ser metafísico por una suerte de abstracción formal que inmaterializa el ser y lo entrega en su pura inmaterialidad, hay que conceder que efectivamente se alcanza el ser inmaterial; pero al principio no se tiene sino la inmaterialidad de un concepto; esta inmaterialidad debe llevarnos a concluir la existencia del ser inmaterial que es nuestra inteligencia y nuestra alma, seres reales y no ya intencionales; y queda todavía por alcanzar el ser en cuanto tal y no en alguno de sus modos, aunque se trate de ese modo eminente que es el ser inmaterial, para pronunciar este juicio negativo: no es de la razón del ente, ni ser material ni ser inmaterial» (175).

Que esta doctrina no sea sino una pieza dentro de la concepción del Aquinatense, es otro punto que el autor quiere hacer ver. «Santo Tomás, asignando a la metafísica como acto constitutivo un juicio negativo, en el sentido explicado, no ha hecho sino rematar en el plano más reflexivo de la epistemología y del acto del sujeto, un progreso iniciado por Aristóteles en el plano objetivo... Pero decir esto es decir que el ente no puede ser propiamente abstraído ni de la materia ni de las realidades inmatrimales, puesto que todo ello es ser. Por consiguiente, en último término es el carácter analógico, propio de los transcendentales, lo que exige el juicio de separación relativa que se acaba de exponer. Este es, pues, exigido: 1.º) porque la metafísica tiene por objeto todo ser, el ser en cuanto tal, y no un modo, aunque sea el más excelente; 2.º) porque se trata de un dato transcendental y análogo, con analogía de proporcionalidad propia; 3.º) porque se trata de alcanzar el ser, lo que es, y no sólo los conceptos

---

(174) Ibidem, pp. 22-23.

(175) Ibidem, pp. 25-26.

reflexivamente captados en su modo de ser subjetivo; y la inmaterialidad de tal objeto no puede ser fruto de una simple abstracción, ni por parte del objeto, pues los modos de ser son distintos y no están mezclados, de modo que se pueda sacar unos de los otros, por purificación de conceptos; ni por parte del sujeto, pues el entendimiento del metafísico intenta, no *concebir inmaterialmente el ser*, sino *concebir la inmaterialidad negativa del ser mismo*, lo cual no puede lograrse sin juicio objetivamente fundado, o en una visión directa de las realidades inateriales, o en una demostración de su existencia, partiendo de ciertos efectos. Esta tesis de la *separatio* es, pues, en el pensamiento de Santo Tomás, efecto de las exigencias de ciertas perspectivas más amplias. No ha de ser tenido por un detalle sin importancia, ni se puede volver, sin justificar por qué se procede así, a la *triplex abstractio* que él expresamente ha deseñado» (176).

También habría de cambiarse el sentido de abstracción formal, que sólo significaría la que se suele llamar de segundo grado, mientras abstracción total sería lo que corresponde al primer modo o grado. «Concluyamos, por tanto, que respecto de la abstracción formal, como de la *abstractio totius* y de la *separatio*, la doctrina de Santo Tomás es más compleja y matizada de lo que hace creer la presentación simplificada en que suele darse. De ninguna manera presenta tres grados que repetirían, en triple distinto nivel, una operación uniforme. Incluso entre las dos abstracciones, aunque ambas provengan de la simple aprehensión, la diferencia es profunda. Y esta diferencia radica, en último término, en que en un caso se extrae una esencia de varios singulares, y en el otro, un accidente de otros accidentes» (177). Así, tomando las ideas principales, expone Geiger la naturaleza y necesidad de la separación, para tener la verdadera luz metafísica.

Robert, por su parte, refiriéndose al mismo tema y en los mismos días, escribía: «(la separación) no es posible más que en la segunda operación del espíritu, o sea el juicio, en que el entendimiento se pronuncia sobre la relación existente de hecho entre los elementos representados por los conceptos. Consiste esencialmente en un juicio negativo por el cual dos elementos son separados uno de otro. Por eso, para que la separación sea legítima, hace falta que esos dos

(176) Ibidem, pp. 27-28.

(177) Ibidem, p. 38.

elementos sean realmente independientes uno de otro, al menos de alguna manera» (178).

«Sólo la metafísica, sobrepasando todos los aspectos restringidos y determinados de la realidad, acomete el problema del conjunto y de la unidad de todos los seres. El ser, en cuanto tal, es su sujeto formal. Pero el ser, en cuanto tal, nunca se realiza, según su amplitud e infinidad propias, en los seres concretos de que dispone nuestra experiencia. Penetrándolos íntimamente, se ha de confesar que además los trasciende. Considerado en sí mismo, se opone a los límites, división y multiplicidad de ellos. Pues el papel propio de la *separatio* es precisamente captar esa relativa independencia del ser en cuanto tal con respecto a todo ser limitado. Lo mismo que las otras nociones trascendentales, el ser no aparecería jamás en toda su pureza a los ojos del entendimiento, sin esta operación del espíritu... Aquí, cualquier abstracción, que capta un elemento de lo real, aislado de los que son implicados en su definición, se muestra inadecuada. Mal se podría aislar el ser en lo real, cuando todo lo real es ser, incluso sus ínfimas diferencias. Por eso Santo Tomás asigna como propio de la metafísica el proceso, irreducible a cualquier otro, de la *separatio*. Sin él, nunca se nos dejaría ver su mismo sujeto formal» (179).

Querría hacer notar la coincidencia de ambos escritores, habiendo expuesto sus ideas simultáneamente y sin conocer cada uno lo que el otro decía.

Según esa doctrina, lo que ilumina el objeto de la metafísica, o sea, el objeto formal que no es, como tradicionalmente se viene diciendo, la abstracción formal en su tercer grado. No existe esa abstracción formal de tercer grado, sino un proceso intelectual, consistente en un juicio negativo, cuyo nombre es *separación*, propio de la metafísica, necesario para el conocimiento de su objeto, distinto de la abstracción en cualquiera de las dos formas que puede tener, correspondientes ambas a la simple aprehensión. Según Geiger, esto «no puede ser juzgado por detalle sin importancia, ni se puede volver a la triple abstracción, expresamente desechada por Santo Tomás»; según Robert, «Santo Tomás asigna, como propio de la metafísica, el proceso, irreducible a cualquier otro, de la *separación*».

(178) ROBERT: *La métaphysique, science distincte...* nota 154, en p. 215. El, a su vez, cita a Santo Tomás: «Secunda operatio respicit esse rei... significat separationem esse in re.. Hac igitur operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata» (In Boetium «De Trinitate», q. 5, a. 3, c.).

(179) Ibidem, pp. 216-217.

¿Qué opinan otros autores de esto? El P. Isaac, en el *Bulletin Thomiste* (180), no oculta su simpatía por la doctrina, a la vez que alude a su «excepcional importancia». En recensión de un artículo del P. Deandrea, refiriéndose a la actitud de titubeo que en él encuentra, dice que se ve con claridad cómo no se deja lo del tercer grado de abstracción por simple temor a renegar de la tradición. En otra recensión hace notar que Geiger ha recordado cómo el Padre Ramírez, y después el P. Thomas Philippe, han mostrado la importancia que tiene el juicio negativo, y cómo es Escoto quien pone la abstracción formal de simple aprehensión.

El P. M-D. Philippe, sin llegar a ninguna conclusión definitiva, por la imprecisión del lenguaje, aún no formado, cree encontrar tendencia a esa doctrina en Aristóteles (181).

Cornelio Fabro recoge en la segunda edición de «La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino» (Torino, 1950), págs. 132-135, la doctrina sobre la separación, refiriéndose expresamente al artículo de Geiger y a la edición del autógrafo vaticano, aunque sólo del texto definitivo, omitidas las partes corregidas, del Comentario de Santo Tomás a las cuestiones quinta y sexta del «De Trinitate», de Boecio, hecha por el P. Wysser, O. P. (Fribourg-Louvain, 1948). Modifica, por tanto, lo que había escrito en la primera edición (182), en que exponía la doctrina corriente y tradicional sobre la abstracción. Como consecuencia, modifica también su vocabulario, y en lugar de «abstracción metafísica» usa en las páginas siguientes la fórmula «reflexión metafísica».

Otros no son tan favorables. El P. Deandrea, en el artículo aludido y en su libro también otras veces citado (183), se muestra indeciso. En el libro habla de «gradibus seu modis dictae «separationis» seu abstractionis» (p. 20), y expone a continuación los tres conocidos grados de abstracción; en la página siguiente dice: «hic alter modus abstractionis magis proprie vocari posset, secundum D. Th., «separatio», quatenus per ipsam adfirmatur effectiva separatio vel saltem

(180) VIII (1947-53), I, pp. 558, 560. Cfr. pp. 549-563, que se refieren a este tema.

(181) M. D. PHILIPPE, O. P.: *Abstraction, Addition, Séparation, chez Aristote*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), pp. 461-479, especialmente en p. 478.

(182) La primera edición (Milano, 1939) es la publicación de la disertación para el Doctorado en Teología, presentada en el Pontificio Ateneo «Angelicum», de Roma.

(183) El artículo, publicado en «Angelicum», 27 (1950), pp. 165-195, se titula «Soggetto e oggetto della metafisica secondo S. Tommaso». El libro a que nos referimos es el ya antes citado «Praelectiones Metaphysicae».

separabilitas—in ordine ontologico—duarum rerum, adspectuum au: formalitatum». En página 26 escribe: «Ens commune, quod constituit subjectum metaphysicae, est ens secundum immaterialitatem et communitatem, quae resultat ex tertio gradu abstractionis formalis, idest, ex quodam processu intellectuali abstrahenti per modum «separationis», universalem rationem entis a quacumque materialitate». De ordinario habla siempre, sin más, de abstracción.

Del P. Ramírez, que Geiger menciona, por la importancia que ha dado al juicio negativo en metafísica, el mismo autor nota que «hace corresponder la abstracción por juicio negativo a la abstracción formal, tal como la entiende Cayetano, calificándola por otra parte de *abstractio realis*» (184).

Resueltamente opuestos a esa «innovación doctrinal» son Maritain y Leroy. Maritain sostiene que la intuición, según él la expone, explica suficientemente cuanto otros pretenden explicar sólo mediante la separación. «Si el concepto de ente puede ser separado de la materia por la operación del juicio (negativo), es porque se refiere en su contenido al acto de existir significado por el juicio (positivo), que sobrepasa la línea de las esencias materiales» (185). «La abstracción propia de la metafísica... procede de la visualización eidética de un transcendental que embebe todo, y cuya inteligibilidad envuelve una irreductible proporcionalidad o analogía... porque es ahí donde descubre el juicio: la actuación de un ser por el acto de existir, captado como desbordando los límites y las condiciones de la existencia empírica, y, por tanto, en la amplitud ilimitada de su inteligibilidad» (186).

Leroy, en un larguísimo artículo en que trata del saber especulativo, según se halla expuesto en las obras de Maritain, recoge y aprueba la doctrina de éste, en general, y en el punto particular que tratamos. Después, para exponer más claramente, y con más libertad, su propio pensamiento, añade un «apéndice», al cual nos vamos a referir en las líneas siguientes. En ellas se verá la rotunda oposición de este autor a la doctrina de la separación, que considera inútil y ajena al Doctor Común (187).

(184) *Abstraction et Séparation...*, p. 28, nota 1.

(185) JACQUES MARITAIN: *Court traité de l'existence et de l'existant*, París, 1947, p. 51, nota.

(186) *Ibidem*, pp. 53-54. En varias otras obras ha expuesto la misma doctrina y la misma oposición a la «separatio». Ofr. «Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle», París, 1939: «Les degrés du savoir», París, 1932, etc.

(187) MARIE-VINCENT LEROY, O. P.: *Le savoir spéculatif*, en «Revue Thomiste». 48 (1948), pp. 236-327, 328-339.

Cree Leroy que la «separatio» de que habla Santo Tomás en el artículo tercero de la cuestión quinta, del libro de Boecio, «De Trinitate», no ha de interpretarse como se ha propuesto. Se dice que el Angélico ha roto ahí con la tradición aristotélica, y, por otra parte, resulta que el problema es de marcado carácter aristotélico, y aristotélicas son también las perspectivas con que lo trata.

Además, para saber el significado preciso que el Aquinate atribuye a la «separatio», hay que considerar el contexto, especialmente el del artículo siguiente, en que *ex professo* estudia el saber metafísico (*Utrum divina scientia sit de his quae sunt sine materia et motu*). «La doctrina de la «separatio» metafísica coincide exactísimamente con la enseñanza constante de Santo Tomás sobre la formación de la *ratio entis* partiendo de las realidades corpóreas presentadas a nuestra experiencia inmediata; esta *ratio* se define con independencia de toda materia porque puede realizarse independientemente de ella. La contribución preciosa del artículo tercero ha consistido en hacernos entender que este paso que termina en un concepto desmaterializado (y, por tanto, abstracto), se hace por un juicio. ¿De qué juicio se trata? No puede ser un juicio que afirme la existencia, conocida de antemano, de realidades inmateriales... La «Theologia Philosophica» no conoce el mundo del espíritu puro y de Dios sino en la analogía de su sujeto inmediato: el ser abstraído de las cosas sensibles» (188).

Sigue Leroy intentando mostrar que el Angélico no sólo no enseña la separación, sino que la excluye. «Santo Tomás explica aquí mismo lo suficiente sobre el juicio que implica la «separatio», para que no haya necesidad de interpretar su pensamiento... Esta separación consistirá en conocer la sustancia corporal, no sólo en la línea de la simple aprehensión de las esencias en que ha sido conocida por su condición de corpórea, sino, gracias a un juicio, en orden al existir, como un modo eminente de recibir y detentar la existencia, como un sujeto primero e independiente de ser. Bajo esta luz, el metafísico conocerá que es accidental al sujeto subsistente en el ser, el ser compuesto esencialmente de materia y forma, y que la existencia podrá ser recibida en subsistentes inmateriales e incluso, en la cima, subsistir irrecepta: *ipsum esse subsistens*. Semejante «separatio» desemboca en un concepto, la *ratio substantiae*, que abstrae de sus realizaciones inferiores del mundo corpóreo, para no significar sino su determinación en el mundo del ser en cuanto ser: *ens per se subsistens*.

(188) Ibidem, p. 334.

He aquí, a nuestro juicio, cómo hay que entender, según Santo Tomás mismo, la distinción *abstractio-separatio*, tal como la encontramos expuesta y aplicada en los artículos tercero y cuarto de la cuestión quinta, del Comentario a «*De Trinitate*» (189).

Las correcciones del texto, borrando «triplex abstractio» y poniendo «triplex distinctio», se explican perfectamente por el contexto precedente, sólo significan querer persistir en el mismo lenguaje antes indicado, y es gratuito encontrar en ello cambio de doctrina.

Además, en obras posteriores ha seguido el Doctor Común hablando de los tres grados de abstracción (Geiger dice lo contrario), y los discípulos del Angélico así lo han entendido. Todo se explica perfectamente si se interpreta de ese modo, mientras muchos pseudo-conflictos se presentan con las posiciones «innovadoras».

En último término, los principios indudables de la metafísica y noética tomistas piden que se mantenga la interpretación tradicional, y la doctrina tocada en esos puntos es bien conocida por los discípulos de Santo Tomás, por haberla expuesto el Angélico en muchos otros lugares. Finalmente, han de ser argumentos filosóficos, más que los de crítica textual, los que han de definir la cuestión (190).

Como puede verse, la cuestión sigue pendiente. Los mismos argumentos (texto, contexto, principios doctrinales, evidencia objetiva) que por una parte se aducen para probar la nueva interpretación, son propuestos por la otra para rechazarla.

También es patente que, al final, y es lo que ahora interesa, viene a darse la concordia; donde falta la unanimidad es en la cuestión referente al camino que ha de seguirse para llegar a esa meta. Podríamos decir que es un problema psicológico-metafísico, y que la discusión recae en cómo ha de producirse el proceso psicológico que desemboca en la claridad metafísica, constitutiva de su objeto formal quo, concordemente admitida por todos.

## 12. DIVISION WOLFFIANA Y SIMILARES

Al comenzar el estudio de las cuestiones que se debaten acerca del objeto de la metafísica decíamos que aquello era entrar en alta mar. Consiguientemente, dejar esas cuestiones puede equivaler a un desembarco. Pero si el puerto es la división de la metafísica, habrá que

(189) Ibidem, p. 335.

(190) Ibidem, pp. 336-339.

llamarlo Babilonia, pues si no es en la tierra de la confusión donde ponemos pie, es muy cerca de ahí. Se diría que dura el mareo de las singladuras tempestuosas. Pasma ver cómo espíritus metafísicos, y celosos discípulos de Santo Tomás, proponen divisiones que destruyen la metafísica y se oponen estrepitosamente al pensamiento y a la letra del Maestro.

Estamos pensando principalmente en el contagio de la división wolffiana, en que Juan Cristiano Wolff ha intervenido más dándole su nombre que en cuanto a su realización, de modo similar a lo ocurrido cuando Américo tuvo la suerte de que el Nuevo Mundo se llamase como él y no como el Almirante Colón, que dirigió la travesía y el descubrimiento.

No se puede decir que Suárez haya sostenido esa división, pero ha hecho algo que ha comenzado a prepararla. Ya antes hemos citado estas frases de Sepich: «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 unidad del saber... es sistemática, es decir, extrínseca, y pura obra del sujeto, que la regula con su faena... 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... La metafísica es una unidad puramente sistemática, con hábitos múltiples coordinados» (191).

No ha faltado quien ha sacado la conclusión de que, suprimido prácticamente el criterio de la abstracción como distintivo de las ciencias y no teniendo, como consecuencia, objeto formal quod único para cada una, es llano el camino para llegar a la indicada división wolffiana. El P. Gómez Nogales no piensa que sea así en el caso de Suárez, pero advierte que otros lo han pensado, pues escribe: «Evidentemente, que para Suárez la Teología natural entra directamente como sujeto propio de la metafísica. En esta inserción quiere descubrir Conze el primer paso para la división wolffiana. Al introducir la Teodicea en la Metafísica, en paridad objetiva con la Ontología, la duplicidad de objetos es inevitable. Irremisiblemente hay que admitir dos planos distintos dentro de la misma ciencia. Roto de esta manera el criterio abstractivo clásico para la división de las ciencias, queda

---

(191) En «Naturaleza de la Filosofía primera o Metafísica en Francisco Suárez» (Véase nota 118).

abierta la puerta a la irrupción de otras ciencias en el seno de la Metafísica» (192).

No es cosa de seguir el proceso con que se ha pasado de la concepción tradicional a la wolffiana, y a la aparición de la «Ontología», con los pasos dados por Bacón, Hurtado, Aversa, Maignan, Gocléneo, Du Hamel, Clauberg, Joannes Clericus, y con la «ontosofía» y la «philosophia entis» (193). Recordemos simplemente que Wolff encontró en esos antecedentes, y en el ambiente cartesiano, todo lo que le hacía falta para dividir la metafísica en una general, u ontología, y varias especiales, que tratan del mundo, o sea cosmología; del hombre, es decir, psicología; de Dios, o teodicea; aunque fundiendo las dos últimas en la pneumatología, procediendo siempre «more geometrico», que es algo así como «a paso militar».

Ahí está la división wolffiana de la metafísica, en que según la mente de su autor «contemplamur tantum ideas nostras, deque iis solis iudicium ferimus», separándose así de la tradición. Y ahí están también innumerables autores que, queriendo ser fieles a su tiempo, en que las ciencias positivas piden a gritos experiencia de las cosas, admiten esa concepción apriorística, que se opone radicalmente a tal exigencia; y, queriendo seguir a los grandes maestros del pasado, adoptan un sistema que los contradice en todo el espíritu y en gran parte de la letra. No vamos a recordar, precisamente por ser tantos, a autores antiguos, ni siquiera a los que, sin ser antiguos, pertenecen al ayer. Observemos, sin embargo, que si no es tanto de extrañar que hayan aceptado esa tendencia algunos, como Descoqs, es verdaderamente maravilloso que la adoptasen otros, como Hörvath.

Señalemos algunos autores de hoy. Mario Casotti es profesor de pedagogía y no de filosofía; pero es una razón de más para aducirlo aquí, porque ello indica cómo se ha extendido este modo de pensar y ver las cosas, y así su testimonio vale por el de muchos. Dice, pues, el catedrático de Milán: «Para conocer esto último tendríamos que saber qué es el hombre o el «compositum» de alma y cuerpo, o sea, entrar en el terreno de la metafísica especial (psicología y cosmología) que, como vimos, es ya un campo de experiencia, pero elaborada en función del ente puro» (194).

(192) *Horizontes de la Metafísica clásica*, p. 29.

(193) Puede verse en «Horizontes de la Metafísica clásica», del P. Gómez Nogales, pp. 30-41.

(194) *Pedagogía e Metafísica*, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 41 (1949), p. 144.

Y también vamos a ver la opinión de una mujer. Sofia Vanni Rovigni acepta ese modo de ver y dividir la metafísica en muchos lugares de sus libros ; pero aquí voy a citar frases tomadas de otra parte. «Después de haber intentado persuadir al lector de que las afirmaciones : la filosofía es esencialmente metafísica y la metafísica es estudio del ser, no pretenden ser de suyo demostración de una determinada metafísica y son aplicables a cualquier filosofía... Además, en el ámbito de la filosofía distinguimos la metafísica general u ontología, de la filosofía de la naturaleza, porque la primera estudia el ser en cuanto tal, mientras la segunda se pregunta cómo el ente corpóreo es ente. En cierto sentido no nos parece, por tanto, equivocado concebir la filosofía de la naturaleza como una metafísica especial» (195).

Pero es más interesante leer lo que vamos a copiar ahora, y a comentar después. En recensión de la «Philosophie de l'être», de Raeymaecker, dice : «La obra se divide en tres secciones : la primera estudia el ser en cuanto tal ; la segunda, la estructura interna del ente particular ; la tercera, la explicación causal del orden del ser. Como se ve, se desarrollan las líneas maestras de la ontología, cosmología y teología natural... La segunda sección trata, como he dicho, de la estructura del ente particular, demostrando su composición de esencia y ser, de sustancia y accidente, de facultades y actividad, y en el ente corpóreo, de materia y forma» (196). Puede apreciarse la mentalidad que domina en estas líneas, que introduce una confusión en lo que está claro, cambiando el sentido de las cosas. Llama expresamente cosmología a lo que es más que cosmología, es decir, el tratado del ente particular ; por eso resulta que las composiciones que va enumerando no convienen al ser corpóreo como tal ; la propia de éste es la última, como tiene que advertir en las últimas palabras. O sea, un tratado verdaderamente metafísico, considerado en la obra como tal, se ha convertido aquí en cosmología ; no se ve dificultad en pasar de una a otra ciencia, porque se afirma que estamos dentro de la misma.

Nada de extrañío que Van Steenberghe admita la división wolfiana ; a decir verdad, supera en mucho esa división, pues pone la metafísica general (ontología) y metafísicas especiales de la naturaleza (cosmología) y del hombre (antropología), que se subdivide en general (psicología) y varias otras : de las costumbres (moral), de las artes,

---

(195) *Fisica, Filosofia della natura, Metafisica*, ibidem, pp. 83-84.

(196) En «*Rivista di Filosofia Neo-scolastica*», 42 (1950), pp. 178 y 179.

del derecho, etc. En cambio no aparece Dios por ninguna parte, porque trata de El en la ontología, que aquí no ha expuesto detalladamente. Si esto se parece algo a lo que debe ser, y ha sido, la metafísica, que lo diga quien lo vea (197).

Era de suponer que Pirlot no seguiría otro camino, y así es; vamos a ver unas palabras suyas. «Cuando se plantea la cuestión en que se expresa lo esencial de la investigación filosófica: ¿cuál es el fondo de las cosas?, la primera respuesta se enuncia con nociones muy generales: ser, unidad, verdad, esencia y existencia, sustancia y accidentes, etc., Es la explicación fundamental y más universal, la explicación filosófica por excelencia, a propósito de cualquier cosa. Es natural que el espíritu se esfuerce por ir más adelante, por decir con mayor perfección qué es la realidad. Y se encontrará con los dos grandes modos de ser de las cosas de experiencia: el ser espiritual del yo y el ser material de los cuerpos; de ahí nacerán la psicología y la cosmología, prolongaciones del esfuerzo metafísico inicial hacia soluciones más particulares y, con frecuencia, más difíciles». Tampoco aparece Dios, como no aparecía en su maestro predilecto; pero unas líneas más adelante se explica diciendo que «de intento habla sólo de dos metafísicas especiales. La clasificación wolffiana pone tres, pero la teodicea no parece que deba formar un tratado aparte; es una parte integrante y la cima de la metafísica general» (198). La fidelidad al maestro es absoluta; sobre si la división de materias y el orden establecido entre ellas son buenos habría mucho que decir, pero nada dice, pues está conforme con todo.

Para terminar, un autor que habla con toda decisión y claridad. «Después de lo dicho sobre el contenido y las características de la metafísica es claro que metafísica y filosofía coinciden... Piensan algunos que la lógica, la crítica, la psicología, la moral, la estética, entran en el dominio de la filosofía, pero no son metafísica... En el orden transcendental la cosmología, la psicología, la moral, la lógica, son necesariamente partes de la metafísica y guardan con respecto a la metafísica del ser finito la relación de partes respecto del todo... Por consiguiente, la moral es metafísica-moral, o, si se quiere, moral metafísica; la lógica es metafísica-lógica, o lógica metafísica; la es-

---

(197) En *Epistémologie*, p. 259, y en *Réflexions sur la systématisation philosophique*, p. 212. De Dios trata en la *Ontologie*, pp. 130-191.

(198) *L'Enseignement de la Métaphysique*, pp. 94 y 96.

tética es metafísica-estética, o estética metafísica» (199). Y parece dar a entender que este es el pensamiento de Santo Tomás. (También poco antes, inmediatamente después de un texto del Angélico, habla de la ciencia de visión, de simple inteligencia y media, en Dios).

No hará falta decir que contra esa desbordada corriente hay otra que niega categóricamente tal modo de dividir la metafísica, en nombre de la verdad y fundada en la doctrina del Angélico. Si nos atenemos a la lógica, incluso a la natural solamente, parece que lo que se divide, antes de ser dividido ha de tener indivisión o unidad. ¿Pero qué unidad hay en esa metafísica que es también lógica y antropología, moral y arte, derecho y teología, psicología y estética?

Una ciencia ha de ser un hábito intelectual, y también es un proceso intelectual. (Ya vimos antes que se puede considerar como acto, hábito y proceso). Ahora bien; una metafísica que fuese como nos lo han pintado, ¿qué unidad de hábito sería? Más arriba hemos considerado cómo a Suárez se le reprendía por no mantener bien esa unidad, que es mucho mayor que la aquí posible; ¿qué se habrá de decir, por tanto, de esta doctrina? Debe haber unidad en el proceso; ¿qué unidad de proceso cabrá en lo que es lógica y también derecho, teodicea y a la vez arte?

En fin de cuentas, la unidad en esos aspectos ha de venir impuesta por la del objeto formal, quod y quo. Después de tanto trabajar para establecer cuál es el objeto formal quod de la metafísica, opinando unos que la sustancia, otros que el ser predicamental, los de más allá que el ser en toda su extensión, bajo la razón de ser; después de indagar bien si ahí cabe Dios o no; después de distinguir lo real de lo lógico... resulta que todo eso es tiempo y trabajo perdidos. La solución es más sencilla; se prescinde de aspectos, se junta lo lógico y lo real, lo moral y lo cosmológico, lo corpóreo y lo incorpóreo, y ahí está el objeto de la metafísica. (Con toda intención he omitido llamarlo formal; aquí no hay formalidad, sólo hay materialidad). Si es verdad lo que antes se ha dicho, al tratar de establecer el objeto formal quod de la metafísica, es absolutamente inadmisibile la división wolfiana y sus imitaciones.

También se han fatigado las mentes para explicar cómo los grados de abstracción son criterio de clasificación de las ciencias, adjudicando el supremo a la metafísica, con derecho de exclusividad. No

---

(199) LUIGI BOGLIOLO, S. D. B.: *Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di Metafisica*, en «Salesianum», XI (1949), pp. 565-566.

renunciando fundamentalmente a ello, sino queriendo llevarlo a mayor perfección, prefieren algunos que se hable de intuición, de transcendentalización, de separación; el caso es que haya mucha luz intelectual, pues no se exige menos cuando se trata de la reina de las ciencias. Y ahora nos dicen que ¿para qué eso? Lo mismo alumbra la candelita de la cosmología, que la lámpara matemática o el faro metafísico; siempre se ve igual, todo se conoce de la misma manera. Saber las costumbres de los aztecas con motivo de una muerte (metafísica de las costumbres) y saber algo del «esse subsistens» (metafísica divina o teodicea) vienen a ser, palmo más, palmo menos, lo mismo. Ya antes decíamos que cuantos pongan la división wolffiana tenían que terminar dejando grados de abstracción y objetos que para poner metempirismo y ultrasensibilismo o cosa parecida; a la inversa, podemos ahora añadir que cuantos tiren por ese camino de derribar el monumento de los grados de abstracción, llegarán a una división wolffiana o ultrawolffiana.

Criticamos algunos a Aristóteles porque no está claro si pone un solo sujeto o dos para la metafísica, y dicen que si ésta resulta en él híbrida. ¿Qué diccionario les proporcionará la palabra adecuada para indicar esta doctrina de los que, considerándose discípulos del Estagirita, admiten que los sujetos pueden ser seis u ocho, o más, y en la cual no se concede derecho a que siquiera sepamos exactamente cuántos son, pues no se ve, ya que han suprimido la luz abstractiva en nombre del progreso?

Si quisiéramos traer aquí todos los pasos del Angélico en que se opone a semejante doctrina, habría que copiar una tercera parte de sus obras, y, desde luego, íntegramente, el Comentario al libro de Boecio «De Trinitate». Nos contentaremos con un solo texto: «*Quamvis subjecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subjectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi, alium a modo quo consideratur ens in metaphysica; unde, proprie loquendo, subjectum illius non est pars subjecti metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem dici posset pars ipsius scientia quae est de potentia, vel de actu, aut de uno, vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eundem modum considerandi, cum ente, de quo tractatur in metaphysica*» (200).

(200) *In Boetium «De Trinitate», q. 5, a. 1, ad 6.*

Naturalmente, con Santo Tomás muchísimos otros, como ya dijimos, se oponen a tales modos de entender y dividir la metafísica.

### 13. EL SENTIDO ACEPTABLE DE "METAFISICA ESPECIAL" Y "METAFISICA GENERAL"

Desechadas la división wolffiana y las que fundamentalmente se reducen a ella, queda por ver cuál es la división de la metafísica que debe hacerse.

Insistiendo en lo dicho más arriba, presupuesto de la división ha de ser que en la metafísica que se va a dividir haya indivisión o unidad específica, de modo que pueda decirse con toda verdad que es una sola ciencia. Lo cual está conseguido por haberle asignado un objeto formal quod y, sobre todo, quo, desde el momento en que ahí está el metro, el criterio especificador. O, dicho con palabras de Sto. Tomás porque posee «specialem modum considerandi». Lo cual exige que, pues el modo de considerar es único en toda esa ciencia, todo en ella proceda según ese modo.

Por consiguiente, en cada una de las partes. No hay, pues, dificultad en que tenga partes, o tratados, o capítulos, o como se les quiera denominar, mientras nos mantengamos dentro de ese especial modo, que es el propio de la metafísica. Lo dice claramente el Angélico, en las últimas palabras, a la vez que indica algunas de esas partes y nota que pueden señalarse otras más: «Posset dici pars ipsius scientiae, scientia quae est de potentia, vel quae est de actu, aut de uno, vel de aliquo hujusmodi, quia ista habent eundem modum considerandi».

Partes de la metafísica son, según lo dicho antes y con arreglo a las normas ahora recordadas, la ontología, la teodicea, la crítica, que se refieren a «tres objetos de puro abolengo metafísico: ente ontológico, ente teológico y ente gnoseológico» (201).

Y podemos descender haciendo divisiones y subdivisiones, siempre que permanezca inmutado el objeto formal quo: «de quolibet enim ente, in quantum est ens, proprium est metaphysici considerare» (202). Por eso mismo, y por vía de ejemplo, «considerare de causis in quantum hujusmodi, proprium est philosophi primi» (203).

(201) GONZALEZ ALVAREZ: *Introducción a la Metafísica*, p. 134.

(202) *In VI Metaphysic.*, l. 1, n. 1147.

(203) *In II Physicorum*, lect. 5, n. 1 (Edición leonina, p. 69).

*Metafísica "especial"*.

Pero, apenas hemos salido a terreno llano, se presenta siempre alguna dificultad. Esta vez no sé si la cuestión es más que de nombres; se diría que sí, por la importancia que le conceden algunos, bien conocidos como prudentes en su proceder. Es ésta: ¿son, y pueden, por tanto, legítimamente llamarse metafísica especial cada una de esas partes? El catedrático de metafísica en la Universidad Central, Angel González Alvarez, tantas veces citado, después de rechazar las posiciones wolffianas escribe: «Es verdad que la metafísica se extiende a *todos* los entes y que por lo mismo puede tener por objeto material *entes singulares* (aunque, claro está, con la condición de ser estudiados *sub communi ratione entis*), pero ello no da origen a ninguna metafísica *especial*. El estudio metafísico de un determinado ente no es un tratado de *metafísica especial*, sino un *tratado especial* de metafísica. Sólo en este sentido pueden legitimarse las *ontologías regionales* de que tanto se habla en nuestro tiempo». Y aduce, en nota, estas palabras del Dr. Zaragüeta: «En rigor, no hay una Ontología o Metafísica «general», o sea común a todos los seres, como en tantos tratados de abolengo neoescolástico suele proponerse, con el consiguiente contrasentido (derivado de la división de la filosofía hecha por Wolff, y no del clasicismo aristotélico escolástico) de incluir la Teodicea—o sea el tratado del Ser divino—entre las ramas de la Metafísica «especial», como si Dios pudiera ser especie de un género y como si las categorías de que se ocupa la llamada Metafísica «general» pudieran aplicarse a Dios cual el género a sus especies» (204). Aquí, por las alusiones a la división wolffiana, podrán interpretarse las cosas como simple oposición a ella; por eso vamos a pasar adelante, reservándonos el decir después algo sobre los géneros y especies de que se ha hecho mención.

Pero también en otros lugares, en que no hay lugar a que la interpretación sea esa, se encuentra la misma tendencia. Por ejemplo, al poner este «Resumen»: «Defendemos, pues, el derecho de la ontología a constituir la primera parte de la metafísica, y cuyo contenido puede distribuirse en dos secciones. 1.<sup>a</sup> El estudio del ente común en su existencia, naturaleza y propiedades (trascendentales) y respecto de sus inferiores. 2.<sup>a</sup> El tratado de todo ente particular inscrito en el área

---

(204) *Introducción a la Metafísica*, p. 112 con nota 17.

del objeto formal propio del intelecto humano (en su estado de actualidad o posibilidad) según sus estructuras y como causa».

Y, cuando en el artículo expresamente dedicado a la cuestión de la metafísica dice : «La especificidad de la metafísica determina un carácter de tal unitariedad de nuestra disciplina que toda pluralidad debe declararse perimida. La existencia de varias metafísicas carece de toda significación. No se podrá, pues, hablar de una metafísica *general* y otra metafísica *especial*. Y menos de varias metafísicas generales o especiales. El tratado del ente en sí mismo considerado no podrá constituir una *metafísica general* ; nuestra concepción sólo toleraría se llamase *tratado general* de metafísica. De la misma manera un tratado metafísico del ente finito no será un tratado de metafísica especial, sino, a lo sumo, un tratado especial de metafísica. Dígase lo mismo respecto de los tratados sobre Dios, el hombre, la historia y tantos otros objetos sobre los que se quiera llevar la especulación metafísica» (205).

La oposición a que haga aparición la metafísica especial es manifiesta y persistente ; podrán admitirse tratados especiales de metafísica, pero no metafísicas especiales.

Sin embargo, son muchos los que no encuentran inconveniente alguno en ello ; con la mayor naturalidad, sin ningún reparo, poner metafísica especial o metafísicas especiales, según el modo que a cada uno parece mejor. En el mismo González Alvarez podemos ver reproducidas, bajo el epígrafe «corriente tomista», las divisiones propuestas por Gredt, Pérez Muñiz y Pirotta, en todas las cuales aparecen los miembros general y especial (206). Y tantos otros autores, que no admiten la concepción wolffiana, pueden aducirse como partidarios de la división general-especial ; por ejemplo, Mercier, Berghin-Rosè, Zamayón, Remer-Geny, Grenier, etc. (207).

Y, en verdad, no se ve qué dificultad haya, una vez que se ha desechado, como aquí machaconamente se ha hecho, la interpretación de Wolff y similares. Porque si general-especial pueden tener el sentido de expresar lo referente a un género y sus especies, pueden también significar, como tantas veces ocurre, tratados en que el objeto considerado es más y menos amplio. Podemos incluso decir más, pues es

(205) *Introducción a la Metafísica*, pp. 166 y 197-198.

(206) *Introducción a la Metafísica*, pp. 199-200.

(207) MERCIER : *Métaphysique Générale*, p. 8.

BERGHIN-ROSE : *Elementi di Filosofia*, II-Ontologia, pp. 2 y 4.

ZAMAYON : *Valoración de la Metafísica*, p. 84.

REMER-GENY : *Summa Philosophiae Scholasticae*, III-Ontologia, p. 3.

GRENIER : *Cursus Philosophiae*, vol. 2.º, Quebeci, 1937, p. 4.

aceptable emplear, no ya las palabras derivadas general-especial, sino las mismas originales género-especie, tomándolas en su acepción amplia, de modo que su significado no sea el de dos universales unívocos, que se expresarían si el sentido fuese estricto. Y tenemos a nuestro favor la autoridad de Santo Tomás, que expresamente dice del ente como tal que no es género, y que es análogo (208), afirmación implícitamente equivalente a la anterior, pero sin que esto constituya dificultad para que lo llame género en otras ocasiones, y precisamente cuando lo considera como objeto de la metafísica: «Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae» (209).

Pueden, pues, admitirse metafísicas especiales (que serán tratados especiales de metafísica), junto al tratado general o metafísica general.

### *Metafísica "general"*

Pero ésta presenta nueva cuestión que, en el fondo, bien puede que sea la misma bajo otro aspecto. ¿Puede admitirse una metafísica general, tan general, tan amplia, que trate del ser real en toda su extensión o amplitud? En toda su amplitud quiere decir, como es claro, que comprende el ser creado y el increado, tanto la sustancia como el accidente, lo material y lo inmaterial, considerados bajo la razón común de ser. Sería una ontología más amplia que la antes vista, pues su objeto no sería el ente común, que es predicamental o transcendental relativo, sino el «ens stricte transcendentale».

Muchos no dudarían en dar en seguida solución negativa. Sin embargo, marchando despacio, distinguiendo donde conviene distinguir y no asustándose de nombres, aunque suenen extrañamente, hasta verificar su contenido, creemos que puede darse respuesta afirmativa.

Recordemos que la consideración metafísica, como las otras, puede ser de investigación, para saber lo aún desconocido, y de resolución, que no supone ese desconocimiento. Si se quiere, podrá hablarse de orden analítico y de orden sintético. Otro preferirá que se diga metafísica «in actu exercito vel directo» y en «actu signato vel reflexo».

(208) No es género: por ejemplo, en *Summa Theologica*, I, 3, 5 («Ostendit autem Philosophus quod ens non potest esse genus»).

Es análogo: por ejemplo, en *Summa Theologica*, I, 13, 5, ad 1 («...omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens»).

(209) *In Metaphysic. Aristotelis*, Prooemio.

Sin salir de la terminología usada antes, sabemos que la metafísica, en cuanto ciencia, puede tomarse como proceso y como hábito intelectual. En el primer caso significa un paso de la razón, de lo conocido a algo que desconocía ; en este sentido, es naturalmente anterior lo que primero se conoce y posterior lo que después, y todavía posterior lo que aún se conocerá o podría conocerse. No puede ponerse en el mismo plano lo que tiene razón de principio, considerado como tal, y lo que se presenta como su derivado, si esto se mira también bajo ese aspecto preciso. Aplicando, en concreto, a la metafísica tendremos que, pues al conocimiento de Dios, primera causa, sólo llegamos por una demostración que tiene su principio en el conocimiento de los seres causados, naturalmente hay que poner dos fases distintas de conocimiento, dos tratados distintos.

Pero la metafísica puede considerarse, no en el que la está adquiriendo, sino como hábito intelectual ya poseído (aunque siempre pueda crecer el conocimiento), y entonces los procesos racionales se tienen ya hechos y se conoce no sólo lo del principio sino también lo del término (relativo). No se considera el objeto de la metafísica hacia arriba, como lo que se ha de conocer, sino desde arriba, como lo ya conocido : no en su principio, sino en su término. En este caso, conocidos como existentes seres finitos y el Ser infinito, y conocida la posibilidad de otros seres finitos, parece que bien se puede tomar el ser en toda su amplitud, en su sentido de rigurosa trascendentalidad. Entonces estamos en la verdadera visión sintética metafísica y el ser tiene toda su amplísima significación. El ente común, sujeto de la metafísica, no es el Ser infinito ; ni considerar el Ser infinito, que es tratado o metafísica especial de un ser concreto y singular, es igual que considerar todos los seres. Tampoco la crítica, que es reflexión, puede considerar todo ser en nuestro conocimiento, si no precede ese objeto como término de visión directa. Dice el P. Zamayón (210) que «la crítica se propone dilucidar el «verum» transcendental, que diría la vieja metafísica». Pues si la trascendentalidad es rigurosa, y ahora puede serlo, pues se sabe que el «verum» corresponde absolutamente a todo ser, también el «ens», que es convertible con el «verum», puede tomarse en esa misma significación. Y lo mismo puede decirse de la unidad y de la bondad. Y también de la causalidad, porque si no todo ser es causado, a todo ser conviene, de algún modo, ser o poder ser causa.

---

(210) *Valoración de la Metafísica*, p. 62.

No debe asustar el nombre. Esta metafísica u ontología general no tiene nada que ver con el ontologismo ; el conocimiento que en una y otro se afirman tienen modos muy distintos. Hay que atender al contenido del nombre.

Por supuesto, tampoco es la ontología de Wolff ; en éste, «la ontología es la ciencia del ser íntegramente desexistenciado», y «es característico del pensamiento de Wolff que, para alcanzar lo real, lo hace pasar por lo posible, y llega a esto mediante lo imposible» (211). Aquí se trata principalmente de lo real existente y de modo secundario de lo real posible, pues principal y secundariamente les conviene la razón de ser ; no se ha empezado por lo posible, y mucho menos por lo imposible, sino por los seres reales finitos actuales.

Dice A. Guzzo que es monstruoso poner una ontología general, en que el ente comprenda el «ser nacido» y el «no-nacido». Y la razón es porque entonces el ente resultaría algo superior a Dios (212). A lo cual se responde que es muy distinto tener superioridad como universal, que es un concepto, y tenerla en cuanto se trata del ser más excelente, que es una realidad, la máxima ; quizá esto no sea así en su filosofía del «espiritualismo cristiano», pero lo es en la filosofía perenne o del sentido común ; además, aquí no se admite el método de inmanencia, que Guzzo propugna, y se dice en cambio que el ser tiene un valor absoluto, al cual se opone sólo lo que no tiene razón de ser, la nada ; y, entonces, hay que elegir entre decir que Dios se ha de colocar en el primer miembro, en el del ser, o en el segundo, en el de la nada. Pero no queremos seguir por este camino, pues semejantes razones no valen para los que están en sistemas opuestos desde su raíz a la filosofía escolástica.

En el Doctor Angélico podemos encontrar muchas frases en que se pone el ente con la significación de referirse a todos los seres ; por ejemplo, cuando arguye : «illud quod consequitur omne ens convenit enti, in quantum est ens... Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum ; intellectualibus quidem, per voluntatem ; animalibus, per sensibilem appetitum ; carentibus vero sensu, per appetitum naturalem ; aliter tamen quae habent et quae non habent... Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest» (213).

(211) GILSON : *L'être et l'essence*, p. 169.

(212) «Giornale di Metafisica», II (1947), p. 391. Cfr. también p. 395.

(213) *Contra Gentiles*, I, 72.

Quizá alguien quisiera argüir contra esa ontología o metafísica general por la doctrina de la participación, diciendo que Dios no puede colocarse bajo el común denominación de ser, como participante. Pero aquí hay confusión en la palabra participar, que puede tomarse en su significación metafísica y en sentido lógico. (Venimos a caer en la misma confusión denunciada un poco más arriba). Bajo el punto de vista metafísico, sólo a los seres creados conviene la participación. En este sentido se puede decir con Balthasar : «hablando estrictamente, Dios no está en el ser, sino el ser en Dios. Dios no es un *analogatum*, un inferior del ser común. En efecto, el ser común es esencialmente creado o creable» (214).

Pero en su acepción lógica, puede decirse que el «ens» es superior respecto de todos los seres, y estos, todos, incluido Dios, inferiores, en cuanto comprendidos en su significación. No valdría insistir en que, en este caso, habríamos salido de la metafísica y los seres reales, para tratar de lógica y seres de razón ; esto probaría demasiado y, consiguientemente, nada probaría. Probaría demasiado, porque tampoco el «ens commune» es, como tal, una realidad ; por consiguiente, tampoco la ontología que lo tiene por objeto será real. Y si esta deducción no se puede hacer, porque lo representado por el «ens commune» es la realidad de sus inferiores, dígase lo mismo del ser real en toda su amplitud, que representa todas las realidades, las finitas y la infinita.

No valdría lo que estamos diciendo, si nos colocásemos en el orden de invención ; pero ya se ha dicho que la actual consideración se coloca en otro punto de vista, que esta consideración se hace desde el final de la inquisición. Pueden ser clarificadoras estas palabras de un especialista en la doctrina de la participación : «Afirmar que todo lo que es, comprendido el mismo Dios, participa del ser, porque el ser conviene a todos, aunque diferentemente, no es una dialéctica, sino el resultado de una dialéctica. Una vez que se haya descubierto, de una u otra manera, la existencia del Ser Absoluto, se tiene el derecho de agrupar todos los seres, incluso el primero, bajo un nombre común que les es aplicable realmente, aunque de diverso modo. Pero es el descubrimiento lo que constituye la dialéctica, no la atribución de un mismo predicado a todos los modos ya descubiertos» (215).

A ese fin de constituir una metafísica general tienden tantos medios excogitados para dar a la noción de ser tal amplitud. No son lo mismo

(214) *Abstraction et Transcendentalisation*, p. 56.

(215) GEIGER : *La participation dans la Philosophie de S. Thomas*, pp. 280-81.

extensión y comprensión ; más bien son opuestas. Pero porque «los extremos se tocan» o porque «oppositorum eadem est ratio», tiene aquí bastante aplicación lo que antes se dijo, perteneciente al orden de la comprensión, cuando se hablaba de intuición, trascendentalización, abstracción, separación. Y no vamos a repetir. Pero vamos a ver cómo se expresan algunos autores sobre el modo de llegar a esa amplísima concepción del ente.

Empezaremos con Van Steenberghe, no aceptando otras explicaciones que van junto a lo que se transcribe, pero sí esto por parecernos que no hace sino decir la verdad ; dice así : «Esta extensión trascendental (de la idea de ser) resulta inmediatamente del análisis de su comprensión ; ésta no implica ninguna determinación particular que se opondría a otras determinaciones, no tiene ningún contenido finito o limitado, es de tal naturaleza que su contenido sólo se opone a la nada, es decir, no se opone a nada ; esta idea puede, pues, atribuirse a todo, con tal que no se trate de la pura y simple nada ; en otras palabras, para que algo pueda representarse y expresarse por la idea de ser, basta que ese algo no sea nada... Captar el valor del ser es poseer en sí la representación *confusa*, pero auténtica, del universo entero: «anima est quodammodo omnia» (216).

En plan algo distinto del nuestro se movía el P. Maréchal, pero todavía tienen aquí aplicación algunas ideas, como éstas: «La objeción del P. Descoqs (el infinito de la razón discursiva no es más que un indefinido) desconoce totalmente la significación—incluso la subjetiva—del *universal*. Este, lejos de designar solamente una indefinida progresión en la serie de sus «inferiores», es la culminación de ese indefinido según una forma que trasciende toda la serie. Cada forma es «infinita» con respecto a la serie «indefinida» de sus posibles realizaciones concretas. Lo mismo ocurre con la infinidad del *ens transcendental*» (217).

Para terminar, estas frases que ya antes han sido transcriptas, y que se toman de Jesús García López : «...el concepto del ente es de tal naturaleza que contiene dentro de sí en unidad proporcional o analógica a todo lo que es, y por eso pueden conocerse desde esa razón objetiva tanto la materia común y los seres espirituales finitos (esencias realmente distintas de sus existencias) como el Ser infinito (Esencia

(216) *Précisions sur l'objet et la méthode de l'ontologie*, en «Collectanea Mechliniensia», 32 (1947), pp. 294, 295-296.

(217) En «Mélanges Joseph Maréchal», t. 1, p. 366 (Extrait d'une lettre).

identificada con la Existencia)... La posibilidad misma que tiene nuestro entendimiento de conocer el singular material, siquiera sea indirectamente, está radicada en que también el singular material está contenido de alguna manera en el concepto de ente» (218).

Se refieren, en general, los autores, al expresarse de ese modo, a la ampliación de la idea de ente, a partir de su significación restringida, obtenida en primer lugar, cuando el ente es el común. Fácil es ver cómo se refuerza la intensidad de sus juicios si se interpretan cuando ya se conoce la existencia del Ser trascendente y las relaciones que con El tienen los demás seres.

En conclusión, como no se ve inconveniente en poner metafísicas especiales, tampoco aparece en que se afirme la metafísica general, u ontología, a ellas contrapuesta, y tan amplia que se refiera a todo ser real, siempre que no se entiendan en sentido wolffiano y además se trate en el orden sintético o de resolución, y no en el puro proceso de investigación.

Sin querer entrar ahora en cuestiones metodológicas o pedagógicas, será conveniente advertir que el orden de disciplina (o enseñanza-aprendizaje) no tiene que ser precisamente el de investigación. Por este camino se llegó, por primera vez, al conocimiento de las verdades, pero eso no quiere decir que todo el que las adquiera haya de hacerlo siguiendo ese camino; puede ocurrir que se vea desde la altura otro mejor, y entonces habrá que indicarlo al caminante, para evitarle las dificultades y los riesgos que el primero soportó. Uniendo el final con lo dicho antes, podemos recordar que los descubridores de las costas del Pacífico no fueron por el Canal de Panamá; aunque precisamente porque ellos permitieron conocer aquellas regiones se pudo pensar y realizar tal camino ventajoso, que hoy se sigue, sabiéndose de que no es la ruta de los primeros.

De hecho, no son pocos los que en la ontología o metafísica general entienden el ser en esa amplitud. Veamos algunos.

Maquart, después de dividir la metafísica en dos tratados: ontología y teología natural, y señalar como objeto de la primera el «ens commune», al hablar de su analogía dice: «De ente ergo *actuali* seu quod principalius dicit *esse*, dicendum est illud praedicari secundum analogiam *attributionis* seu *proportionis*, tum de Deo et creaturis, tum de substantia et accidentibus» (y así sigue media página). Después, hablando de la división del ente en acto y potencia, se expresa así:

(218) *Sobre la esencia de la metafísica*, p. 71.

«Praeter haec entia mundi datur aliquod ens actuale quod est *actus purus*». Más adelante leemos este título: «Art. II. De essentia et esse in creatis: solutio problematis» (lo cual supone distinguirlos del ser increado, y, al menos, indirectamente, hablar de El). Y todavía otro caso: «Intellectus divinus est fundamentum possibilium», en cuya explicación se lee: «Sed essentia divina, quatenus infinita, non dicit formaliter ordinem ad esse *finitum* sed ad esse *infinitum* quocum identificatur». Como también, al hablar de la verdad trascendental, ha escrito, y con mayúsculas a pesar de no ser un título: ens creatum, ens increatum (219). La lista de textos podría prolongarse, pero es inútil hacerlo, pues con lo dicho está demostrado suficientemente lo que se pretendía: que, de hecho, los autores (incluso los no wolfianos, incluso tomistas, como es el caso de Maquart) entienden el «ens» de la ontología en el sentido de que comprenda todo ser real; así pueden salir Dios y creaturas, ser que es acto y potencia y ser acto puro, restringirse la distinción real de esencia y existencia a los seres creados, saber que hay un entendimiento divino, hablar del «esse» finito y del «esse» infinito, conocer ente creado y ente increado.

Sigamos con otros autores, pero mucho más brevemente, con ligera indicación de cada uno. Collin, que divide la metafísica en ontología, criteriología y teodicea, al dividir el ser en la ontología encuentra un miembro que contiene «ser actual: posee la existencia» y es doble: «por sí (a se), Dios; por otro (ab alio), las creaturas» (220).

Sabido es que Mercier, al hablar de los posibles, de la verdad, etc., tiene doctrinas extrañas por su empeño en proceder metódicamente y no presuponer la existencia de Dios mientras no se haya probado filosóficamente; pues, a pesar de ello, al tratar de la segunda división general del ser, ser en acto y ser en potencia, pone un acto que es puro, identificado con Dios; y al terminar el capítulo dice: «Con la excepción de estudiar las causas del ser (4.ª parte), podríamos considerar que nuestra tarea acaba aquí. Sin embargo, los filósofos espiritualistas tienen costumbre de anticipar algo de la teodicea y discutir ya aquí los caracteres respectivos de los seres contingentes y del Ser necesario, de los seres finitos y del Ser infinito. Creemos que no debemos salirnos de este uso (en sí mismo discutible, sin embargo): examinaremos, pues, brevemente, en el próximo capítulo, la signifi-

(219) *Elementa Philosophiae*, t. III, 2, pp. 41, 56, 81, 98 y 99, 115.

(220) HENRI COLLIN: *Manuel de Philosophie Thomiste*, París, 1950, pp. 94 y 194.

cación de los caracteres por los cuales la teodicea distingue a Dios de las creaturas» (221). Y lo hace.

De Raeymaeker, al hablar de la verdad trascendental, dice: «*Ens infinitum seu divinum dicitur verum...*» (222). Así aplica la norma que en otra parte él mismo ha indicado: «Toda la actividad intelectual se funda en la intelección del ser, valor absoluto; este es el objeto formal del entendimiento. Sólo a la luz del ser adquieren sentido nociones y juicios. Este fundamento es inquebrantable: quien capta el valor absoluto, no puede, por tanto, ni concebir una duda ni engañarse. A partir de ahí, se tiene derecho a extender las investigaciones a todo cuanto cae bajo la jurisdicción del ser, es decir, a todo sin excepción» (223).

Procede de ese mismo modo el Cardenal González, que a sus muchísimos méritos no puede añadir el de haber sabido evadirse de la corriente wolffiana, (ya que dice: «*Divisio naturalis ac legitima hujus scientiae in Ontologiam, Cosmologiam ac Theodiceam*»). La primera tesis la enuncia así: «*Ens, si nominaliter sumitur, constituit praedicatum essentialiter rerum omnium; si vero sumatur per modum participii, non nisi de Deo essentialiter praedicatur*» (224).

También podemos aducir otro Cardenal, Zigliara; aunque de la metafísica especial, con sus tres wolffianos temas, no trata sino en el volumen tercero de su manual, ya en el segundo, en que ha puesto la ontología, escribe: «*Existentia in Deo et in creaturis. Duo sunt in quibus generatim philosophi conveniunt. Primo quidem conceditur in Deo existentiam non realiter distingui ab ejus essentia...*» (225).

El P. Hugon, después de explicar la «*distinctio entis in communi ab esse divino*», pone esta «*Prima conclusio: Ens reale non est univocum respectu Dei et creaturae...*» (226).

La misma manera de proceder se puede ver en Remer-Geny (227), Grenier (228), Boyer (229), Gredt (230), etc. Terminemos con estas

(221) *Métaphysique Générale*, p. 402, nota; p. 412.

(222) L. DE RAEYMAEKER: *Metaphysica Generalis*, Lovanii, 1935, edit. altera, t. 1, p. 66.

(223) L. DE RAEYMAEKER: *Philosophie de l'être*, p. 381.

(224) ZEPHYRINUS GONZALEZ, O. P.: *Philosophia Elementaria* (Vol. II: Ontologia, Cosmologia et Theodicea), Matriti, 1868, pp. 7, 13.

(225) THOMAS MARIA ZIGLIARA, O. P.: *Summa Philosophica*, ed. 7.<sup>a</sup>, vol. 1.<sup>o</sup>, Lugduni, 1889, p. 363.

(226) *Cursus Philosophiae Thomisticae* (Vol. V: *Metaphysica Ontologica*), Parisiis, 1907, pp. 15 y 19.

(227) *Summa Philosophiae Scholasticae*, Ontologia, p. 9.

(228) *Cursus Philosophiae*, *Metaphysica*, pp. 9, 23.

palabras del P. Deandrea : «Animadvertendum tamen est has D. Thomae adfirmationes fundari in visione synthetica significationis entis atque metaphysicae, qualis haberi potest ab eo qui jam explevit analysim metaphysicam entis communis ejusque valorum metaphysicorum in prima principia, atque adinvenit horum ultimam causam atque principium absolutum requirendum esse in existentia Dei, esse per se subsistentis, et proinde infiniti, atque sub lumine hujus supremae veritatis dijudicat de valoribus entis communis, qui innotescere possunt ex comparatione ipsius ad naturam et attributa Dei, fontis primi et universalis totius entis» (231).

De todo lo cual se deduce que, proceder en metafísica general u ontología según el orden de disciplina o enseñanza-aprendizaje, orden distinto del de investigación, lleva consigo prácticamente la intelección de ente en su más amplia significación real, y, como tampoco teóricamente se puede oponer nada a semejante proceso, que se ha de afirmar sin más la legitimidad plena de tal ontología o metafísica general, como antes se afirmaba la de metafísicas especiales, siempre que se trate de partes de la metafísica y no de ciencias específicamente distintas, colocadas bajo otra que tendría razón de género.

Y con esto damos por acabado este recorrido de problemas que, a pesar de haber querido reducir a la brevedad, ha sido bastante largo.

FELIX FERNANDEZ DE VIANA, O. P.

(229) CAROLUS BOYER, S. J. : *Cursus Philosophiae*, vol. alterum, Parisiis, 1936, pp. 205-206.

(230) *Elementa Philosophiae Aristotelico-thomisticae*, vol. II, ed. 7.<sup>a</sup>, Friburgi Brisgoviae, 1937, p. 4.

(231) *Praelectiones Metaphysicae*, p. 31.