

UNIDAD Y AUMENTO INTERNO DEL HABITO DE LA METAFISICA. UN PROBLEMA DE EXE- GESIS TOMISTA

El problema de la unidad de la Metafísica, como de cualquier ciencia humana, presenta no pocas dificultades de tipo especulativo. Es un dato de experiencia, el número considerable de trabajos cuyos temas se centran directa o indirectamente sobre la abstracción propia de la Metafísica, la analogía del ente, etc. Es decir, estamos en un período de renovación de muchas estructuras: nuestro tiempo se anota como un progresivo volver a afirmar la «metafísica».

Pero esta renovación que se va imponiendo a todos debe significar correlativamente un amor a la tradición del Tomismo. Apoyarnos sobre nuestros propios juicios e investigaciones personales, sin acudir tanto al contexto histórico donde se fraguó el pensamiento de Santo Tomás, como a la revisión de las investigaciones personales de las figuras tradicionales, además de ser anti-científico, acarrea grave daño al progreso de las ciencias, ya que nos privamos de nuevos horizontes y de una profundización intensiva en el área de las ciencias. Así decía el mismo Santo Doctor: «*Auditus necessarius est ad Sapientiam, (ut dicitur) Eccle. 6, 34: Si dilexeris audire, sapiens eris; et (secundum illud) Prov. 1, 5: audiens sapiens sapientior erit. Similiter cuilibet est necessarius, quia nullus est sufficiens ad excogitanda omnia quae ad sapientiam pertinent; et ideo nullus ita sapiens est quin instruat, ab alio: quia si audit bona, invatur recipiendo; si audit mala, invatur cognoscendo meliora*» (1).

(1) *In Ps. 43, n. 1. Opera, ed. Vives, t. XVIII, pp. 495-496.*

Por lo tanto, en el presente trabajo, nos proponemos presentar ante la meditación de los estudiosos un problema de honda repercusión en la concepción de los hábitos científicos y de modo especial para la Metafísica: ¿Es el hábito de la Metafísica una cualidad simple susceptible de aumento extensivo en la misma razón de hábito científico?

Nuestros hábitos científicos, ¿pueden aumentar en sí mismos cuando conocemos más realidades bajo la razón formal del objeto de la ciencia, o más bien nuestra Metafísica es susceptible de aumento tan sólo extrínseco cuando conocemos extensivamente más conclusiones?

El problema tiene una singular aplicación en la ciencia Metafísica, ya que el ente no es un género sino un concepto análogo, y por lo tanto no puede prescindir de sus inferiores: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae (lib. I, cap. IX). Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus concipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potes addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaphys. (com. X), quod ens non potest esse genus...*» (2).

Ahora bien: «*Ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius objectum est quod quid est ut dicitur in III De Anima, unde illud solum est captabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse*» (3). Luego el *esse* es el fundamento y la razón de la percepción cognoscitiva del ente. Más aún, el *esse* «*comparatur ad omnia ut actus, nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*» (4). De ahí que el «*ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat*» (5).

De ahí que CAYETANO haya escrito: «*Nota quod (...) esse dicitur profundius et intimus omnibus, quia est formale respectu omnium. Et merito: nihil enim in re aliqua est, quod non actuetur per esse sive pars essentialis sive integralis, sive praedicatum substantia-*

(2) *De Veritate*, 1, 1.

(3) *In De Causis, prop.* 6. Ed. Saffrey, O. P., Fribourg, 1957, p. 47.

(4) I, 4, 1 ad 3.

(5) *De Anima*, a. 6 ad 2.

le vel accidentale; omnem enim gradum, omnem rationem attingit. Multa tamen in re sunt, quae non sunt substantia, aut corpus, etc. Profundius ergo omnibus, et quod *ultimo in resolutione restat, et quod primo compositionem terminat est esse, etc.*» (6).

Y también BAÑEZ: «...Ipsum esse est prima actualitas et ultima cuiuslibet rei. Prima quidem ordine compositionis intellectualis, ultima vero ordine resolutionis intellectualis. Ut si v. g.: intellectus ex cognitione entis quod est proprium objectum, descendat usque ad hominem, primo intelligit:

- esse per se quod competit substantiae, deinde,
- esse corporeum,
- esse vivens,
- esse rationale.

In quibus omnibus ipsum esse consideratur ut actus primus. Et rursus, si resolutorie velit ascendere ad id quod simplicius est, perveniet usque ad ipsum esse, et ultra non ascendet. Ecce igitur quomodo ipsum esse sit prima et ultima actualitas, et usque adeo simplex ut nulla prorsus compositio in illo reperitur, sed universae res, praeter Deum, sunt compositae ex esse et esenta tanquam ex actu et potentia» (7).

Y ya había dicho antes: «Et haec doctrina *fundatur* in hoc, quod *ens est objectum intellectus*» (8). La esencia dice orden intrínseco y trascendental al acto de ser.

El acto de ser—*ipsum esse*—es, pues, la perfección suprema del orden entitativo, es lo que completa y da riqueza ontológica a los seres dados a nuestra experiencia. Pero ese ser, preciso es notarlo, no se nos da en toda su plenitud en la primera aprehensión del entendimiento, ni siquiera en el conocimiento perfectísimo al que puede llegar el metafísico: el conocimiento metafísico no es un conocimiento angélico ni divino. «Non autem Deus—dice Santo Tomás—*perfecte se ipsum cognosceret, nisi cognosceretur quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi*» (9).

De donde se sigue que, como el ser es lo más íntimo de las cosas y éste se diversifica en las cosas diversas (10), nuestro conocimiento

(6) CAYETANO, *In I*, 8, 1, n. 6.

(7) D. BAÑEZ, O. P., *In I*, 3, 4. Salmanticae, 1581, col. 212-239.

(8) *Ib.*

(9) *I*, 14, 16.

(10) *I Sent.*, *prol.* q. 1, a. 2 c.

del ser de las cosas que son es proporcional al conocimiento de los seres dados a nuestra experiencia. El ser nos va descubriendo sus riquezas internas a medida que nuestro conocimiento se va haciendo más continuo y penetrante. Y mientras más conozcamos los seres que se ofrecen a la experiencia, más riquezas encontraremos en el ser en su pureza formal. Ambos conocimientos son correlativos. De ahí que el ser en su pureza formal no se agota con ninguno de los seres dados a nuestra experiencia, sino que permanece abierto, trascendente, inagotable respecto de sus inferiores. La continencia de éstos respecto del ser no es la misma que la de las diferencias respecto del género. Estamos en otro plano de inteligibilidad: en el de lo análogo. Es lo que indicaba Santo Tomás cuando decía: «Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actum per potentiam (...). Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distingitur, in quantum est *talis* vel *talis naturae*» (11).

El *esse* abstracto con abstracción formal es lo más perfecto entre los principios que constituyen el ente. Esta abstracción, comunidad y universalidad del *esse* es abstracción, comunidad y universalidad, no *per* modum potentiae, sino *per* modum actus, es decir: no comunidad por predicación, sino comunidad de perfección. «Unde ens—dice Pedro de Ledesma—quod est universalissimum, est primum cognitum via generationis et imperfectionis, est etiam primum cognitum via perfectionis. Nam si consideretur ens abstractum primo modo—con abstracción total o potencial—, est primum cognitum via generationis; si autem consideretur ens abstractum secundo modo—con abstracción formal o actual—, est primum cognitum via perfectionis. Et ita, si consideretur ens primo modo, est veluti forma secundum esse imperfectum, qua actuatur intellectus. Si vero consideretur ens abstractum secundo modo, est veluti forma secundum esse perfectum qua actuatur intellectus. Et ideo intellectus noster, cum procedit ab ente abstracto primo modo usque ad ens abstractum secundo modo, procedit de potentia ad actum, et a forma intelligibili imperfectissima usque ad formam perfectissimam et quae tenet ultimum locum in perfectione» (12).

«Ex quo iterum patet—continúa Ledesma—quod ens abstractum abstractione formali est perfectissimum omnium *per* modum actus, et

(11) *De Pot.*, 7, 2 ad 9.

(12) PEDRO DE LEDESMA: *De Divina perfectione*, Salmanticae, 1596, q. 12, a. 1, pp. 780-781.

non quia est universale per praedicationem ; et ita universalitas entis vel esse est per modum formae, et sic est obiectum intellectus perfectivum illius. Et secundum istam rationem (...), est obiectum Metaphysicae, quae est perfectissima scientia, quoniam est perfectissimum omnium» (13).

Debemos, por tanto, concluir que la universalidad *per praedicationem* es algo secundario al ente o esse abstracto con abstracción formal ; lo primario en el ente o esse así obtenido es la universalidad *in causando*, tanto en el género de causalidad formal, como en el de causalidad final.

Los conceptos metafísicos tienen ciertamente una abstracción, comunidad y universalidad, pero *no unívoca* a la de los conceptos lógicos de género, especie y deferencia (14). Es evidente, pues, que *los conceptos de abstracción, comunidad y universalidad son conceptos análogos con analogía de proporcionalidad propia*. De no tener esto en cuenta, nos encontraríamos con problemas insolubles y conclusiones inaceptables. Tales conceptos tienen una amplitud grande en sus aplicaciones y se predicán *diversimode secundum diversa*. En nuestro caso, la comunidad y universalidad de los conceptos metafísicos no es per praedicationem, sino in causando. La universalidad por predicción es secundaria a los conceptos metafísicos ; el ser es análogo antes de predicarlo a los inferiores ; es ya en sí mismo análogo y no puede prescindir de lo seres dados a nuestra experiencia (15).

Es, pues, evidente que la Metafísica, que tiene por objeto formal el ente o esse abstracto con abstracción formal, es la ciencia de lo más real, íntimo y perfecto que hay en los seres. Y como el ente así abstracto tiene una comunidad y universalidad in causando, la Metafísica, para ser tal, debe permanecer atenta a los seres dados en la experiencia. El aumento y evolución de la Metafísica se condiciona al conocimiento de los seres.

La pregunta que nos formulábamos al principio tiene, por lo tanto, su sentido. El hábito de la Metafísica, ¿aumenta en sí mismo por adición de muchos objetos conocidos bajo la razón formal de su objeto, la entitas abstracta por abstracción formal, o más bien se trata de una

(13) *Id., ib.*

(14) Es doctrina de Cayetano expuesta en su comentario al *De Ente et Essentia*, proem.

(15) Cf. las interesantes reflexiones de GEIGER, O. P., en *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1953, pp. 315 ss.

adición no intrínseca al mismo hábito, sino extrínseca, ex parte obiecti? He aquí el problema.

Ante todo es necesario notar que en los hábitos se puede considerar una doble unidad: una *ex parte subiecti et veluti materialis*, la cual se puede denominar y constituye al hábito en razón de una cualidad simple; otra *ex parte obiecti et veluti formalis*, que se llama unidad formal o específica (bien sea unidad de especie átoma o subalterna) y constituye al hábito en una especie determinada (16).

Consideraremos brevemente la segunda en primer lugar, para pasar a exponer la primera en segundo término.

I.—UNIDAD ESPECIFICA

Podemos, pues, establecer la siguiente conclusión: La Metafísica es una con unidad específica por la unidad de abstracción de su objeto.

La conclusión tiene dos partes: la Metafísica es una con unidad específica; esa unidad le viene de la abstracción de su objeto. Veremos ambas brevemente por separado.

A.—La Metafísica es ciencia específicamente una.

Aunque esto sea doctrina común (17), Domingo de Flandes (18) hace mención de algunos para quienes la unidad de la Metafísica sería *unidad análoga*, o bien *unidad genérica*.

Y Francisco de Araujo lo razona de la siguiente manera:

1. «...quando genus aliquod, causae et partes eius subiectivae cadunt sub una ratione formali scibilis, unius tantum sunt scientiae. Sed ens, eius causae et partes eius sunt unius rationis scibilis, quia omnia conveniunt in abstractione ab omni materia. Ergo ad unam speciem scientiae pertinent.

Maiores supponitur ex dicendis statim.

Minor probatur, nam sicut ens in suo conceptu nullam claudit materiam, ita neque substantiae separatae, neque eius inferiora ut substantia, qualitas, actus, potentia, etc. Ergo.» (19).

(16) FRANCISCO DE ARAUJO, O. P.: *Commentaria in Universam Metaphysicam Aristotelis*, t. I. Salmanticae, 1617, p. 106.

(17) S. THOMAS: *Met.*, proem.; *In Boet. De Trinitate*, q. 2, a. 2; q. 5, a. 4.

(18) DOMINGO DE FLANDES, O. P.: *Quaestiones super XII libros Metaphysicae*. L, 1, q. 1, a. 4, corp. Venetiis, 1499, sine num. fol.

(19) F. DE ARAUJO: o. c., p. 106.

2. «...scientiae non diversificantur specie a materiali diversitate reperta in obiecto, sed a formali, quae variat ipsam rationem formalem scibilis. Sed haec est una in obiecto Metaphysicae, ergo etiam Metaphysica est una.

Maior: in omni obiecto, sive potentiae sive habitus verificat D. Thomas q. 2 De Virtutibus, a. 4 et II-II, q. 1, a. 1 et alias saepe, asserensque quod in omni obiecto est ratio formalis et materialis.

Formalis ratio est illa secundum quam obiectum per se refertur ad potentiam et habitum et sub qua omnis materialis obiecti partes referuntur ad illam; materialis est illa in qua fundatur formalis et quae a potentia vel habitu attingitur ratione illius, sicut homo et lapis sunt materiale obiectum visus, quia referuntur ad illud in quantum sunt colorata et participant rationem lucidi, quae est formalis ratio obiecti visus. Sed unitas vel distinctio potentiae aut habitus ab unitate huius desumenda est; cum multiplicitate enim specifica in obiecto materiali visibili stat specifica unitas visus, propter unicam rationem lucidi sub qua attingit omnia visibilia. Et idem patet in aliis, nam unitas et distinctio essentialis in habitibus et potentiis, sicut intrinsece a differentiis intraneis obiecti in genere obiecti desumitur: ergo.

Minor autem patet, nam Metaphysica omnia considerat sub ratione entis et sub abstractione ab omni materia, quae consequitur ad communem rationem entis; sed haec est una formalis et specifica ratio, quae nullam formalem flatitudinem ac divisionem admittit (...), ergo» (20).

La argumentación de Araujo es lúcida y se apoya en el principio de la distinción de las potencias y hábitos por los objetos formales. Principio de valor universal (valga la reduplicación) empleado frecuentemente por Santo Tomás. «Species cuiuslibet habitus dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest» (21). «...Non quaelibet diversitas actuum—escribe—facit differentiam potentiarum et habituum, sed illa tantum quae est ex diversitate obiectorum, a quibus actus specificantur, sicut motus a terminis». Y un poco más adelante: «...obiecta diversa non diversificant actus secundum speciem, nisi sit diversitas secundum illam rationem secundum quam est obiectum» (22).

(20) Id., *ib.*

(21) II-II, 5, 3.

(22) *III Sent.*, d. 33, 1, 1, q. 1. Ed. Moos, nn. 18-19.

La misma doctrina la expone Cayetano de la siguiente manera : «Fundamentum huius est id quod in antecedente assumitur in littera ; id est, quia potentia, *secundum suam entitatem, non est res absoluta ab actu et obiecto...* Sed potentiae et habitus per suas essentias essentialiter ordinem habent ad actus, ita quod absque eis intelligi... non possint... Earum differentiae sumuntur ab ordine ad illos, ordine autem dico, non relationis praedicamentalis, sed transcendente. Et haec est radix prima et ultima in resolutione, tam in hac materia quam in similibus, scilicet de *motu*, de *materia prima*, de *actione et passione*, de *habitu*, etc. Et hoc stante, patent omnia in littera» (23).

Báñez sigue la misma trayectoria en la especificación de los hábitos y potencias por el objeto formal : «...potentiae constituuntur per actus et obiecta *a priori, non tanquam per intrinsecam differentiam neque tanquam per principia omnino extrinseca*. Quamvis enim obiectum sit extrinsecum ipsi potentiae, est *tamen intrinsecum definitioni potentiae*, ubi additamentum ibi *necessario* ponendum ad modum quo terminus ponitur in definitione relativi.

Intrinsecum autem constitutum et definitivum potentiae est *ordo* ad actum et obiectum, qui ordo, ut dictum est, non est praedicamentalis, pertinens ad genus ad aliquid, sed *transcendentalis*, pertinens ad praedicamentum cuius est illa potentia vel actus. Verum est quod isti ordines transcendentales fundant praedicamentales, nam ex eo quod scientia respicit aliquid ut obiectum consequitur relatio mensurabilis ad *mensuram*» (24), que es relación predicamental.

Por lo tanto, las potencias del alma, los hábitos operativos, la materia y la forma, etc., no son entidades puramente absolutas ni puramente relativas, sino medias entre ambas : toda su esencia dice orden a otra no por una relación predicamental, sobreañadida, sino por su propia esencia. Tal orden va embebido en la misma esencia de esas entidades : el objeto formal es el término de dicha tendencia. El objeto ejerce una *causalidad formal*, especificativa respecto de la potencia y del hábito ; causalidad formal que bien puede llamarse *intrinseca in esse obiecti*. De ahí que tales realidades esencialmente relativas a otro se definen, como observa Báez, por orden al término al

(23) *In I*, 77, 3, n. 4.

(24) *In I*, 77, 3. Salmanticae, 1587, co. 523. Cf. I. RAMIREZ, *De Hominis beat.*, Salmanticae, 1942, n. 579.

que se ordenan transcendentamente, debiéndose poner dicho término de modo indirecto e in obliquo en la definición de tales realidades (25).

La argumentación de Araújo era, pues, recta: todo hábito se especifica por su objeto formal al que dice orden intrínseco; el objeto de la Metafísica es la razón formal de ente abstracta de toda materia, luego el hábito de la Metafísica es uno con unidad de especie átoma proveniente de su objeto. Esa *razón de ente* se predica según un orden de prioridad y posterioridad respecto de sus inferiores, que son la sustancia y los accidentes. Es decir, que esa razón formal es *análoga con analogía de atribución intrínseca* respecto de la sustancia y de los accidentes, fundando a su vez una *analogía de proporcionalidad propia*, según el *diverso modo de participar la ratio entis*. No es, pues, la unidad de la Metafísica una unidad análoga, sino específica.

A esta doctrina no puede objetarse que Dios, las sustancias separadas, las nociones comunes de sustancia, acto, potencia, causa, etc., tienen diversas abstracciones, ya que Dios carece en absoluto de composición, tanto lógica como física y metafísica; los ángeles, aunque carezcan de composición física, no así de composición metafísica y lógica; y las razones comunes de sustancia, etc., al menos en algunos de sus inferiores, permiten composición de una u otra clase. Pues estas diversas abstracciones no son formalmente, sino materialmente diversas, según la diversidad material en la simplicidad y perfección que se encuentra en dichas partes. Para que esta diversidad fuera formal, sería necesario que la razón de ente, a quien corresponde de modo adecuado la abstracción de toda materia, fuera formalmente diversa.

«Ideo—concluye Araújo—constanter tenendum est Metaphysicam unam esse specie atoma, sicut una est abstractio ad rationem entis in sua communitate primario consecuta. Unde, sicut verius censendum (...) est Philosophiam scilicet naturalem unius speciei esse propter unitatem abstractionis quae primario ad entis mobilis communem rationem consequitur, ita ratio urget nos similem unitatem Metaphysicae attribuere» (26).

Tampoco puede oponerse el que la *ratio entis* en su concepto no incluya ni excluya materia, sino que la permite «ac proinde est abstractio *rationis* a materia», y, por el contrario, en Dios, ángeles y alma

(25) La misma observación se encuentra en Báñez y S. Alberto Magno, hablando de la analogía.

(26) F. DE ARAUJO: o. c., p. 109.

separada del cuerpo hay una abstracción que excluye toda materia física «ac proinde *realis* separatio ab illa».

A esto debe contestarse que estas abstracciones «penes omnimodam exclusionem materiae et illius permissionem esse dumtaxat materialiter diversas respectu Metaphysicae, quae principaliter habet communem rationem entis considerare ut rationem *quae* affectam illa abstractione quam ratio *quae*, ut adaequatam proprietatem sortiur. Unde sicut illa diversitas non distinguit intellectum nostrum, quia propter sui transcendentiam respicit ens sub communissima ratione entis, ad quam omnis ratio et diversitas materialiter se habet, ita neque distinguere debet Metaphysicam, quia etiam propter sui transcendentiam speculatur ens sub communissima abstractione ut ratione *sub qua*, ad quam omnes alias rationes et abstracciones materialiter se habere perspicuum est» (27).

Huelga todo comentario a esta magnífica exposición de Francisco de Araujo. Podemos, pues, concluir que la Metafísica es ciencia específicamente una, con unidad de especie átoma proveniente de su objeto formal. El objeto in ratione obiecti, es intrínseco al hábito de la Metafísica, dándole una unidad específica; y el hábito, todo cuanto es, ad aliud est, es decir, a su objeto formal (28).

La doctrina universal sobre la unidad específica de las potencias, hábitos y actos por sus objetos formales es la razón formal y condición a priori de la unidad específica y átoma de la Metafísica. Suprimamos esta doctrina y la unidad de la Metafísica desaparece. La simplicidad del hábito de la Metafísica es un simple corolario y aplicación de este principio general.

B.—*Esta unidad específica es una «ex unitate abstractionis sui obiecti».*

Ante todo, precisemos los conceptos. Como dice Araujo, «abstractio accipitur in praesentiarum pro separatione a materia, sive haec separatio conveniat obiecto a parte rei, sive fiat per intellectus praescindentis operationem; nomine unitatis accipimus illam formalem et atomam indivisionem per quam scientia redditur indivisa per principia formalia (hoc est) unius speciei atomae; denique per obiectum intelligimus materiam illam circa quam versatur ipsius scientiae praecipua consideratio» (29).

(27) ID., o. c., p. 110.

(28) FRANCISCO DE FERRARA, O. P.: *Quaestiones loculentissimae in tres libros De Anima Aristotelis*, L. II, q. 6, p. 43 a Venetiis, 1619.

(29) F. DE ARAUJO: o. c., p. 112.

El sentido íntegro de la cuestión es, pues, el siguiente: si la unidad específica de la Metafísica «ex una formali ratione immaterialitatis in obiecto principaliter considerato reperta, sit repetenda».

Araujo, ya en su tiempo, encontraba en esta cuestión «tot sententiae quot capita». Sin embargo las reduce a tres: dos extremas y una intermedia.

La primera afirma que la unidad específica de cualquier ciencia se toma «ex ratione quae substracta rationi formali sub qua» y la genérica de la «ratio formalis sub qua» o abstracción de la materia (30).

La segunda afirma que la unidad de las ciencias «ex unitate scibilis obiecti proportionabiliter est sumenda, ita ut illae scientiae sit unius generis quae habent versari circa idem genus scibilis, et illa sit scientia unius atomae speciei quae ad unius atomae apecie scibile dumtaxat se extendit. Rationem autem scibilis in genere talis constitutivam tenet haec sententia non aliam esse existimandam nisi abstractionem a materia et motu» (31).

La tercera sentencia sostiene que, como el hábito recibe su unidad específica «ab una ratione formali obiecti quae tantum gaudet analogica unitate», la unidad específica se toma «ex fundamentali immaterialitate obiecti», aun cuando goce de sola unidad análoga (32).

Por no alargarnos demasiado damos por supuesta toda la metafísica de la abstracción, la cual expone Araujo con verdadera maestría y profundidad, siguiendo fielmente no sólo a Santo Tomás, sino a los principales comentaristas de la escuela tomista. Conocidas son las tres diferencias que Cayetano, siguiendo a Santo Tomás, asigna entre la abstracción total y formal. Araujo las recoge y aplica a la Metafísica. Veamos tan sólo las conclusiones.

1. *La unidad, tanto genérica como específica, de las ciencias especulativas, se toma del grado de abstracción e inmaterialidad.*

La prueba puede establecerse tanto a priori como a posteriori.

a) *A priori.*—«Scientia omnis speculativa utramque unitatem debet accipere ab eo a quo accipit suam specificam essentiam completam. Sed illam accipit ab immaterialitate obiecti. Ergo.

Maiores de se patet, quia eadem sunt principia entis et unius entis.

Minor autem de scientiis speculativis realibus est probata a Philosopho, et rursus patet, nam debent accipere essentiam ab obiecti ra-

(30) Crisóstomo Javelli, O. P. y Pablo Sónquinas, O. P.

(31) F. DE ARAUJO: o. c., p. 112.

(32) Araujo asigna esta misma opinión a Báñez.

tione formali constitutiva in esse obiecti scibilis ... Sed haec est abstractio et immunitas a materia et motu ... Ergo. De scientiis autem rationalibus idem patet a paritate rationis, nam etiam formalis ratio speculabilis in earum obiectis debet esse immunitas a materia et motu; a materia quidem, quoniam materia obstat intelligibilitati, a motu vero quia motus obstat necessitati obiecti speculabilis. Ergo omnis scientia speculativa sumit utramque unitatem *suo modo* a gradu abstractionis praedictae, reperto in suo obiecto» (33).

b) *A posteriori*.—«Ab eodem debet scientia speculativa accipere unitatem genericam et specificam, licet sub diversis rationibus. Sed specificam accipit ab obiecto formali ratione scibilis sumpta specialiter. Ergo genericam debet accipere ab eadem secundum gradum communem considerata.

Minor patet ex dictis.

Maiores probatur primo, quoniam differentia specifica dicit aliquid intraneum genericae rationi, sed si ratio generica sumeretur ex alio, v. gr. ex formali ratione scibilis et ratio specifica ex obiecto materiali aut ex modo tendendi, illa et ista ex obiecto non esset per se pertinens ad illam. Secundo, quia ratio generica debet sumi ab eisdem rationibus quibus species constituuntur, abstractis ab illis modis peculiaribus in quibus differunt, et considerata tantum ratione communi in qua conveniunt. Ergo» (34).

2. *La razón formal de la que la ciencia recibe la unidad específica debe ser, necesariamente, de una especie atoma.*

Araujo lo prueba con tres razones. Veamos tan sólo la primera. «Obiectum quod tribuit specificam unitatem necesse est ut habeat in se unitatem proportionatam. Ergo si ratio scibilis tribuit scientiae unitatem atomae speciei, necessum est ipsum in se esse unius atomae speciei.

Antecedens. Quia sicut habitus speculativus sumit suam essentiam et specificam unitatem ab obiecto in genere speculabilis considerato et non in esse entitativo, ita habitus moralis virtutis vel vitii sumit ab obiecto in esse moris et non in esse naturae considerado suam bonitatem vel malitiam specificam, ut suppono ex D. Thoma, I-II, p. 18, a. 2. Sed ad hoc requiritur ut obiectum habeat obiectivam bonitatem aut malitiam et unitatem proportionatam in genere moris, quam tri-

(33) F. DE ARAUJO: o. c., p. 115.

(34) Id., *ib.*, p. 116.

buit habitibus et actibus. Ergo ad illud etiam requiritur ut obiectum speculabile habeat obiectivam unitatem quae tribuit scientiae ipsius contemplatrici. Minor patet, nam neque fieri potest ut actus aut habitus bonus moraliter ad obiectum non bonum, neque ut habitus eiusdem speciei bonitatis ad obiectum non gaudens bonitate specifica in genere moris terminetur: ergo intentum» (35).

Es, pues, evidente que la Metafísica goza de una unidad específica átoma *ex abstractione sui obiecti*. La unidad específica no se toma de la «ratio quae substracta rationi formali sub qua» y la genérica de la «ratio formalis sub qua», sino que el grado genérico y específico se toman de la misma forma «diversimode tamen, pues el genérico se toma de la forma según su razón más común; el específico según el grado diferencial y determinado.

Una vez determinada la unidad específica y átoma de la Metafísica es preciso ver si la abstracción o *inmaterialidad* de su objeto es una perfección real que conviene al objeto independientemente de la negación del entendimiento.

A lo cual decimos brevemente que la abstracción puede tomarse de dos modos: fundamental o radicalmente y formalmente. La primera se encuentra en las mismas cosas y es *la misma inmaterialidad propia del objeto, en cuanto tiene aptitud para terminar diversos hábitos*. La segunda es la operación del entendimiento que abstrae una cosa de otra o una razón formal de otra.

Nótese además que en todos los objetos de las ciencias reales (no racionales) la razón formal sub qua ex parte obiecti se tenens es real, aun cuando no en todos se encuentra una inmaterialidad real (36).

Los diversos aspectos de esta doctrina los recogió sintéticamente Sánchez Sedño: «Et ita cum viri doctissimi videntur dicere abstractionem esse rationem formalem distinctivam scientiae, sunt explicandi quod loquantur de abstractione *prout immaterialitate rerum*, quae sunt scientiarum obiecta. Ut, v. gr., in *Metaphysica* est obiectum quod terminat scientificam cognitionem et vocatur obiectum quod est est; et est immaterialitas, ratione cuius terminat.

Haec immaterialitas non est ens rationis, quod est esse abstractum; nec cognitio intellectus, nec verbum, sed illa immaterialitas quam ens habet ex sua natura; quam immaterialitatem explicabimus per

(35) *Id., ib.*, p. 129.

(36) *Id., ib.*

hoc quod in sua definitione et ratione nullam materialitatem includit, et sicut habet essentiam et definitionem ex natura sua, ita et immaterialitatem. Quae est huiusmodi immaterialitas? Nihil aliud est quam quod *quantitas* in sua ratione non includit materiam sensibilem et hoc, *quamvis explicemus per negationem, est aliqua immaterialitas et separabilitas realis sic explicata.*

Hoc habet non per opus intellectus, qui nec potest illi conferre, nec ab alio adimere hanc independentiam seu elevationem ... Et licet quod haec obiecta sint universalia habeant ab intellectu et ita est conditio sine qua non universalitas ad obiectum scientiae; verum enim vero quod in suis definitionibus habeat illam immaterialitatem, *ex natura sua habent, sicuti et essentiam.*

Quis enim dubitabit magis immaterialitatem esse ens quam corpus mobile et hoc quidem nulla alia ratione nisi quia ens *in sua definitione* non habet nullam materiam, quod intelligimus ex eo quod *in Deo* et *angelis* sine ulla materia. Ens vero mobile habet ex natura sua includere illam, licet in sui natura non habeat singularem sensibilem materiam.

Et D. Thomas ubique fere ita de separabilitate et immaterialitate et abstractione scientiarum loquitur; et hanc immaterialitatem abstractionem vocat» (37).

Teniendo presente esta síntesis doctrinal de Sánchez Sedeño, es fácil interpretar rectamente, tanto a Báñez como a Pedro de Ledesma, a quienes Araujo no explica o interpreta, sino juzga y critica. La intervención de Sedeño nos parece más equilibrada que la crítica de Araujo a estos autores (38).

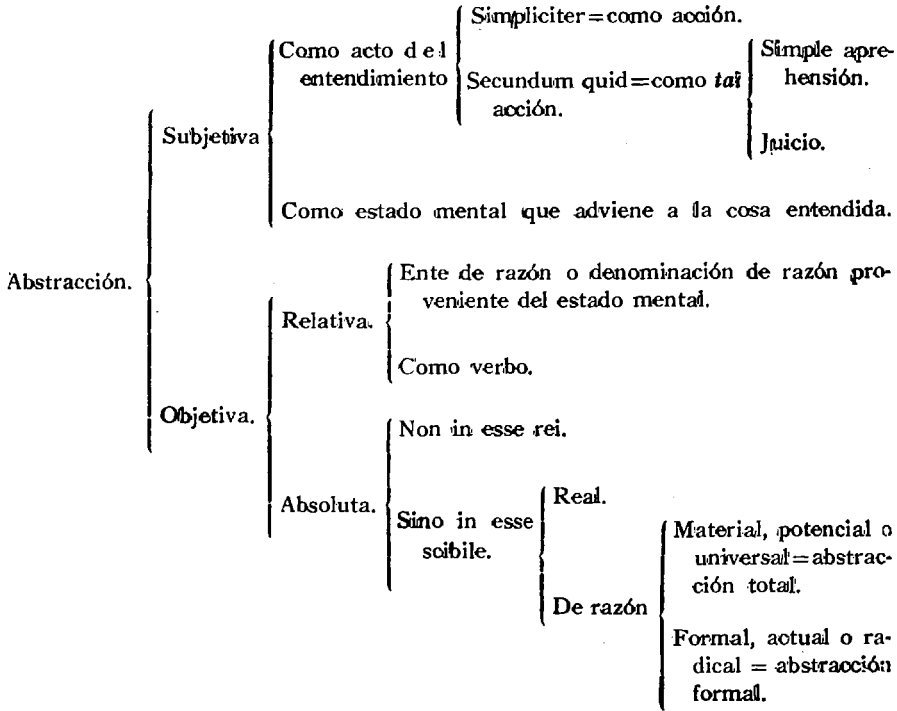
Tenemos, pues, que la abstracción formal propia de la Metafísica es *la inmaterialidad propia del ente*. Esta inmaterialidad es real «ex parte obiecti, y es la que da la unidad específica y átoma al hábito de la Metafísica (39).

Para mayor claridad se puede exponer todo lo dicho en el siguiente esquema :

(37) J. SANCHEZ SEDEÑO : *Logica Magna*. Salmanticae, 1600, L. 1, q. 1, proem. q. 11, p. 62.

(38) F. DE ARAUJO : o. c., p. 127.

(39) JUAN DE SANTO TOMAS, O. P. : *Logica*, II P., q. 27, a. 1. Ed. Vives, t. 1, p. 728, a ; p. 726 ; p. 734-735.



La abstracción propia del ente metafísico no es la abstracción subjetiva, sino la objetiva absoluta, in esse scibile, de razón, formal: es la inmaterialidad propia y formal del ente metafísico. Esta inmaterialidad objetiva es lo que da unidad específica y átoma al hábito de la Metafísica. «Species cuiuslibet habitus—decía Santo Tomás—dependet ex formali ratione obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest» (40).

Una vez visto que el hábito de la Metafísica es uno con unidad específica y átoma «ex parte sui obiecti», queda por investigar si es uno con unidad de simplicidad.

II.—EL HABITO DE LA METAFISICA ES UNA CUALIDAD SIMPLE, NO CONSTITUIDA POR MUCHOS HABITOS, AUNQUE SE EXTIENDA A MUCHOS OBJETOS

Es doctrina expresa de Santo Tomás: «...habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quae-

(40) II-II, 5, 3.

dam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. *Unde sicut* potentia, cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in aliquo uno, id est in generali quadam ratione obiecti, *ita* etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem obiecti, vel ad unam naturam, vel ad unum principium, ut ex supradictis patet.

Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quae se extendit, sic inveniemos in eo quandam multipliciter. Sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, *inde* est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem» (I-II, 54, 4).

En este artículo tan controvertido, como veremos después, Santo Tomás se pregunta *utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur*. El procedimiento demostrativo se regirá por el principio fundamental de la distinción de las potencias, hábitos y actos por sus respectivos objetos formales. Potencias y hábitos son realidades esencialmente relativas, cuya esencia es *ad aliud se habere*. El término de la relación es el objeto, el cual da unidad formal a la multiplicidad material a que se refiere el hábito o potencia.

De este principio deduce Santo Tomás una consecuencia: que el hábito es una cualidad simple, no constituida por muchos hábitos: «sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex, non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendit».

El hábito es, pues, *uno* por la unidad de su objeto. Y *simple*, pues la multiplicidad material se unifica bajo la única razón del objeto formal. Pero dentro de la unidad esencial y simple del hábito, ¿cabe una pluralidad de elementos parciales? ¿Es susceptible el hábito de contener, no ciencias parciales, sino especies inteligibles ordenadas bajo una única razón formal? Por otra parte, la distinción existente entre las especies inteligibles ¿es distinción de causa a efecto *in genere causae efficientis* y, por lo tanto, mediando entre causa y efecto *distinción real*, o más bien se trata de una relación de causa a efecto *in genere causae formalis*, existiendo entre ambos extremos *distinción de razón*, de tal manera que el hábito científico es el *efecto formal* de la *ordenación* de las especies inteligibles *con relación al objeto formal de la ciencia*?

El interrogante se agudiza si examinamos la respuesta a la tercera objeción del mismo artículo y la segunda parte del artículo segundo de la cuestión 52 de la misma I-II, en el que dice : «Sed quia quaedam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est : tamen manet eadem species, propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus per intensionem, secundum participationem subiecti : in quantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri.

Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem, sicut cum aliquis plures conclusiones geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo, secundum participationem subiecti, per intensionem : prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis».

El pensamiento de Santo Tomás es claro. El hábito de ciencia aumenta por adición de nuevas especies en la misma razón esencial y específica de ciencia. Las expresiones del Santo son inequívocas y de un vigor tan extraordinario que ni siquiera se hace necesario el recurso al contexto remoto ni próximo para captar su sentido.

A modo de ejemplo aduciré algunos textos paralelos. Cuando trata del aumento de la caridad, dice : «Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur dum extenditur ad quaedam obiecta ad quae prius se non extendebat : et sic augetur scientia geometriae in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quae prius nesciebat» (II-II, 24, 5). Se trata de un verdadero aumento por adición en el mismo hábito de ciencia : «augetur scientia geometriae», dice bien claro el Santo. Podrían citarse innumerables textos de la *Suma Teológica* en confirmación de lo dicho.

El mismo pensamiento en *De Virtutibus in communi* : «...de ratione scientiae non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum ; non enim est necesse quod sciens omnia cognoscibilia cognoscat... ; unde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum [aumento extensivo por adición], vel secundum intensionem eius in subiecto» (a. 11, ad 10).

Lo mismo dice en *De Virtutibus cardinalibus* : «Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur ; contingit etiam quod in

eodem animali una sanitas est maior quam alia, ut dicitur X Ethicorum: in quantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanae naturae; et eodem modo se habet in scientia, quae recipit unitatem ex unitate subiecti; unde in uno potest esse geometria maior quam in alio, in quantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subiecti» (a. 3, c.).

También aquí, como en la I-II, 54, 4, de la unidad de sujeto de ciencia u objeto formal deduce que la ciencia, el hábito en sí mismo, es susceptible de aumento extensivo. Al conocer más conclusiones ordenadas al conocimiento del objeto formal, aumenta en sí mismo el hábito de ciencia.

Recuérdese, para evitar equívocos, que la composición de la I-II es, según Grabmann y Mandonnet, de los años 1269-1270; la de la II-II, de 1271-1272; las cuestiones *De Virtutibus in comm.* y *De Virtutibus Card.*, de 1269-1272. Por lo tanto, esas cuestiones *De Virtutibus* son de la misma época de la II-II y seguramente también—tal vez algo posteriores—de la I-II.

Es, pues, evidente que, para Santo Tomás, el que el hábito sea una cualidad simple y el que admita aumento por adición en la razón formal de hábito, no son cosas incompatibles, sino complementarias.

Y en la misma cuestión en que se ocupa de la existencia de hábitos en el entendimiento (I-II, 50, 2), prueba su existencia por la existencia de especies inteligibles. Santo Tomás—y esto es un dato evidente para el simple lector de sus obras—conecta íntimamente la naturaleza del hábito con las especies inteligibles. Desde el primero de sus escritos hasta el último, siempre que toca la cuestión, aparecen ambos aspectos íntimamente unidos. Este hecho fué causa de que muchos de los discípulos del Santo Doctor meditaran sobre el problema: ¿Qué conexión existe entre ambos elementos? ¿El hábito es una cualidad simple o el conjunto de especies ordenadas entre sí bajo la razón formal del objeto de ciencia?

Como inmediatamente veremos, muchos de ellos juzgaron imposible la conexión de ambos elementos y optaron, unos por la separación o distinción real entre las especies ordenadas y el hábito en sí mismo; otros, por una interpretación de los textos tomistas como un fluctuar del pensamiento que se va inclinando ya a uno, ya a otro de los dos elementos señalados. Vamos a verlo en los autores más representativos.

Juan Capréolo. En la cuestión tercera del prólogo de sus *Deffensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis* se pregunta si la teología es una ciencia. Con ese motivo expone su pensamiento sobre la unidad de la ciencia. Lo que a nosotros nos interesa se encuentra en la proposición primera (41).

La conclusión es la siguiente: «*Quod habitus scientiae, licet sit una simplex qualitas non constituta ex multis, prout habitum dicimus habilitatem ad utendum complete formis intelligibilibus, tamen habitus scientiae, prout est immediatum principium actus intelligendi, non semper est qualitas simplex*».

Y continúa: «*Totam conclusionem tenet Sanctus Doctor in diversis locis. Sciendum enim quod ipse quandoque vocat habitum scientiae simplicem qualitatem, quandoque autem non. Et de primo quidem patet in I-II, 54, 4 (...). Et ibidem ad 1 (...). Similiter ad 3 argumentum dicit (...). Ex quibus omnibus apparet eum sensisse quod habitus scientiae sit una simplex qualitas et quod unus habitus non constituitur ex multis habitibus*».

Es preciso tener en cuenta que *se trata no de una multiplicidad de habitos.*

«*Quod autem ipse quandoque ponat habitum scientiae non esse qualitatem simplicem, sed potius collectionem ex multis, patet.*

Primo. Nam De Veritate, q. 8, a. 16 ad 4 expresse dicit quod (...). Secundo. Nam De Veritate, q. 20, a. 2, loquens de anima Christi, sic dicit (...). Tertio. Nam III Sent., d. 14, q. 1, a. 1, q. 2, dicit quod (...). Ex quibus patet quod secundum eum, habitus est quid constitutum ex specie intelligibili et ex lumine intellectus agentis. Si autem illa duo sunt realiter diversa, habetur intentum, quod habitus scientiae non est simplex qualitas non constituta ex pluribus (...). Quarto. Idem patet. Nam III, q. 12, a. 2, sic ait (...). Et ibidem ad 1 (...). Ex quibus manifeste patet quod, secundum haec, habitus scientiae acquisitae habet partes, ex quo ex multis speciebus intelligibilibus et successive causatur ab intellectu agente et augetur per adventum novarum specierum (...). Quinto. Patet idem. Nam I-II, q. 52, a. 2, ubi quaerit utrum augmentum habituum fiat per additionem, sic ait (...). Ex quo manifeste patet quod habitus scientiae augetur per additionem; ac per hoc est qualitas ex multis constituta».

(41) IOANNES CAPREOLUS, O. P.: *Deffensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*. Ed. Paban et Pègues, Turonibus, 1900, t. 1, pp. 32-35.

Una vez expuestos los lugares que a su juicio pueden originar una mala inteligencia del problema, Capréolo dice lo siguiente: «At tollendum igitur huiusmodi contradictionis apparentias, secundum quod inter philosophos dubium extitit de qualitate scientiae, vel habitus scientifici». Para unos es una habilitas del entendimiento para recibir las especies que fluyen del entendimiento agente separado (Avicena. De Veritate, 12, 1; IV Sent., d. 50, a. 2); para otros el hábito de ciencia no es esa habilitas intellectus, «sed potius collectio specierum intelligibilium».

«Et ideo—dice Capréolo—Santus Doctor, quandoque loquitur de hoc *sub dubio*, quandoque declinat ad unam opinionem, quandoque ad aliam. Nam in Summa Contra Gentiles, 1. I, c. 56, dicit sic (...).

Apparet tamen *mihi* quod *plus declinat* ad illam opinionem quae ponit scientiam esse ordinatam collectionem intelligibilium specierum. Unde hoc in pluribus locis ponit». Y aduce los siguientes textos: De Verit., 20,, 2; 11, 1 ad 11; 2, 1 ad 6; III Sent., d. 4, a. 1 et 3, etc. (42).

La interpretación de Capréolo no ha sido aceptada por los tomistas en toda su integridad. Y en cierta manera tienen razón, pues el mismo Capréolo parece insinuar una fluctuación de Santo Tomás sobre si el hábito de ciencia es una cualidad simple o la colección de las especies. De ahí que los posteriores a Cayetano se hayan ido por uno de los extremos. Santo Tomás es más equilibrado. Para él ambos aspectos no se oponen, sino que afirma que el hábito es una cualidad simple, efecto formal de la ordenación de las especies bajo una razón formal objetiva.

Domingo de Flandes. En sus agudas *Quaestiones Metaphysicales* (Venetiis, 1455, 1. VI, q. 7 ad 3—citamos por un incunable de la Universidad de Salamanca, sin numeración de folios—), se plantea el problema contra Escoto, Antonio Andrea y Antonelli: «Videtur quod philosophia divina (scilicet Metaphysica) *non sit unus habitus simplex sed sit una unitate agregationis*». Para probar la doctrina de S. Tomás se reduce sólo a demostrar que la unidad de simplicidad del hábito de la Metafísica se deriva de la unidad de su objeto formal terminativo o especificativo. Por lo tanto, el hábito de la Metafísica no será uno con unidad de agregación, i. e. no estará integrado por

(42) PEDRO DE BÉRGOMO, O. P.: *Tabula Aurea*, dub. 1099 y 1108.

muchos elementos materiales (especies inteligibles) sin orden alguno, sino ordenados bajo una misma razón formal: la entidad, que es lo que especifica y, por consiguiente, unifica el hábito de la «Philosophia divina». Domingo de Flandes, así como también Conrado Koellin, han visto que Sto. Tomás se preguntaba si el hábito estaba constituido *ex multis habitibus* y no *ex multis simpliciter*. Veamos las pruebas de Domingo de Flandes. «Patet secundo. Illud quod solum est unum aggregatione est unum per accidens, cum sit ens per accidens. Sed id quod est unum per accidens non potest esse species alicuius generis praedicamentalis. Cum ergo metaphysica sit species qualitatis de prima specie sec. Philosophum, relinquitur quod sit unum per se et non per accidens».

Lo que es uno con unidad de agregación es *ente per accidens* y por lo tanto *uno per accidens*, pues *ens et unum convertuntur*, no pudiendo lógicamente ser especie de un género predicamental. Pero la Metafísica es un hábito, de la primera especie del género predicamental cualidad. Luego es *una per se, ente per se* y no *per accidens*.

«Tertio. Illa quae sciuntur demonstrative per principia formaliter eadem illa sciuntur per eundem habitum in specie. Demonstrationes enim quae procedunt ex eisdem principiis respectu eorundem passionum non differunt specie. Cum ergo omnia metaphysicalia conveniant in eisdem principiis et passionibus sec. quod entia sunt, ut ex dictis patet, oportet dicere quod cognoscantur per unum habitum». La misma doctrina expone en el libro I, q. 1, a. 4. La argumentación se coloca en otra perspectiva. No ya en la del hábito en sí mismo, sino en la de lo conocido demostrativamente por tal hábito usando los mismos principios formalmente. El hábito de la Metafísica será, pues, una cualidad simple, uno con unidad de simplicidad, contraponiendo tal simplicidad a la unidad de agregación; así el hábito de la Filosofía primera comportará una cierta multiplicidad ordenada—«aliqualis», dice Santo Tomás en *De Verit.* 24, 4 ad 9—(las especies inteligibles), bajo una misma razón objetiva formal.

Una vez dadas algunas pruebas de razón, Domingo de Flandes acudirá a Santo Tomás para probar que es ese el pensamiento del Aquinate. «Quod autem haec opinio—dice—sit de mente Doctoris Sancti patet primo per ea quae dicit in I-II, q. 54, a. 4 ad ultimum, ubi sic ait: «Ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliquam demonstrationem scientiam conclusio-

nis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat fit perfectior, *utpote ad plura se extendens; eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiae ordinatae sunt, et una derivatur ex alia*». Haec ille formaliter sicut etiam, superius adductum est».

En este ad 3, Santo Tomás comienza recordando su doctrina sobre la distinción entre habitus y dispositio, expuesta en la q. 49, a. 2 ad 3, según la cual el hábito difiere específicamente de la disposición por tener un objeto—causa formal—inmóvil y necesario. Por lo tanto, «de una sola conclusionem potest scientia haberi et actu et habitu» (q. 54, a. 4, obj. 3) «sed imperfecte» (ad 3), que es lo que Cayetano ha llamado «habitus cum modo seu statu dispositionis» (Comm. in Praedic. Arist.). De ahí que Santo Tomás, suponiendo implícitamente su concepción del hábito como la *ordenación* de las especies o *conclusiones*, y arguyendo del hecho del aumento extensivo del hábito, concluya en la simplicidad del mismo: el objeto inmutable y necesario, al inmutar en el primer contacto a la potencia intelectual, engendra en él un hábito científico esencial y formalmente, aunque de modo imperfecto. Pero el entendimiento, por nuevos y sucesivos actos cognoscitivos, conoce más conclusiones ordenadas bajo una misma razón formal específica, perfeccionándose progresivamente el hábito en sí mismo, permaneciendo una cualidad simple que evoluciona en una misma línea homogénea de lo imperfecto a lo perfecto. Es lo que Domingo de Flandes supone implícitamente en su razonamiento.

El cuarto argumento es el *sed contra* del artículo del Angélico. El Flandense corrobora su argumentación aduciendo la razón a priori que Santo Tomás establece en el cuerpo del artículo: si el hábito es una perfección o actualidad de la potencia y entre la perfección y lo perfectible debe haber proporción, como entre el acto y la potencia en sentido trascendental, se sigue que así como la potencia, siendo una, se extiende a muchas cosas en cuanto que convienen en una misma razón general objetiva, así también el hábito comporta o se extiende a muchas cosas en cuanto que convienen en algo uno, al que dicen *orden*, que es la *ratio formalis objecti*. «Expresse ergo vult Doctor Sanctus—concluye Domingo de Flandes—quod quilibet habitus sit forma simplex non constituta ex pluribus habitibus (aunque si ex pluribus speciebus ordinatis). Et sic quod Metaphysica sec. ipsum est una forma simple non una aggregationem plurium habituum, sicut plures volunt considerantes diversitatem rerum scibilium materiale

(pluralidad *in esse rei*) et non eandem rationem cognoscendi omnibus (pluralidad *in esse rei* pero unidad *in esse scibilis*). Licet enim ut Doctor Sanctus dicit ubi supra a. 2. ad 1, contraria specie differant *diversitate rerum*, tamen *eadem est ratio cognoscendi* utrumque: quia unum *per* alius cognoscitur. Et omnia in quantum conveniunt in una ratione cognoscibili pertinent ad unum habitum cognoscitivum (la condición a priori de la unidad del hábito es la unidad formal del medio cognoscitivo). Haec ille.

A continuación expondrá la doble unidad del hábito científico. «Ex quibus omnibus patet quod *duplex est unitas scientiae*, una est *unitas numeralis*, et illam habetur *a suo subjecto inhaesionis*. *Alia est unitas specifica*. Et illam accipit *ab objecto*. Quod quidem objectum potest *dupliciter* considerari. *Uno modo materialiter*. Et sic ab eo *non* accipitur unitas scientiae nam idem objectum materialiter sumptum: ut puta ens mobile, pertinet ad Physicam, Mathematicam et Metaphysicam. *Alio modo* consideratur *formaliter*. Et hoc *dupliciter*. *Uno modo sec. formam naturae*. Et etiam isto modo unitas scientiae *non* accipitur ab unitate objecti. Nam decem praedicamenta quae differunt sec. diversas formas naturae et similiter homo et equus et similiter duo contraria ejusdem generis sec. rem, pertinent ad unam et eandem scientiam. Contrariorum enim eadem est disciplina. *Alio modo* considerantur *formaliter sec. scilicet rationem formalem cognoscibilitatis*. Et isto modo ac unitate objecti consideratur unitas scientiae: illa enim scientia dicitur una cujus omnia principaliter considerata conveniunt in una ratione formali cognoscibilitatis objecti».

Esquemáticamente lo podemos poner de la siguiente manera:

Unitas	{	Numeralis: a subjecto	{	Materialiter sumpto.		
		Specifica: ab objecto.			Formaliter	Sec. formam naturae.
						Sec. rationem formalem cognoscibilitatis.

Por lo tanto, no nos parece exacta en manera alguna la afirmación de Martínez de Prado, que incluye a Domingo de Flandes entre los que tienen identidad doctrinal con Cayetano (43). El pensamiento de Domingo de Flandes nos parece del todo ceñido al de Sto. Tomás.

(43) JUAN MARTINEZ DE PRADO, O. P.: *Controversiae Metaphysicales Sacrae Theologiae ministratae*, Compluti, 1649, p. 42.

Conrado Koellin. En sus comentarios a la *prima secundae* de Santo Tomás trata el tema tres veces expresamente: comentando las cuestiones 50, a. 4; 52, a. 2; 54, a. 4 (44).

En el primero de los lugares citados, Conrado comenta: «Et nota quod D. S. probat in intellectu possibili esse habitum et scientiam quia ibi sunt species intelligibiles, ubi dat intelligere quod species intelligibiles sunt habitus et scientia; quod quidem sunt habitus nemo negat, sed an scientia dicat qualitatem simplicem, vel species ut ordinatae sunt, habentur opiniones, sed de hoc magis infra, q. 52, a. 2».

Conrado plantea con claridad el problema. ¿Es contradictorio para Santo Tomás la concepción del hábito de ciencia como cualidad simple y como la ordenación de las especies?

En el comentario a la cuestión 52, a. 2, prosigue su exposición. «Nota quod quomodo scientia augeatur per additionem, sunt varii modi dicendi in schola Doctoris Sancti. Aliqui, qui opinantur scientiam esse *qualitatem simplicem*, volunt quod illa additio *non sit intrinsece in ipsa scientia, sed extrinsece in ipso cognito*, ita quod conclusio additur conclusioni, sed non pars scientiae ad partem; sed hoc *non videtur consonare verbis Doctoris Sancti*, quia dicit quod scientia sec. seipsam augeatur et recipit additionem ad differentiam formarum absolutarum; albedo enim fit maior extenso subjecto, sed per accidens non per se; *scientia autem per se fit maior per additionem partis extrinsecae*. Unde dicit Doctor Sanctus clare quod habitus scientiae augeatur sec. seipsum per additionem. Capreolus enim in prol. I Sentent., q. 3, concl. 1 vult quod Doctor Sanctus loquitur de scientia ut dicit species ordinatas et quod fiat additio speciei ad speciem. Cui aliqui alii quoad hoc concordant. Sed addunt quod non intelligatur Doctor Sanctus de speciebus abstractis per intellectum agentem sed de speciebus complexis causatis per intellectum possibilem. Et sec. istos diceretur quod scientia nominat habitum totalem collectum ex multis notitiis partialibus habentibus unitatem scientiae ex formali una ratione considerandi et ex ordine causalitatis et dependentiae unius ex alia. Et sec. istos scientia augetur per additionem non quia addatur scientia scientiae, sed notitia partialis notitiae partiali, quae sub una scientia comprehenduntur ratione iam dicta.

(44) CONRADO KOELLIN, O. P.: *Expositio commentaria prima, subtilissima simul ac lucidissima, ... in Primam Secundae A. D. S. Thomae Aquinatis, Venetiis, 1589.*

El problema se centra ya definitivamente en torno a la concepción del hábito como cualidad simple en la q. 54, a. 4, p. 368. Este artículo 4 es de una gran importancia para penetrar el espíritu de Santo Tomás en este tratado de los hábitos. Es un artículo citado por todos como último argumento en contra del hábito como «*collectio specierum*».

Koellin se expresa de la siguiente manera: «*Infert ipsam conclusionem, quod habitus est qualitas, etc., ut in littera. Nota autem verba quia Doctor Sanctus (non) dicit quod habitus non constituatur ex partibus multis, quae tamen continentur sub una ratione formali, sed dicit quod non ex pluribus habitibus. Et quamvis multi fundent se in hoc art. de simplicitate scientiae, videtur tamen quod nihil favoris habeant, quia Doctor Sanctus dicit quod habitus habet multipliciter sec. ea ad quae se extendit, quae multiplicitas extensionis non videtur intelligibilis nisi sec. quod habitus augetur per additionem, ut patuit q. 52, a. 2. Illa autem additio est in habitu sec. se per additionem notitiae ad notitiam, sed quia omnes istae extensiones habent unitatem ab una ratione specificante in ratione scientiae et habitus, ideo scientia non additur scientiae, sed scientia praeexistens augetur ut habetur in solutione tertii. Praesuppono igitur quod iste articulus non contradicit supra dictis de habitu scientiae, quia et ipsa est qualitas simplex non constituta ex multis habitibus, tamen se ad multa extendit, quae extensio arguit plures partes ejusdem scientiae, nec videtur intelligibile quod augmentum extensivum habitus fiat sine acquisitione alicujus absoluti, sic quod maneat una qualitas simplex quae tamen dicatur augeri per additionem novorum respectuum*». Se remite a Capréolo, IV Sent., d. 25, ad 2 contra 1am concl.

Conrado fija su atención en la doctrina clara de Sto. Tomás sobre el aumento del hábito científico *en sí mismo* por la adición de muchas especies o conclusiones conocidas y ordenadas bajo una misma razón formal. Si ello es así, el hábito será una cualidad simple en sí misma no constituida por muchos hábitos, pero sí por muchas especies ordenadas. El hábito, pues, no está integrado por muchos hábitos, sino que es una cualidad simple, cuya unidad formal se deriva del término especificativo. La simplicidad del hábito proviene del objeto formal, al que, como entidad media entre lo puramente absoluto y relativo, está esencialmente ordenada. Esta es la interpretación obvia de este famoso artículo cuarto. Por lo tanto, es perfectamente una la concepción del hábito de ciencia como cualidad simple, como ordenación

subjetiva de las especies, su aumento extensivo y su unidad formal. El hábito de ciencia es una cualidad (q. 49, a. 1), simple por la unidad de objeto formal. Las especies ordenadas con relación a dicho objeto constituyen esencialmente el hábito científico; si las especies aumentan, pero ordenadamente, tendremos el aumento extensivo. La unidad del hábito provendrá del objeto formal terminativo especificativo. La unidad de principios de Santo Tomás es evidente.

Conrado expone así los principios de Santo Tomás: «Si unus habitus esset constitutus ex pluribus habitibus, hoc esset quia unus habitus extendit se ad multa, sed propter hoc non constituitur ex pluribus habitibus, ergo, etc.

Minor probatur, quia quando se extendit ad multa hoc fit in ordine ad unum, vel secundum obiectum, vel naturam, vel principium, sicut intellectualis habitus, scientia, extendit se ad multa contenta sub una ratione formalis obiecti, et habitus moralis ad multas passiones in ordine ad unam naturam, scilicet rationis humanae, quae etiam est principium humanae virtutis. Sed propter unitatem illius quod dat unitatem et speciem, omnia ad quae se extendit continentur et constituunt unum habitum, sicut omnia quae sunt in motu ante et post constituunt unum motum propter unitatem termini. Ergo habitus non constituitur ex pluribus habitibus».

CONCLUSION

Hasta aquí hemos examinado tres clásicos tomistas anteriores a Cayetano. Este dió una nueva orientación al problema, al que siguió toda la Escuela Tomista posterior. No nos es posible, por ahora, entrar en un examen detallado de la interpretación de Cayetano. Pero ¿no nos encontramos, acaso, con un falseamiento de los principios de Santo Tomás?

Por otra parte, las objeciones que el mismo Cayetano se propone al problema, supuesto que su interpretación no fuera exacta, están solucionadas satisfactoriamente por los mismos textos de Sto. Tomás.

Concluimos, pues, con unas palabras del P. Ramírez: «Methodus, principia et synthesis doctrinalis philosophico-theologica S. Thomae sunt ab omnibus tenenda et inviolabiliter servanda..., ita tamen ut simul ex posteriori riteque acquisitis veritatibus locupletetur, ex criticis et historicis investigationibus illustretur, ex applicatione ad nova problemata solvenda quae in dies excitantur dilatentur, servata insuper le-

gitima libertate in exploranda germana eius doctrina ubi bonae notae interpretes ipsius non conveniunt...» (44).

El problema presente es de capital importancia para la Metafísica, que es una ciencia viva, que evoluciona de modo homogéneo por el conocimiento más penetrante y extensivo del ser de las cosas que son.

FR. IGNACIO GUZMAN, O. P.

(45) I. RAMIREZ, O. P.: *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*. Salamanticae, 1952, p. 157.