

## La abstracción científica en el pensamiento larvado de Santo Tomás de Aquino

### ABSTRACCIÓN INMATERIALIZANTE VS. ABSTRACCIÓN RESOLUTIVA

Hace algún tiempo hemos iniciado en la revista *Ciencia Tomista* la publicación de un estudio sistemático sobre lo que titulábamos *Abstracción y ciencia en Santo Tomás de Aquino*. Comenzábamos por un primer artículo en que abordábamos el tema específico de la abstracción científica<sup>1</sup>, con intención de desarrollar después las implicaciones de lo allí obtenido, en orden a una posible revisión del esquema epistemológico tomasiano.

Parece ser que el planteamiento adoptado, de minucioso análisis textual y de anticipo –acaso prematuro– de algunas de las consecuencias, originó cierta confusión. No ha faltado quien me confesara que, desde un

1 Se ha publicado en dos entregas que aparecen en el mismo tomo de *Ciencia tomista* 125 (1998) 259-316 y 473-498. En las pp. 309-316 se transcriben los textos básicos de Santo Tomás sobre la cuestión. Los seguiremos citando aquí por su letra y el número de cada párrafo. Pueden ayudar también dos artículos anteriores sobre un importante precedente doctrinal: “El retorno de Roberto Kilwardby, O.P. Su doctrina sobre la abstracción científica” en *Ciencia Tomista* 108 (1981) 89-122, y “La doctrina de Roberto Kilwardby sobre la abstracción científica” en *Ciencia Tomista* 124 (1997) 465-486. Citaremos los referidos trabajos con las siglas CT-81, CT-97 y CT-98, más la indicación de la página.

asiduo estudio de las obras aquinianas, no había logrado entender el nuevo concepto de abstracción propuesto ni las razones con que se trataba de justificarlo.

Ahora bien, la abstracción resolutive que allí propugnaba es la clave esencial e indispensable del replanteamiento de la epistemología aquiniana que me parece necesario. Y es además un punto que no se puede soslayar en una actitud de auténtica fidelidad "tomasiánica" a Tomás de Aquino, porque está ahí, incuestionablemente presente en los escritos del Maestro, aunque sea bajo esa forma que me he atrevido a llamar su pensamiento "larvado"

Tal vez sorprenda ese calificativo usado en relación con el pensamiento aquiniano, en parte porque al término "larvado" se le da a veces un sentido peyorativo, y en parte porque no se ve claro qué analogía puede guardar esa imagen gusanil con las nobles estructuras del pensamiento.

Y sin embargo, es la imagen más adecuada que encuentro para orientarnos en el presente caso. Porque, como espero mostrar de manera convincente, la doctrina de la abstracción resolutive como sustituta de la abstracción inmaterializante aparece en el cuerpo del pensamiento tomasiánico, dotada de una plenitud anatómica y vital no menor que la de la larva o la crisálida del gusano de seda, en la que se encuentra ya el genoma completo de la especie con todos los cromosomas y genes que determinarán lo que va a ser el gusano adulto. Pero sin que el Aquinate la integre de manera sistemática en todo el cuerpo de su doctrina, y desde luego, sin que se atreva a desechar como un capullo ya inservible las viejas ataduras de la inmaterialización aristotélica. En otras palabras más directas: la abstracción resolutive no tiene en los escritos aquinianos una presencia meramente implícita o virtual, sino que se presenta de manera explícita y formal, y asentada además en razonamientos palmarios, de modo que constituye una conquista irreversible del más genuino tomismo, al que sólo faltó eliminar en el sistema cuanto no fuera coherente con ella. Y esto sin contar con que su expresión larvada –más larvada acaso– estaba ya aguardando su metamorfosis liberadora en Platón, Aristóteles, Calcidio, Boecio, Juan Escoto Eriúgena, Alkindi, Alfarabi, Avicena, Alberto Magno, etc.

Con esto replanteamos sin duda el problema del procedimiento más correcto en el tratamiento exegético de los escritos tomasianos. Sin restar un ápice a la genialidad del Maestro y a su enorme capacidad de síntesis, hay que reconocer la índole peculiar de sus escritos, en los que, en el corto espacio de 25 años, trató de reducir a un sistema orgánico unitario y en plena armonía con la fe católica el inmenso acervo doctrinal aportado por las corrientes griega, siria, latina, árabe y judía, que confluyeron en su tiempo y lugar, y de las que en buena parte le iba dando cuenta la inmensa capacidad recopiladora de su maestro Alberto Magno. Aun sin caer en las exageraciones de Pierre Duhem<sup>2</sup>, es indudable que en los escritos tomasianos existen piezas doctrinales y atisbos renovadores que no llegaron a ser plenamente integrados en una síntesis acabada. Y acaso sucede esto precisamente con sus atisbos más innovadores y geniales. Un buen ejemplo de ello podría ser su doctrina del *esse*, considerado no ya tan sólo como realmente distinto de la esencia, ni como mera y simple actualización de lo esencial, sino como *actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*<sup>3</sup>. Esto implica, en efecto, la primacía absoluta de la existencia sobre la esencia y, como veremos en otro lugar, representa la superación más profunda y trascendente de la Metafísica aristotélica. Y, sin embargo, se trata también de una idea "larvada" que está sin duda en sus escritos gritando su propia vitalidad, pero sin que el Maestro la haya hecho valer en muchos puntos de su sistema –por ejemplo, el del objeto de la Metafísica– en los cuales se sigue moviendo dentro de la ontología esencialista aristotélica. Hasta el punto de que en esta misma clave lo vinieron interpretando los más grandes maestros del tomismo y sólo a mediados del siglo XX surgieron voces de eminentes estudiosos del Doc-

2 Pierre DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. T. V. Paris, Herman et Cie. 1954. pp. 468-570. Hace grandes elogios de la precisión y el rigor de los tratados de Tomás de Aquino, y, entre otras cosas, considera que merece el título de *El Comentador* mucho mejor que Averroes (p. 566). Pero en el campo de la Filosofía natural dice que no encuentra en él una sola idea que no lleve la firma de un autor precedente. Y por eso afirma que "*Il n'y a pas de philosophie thomiste*" (p. 569). Nos parece una apreciación endeble, más propia de un gran erudito que de un filósofo riguroso (Cfr. Paulus GÉNY, S.J., *De coherentia systematis tomistici*, en *Xenia thomistica*, Romae, 1925, pp. 105-125).

3 *De pot.* 7, 2, 9 m. Cf. *I P.*, 5, 3, 1m; *Quodl.* III, 8, 20.

tor Común, advirtiendo que para el Aquinate, mucho más y mejor que para Heidegger, el ser (*esse*) es la clave del pensamiento metafísico. Y esto es sólo un ejemplo más al lado del que ahora planteamos, de la abstracción resolutive, con el cual está por otra parte muy vinculado lógicamente<sup>4</sup>.

Lo que nos proponemos, pues, en el presente artículo no es *continuar* el desarrollo del proyecto iniciado en CT-98, sino *insistir* en el punto central de lo allí tratado, esto es, en la confrontación entre la abstracción resolutive y la abstracción inmaterializante tradicional, mediante una prueba ceñida y clara de esta tesis: *la abstracción resolutive es una conquista indudable e irreversible del genio aquiniano, con la cual desautoriza como superflua e incluso como gravemente distorsionadora la abstracción epistemológica<sup>5</sup> inmaterializante*. Damos por supuesto todo lo que expusimos en CT-98, al que remitiremos con esta sigla más la indicación de la página. Únicamente reiteramos algunas nociones elementales de las que haremos aquí constante uso.

La *abstracción* (aprehensiva o de la primera operación de la mente) consiste en entender una cosa sin otra a la que se encuentra unida: *Intellectio unius sine intellectione alterius, quae sunt simul secundum rem* (A, 10).

A su vez llamamos *resolución* a la acción de discernir en un todo las partes o principios que lo integran atendiendo a la independencia (real o conceptual) que existe entre ellos. Para San Alberto y Santo Tomás es "el paso de un compuesto a sus elementos simples, de un todo a sus partes, de lo posterior a lo anterior, de lo principiado a los principios (siempre en el plano de todo y partes *actuales*)" (Cf. CT-98, pp. 475-478). Su división puede verse en este esquema:

4 Como mostraremos en otro lugar, sólo por vía resolutive se puede alcanzar el verdadero objeto de la Metafísica que es el *esse*. El P. Ramírez intenta alcanzarlo por la abstracción inmaterializante, pero es a base de alterar sus términos al concebir el tercer grado no ya como el que abstrae de toda materia, sino también "de toda potencialidad" (*Opera omnia*, T. II, *De ipsa philosophia in univsum*, t. 2, Madrid, 1970, p. 677).

5 Aunque luego se precisará, añadimos aquí ese adjetivo determinativo para dejar claro ya desde ahora que nuestra tesis no afecta en modo alguno a la abstracción *psicológica* o del *entendimiento agente* estudiada por Aristóteles en *Del alma*, III, 5, y que sigue siendo una pieza clave de la noseología tomasiana.

**Resolución:**

A principios extrínsecos: *Etiológica y teleológica*.

A principios intrínsecos: *Holológica*:

*Real* o de cosas<sup>6</sup> (química, física, verbal, etc.).

*Lógica* o de conceptos:

*Material*: Reducción a principios materiales.

*Formal*: Reducción a principios formales<sup>7</sup>.

*Abstracción resolutive* es la que entre las partes discernidas por la resolución, aprehende una sin la otra o las otras, siempre por vía conceptual y convirtiendo las partes actuales en potenciales. Puede ser igualmente formal o material.

**DELIMITACIÓN DEL PROBLEMA**

Se me ha objetado que en los treinta textos que cito como los más representativos de la doctrina del Maestro sobre la clasificación de las ciencias especulativas, asume explícitamente en todos ellos como clave de la misma la abstracción de la materia. ¿Cómo es posible entonces sostener que el Santo Doctor renuncia a ese tipo de abstracción para sustituirla por otra muy distinta a la que llamamos *resolutive*?<sup>8</sup>

6 En esto adoptamos la terminología propuesta por L. Eulogio Palacios en su excelente obra, *Filosofía del saber*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 114-151.

7 Un ejemplo muy sencillo puede descubrirse en esta breve cláusula tomasiana: "Ad sextum dicendum quod numerus *formaliter* loquendo est *prius* quam quantitas continua, sed *materialiter* quantitas continua est *prior*" (*In De Trin.*, IV, 2, 6 m). Lo que quiere decir que en la Matemática se puede resolver la extensión en números (resolución formal), o los números en formas geométricas (resolución material).

8 Una objeción semejante se aducía en la *Rassegna di letteratura tomistica*, 17 (1981) n° 723, contra la tesis que proponíamos en nuestro artículo "El retorno de Roberto Kilwardby" de que las cuestiones V y VI del *In Boetium De Trinitate* del Aquinate dependen en parte del *De ortu scientiarum* de Kilwardby. Se argüía que eso no puede ser, puesto que la abstracción de que habla el maestro oxoniense es ajena al entendimiento agente y, por tanto, no tiene nada que ver con la de Santo Tomás. Es una objeción extraña en boca

Oportuna objeción, que nos enfrenta directamente con la pantalla tras la que se oculta la presencia viva y palpitante de la abstracción resolutive. Bastaría esa objeción para justificar el calificativo de "larvada" que hemos aplicado a esta doctrina.

Oportuna y certera también, porque en verdad no conocemos indicios de que Tomás haya pensado nunca en renunciar a un planteamiento tan vinculado a las raíces del pensamiento peripatético, a través de Heráclito, Parménides, Sócrates, Platón y el propio Aristóteles, como el de la contraposición, desde el punto de vista noético, entre lo móvil y lo inmóvil, lo sensible y lo inteligible, lo singular y lo universal, la imagen y la idea y, en definitiva, como última raíz aristotélica de ambos extremos, lo material y lo formal. Raíz que, por otra parte, se mantiene incólume a través de toda la tradición peripatética. ¿Cómo romper con ese vigoroso paradigma que no ha encontrado escollos capaces de revolucionarlo hasta que en el siglo XX las ciencias empíricas alcanzaron madurez suficiente para configurar una nueva epistemología que la anterior reclamaba como su propio complemento? No hay constancia de que al filósofo Tomás, tan gran analista de conceptos y realidades como respetuoso con cualquier idea de acreditado abolengo, se le haya ocurrido, siquiera por un momento, llevar a cabo esa ruptura.

A pesar de ello también es cierto que el siempre inquisitivo Aquinate, en algunos de esos treinta pasajes que dedica a recordar la clasificación del saber especulativo mediante la abstracción inmaterializante, intenta comprobar los títulos de autenticidad de semejante clave divisoria.

Y el intento lo lleva a cabo en siete ocasiones, en siete de los treinta textos citados. Pero por dos caminos que podríamos calificar como antagónicos. Porque cuatro de ellos reúnen estas dos características: a) son de índole claramente didáctica o escolar, ya que aparecen en pasajes intro-

de un tomista, porque para el mismo Aquinate la abstracción científica propiamente tal es obra del entendimiento posible (Cf. S. RAMÍREZ, *Opera omnia*, T. II, *De analogía*, t. 2, Madrid, 1971, pp. 768s.). Pero es además inoperante en nuestro caso, porque la dependencia de que hablamos se refiere precisamente a la abstracción resolutive, que, por definición, es cosa de la facultad formalmente intelectiva.

ductorios de sus obras de comentario<sup>9</sup>; b) el fundamento que aducen para justificar la abstracción inmaterializante es netamente *subjetivo* y *a priori*, puesto que la consideran necesaria para que el objeto científico guarde la debida proporción con la facultad intelectual *inmaterial* y con el hábito científico *necesario*. Los otros tres, en cambio, responden a estas características: a) son textos de carácter mucho más personal, ya que el primero es uno de sus artículos más laboriosamente elaborados, como se nota por las tachaduras del manuscrito, que se conserva en el Archivo Vaticano; el segundo es el único que dedica a esa importante cuestión en la I Parte de la *Suma de teología*, y el tercero, aunque aparece en un texto incidental, mantiene y supera la categoría de los dos anteriores a los que completa y perfecciona; b) la fundamentación que aducen es plenamente *objetiva* y *a posteriori*<sup>10</sup>, puesto que la encuentran en la propia estructura ontológica del concreto especulable aprehendido en la experiencia.

Los *cuatro* textos de fundamentación subjetiva son los que en CT-98 designábamos con las cuatro primeras letras minúsculas del alfabeto, y son éstos:

- a) *In De Trinitate*, V, 1.
- b) *In De sensu et sensato*, 1, 1.
- c) *In VIII libros Physicorum*, 1, 1-3.
- d) *In XII libros Metaphysicorum*, Prooemium.

Los otros *tres* pasajes que ofrecen una fundamentación objetiva son los que hemos designado con las tres primeras letras en mayúscula. Helos aquí:

9 El *Texto a* es el primer artículo con que Tomás comienza e introduce el tratado de las cuestiones V y VI de la *Expositio super librum Boethii De Trinitate* sobre la división de las ciencias especulativas. Los otros tres pasajes son respectivamente introducciones a los comentarios de obras aristotélicas, el *De sensu et sensato*, los *Físicos* y los *Metafísicos*.

10 El *a priori* y *a posteriori* de que aquí hablamos tienen obviamente un sentido relativo, en función de los otros dos calificativos *subjetivo* y *objetivo*. A la postre también la nueva división que proponemos será "a priori", pero no en un sentido que podríamos llamar kantiano, como asentado en la naturaleza transcendental del sujeto, sino en el sentido realista de que se atiene a la naturaleza de las cosas y a sus exigencias intrínsecas; sólo que estas cosas, anteriores de suyo al cognoscente, las alcanza por experiencia y, en este sentido, la división se la puede llamar "a posteriori".

- A) *In De Trinitate*, V, 3.
- B) *Summa theologiae*, I P., 85, 1, ad 1m-2m.
- C) *In VIII libros Physicorum*, II, 3, 160-161.

## LAS CUATRO VÍAS DE SOLUCIÓN

Pues bien, estos siete textos, junto con otro muy notable del *Compendium theologiae*, nos proporcionan como *cuatro vías* por las cuales se llega muy cómodamente a un único término que es el asentamiento de nuestra tesis formulada arriba.

### *Vía primera. Los cuatro textos de fundamentación subjetiva*

Es un primer recorrido en que intentamos llegar a la meta por un procedimiento *removens prohibens*, ya que su objetivo es el de eliminar el obstáculo más directo, el de la propia abstracción inmaterializante.

Para ello nos servimos precisamente de esos cuatro pasajes en los que se trata de apuntalar tal abstracción con una fundamentación subjetiva, y esto desde los dos puntos de vista ya indicados<sup>11</sup>. El primero de ellos se repite sustancialmente en los cuatro textos. Se podría formular de esta manera: el objeto de la ciencia debe ser proporcionado a la naturaleza de la facultad intelectual. Ésta es inmaterial. Luego también lo debe ser el objeto científico. Y de tal modo que a distintos niveles de inmaterialidad en el objeto corresponderán géneros científicos distintos.

Es un argumento que hunde sus raíces en una de las enseñanzas clave de la noética aristotélica. El Filósofo dejó asentado en los capítulos 5 y 6 del III libro *Del alma* que, siendo el entendimiento inmaterial, también debe serlo el objeto inteligible. Por ello exige la existencia de un entendimiento activo, cuya función es la de desmaterializar las especies de las cosas materiales, adaptándolas al entendimiento posible o formalmente intelectual.

11 Puede verse el texto completo en CT-98, pp. 309-310.



Por otra parte, a este propósito recordó el Filósofo la distinción de una triple realidad que quedaba establecida en la *Metafísica*<sup>12</sup>, la de las cosas físicas, las cosas matemáticas y aquellas otras en que la especie y el individuo coinciden porque son inmateriales<sup>13</sup>. Y, en consecuencia, formula el principio de la correspondencia entre la inmaterialidad del objeto inteligible y de la facultad intelectual, en los siguientes términos: “*en general, en la medida en que el objeto sea separado de la materia, así lo será el entendimiento*”<sup>14</sup>.

Sobre este principio el peripatetismo practicó una conversión lógica y lo tradujo a este otro que repite con frecuencia Santo Tomás: *Unumquodque intantum est intelligibile inquantum est a materia separabile*<sup>15</sup>. Donde no sólo queda postulada la simple inmaterialidad del objeto para que sea inteligible, sino que se da a entender que a diversos niveles de inmaterialidad responderán distintos modos de intelección y, para nuestro caso, distintas ciencias. Y donde, por supuesto, queda patente que la inmaterialidad del objeto es requerida por una razón meramente subjetiva, es

12 *Metaf.*, VI, 1, 1026a 13-19; XI, 7, 1064a 30-b 3. La recoge también al principio del tratado *Del alma*, I, 1, 403b 9-16. Según Nuyens el tratado *De alma* sería de los más maduros del Filósofo, posterior, por tanto, a la *Metafísica*. (Cf. François NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948, pp. 312ss).

13 *Del alma*, III, 4, 429b 10-12. Esta manera de designar las sustancias inmateriales por el hecho de que son únicas en su especie la toma Aristóteles de su maestro, como reconoce expresamente: “Además de las *cosas sensibles* y de las *especies*, puso (Platón) las [formas] matemáticas como *intermedias*. Difieren, en efecto de lo sensible, porque son semipiternas e inmóviles, y de las especies porque éstas son únicas cada una de ellas, mientras que en cada una de las formas matemáticas se dan muchas semejantes” (*Metaf.*, I, 6, 987b 12-16). Por eso dice también con expresa referencia a la que llama materia “inteligible”: “las cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, inmediatamente cada una de ellas es algo uno” (*Metaf.*, VIII, 6, 1045a 35-b2. Cf. *ib.*, VII, 2, 1028b 20-21).

14 *Del alma* III, 4, 429b 21-22.

15 *In De sensu*, 1,1. Otras veces adopta fórmulas equivalentes como éstas: “per hoc aliquid fit intelligibile in actu quod aliquid abstrahitur a materia” (*In Physic.*, I, 1, 1). “Cum unaquaque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata” (*In Metaph.*, Prooem.). Pero al comentar el texto aristotélico se mantiene fiel al mismo y lo traduce así: “Sicut res sunt separabiles a materia, ita se habent ad intellectum” (*In De an.*, III, 8, 716).

decir, por la correspondencia que el objeto debe guardar con el sujeto o, más exactamente, con la facultad intelectual. Y esto, de la manera más amplia, puesto que no se refiere precisamente al conocimiento científico, sino a todo conocimiento intelectual<sup>16</sup>, incluyendo como una de sus especies, el epistemológico.

*La segunda razón* la expone Tomás solamente en el primero de los cuatro textos (*Texto a*), y ésta sí tiene carácter específico, porque se refiere precisamente al conocimiento científico<sup>17</sup>. Su formulación puede reducirse a esto: la ciencia es un conocimiento necesario y, como tal, sólo puede versar sobre cosas necesarias, que *no pueden ser de otra manera*. Mas todo lo que tiene materia es móvil y, por tanto, contingente. Y, a su vez, la raíz de la movilidad es la materia. Luego el objeto de la ciencia debe ser inmaterial. Es también un argumento asentado sobre presupuestos aristotélicos, pues había sido el Filósofo quien, en la misma definición de la ciencia, dejó establecido que se trata de un conocimiento necesariamente verdadero<sup>18</sup>. Y también es suya la estrecha vinculación entre materia, movimiento y contingencia<sup>19</sup>.

16 Salvo que en el texto del *De sensu et sensato* se subsume una segunda premisa para establecer la correspondencia entre el principio general, relativo a todo hábito intelectual, y su aplicación al hábito específicamente científico: "Et quia habitus alicuius potentiae distinguntur specie secundum differentiam eius quod est per se obiectum potentiae, necesse est quod habitus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam distinguantur secundum differentiam separationis a materia" (*In De sensu et sens.*, lect. 1, n. 1).

17 El P. Santiago Ramírez lo considera un argumento *a posteriori*, puesto que es en la naturaleza del objeto donde se han de encontrar los distintos grados de necesidad propios de cada ciencia (*Opera omnia*, T. I, *De ipsa philosophia in universum*, t.1, Madrid, 1970, p. 166). Sin duda está en lo cierto, pero también es legítimo considerar la necesidad del objeto en función de la firmeza o necesidad del asenso científico por parte del sujeto, y así lo hace Tomás.

18 Así lo dejó asentado al principio de los *Analíticos Posteriores* al ofrecer esta definición de la ciencia: "Estimamos que poseemos la ciencia de una cosa... cuando creemos que conocemos la causa por la cual la cosa es, sabemos que esta causa es la de la cosa, y además que la cosa no puede ser de otra manera" (*Post.*, I, 2, 71b 8-12).

19 Así lo asevera el Aquinate cuando dice: "Omne necessarium, in quantum huiusmodi, est immobile; quia omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX *Metaphys.*" (8, 1050b 11-15: lect. 9, 1868-70) (*In De Trin.*, V,1). Cf. también *infra*, nota 28.

Ahora bien, ambos razonamientos son fácilmente desmontables, y no ciertamente a base de violentar el pensamiento de Tomás, sino al contrario, a la luz de sus propias enseñanzas, más directas y constantes en el primer caso, menos reiteradas pero no menos terminantes, en el segundo.

El primer argumento, en efecto, adolece de una extrapolación del orden psicológico al epistemológico. Es cierto que en el plano psicológico es necesario el entendimiento agente capaz de inmaterializar la especies inteligibles de donde resulta obviamente la abstracción del singular material. Pero, por de pronto, de aquí no se sigue que no tengamos ningún conocimiento intelectual del singular. Antes bien, el Estagirita ya deja aclarado allí mismo, en el libro III *Del alma*, que tenemos acerca de él un conocimiento intelectual reflejo<sup>20</sup>. En su comentario Tomás sigue muy de cerca la letra del Filósofo, pero añade por su cuenta este razonamiento: así como se requiere una facultad única –el sentido común– que perciba los sensibles propios para poder discernirlos, distinguiendo, por ejemplo, lo blanco de lo dulce, así es indispensable que una misma facultad capte el universal y el singular, porque de lo contrario no sabríamos distinguirlos. Por eso afirma categórico: *Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo*<sup>21</sup>. El singular, en efecto, lo conocemos por un acto reflejo, al que el Aquinate suele llamar *conversio ad phantasmata*, y afirma que este retorno sobre las especies sensibles es tan necesario que sin él ni podemos

20 El Filósofo viene distinguiendo “la carne” (en concreto, en singular) y “la esencia de la carne”, y acaba de decir que ambas cosas las alcanza el sujeto, “o bien mediante distintas facultades, o bien mediante la misma, pero afectada de distinta manera” (*Del alma*, III, 4, 429b 11-12). y añade: “por tanto, el calor y el frío, de los que la carne [en singular] contiene una cierta proporción, los discierne el sujeto mediante la facultad sensitiva; pero la esencia de la carne la discierne mediante una facultad completamente distinta, ya sea plenamente separada [de la facultad sensitiva], ya sea [al menos] a la manera en que la línea curva se distingue de sí misma como línea recta” (*ib.*, 429b 15-17). Sobre el conocimiento circular del entendimiento había hablado ya en el libro I, 3, 407a 19ss.

21 *In De anima*, III, 8, 712. Y añade explicando ese aserto: “Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum (alusión a la línea recta de que habla Aristóteles), ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur” (*ib.*, n. 713).

adquirir dato alguno ni podemos rumiarlo una vez adquirido<sup>22</sup>. Por lo cual en el sistema tomasiano, no menos que en el zubiriano, se puede decir que la nuestra es, para los efectos, una inteligencia “sentiente” (o “senciente”)<sup>23</sup>.

Insistimos en el aserto tomasiano. *El entendimiento humano conoce ambas cosas [el universal y el singular], aunque sea de distinta manera*. Ahora bien, ¿basta este conocimiento indirecto y reflejo que tenemos del singular, para que la ciencia haga presa en él? No se ve por qué no. La ciencia es el conocimiento –intelectivo– de lo necesario. Como tal no abstrae más que de lo contingente o, en términos muy aristotélicos, de lo accidental. Y es lo que afirma el Aquinate precisamente a propósito de la abstracción del singular. *In scientia praetermittitur quod per accidens est*<sup>24</sup>. La cien-

22 “Unde manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum... Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem” (*I P.*, 84, 7c. Cf. *In II Sent.*, 20, 2, 2, 3m; *In III Sent.*, 31, 2, 4; *De ver.* 10, 2, 7m; 8, 1m; 19, 1; *C.G.*, II, 73, 1522c.-1526; 81, 1625a; etc.). Ya lo había dicho Aristóteles: “El alma jamás ejerce la intelección sin el fantasma” (*Del alma*, III, 7, 431a 16-17).

23 No en un sentido *formal* o *psicológico*, pero sí *virtual* o *epistemológico*, por cuanto la inteligencia, a través de los sentidos externos e internos, ejerce un perfecto control racional –teórico y práctico– sobre los singulares sensibles y el *ordo* del presente universo. Tanto que no vemos qué más nos podría ofrecer un conocimiento directo o formalmente intelectual de los singulares. Ni en qué puede ser enriquecida la noseología del Aquinate por la doctrina zubiriana de la “inteligencia sentiente”, que algunos consideran capital en ese sistema. Máxime cuando difumina la frontera entre intelección y sensación, y ello en un plano fenomenológico que nos deja en la incertidumbre de si trasciende o no el puro *percipi*. Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.

24 “Abstractio universalis a particulari... est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est” (A, 28). Poco antes había dicho también que los individuos “non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales” (A, 22). Y en el Texto B, por dos veces: “Ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis... possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei” (B, 4). “Intellectus... speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui” (B, 6). Y en el Texto C, de manera más expresiva aún, porque equipara la abstracción del género respecto de la especie, con la de la especie respecto de los individuos: “Homo non est de intellectu animalis, nec Socrates de intellectu hominis: unde animal potest intelligi absque homine, et homo absque Socrate et aliis individuis. Et hoc est abstrahere universale a particulari (C, 5-6).

cia no realiza más abstracciones que aquellas que necesita para circunscribir en cada caso lo esencial o el *per se* de su objeto prescindiendo para ello únicamente de cuanto le es accidental. Por tanto, si en esos singulares conocidos *per conversionem ad phantasmata* la ciencia descubre nexos de regularidad o necesidad que pueden ser enunciados en leyes científicas, no puede dejarlos de lado, porque están dentro de su objeto propio que, repetimos, es lo necesario.

Ahora bien, que existen esos nexos necesarios entre singulares lo admitían sin duda alguna Aristóteles y Tomás cuando se referían al mundo supralunar, y ya eso basta para salvar el acceso científico al singular. Deberían admitirlo también *a priori* para el mundo sublunar ya que no parece que concedieran excepciones al principio de causalidad<sup>25</sup>. En todo caso el Aquinate lo reconoce con toda la claridad deseable en pasajes como los siguientes:

*Rerum etiam mutabilium [singularium] sunt immobiles habitudines. Sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quod quando-cumque sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere*<sup>26</sup>.

*Etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis*<sup>27</sup>.

25 Otra cosa es determinar si tanto el Estagirita como el Aquinate profesaban un estricto indeterminismo *objetivo, ontológico* en el mundo sublunar, aun reconociendo que sí se inclinan por el indeterminismo *subjetivo o del conocimiento*. Sobre Aristóteles, véase la obra reciente de Amalia QUEVEDO, "*Ens per accidens*". *Contingencia y determinación en Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 1989. También A. MANSION, *Introduction a la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1946 (2ª), pp. 315-333. Y con amplia referencia al pretendido indeterminismo moderno de la mecánica cuántica, Filippo SELVAGGI, S.J., *Causalità e indeterminismo*, Roma, Università Gregoriana, 1964.

26 *I P.*, 84, 1, 3m. El ejemplo que pone sobre Sócrates no parece muy pertinente, puesto que más que enunciar alguna relación entre singulares, la enuncia entre "sedere" y "esse in eodem loco", lo que es una tautología, al igual que ésta otra: "necessarium est Socratem moveri, si currit" (*I P.*, 86, 3c). Pero ejemplos como éstos en torno al singular *Sócrates* los repite el Maestro no menos de 160 veces, como si estuviera obsesionado con salvar la presencia del singular en el conocimiento científico, o, al menos, la proposición de que "Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat" (*Ib.*).

27 *In Ethic.*, I, 1, 1. Esto de que el conocimiento del "ordo" o de las relaciones, al igual que el de lo universales y de las cosas inmateriales, es patrimonio exclusivo del

En ambos casos se da por descontado que conocemos las cosas singulares para establecer entre ellas lo que en el primer pasaje llama *immobiles habitudines*, es decir, relaciones necesarias, y lo que en el segundo llama *ordo*, con explícita referencia, según el contexto, al orden propio de la ciencia, o sea, el orden necesario. Con la particularidad, que se aclara en el segundo pasaje, de que este orden necesario entre singulares sensibles sólo lo conoce la razón, dando lugar a una íntima colaboración entre sensación e intelección en la estructuración del conocimiento científico.

Luego la ciencia como tal no prescinde del singular material, por más que sí prescinda de él el entendimiento en la fase del abordaje directo del mismo. Por ello queda claro que transferir al plano epistemológico requisitos que sólo atañen a nuestro conocimiento intelectual en su aspecto psicológico constituye una extrapolación ilegítima que, como tal, ha de ser evitada. Con lo cual cae por su base la primera razón aducida en favor de la abstracción científica inmaterializante.

*En cuanto a la segunda razón*, según la cual el objeto científico debe ser inmaterial para adaptarse a la condición necesaria del hábito científico, no es ciertamente menos frágil. Porque se funda en una de las confusiones más funestas de la epistemología helénica, desde Heráclito hasta Aristóteles y toda la tradición peripatética, la de hacer equivalentes los dos términos de *móvil* y de *contingente*, alegando que la materia, por ser raíz de la movilidad, lo es también de la contingencia<sup>28</sup>.

entendimiento, lo dijo también en otra obra de madurez: "Manifestum est enim quod solus homo *universalia* considerat, et *habitudines rerum*, et *res immateriales*, quae solum intelligendo percipiuntur" (*Comp. theol.*, cap. 79, n° 137).

28 De Aristóteles son estas dos proposiciones: a) "las cosas físicas todas implican el movimiento en su definición, puesto que todas tienen materia" (*Metaf.*, VI, 1, 1026a 2); b) "la materia, que admite otro modo además del que se da generalmente, será causa del accidente (lo contingente)" (*Metaf.*, VI, 2, 1027a 14-15). Y de Tomás estas otras dos equivalentes: a) "omne quod habet materiam mobile est" (*In Physic.*, I, 1, 3); b) "est enim unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam" (*I P.*, 86, 3c). En cambio, para ambos maestros reina la necesidad en el mundo supralunar o de los cuerpos celestes, a pesar de que tienen materia.

La confusión que este planteamiento ha generado en el campo epistemológico es sin duda una de las claves explicativas de que el inmenso acervo de conquistas científicas aristotélicas llevaran consigo un blindaje que las incapacitó para abrirse al saber de las Ciencias empíricas o físico-matemáticas hasta casi dos mil años más tarde. Porque, en efecto, hoy sabemos que no existe esa equivalencia entre lo móvil y lo contingente, ya que nos consta que la necesidad está tan vigente en las cosas que se mueven como en las que están en reposo, e incluso, tanto en las cosas concretas o singulares, que se desenvuelven en el tiempo de acuerdo con leyes necesarias, como en las cosas consideradas en abstracto y, si se quiere, *sub specie aeternitatis*. Salvo que habrá que distinguir entre necesidad absoluta y necesidad hipotética, pero teniendo en cuenta que también esta última basta para fundar ciencia, como bien sabía Aristóteles<sup>29</sup>.

Esto es una conquista de las Ciencias experimentales modernas que sin duda trabajan sobre cosas singulares tratando de descubrir los nexos necesarios que existen entre ellas<sup>30</sup>. Pero es algo que ya había vislumbrado el Aquinate, según acabamos de mostrar<sup>31</sup>.

Y además, había atajado de raíz el supuesto contingentista de la materia, al afirmar con toda claridad y coherencia, aunque parece que una sola vez, lo siguiente:

*Possibilitas materiae ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingentiae, nisi etiam addatur ex parte potentiae activae quod non*

29 Lo manifiesta, por ejemplo, en la distinción que establece al iniciar *Anal. Post.*, II, 12, entre la ciencia *de entes* (físicos o matemáticos), en cuyas esencias y causalidad intrínseca anida la necesidad absoluta, y la ciencia *de hechos*, que, regida por la causalidad extrínseca, sólo es susceptible de una necesidad hipotética. Cf. nuestro artículo "Sobre el alcance epistemológico de la lógica aristotélica" en *Analogía filosófica* (México) I (1987) 76-79.

30 Para el eminente epistemólogo Carl G. Hempel (1905-1977), las leyes científicas que se requieren para la explicación nomológico-deductiva se enuncian ciertamente en forma universal, pero consisten en "afirmar la existencia de una conexión uniforme entre diferentes fenómenos empíricos o entre aspectos diferentes de un fenómeno empírico", como se aprecia en la ley de la caída de los cuerpos de Galileo o en la tercera de las leyes de Kepler (*Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, 1999, pp.85-86).

31 Cf. *supra*, notas 26 y 27.

*sit omnino determinata ad unum; alioquin si ita sit determinata ad unum quod impediri non potest, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potentiam passivam eodem modo*<sup>32</sup>.

Y lo dice contraponiendo el mundo sublunar al de los cuerpos celestes que, por razón de su peculiar materia, aunque son incorruptibles e inalterables, permanecen indiferentes para cualquier *ubi, et tamen nihil in eis evenit contingenter, sed solum ex necessitate*<sup>33</sup>. Por donde confirma que la raíz de la contingencia no está en la materia como tal, sino en la anárquica concurrencia terrestre de causas, de modo que cualquiera de ellas *puede ser impedida*<sup>34</sup>. Luego tampoco por razón de la “necesidad” de la ciencia se puede decir que las cosas son más o menos escibles según su grado de inmaterialidad. Y la mejor prueba *ad hominem* es siempre el ejemplo de los cuerpos celestes, que son plenamente materiales, pero en los cuales el conocimiento científico encuentra un asidero perfecto, no porque allí las causas naturales sean más necesarias que en la tierra, sino porque aquel mundo es mucho más sencillo y regular y resulta mucho más fácil prever cuándo una causa es impedida, como sucede en los eclipses<sup>35</sup>. Luego el

32 *In Peri herm.*, I, 14, 184.

33 *Ib.*

34 La expresión “si nada lo impide” la había empleado algunas veces Aristóteles (*Físic.* II, 8, 199a 11; 199b 18 y 26); pero el Angélico apela a ella con más frecuencia como razón última de que una causa natural, de suyo necesaria, no lo sea de hecho. El problema se concreta por tanto en el imprevisible concurso de causas o de sus disposiciones activas o pasivas (*In Metaph.*, VI, 3, 1210. Cf. Thomas LITZ, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963, pp.214-219). Y, en el fondo, es también esa la idea de Aristóteles, que pone la raíz de la contingencia en el *per accidens*, y éste se debe al concurso imprevisible de dos causalidades. Cf. Amalia QUEVEDO, *Op. cit.*, pp. 261ss.; A. MANSION, *Op. cit.*, pp. 315-333.

35 Santo Tomás lo dice muy claramente: “Entia mobilia et incorruptibilia (los cuerpos celestes) *propter sui uniformitatem et regularitatem* possunt determinari quantum ad suos motus *per principia mathematica*, quod de mobilibus corruptibilibus (los cuerpos terrestres) dici non potest” (*In De Trin.* V, 3, 8m). Por donde se ve que la diferencia radica finalmente en el distinto tratamiento epistemológico. Para el peripatetismo la Astronomía era una ciencia matemática; la Física terrestre, en cambio, era una ciencia que se definía por las “cualidades sensibles” y que carecía por ello del instrumento apropiado –el matemático– para precisar los vínculos necesarios existentes entre singulares, por más que eventualmente y a manera de tratamiento híbrido (por descenso del segundo



intento tomasiano de exigir la inmaterialidad del objeto para que pueda proporcionar un conocimiento científico necesario, que tenía sentido en el supuesto de la equivalencia entre móvil y contingente, carece objetivamente de verdadera consistencia.

La *Primera Vía* nos ha conducido, pues, a constatar la inanidad de la abstracción inmaterializante.

*Segunda Vía. Texto del Compendium theologiae: la resolución material*

A propósito de la abstracción científica tradicional, llamada inmaterializante, siempre se ha entendido que es un intento de acceder a grados de inmaterialidad cada vez más altos y, dado que remontarse sobre la materia es elevarse hacia la forma, se la ha llamado también generalmente una abstracción formal. Por eso nos parece que uno de los mayores desmentidos que puede recibir la clásica abstracción inmaterializante es poner de manifiesto que no consiste en ascender de la materia a la forma, sino –justamente lo contrario– en bajar de la forma a la materia, de modo que no es una abstracción *formae a materia*, sino al revés, una abstracción *materiae a forma* y, si no fuera por lo malsonante que resulta en el lenguaje del tomismo tradicional, habría que llamarla *abstracción material*.

Esto ya se echa de ver con sólo dirigir una mirada al conocido plexo cuatrimembre que está en el fondo de la concepción peripatética: *sustancia/cantidad/cualidades/singular*, dentro del cual la abstracción consiste en entender cualquiera de los elementos anteriores sin cualquiera de los posteriores. En ese conjunto resulta claro que la abstracción del singular sí es una abstracción formal, porque consiste en remontarse a un universal que, aunque sea genérico, siempre reviste razón de forma con respecto a los singulares materiales.

grado al primero) se recurriera a la Matemática en las “ciencias medias”, sobre cuya eficacia, sin embargo, el Maestro se mostraba pesimista, cuando decía: “scientiae operativae sunt incertissimae, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias” (*In Met.*, I, 2, 47). Máxime cuando él mismo se confiesa incapaz de medir nada en el espacio propiamente tal o como distinto del “lugar”: “in dimensionibus spatii separatis nullus ordo naturae considerari potest” (*In Physic.*, IV, 8, 492).

Pero a partir de ahí, sucede lo contrario, porque, por de pronto, *la cantidad es más material que las cualidades*. Así lo reconoce constantemente y desde distintos puntos de vista Santo Tomás. Primero, porque la cantidad es consiguiente a la materia, mientras que las cualidades brotan de la forma<sup>36</sup>. Segundo, porque las cualidades se reciben en la sustancia mediante la cantidad<sup>37</sup>, lo cual hasta le permite atribuir a la cantidad cierta función sustentativa respecto de los otros accidentes (las cualidades) que permanecen en las especies eucarísticas sin su propia sustancia<sup>38</sup>. Que a su vez la *sustancia (corpórea)*, sujeto de los accidentes e integrada por la materia prima, *es más material que todos los accidentes*, eso cae también por su propio peso.

Luego abstraer la sustancia de los accidentes y, entre éstos, la cantidad de las cualidades, es abstraer lo más material de lo más formal, es, en el pleno sentido de la palabra, *una abstracción material*.

Ahora bien, esto es lo que comprendió y expresó con toda nitidez Santo Tomás cuando dejó de considerar la abstracción inmaterializante como una especie de catarsis depuradora y empezó a verla como una *resolución*, es decir, como la división de un todo en sus partes o elementos a tenor de las fisuras de independencia conceptual que hay entre ellos. Y así lo hace en una de sus obras más maduras, el *Compendium theologiae* (1273), aunque sea de manera incidental, fuera de todo contexto epistemológico, y dentro de un tratado trinitario donde intenta explicar cómo cabe *in divinis* cierta abstracción entre naturaleza y personas o entre per-

36 "Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas. Et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae, quia *quantitas respondet materiae...*; sed *qualitas [est] ex parte formae*" (*In IV Sent.*, 12, 1, 1, q1a.3, ad 1m, n. 47). "*Quia quantitas se tenet ex parte materiae et qualitas ex parte formae*, ideo quantitas no agit nisi mediante qualitate quae est per se actionis principium" (*Ib.*, 12, 1, 2, q1a.1, n.71). "*Quantitas proprie est dispositio materiae... Qualitas autem sequitur formam*" (*De pot.*, 9, 7).

37 Por ejemplo en *In De anima*: "*Manifestum est enim quod quantitas immediate inhaeret substantiae: qualitates autem sensibiles in quantitate fundantur, ut album et nigrum, calidum et frigidum*" (*In De an.*, III, 8, 707). Y poco más adelante: "...magnitudinem, quae est proprium subiectum coloris" (*Ib.*, n. 717). Cf. *In Post.*, I, 2, 17; *I-II*, 52, 1; *Q.D.De an.*, 11c; *In De an.*, III, 1, 577; *In Metaph.*, V, 15, 983; VIII, 4, 1745; etc.

38 *III P.*, 77, 2c; *In IV Sent.*, dist. XII, q.1, a.1, q1a.3, nn. 35-53.

sonas y propiedades, bien sean las no-personales, bien sean las personales. Para explicarlo recurre obviamente a sus conocidas categorías abstractivas. Pero con la particularidad de que aquí abandona el concepto tradicional de abstracción, del que se había servido antes en tres lugares paralelos<sup>39</sup>, y lo sustituye por el de *resolución*.

Y, en primer lugar, en el breve capítulo 61, describe la operación como una *resolutio quae fit per intellectum* en que *remota forma, remanet subiectum formae*, es decir, hablando abstractivamente, en que *se abstrae la materia de la forma*. Y esto lo ejemplifica precisamente con el consabido *todo accidental* que está en la base de la abstracción científica: *sustancia/cantidad/cualidades*. En él se prescinde primero de la última forma, que son las *cualidades sensibles*, representadas en este ejemplo por “la blancura”; se prescinde luego de la forma que queda inmediatamente, que es la *superficie*, y aún apunta que se puede prescindir luego de la *forma sustancial* para quedarse finalmente con el sujeto último que es la materia prima<sup>40</sup>. Se trata a todas luces de aquello que en *CT-98*, pp. 477-481 hemos llamado una *resolución material*.

Luego, en el capítulo 62, da un paso más y entra en lo que llamaríamos la valoración técnica del proceso descrito. Y lo presenta de nuevo bajo el nombre y el concepto de *resolutio*, pero aclarando de entrada que *est duplex resolutio quae fit per intellectum*. Y describe primero la que queda plasmada en el capítulo anterior: en ella se procede *ab eo quod formalius est ad id quod est materialius*. Es decir, se comienza a abstraer por la “última” forma, que es la “blancura”; se prosigue por la siguiente forma, que es la “superficie”, se abstrae luego la forma sustancial, y finalmente queda *ultimo remanet* la materia prima. Lo que “queda” o el término *ad quem* es la materia, y aquello de que se abstrae o el término *a quo*, son las formas. Es obviamente una *resolución material*<sup>41</sup>.

39 *In I Sent.*, 26, 1, 2; *I P.*, 40, 3c; *De pot.*, 8, 4.

40 “*In resolutione quae fit per intellectum, remota forma, remanet subiectum formae, sicut remota albedine remanet superficies, qua remota, remanet substantia, cuius forma remota remanet materia prima, sed remoto subiecto nihil remanet*” (*Comp. theol.*, c. 61, n. 107).

41 “*Est enim duplex resolutio quae fit per intellectum. Una secundum abstractionem formae a materia, in qua quidem proceditur ab eo quod formalius est, ad id quod est materia-*

Y para que quede más claro, si cabe, describe en un segundo párrafo la otra de las “dos resoluciones”, la que procede *secundum abstractionem universalis a particulari*, de la que dice que, comparada con la precedente, *contrario ordine se habet*, puesto que ésta sí que es una *resolución formal*<sup>42</sup>.

Y es muy de notar que, puesto que en este proceso de resolución material emplea el término *abstractio*, quiere decirse que tendremos que considerarlo como una *abstracción material*. Ahora bien, tal denominación disuena sin duda en el peripatetismo, porque abstraer es un acto de intelección y el Estagirita sólo consideraba inteligibles las formas, nunca la materia. Santo Tomás parece admitir una abstracción material cuando dice que *albedo potest intelligi sine homine et e converso* (A 8); pero en este mismo *Texto A* recalca con el Filósofo que las cosas no se conocen más que en cuanto están en acto, es decir –explica– por su forma o por lo que hay de actual en ellas<sup>43</sup>, y es frecuente oírle decir que *res cognoscitur per suam formam*. Pero la expresión acaso disuena más en la tradición tomista desde que Cayetano vino a reducir la abstracción a dos únicas categorías, la *formal* y la *total*, y añadió que incluso la total, en cuanto genera el universal metafísico se queda en la categoría de abstracción formal, y sólo es

*lius: nam id quod est primum subiectum, ultimo remanet; ultima vero forma primo removetur*” (*Comp. theol.*, c. 62, n. 108). Es el avance de lo formal a lo material, la *resolución material*, que ya había descrito con singular claridad varios años antes: “Manifestum est enim quod quantitas immediate inhaeret substantiae: qualitates autem sensibiles in quantitate fundantur, ut album et nigrum, calidum et frigidum. Remoto autem posteriori remanet prius: unde remotis qualitatibus sensibilibus secundum intellectum, adhuc remanet quantitas continua in intellectu” (*In De an.*, III, 8, 707).

42 “*Alia vero resolutio est secundum abstractionem universalis a particulari, quae quodammodo contrario ordine se habet: nam prius remouentur condiciones materiales indiuidantes, ut accipiatur quod commune est*” (*Comp. theol.*, c.62, n.108).

43 “*Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphysicae, oportet quod ipsa natura sive quiditas rei intelligatur: vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et vacuum per privationem locati. Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur*” (A, 6).

propiamente total en cuanto genera el universal lógico<sup>44</sup>. De donde resulta que toda abstracción real o de primera intención es formal, mientras que sólo sería abstracción total la de segunda intención o lógica.

Y sin embargo, si escrutamos la abstracción a la luz de la resolución que siempre lleva consigo<sup>45</sup>, encontraremos que la *abstracción material* tiene una enorme vigencia e importancia en nuestros procesos racionales. Porque abarca buena parte de la *resolución material*<sup>46</sup>, y ya vimos en CT-98, pp. 478-481, que Aristóteles apunta tanto la formal como la material y que San Juan Damasceno, Alkindi, Calcidio, etc. usan más la material que la formal. Y es justamente ese escrutinio, que el Aquinate realiza en el *Compendium theologiae*, el que nos permite descubrir que la llamada abstracción formal científica no es tal, sino una abstracción material. E incluso nos permite precisar que la abstracción de los grados metafísicos responde a una resolución material, porque en ella se abstrae de las especies y de las diferencias específicas para quedarse con el género, y es bien conocido el principio tomasiano de que *genus desumitur a materia, differentia (et species) a forma*<sup>47</sup>. Por donde se ve que incluso los ejemplos que adu-

44 *In De ente et essentia D. Thomae commentaria*. Cura et studio P. M. H. Laurent, Turin, Marietti, 1934. pp. 6-7. La más autorizada explicación de esta doctrina de Cayetano, con las cuatro diferencias entre los dos tipos de abstracción, puede verse en S. RAMÍREZ, *De analogía*, 2, 777-788.

45 No olvidar que así lo hace patente el Aquinate en el *Texto A*, al mostrar que no hay abstracción inmaterializante posible que no se asiente sobre la independencia intrínseca de sus términos, es decir, sobre una resolución.

46 Entendemos que *resolución* y *abstracción resolutive* marchan paralelas siempre que se trate de la que hemos llamado resolución lógica o de conceptos. En el ámbito de la resolución real o de cosas parece que sólo muy impropriamente se puede hablar de abstracción, aunque es cierto que un análisis químico puede hacerse también mentalmente o en la pizarra.

47 Esto lo expone con toda claridad el Aquinate en estos términos: "Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium; nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur a forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis ex sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum nec ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam" (*IP*, 85, 3, 4m).

cen Kilwardby [*vegetativum/sensitivum/intellectivum* (25,199)] y Tomás [*animal/homo/Socrates* (C,5)], para ilustrar la abstraibilidad científica que proponen, responden a una resolución material, y confirman por tanto que también lo es su modelo de abstracción científica.

De donde se sigue que la función atribuida a la abstracción científica tradicional de elevarnos a niveles cada vez más formales de realidad constituye un completo fracaso. Lo que hace es en buena parte exactamente lo contrario. Salva en cierto modo las apariencias –y eso contribuye sin duda al engaño– porque comienza con la abstracción del singular material, que tiene sin duda carácter formal, y pretende acabar con un salto al ámbito de lo inmaterial, sin advertir suficientemente que ese salto, lejos de ser un mero acto abstractivo, requiere todo un proceso demostrativo que pruebe la existencia de lo inmaterial.

Luego de nuevo queda confirmada la tesis: las ciencias no se pueden dividir mediante una abstracción inmaterializante. Habrá que acudir a la resolutive. Y ahora que acabamos de distinguir la resolución material y la formal, debemos precisar que ha de ser mediante una resolución formal.

*Tercera Vía. El Texto A. Primera clave de la abstraibilidad: la independencia intrínseca*

El contenido sustancial del *Texto A* queda ya expuesto en CT-98 (pp. 288-292), pero lo que aquí nos interesa destacar es esa clave última y radical de la abstraibilidad científica que el Aquinate descubre y propugna en este trabajo de investigación tan personal. Decíamos que distingue por razón del sujeto la doble abstracción de la primera operación o aprehensiva, que sería la abstracción propiamente dicha, y la de la segunda operación o judicativa, a la que prefiere denominar *separatio*. Para una y otra exige sendas *condiciones materiales o remotas*: la aprehensiva sólo tiene cabida cuando los extremos de la abstracción están naturalmente unidos con una *unidad de composición*, o, como él mismo dice, *quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur* (A,10). La judicativa, en cambio, sólo tiene lugar cuando los extremos existen sepa-

rados, *ut cum dicitur homo non est asinus*, o cuando son separables, aunque eventualmente existan unidos, como pasa con *homo* y *albedo* (A, 4).

Pero lo que aquí nos importa es que, a su vez, los dos tipos de abstracción requieren una *condición formal* o *inmediata*, que les es común, y que el Maestro define como la independencia *secundum id quod constituit rationem naturae*<sup>48</sup>. Es lo que podríamos llamar independencia intrínseca (formal, esencial, quiditativa), y lo que en el *Texto C* el Maestro define de manera equivalente como ausencia de implicación conceptual, debida a que *unum non est de intellectu alterius* (C, 3).

Además debemos anotar una peculiaridad importante de estas abstracciones que aquí en el *Texto A* sólo se apunta implícitamente en los ejemplos que se aducen, pero que se esclarecerá mejor en el *Texto C*. Como decíamos en *CT-98*, p. 289, el Aquinate habla de unos casos en los cuales la independencia es *recíproca*, de modo que admiten la abstracción al derecho y al revés, *sicut albedo potest intelligi sine homine et e converso* (A 8), mientras que en otros casos la independencia es sólo *unilateral*, de modo que no admiten la abstracción recíproca, *sicut littera potest intelligi sine syllaba et animal sine pede, sed non e converso* (A 8).

La abstracción *recíproca* sólo tiene lugar cuando opera sobre un compuesto de *parte y parte*, es decir, de forma y materia o de sustancia y accidente, como en el ejemplo citado de "hombre" y "blanco". La abstracción *unilateral* es la que corresponde al compuesto de *todo y parte* en aquellos casos en que el todo puede ser abstraído de las partes, pero no las partes del todo. Tal ocurre principalmente con el todo universal o potencial, tanto del género respecto de las especies, como de cualquier universal con respecto a los individuos. Ahora bien, Santo Tomás entiende que la abstracción científica pertenece a este segundo orden. La sustancia puede ser abstraída de la cantidad, y la cantidad, de las cualidades sensibles; pero *non inveniuntur abstractiones eis oppositae* (A, 23): no se puede entender el color sin la superficie extensa, ni la cantidad sin la sustancia. Y este

48 "Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum, ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem (abstracción judicativa), sed etiam si secundum rem coniuncta sint (abstracción aprehensiva)" (A 8).

carácter unilateral de la abstracción científica, que a medias es verdad en el modelo abstractivo tradicional<sup>49</sup>, veremos que constituye una característica inexcusable cuando demos con el auténtico modelo de la misma.

Así pues, la teoría general de la abstracción que formula el Aquinate no puede ser más sencilla y clara. Hay *abstraibilidad* (primera operación) y *separabilidad* (segunda operación) cuando hay *independencia intrínseca* o no-implicación conceptual entre los extremos. Y se entiende además que la abstracción sólo se da cuando los extremos *coexisten* en una unidad de composición, mientras que la separación requiere que los extremos existan o puedan existir *separados*. Un esquema ilustrativo puede verse en CT-98, p. 290.

Más enredoso es el intento de encajar en esa teoría *general* la abstracción *especial* por la que tradicionalmente se vienen dividiendo las ciencias especulativas. Porque esa tradición, de origen platónico-aristotélico, entraña un pie forzado, al que Tomás no intenta en modo alguno sustraerse, y que tiene cuatro características más acusadas: a) los géneros científicos especulativos son solamente tres; b) a tenor de la originaria concepción *usiológica* del Estagirita (en el *Texto B* adoptará la versión *ontológica*), giran respectivamente en torno a los conceptos de sustancia, cantidad y cuerpo sensible, éste definido justamente por las cualidades sensibles o activo-pasivas; c) el orden imprescriptible entre ellas es ese mismo que acabamos de enunciar; d) además se distinguen entre sí en función de tres niveles diferentes de inmaterialidad, dando por supuesto que todas ellas, y por tanto la misma Física, requieren ya un nivel mínimo, que es el de la abstracción del singular<sup>50</sup>.

Pero no vamos a entrar ahora en el complejo proceso analítico que el Maestro desarrolla para mostrar que, de hecho, en la tradicional triple

49 Sobre si la cantidad (y *a fortiori*, las cualidades sensibles) puede o no concebirse sin la sustancia volveremos enseguida. Es una cuestión en que entran en juego los distintos tipos o grados de distinción o independencia entre realidades y conceptos, a la que prestó tanta atención todo el peripatetismo, y últimamente el P. S. RAMÍREZ, *De analogía*, t. 2, pp. 820-852.

50 Si enunciamos aquí esas cuatro características de la concepción abstractiva peripatética es porque esperamos hacer ver que ninguna de ellas es verdadera ni se hará valer en una concepción abstractiva resolutive.



abstracción inmaterializante, se mantienen a salvo las referidas condiciones generales de toda abstracción, y particularmente la condición formal común a la abstracción y la separación, a saber, *la independencia intrínseca*. Nos basta con subrayar aquí que logra plenamente este propósito, como queda expuesto en *CT-98*, p. 292, al mostrar que la *doctrina general* de la abstracción, con su exigencia inexcusable de independencia intrínseca, se manifiesta concretamente en sendos criterios *específicos* o *inmediatos* para cada una de las tres ciencias. Son los criterios de *separabilidad*, para el objeto metafísico, de *prioridad* para el objeto matemático<sup>51</sup>, y de *accidentalidad* para el objeto físico, ninguno de los cuales es concebible sino en la medida en que el término *ad quem* de la separación o de la abstracción guarda la referida independencia con respecto a los términos de que prescinde<sup>52</sup>.

Resulta, pues, patente que en el *Texto A* campea absolutamente la abstracción que con razón el Aquinate llama genéricamente *distinctio* (*A*, 9.10.25) porque no consiste en calibrar inmaterialidades, sino en discernir las partes de un todo en la justa medida en que una puede ser entendida sin la otra debido a su independencia intrínseca o a su no-implicación conceptual. Hasta el punto de que aun en el caso de que tuviéramos que atenernos a la triple abstracción de la materia, ésta sólo sería viable –y es todo lo que aquí intenta mostrar Tomás– en el supuesto de que los correspondientes extremos abstractivos gozaran de esa insoslayable condición que llamamos independencia formal y conceptual.

Ahora bien, resulta igualmente manifiesto que si para fundar la abstraibilidad se requiere y es suficiente que exista entre los extremos la citada independencia, entonces la abstracción inmaterializante en cuanto

51 El criterio de la *prioridad natural aplicado restringidamente a la Matemática* lo emplea el Maestro desde sus obras más tempranas con independencia del que usará luego con carácter general en el *Texto C* por influjo de Kilwardby, porque aquel figuraba ya en el *De caelo et mundo* de Aristóteles. Cf. *infra*, nota 65.

52 Lo dice también de estas otras maneras: "Licet intellectus possit aliqua coniuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius" (*De pot.*, 8, 4, 12m). O bien: "Unumquodque potest considerari sine omnibus his quae ei non per se comparantur; et ideo formae et rationes rerum, quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, sine motu sunt" (*In De Trin.*, V, 2).

tal pierde todo su sentido, se queda sin razón de ser, resulta cuando menos superflua e inútil. El carácter más o menos material de los términos no cuenta de suyo nada a la hora de dictaminar si dos elementos de un todo son o no son independientes entre sí. De modo que, si de hecho uno de los extremos es más inmaterial que el otro, esto es para el caso completamente accidental y secundario.

Y, como descomponer un todo en sus partes de acuerdo con las cisuras naturales que hay entre ellas acusando su independencia intrínseca, al menos unilateral, es lo que llamamos *resolución* o *abstracción resolutive*, concluimos que nuestra *Segunda Vía* nos ha llevado a la meta que buscábamos: *la abstracción por la que se han de distinguir los géneros científicos no es la inmaterializante sino la resolutive*.

Y debe tenerse en cuenta que, aunque esta doctrina aparece formulada y razonada en el *Texto A* por los años 1257/58, hay indicios de que el Santo Doctor inicia por esas mismas fechas una apertura de perspectivas más amplias hacia la concepción objetivista de la abstracción. Porque a lo largo del *Comentario a las Sentencias* (1253/55), cuando se postulaba la abstracción del singular, se argüía que el cognoscente debía recibir las especies de las cosas *ad modum recipientis* y esto significaba que las había de recibir *immaterialiter*. Pero a partir de la primera serie de las cuestiones disputadas *De veritate* (1256-57), ya se apunta otra razón para abstraer del singular material, y es que el individuo y la especie *ratione differunt*. Por los mismo años 1257/58 comenta también el *De hebdomadibus* de Boecio donde descubre que si las cosas han de estar en la mente *de distinta manera* que en las cosas, puede ser también (aparte lo de la inmaterialidad) porque la mente *separa* lo que en la realidad está *unido*<sup>53</sup>. Y ya en el

53 Boecio dice: "Multa sunt, quae cum actu separari non possint, animo tamen cum cogitatione separantur: ut triangulum vel cetera a subiecta materia nullus actu separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius, praeter materiam speculatur" (MIGNE, 1312B). En el comentario de Tomás se encuentra en ciernes toda su doctrina sobre la abstracción resolutive: "Dicit ergo primo, quae multa sunt quae non possunt actu separari, quae tamen animo et cogitatione separantur: cuius ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo quod est in materia, habet inseparabilem coniunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habet inseparabilem coniunctionem ad ipsum, quia scilicet

libro II de la *Summa contra gentiles* (1261/64) formula el principio del *ad modum recipientis* con un sentido sorprendentemente nuevo: *Non oportet quod idem sit modus cognitionis et rei; quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur*<sup>54</sup>. Es el importantísimo proceso de apertura objetiva que más ampliamente queda expuesto en *CT-98*, pp. 299-302.

Si el espacio nos lo permitiera, todavía intentaríamos esclarecer algunas incoherencias de las muchas que tenían que surgir en este estudio tomasiano ante su intento de lograr un maridaje imposible entre abstracción resolutive y abstracción formalizante. Desde luego, la más manifiesta parece estar en el hecho de que, habiendo mostrado que la abstracción resolutive no sólo es necesaria, sino *también suficiente* para certificar la distinción de los objetos científicos, no se haya decidido a prescindir de la abstracción inmaterializante. Otra incoherencia, quizá menos manifiesta, pero más importante, es que no haya optado por aplicar la abstracción resolutive recién descubierta a un esquema más radical de los principios del ente, ya que él mismo enseñará *quod est principium essendi est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est*<sup>55</sup>. Y desde luego, el *todo accidental*, ya sea concebido a tenor del *Texto A* (*substantia/quantitas/qualitates sensibiles*), o bien a tenor del *Texto B* (donde la *sustancia* es sustituida por el *ente*), al que parece reducir todo el ser, puesto que reduce a él todo el saber, no nos da ni mucho menos esos principios radicales. Porque el ente tomasiano (no el aristotélico) consta de dos principios más radicales. E igual pasa con la sustancia. Y las cualidades sensibles no son un principio último, sino que se reducen a la forma sustancial en la que tienen su propio principio. Pero esto nos conduce a la otra faceta del problema, cuando aquí estamos hablando solamente de la abstracción y no de la materia a la que se aplica.

*cet ratio unius est distincta a ratione alterius. Et ponit exemplum de triangulo...* (In *De hebdom.*, IV, 57).

54 C.G., II, 75, 1551.

55 *De ver.*, 2, 3, 8m. Cf. *Ib.* 8, 9, obi.4.

Por eso, en el plano propiamente abstractivo, nos centramos especialmente en otras dos incoherencias que no lo son tanto, puesto que abren perspectivas hacia la solución más coherente.

1) Como lo denuncia sobre todo el pasaje del *Compendium theologiae*, el esquema al que se atiene Tomás –como en el fondo toda la tradición peripatética– es el del *todo accidental*, cuyas partes son la sustancia (o el ente) y dos estratos de accidentes, la cantidad y las cualidades sensibles. Ahora bien, una de las enseñanzas que Tomás propone y defiende en el *Texto A*, y que se mantiene en sus dos paralelos, es que desde un punto de vista resolutivo o apurando la condición que se le exige de la independencia intrínseca, no se puede abstraer la cantidad de la sustancia, *cum cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam*<sup>56</sup>. Y esa es la razón de que en esos tres pasajes, y sólo en ellos, por “materia inteligible” de la cantidad se entienda la sustancia<sup>57</sup>.

Pero esto resulta incoherente, bien sea en relación con la doctrina general del Maestro que en los demás lugares, al igual que toda la tradición peripatética, concibe la cantidad matemática como un accidente abstracto; bien sea dentro del contexto inmediato de los *Textos ABC*. Porque también, y *a fortiori*, las cualidades sensibles del primer grado deben ser concebidas en concreto o en conexión con la sustancia material, ya que sólo así representan el verdadero objeto de la Física que es el ente móvil, y primordialmente el *móvil sustancial*. Ahora bien, si Aristóteles colocaba la cantidad matemática en el segundo grado era simple y llanamente porque la concebía en abstracto. Si ahora resulta que el objeto de la Matemá-

56 *Texto A*, n. 13. Efectivamente, no cumple la condición formal o inmediata que el Aquinate exige para la abstracción científica: “Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti..., sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, vel ut pars comparti vel accidens subiecto...” (A, 7).

57 Lo dirá en el *Texto B*: “Materia intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati” (B, 11). Kilwardby sostiene lo mismo, aunque él le llame “*materia mathematica*”; y lo sostiene por la misma razón, pues dice que el matemático abstrae de la materia física, “*non tamen ab omni materia; dimensio enim et omnino quantitas alicui materiae inest, cum sit accidens*” (25, 205).

tica es la *sustancia cuanta* lo mismo que el objeto de la Física es la *sustancia en cuanto afectada por las cualidades activo-pasivas*, quedan patentes dos cosas: primera, que el esquema de las tres ciencias ya no se asienta sobre el todo accidental, sino sobre una secuencia de tres sustancias, que son la sustancia sin más, la sustancia cuanta y la sustancia sensible. Segunda, y consiguiente a la primera, que *el orden de las tres ciencias debe ser corregido*, relegando la Matemática al último puesto, ya que su objeto es más material que el de la Física, según la constante doctrina aquiniana ya expuesta, de que la cantidad sobreviene a la sustancia por razón de la materia y las cualidades por razón de la forma. El orden correcto es el de Metafísica, Física y Matemática. Con lo cual queda patente que la abstracción inmaterializante aplicada al todo accidental no sólo es superflua, sino también “distorsionadora”, como decíamos en la tesis.

Por donde resulta además que la aparente incoherencia en el doble modo de concebir la cantidad matemática –en abstracto y en concreto– es para nuestro propósito muy coherente. Es verdad que Aristóteles y todo el peripatetismo la concibió como un accidente abstracto, y es verdad, como propugnan los tres *Textos ABC*, que el accidente cantidad implica una referencia esencial a la sustancia y que por tanto no puede abstraer de ella. ¿Cómo se compagina esto? Mediante una distinción. Toda abstracción resolutive supone independencia entre sus extremos. Pero esta independencia puede ser mayor o menor según el grado de distinción que exista entre esos extremos. Ahora bien, para una división de las ciencias en géneros o especies se requiere por lo menos una distinción virtual mayor, como la que hay entre los grados metafísicos. Pero para una distinción entre las ramas abstracta y concreta dentro del mismo género o especie, basta la distinción virtual menor, que permite una precisión parcial o inadecuada. Una vez colocada la Matemática en el último lugar de la escala científica, su objeto, como el de toda ciencia, debe ser concebido en concreto: es *la ciencia del ente material en cuanto afectado por la cantidad*. Y así constituye un género científico que difiere con distinción virtual adecuada de los demás géneros. Pero dentro del género matemático, las ramas abstractas, como la Aritmética y la Geometría, y las ramas concre-

tas, a las que tanta atención prestó Aristóteles y a las que Tomás llamó *ciencias medias*, no hay más que una distinción virtual menor<sup>58</sup>.

2) Tratando de delimitar el objeto de la Metafísica, dentro de la versión *usiológica* aristotélica, Santo Tomás en el *Texto A* va preparando el terreno para darle alcance por medio de una “distinción” *separativa*. Y cuando llega el momento, lo descubre mediante esta sentencia que los editores antiguos, incluso Uccelli en 1880, no se atrevieron a certificar en el texto “ilegible” del Aquinate hasta que lo hicieron los modernos Wyser (1948) y Decker (1955), alertados seguramente por denuncias como las de Dondeine y Geiger<sup>59</sup>. La sentencia suena así: *Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate*<sup>60</sup>. Y es claro, que tomada tal como suena, esta cláusula encierra una *contradictio in terminis*. Porque la sustancia no puede al mismo tiempo ser sujeto de la cantidad y “existir sin la cantidad”. Si, no obstante, Tomás da por buena la proposición, es que sobreentiende ahí lo que hemos llamado “abstracción subrepticia” introducida por Kilwardby mediante una reduplicación. La

58 Entre los pocos autores que advierten la doble acepción que en el *Corpus* tomiano tiene la “materia inteligible”, se encuentran Eleuthère WINANCE, “Note sur l’abstraction mathématique selon saint Thomas” en *Revue Philosophique de Louvain* 53 (1955) 482-510 y Lorenzo VICENTE, *De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam*, Piacenza, 1964, pp. 55.56. Winance critica la versión de la “materia inteligible-sustancia” porque considera que carece de sentido matemático. En realidad creemos que las dos versiones son válidas y que juntas nos dan la visión completa de lo que es la Matemática debidamente reconstituida. De suyo es *concreta* (ciencia de los cuerpos en cuanto afectados por la cantidad), pero dependiente de la ciencia de la cantidad en abstracto. A su tiempo veremos que el Aquinate apunta en diversos lugares que también en otras ciencias concretas cabe una cierta consideración de su objeto a manera de forma abstracta.

59 L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1942, p. 319, nota, atribuye al P. A. Dondeine, miembro de la Comisión Leonina, el mérito de haber consultado el manuscrito original para establecer el texto exacto referente a la abstracción separativa metafísica.

60 *Texto A*, 24. También esta sentencia parece vinculada con la obra *De ortu scientiarum*. Kilwardby había dicho que, como la Metafísica considera las sustancias “omnino separatas a motu et a materia secundum esse” y éste es su objeto principal, “ideo magis dicitur esse de separatis quam de abstractis” (25, 202). El Aquinate por su parte sostiene que, dado que “substantia quae est materia intelligibilis quantitatis potest esse sine quantitate”, se sigue que “considerare substantiam sine quantitate magis pertinent ad genus separationis quam abstractionis”.

sustancia, materia inteligible de la cantidad, no puede ciertamente existir sin la cantidad, pero *en cuanto sustancia*, es otra cosa; así trasciende lo material y lo inmaterial, y puede ser abstraída y hasta separada<sup>61</sup>. Pero eso en el fondo entraña un cuarto grado de abstracción y el atisbo de una *cuarta ciencia*, insinuada más claramente en el *Texto B*, en que Tomás opta por la versión *ontológica* de la *Metafísica*<sup>62</sup>. Como mostraremos en otro lugar, las ciencias especulativas, tal como diversas expresiones del Estagirita lo estaban también sugiriendo, son cuatro y no solamente tres.

Y con esto cerramos aquí nuestra andadura de la *Tercera Vía* constando que el Maestro, en su laborioso estudio del *Texto A*, ha dejado triunfante el principio de la independencia intrínseca como condición inexcusable de toda la abstracción científica. De este modo ha entronizado la abstracción resolutive como *necesaria y suficiente* para distinguir las ciencias, con lo cual deja sin sentido y sin razón de ser la triple abstracción de la materia.

Luego la *Tercera vía* nos lleva también claramente a la conclusión propuesta: *la verdadera abstracción científica es la resolutive y no la inmaterializante*.

#### *Cuarta Vía. El Texto C. Una clave complementaria: la prioridad natural*

En el *Texto C* aparece, por de pronto, formulado con toda claridad, un *elemento nuevo*. Deja en pie el carácter fundamental de la independencia intrínseca, que aquí se la viene a llamar *distinctio intellectuum*, equiva-

61 Una buena muestra de ello la constituye este pasaje: "Talis invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam" (*De ente*, 4, 24).

62 El *Texto B* de la *Suma teológica* dice así: "Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus" (B, 15). Donde se ve que, al abstraer de la *materia inteligible* o del objeto matemático se alcanza *el ente* (no trascendente), a partir del cual cabe elevarse, por un nuevo salto abstractivo o más bien "separativo", al ente inmaterial.

lente a independencia o no-implicación conceptual (*unum non esse de intellectu alterius*). Pero el Maestro da por sentado de pronto que el criterio más obvio para detectar esa no-implicación es la *prioridad natural* de unos elementos sobre otros, según el principio de que *posteriora non sunt de intellectu priorum, sicut e converso, unde priora possunt intelligi sine posterioribus et non e converso* (C, 3-4).

Con esto entra Tomás de lleno en la senda de Kilwardby que, sin ahondar tanto en el tema como él, había asumido de entrada ese principio de la prioridad, hasta el punto de que lo había incluido en la definición misma de la abstracción como factor que la caracteriza esencialmente. *Abstractio est cum plures formae materiae simul insunt secundum ordinem prioris et posterioris, priorem intelligere sine posteriori*<sup>63</sup>.

Lo cual, sin embargo, si lo presentamos aquí como un elemento nuevo, es solamente porque Tomás no lo había formulado hasta ahora con tanta claridad ni le había asignado con tanta nitidez su papel decisivo en todo el ámbito de la abstracción. Pero en realidad ya le andaba rondando en la mente cuando escribió el *Texto A*. Esto consta porque de hecho recuerda el principio kilwardbiano en el segundo *sed contra* del mismo artículo<sup>64</sup>. Y además, como se ve en las tachaduras del manuscrito, en dos ocasiones intenta asentar su justificación de la abstracción en base a ese principio<sup>65</sup>. Y si no lo hace a la postre, es porque, más exigente que Kilwardby, comprende que la raíz última de la abstraibilidad no está precisamente en la prioridad natural, sino que esa relación de prioridad es consecuencia de una realidad ontológica más honda, a

63 *De ortu*, c. 25, n. 201.

64 Lo formula así: "Ea quae sunt priora secundum intellectum, possunt sine posterioribus considerari. Sed mathematica sunt priora naturalibus, quae sunt in materia et motu: habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in *III Caeli et mundi* (c. 1, 299a 16s.). Ergo consideratio mathematica potest esse sine materia et motu" (*In De Trin.*, V, 3, *Sed c. 2*).

65 Ver *CT-98*, pp. 287-288. Sin olvidar que ese principio ya lo conocía en su aplicación restringida a la prioridad de la Matemática sobre la Física, porque consta expresamente en el *De caelo et Mundo* (III, 1, 299a 16s.), que el Santo Doctor comenta tardíamente (1272/73), pero que ya cita a este propósito en *In De Trinitate* (V, 3, *sed c. 3*), y antes lo había aplicado en el *Comentario a las Sentencias* (*In IV Sent.*, 12, 1, 1, q1a.3<sup>a</sup>, n.44).



saber, la dependencia/independencia en el ser, propia de la conexión efecto/causa.

Para mostrar esto debemos recordar que, a fin de dar con la clave de la división de las ciencias, el Aquinate centra su atención en un "concreto especulable" en el que, como hemos visto, discierne los objetos de los tres géneros científicos mediante una *abstracción resolutive holológica* que consiste en descomponer un todo de acuerdo con las partes de que se compone internamente<sup>66</sup>. Pero el Aquinate entiende que donde quiera que se congregan distintos grados de entidad o perfección se relacionan entre sí a manera de potencia y acto o de materia y forma. Ya se trate de perfecciones sustanciales como las que configuran los grados metafísicos colgados del Arbol de Porfirio<sup>67</sup>, ya se trate de los diversos estratos de perfecciones accidentales que pueden acumularse sobre una misma sustancia, como sucede en el *todo accidental* asumido como esquema de las tres ciencias especulativas<sup>68</sup>. Incluso el universal, específico o genérico, fruto de la abstracción mínima científica, lo considera como principio formal con respecto al singular material<sup>69</sup>. Por tanto la resolución a que se ha de someter el concreto especulable para obtener la clasificación de nuestro

66 Ver *supra*, la materia citada en la nota 6.

67 Recordamos parte del pasaje citado en la nota 46. "*Natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii: quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis ex sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo*" (I P., 85, 3, 4m).

68 Ya hemos visto, en efecto, que concibe la "superficie" o la magnitud como sujeto o como materia con respecto a las cualidades sensibles. Pero lo expone también en una obra madura con un carácter general que merece ser tenido en cuenta: "Necesse erit [aliquando] quod in materia ante unam formam intelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligitur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis, nam quae materiae est propinquior, imperfectior est, et quasi in potentia respectu supervenientis formae" (De subst. separ., 8, 83).

69 "Si autem consideremos ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium; nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur a forma" (I P., 85, 3, 4m). "Natura speciei constituta ex materia et forma communi se habet ut formalis respectu individui quod participat talem naturam" (C.G., II, 100, 1856).

saber, ha de ser lo que el Maestro llama un análisis *secundum causas intrinsecas*<sup>70</sup>, es decir, a manera de forma y materia o de acto y potencia.

Por otra parte, en toda correlación causa/efecto, incluso en el caso de las causas intrínsecas, rige el principio elemental de que la causa *no depende* del efecto, pero sí el efecto de la causa<sup>71</sup>. Lo que quiere decir, según la doctrina del *Texto A*, que la causa puede ser abstraída del efecto, pero no a la inversa.

Claro que, como advierte el Aquinate, tal independencia es insuficiente cuando materia y forma se los concibe como estrictamente correlativos, o como la propia forma en la propia materia<sup>72</sup>. Pero sí es suficiente cuando los sometemos a un análisis lógico en que consideramos cada uno de los dos principios según su propia naturaleza entendida en universal, porque en cuanto tal obtiene cierta trascendencia sobre el otro principio. Así lo hace el propio Tomás con la forma sustancial, universalizada mediante una reduplicación:

*Talis invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam*<sup>73</sup>.

Y entendemos que otro tanto se puede hacer con la materia prima, que ciertamente, en un determinado compuesto sustancial es inconcebible sin su propia forma, pero reduplicada, en cuanto materia, trasciende

70 *In de Trin.*, VI, 1, q1a.3. Ed. Decker, p. 212. l.10-16. Cf. *In I Sent.*, 8, 5, 1, sed c. 2; *De verit.*, 1, 1c.). Cf. CT-98, p. 485. En contraposición a la resolución "secundum causas extrinsecas", que es tanto la etiológica como la teleológica, según queda dicho.

71 "Non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso" (*De subst. separ.*, 8, 89).

72 "Cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit" (A, 24).

73 (*De ente*, 4, 24). O bien, aunque aquí puede referirse sin más a la abstracción universalizante: "Intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concrectione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen *resolvit* compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se" (*I P.*, 12, 4, 3m).

cualquier forma determinada, puesto que está en potencia para todas y cada una.

Por donde ya se ve que la resolución, y lo mismo la abstracción resolutive, puede ser *formal* y *material*. Un ejemplo indudable de la formal en el pensamiento tomasiano es la abstracción del universal, tanto específico cuanto genérico en cuanto abstrae del singular material<sup>74</sup>. Pero no menos claro en la mente del Maestro es que la resolución de los grados metafísicos, al *igual que la pretendida abstracción inmaterializante científica*, es una resolución material que sólo permite una abstracción *materiae a forma*<sup>75</sup>.

Ahora bien, con esto hemos justificado la doctrina del *Texto A* situándola en el terreno de la causalidad y apoyándonos en el principio de que la causa *no depende* del efecto, aunque sí a la inversa. Pero resulta que entre la causa y el efecto no sólo hay un nexo de independencia/dependencia en el ser, sino también una relación de prioridad/posterioridad natural. Y así lo dejó establecido Aristóteles cuando, al examinar el con-

74 Lo dice expresamente en el primer texto citado arriba en la nota 68. Ver, sin embargo, *infra* nota 75.

75 No obstante hay un pasaje en que el Aquinate parece considerar el género como principio formal incluso respecto de la especie: "Etiam *genus* consideratur ut *formalius specie*, secundum quod est absolutius et minus contractum... Et secundum hoc, *genus* est causa formalis; et tanto erit *formalius* quanto *communius*" (I-2, 18, 7, 3m). No obstante, creemos que la expresión "*formalius specie*" debe ser entendida a la luz del importante pasaje de *I P.*, 85, 3, 4m (Ver *supra*, nota 47), donde el Maestro distingue y contrapone el doble respecto del género para con los singulares y para con la especie. El género es "*formalius specie*" si ambos, género y especie, se consideran en relación con los individuos, como cuando dice que "[Intellectus] apprehendit formam *animalis* expoliata ab omnibus *individuantibus* et *specificantibus* (C.G., I, 26, 241). Pero en su relación mutua el género es "*materialius specie*", de acuerdo con el principio, repetido más de cien veces por el Aquinate, de que "*genus desumitur a materia et species a forma*" (*I P.*, 50, 2, obi.1.1m; 76, 3, obi.4; 85, 3, 4m; 85, 5, 3m; etc.). Sin embargo Cayetano no hace más que recalcar el carácter formal de toda abstracción y no parece reconocer la índole "*material*" del género respecto de la especie. Y otro tanto, con acopio de datos tomasianos, hace el P. S. Ramírez (*De analogía*, II-2, Madrid, 1971, pp. 867-871). Fue esto lo que nos indujo a decir en *CT-98*, p. 487, que los grados metafísicos son claro ejemplo de la *resolución formal*. A la luz del texto transcrito en las notas 47 y 75 (que por cierto no aparece citado en los *Indices tomísticos* de las obras de Ramírez) debemos rectificar diciendo que los grados metafísicos son un claro ejemplo de *resolución material*.

cepto de "anterior", reconoció una quinta categoría a la que llamó *prioridad natural* y la consideró propia de la causa en cuanto es de suyo anterior al efecto<sup>76</sup>. Por supuesto, en el caso de las causas intrínsecas, la materia y la forma o la potencia y el acto, cualquiera de los dos principios es anterior *en su orden* con respecto al otro, aunque absolutamente hablando ya se sabe que el acto y la forma son anteriores a la potencia y la materia<sup>77</sup>. Pero es esa respectiva prioridad la que permite realizar unas veces la resolución formal y otra veces la resolución material o, si se quiere, la abstracción formal y la abstracción material.

*Independencia intrínseca y prioridad natural* son por tanto dos conceptos inseparables. Y parece que el fundamental entre los dos es el primero, que implica un nexo ontológico o una dependencia en el ser por parte del efecto respecto de su causa. El segundo enuncia más bien una mera relación de orden que es consiguiente al primero. La prioridad/posterioridad viene a ser por tanto una como propiedad esencial consiguiente a la independencia/dependencia en el ser. Pero como el ser de las cosas se nos manifiesta generalmente por sus propiedades, seguramente la relación de prioridad resulta un criterio más obvio, más fácilmente perceptible para discernir la abstraibilidad. Kilwardby se atuvo únicamente a este criterio más manifiesto. Santo Tomás en el *Texto A* fue al fondo de las cosas y asentó la abstraibilidad en la independencia en el ser. Y en el *Texto C*, como vamos a ver, hizo la síntesis perfecta: volvió a conceder la primacía a la independencia; pero la explicó o la puso de manifiesto mediante el criterio de prioridad. Con todo ello dio un paso importante en esclareci-

76 "La causa a la que se debe, de cualquier manera, la existencia de otra cosa, debe ser considerada como naturalmente anterior a ésta" *Categ.*, 12, 14b 10-13. En la *Metafísica* (V, 11, 1019a 2-4) dice que "anteriores según la naturaleza y la sustancia son [las cosas] que pueden existir sin otras, mientras que estas otras no pueden existir sin ellas", y añade: "esta división la usó Platón". Es lo que en el libro de las *Categorías* llamaba la "no reciprocidad en la consecuencia existencial o "secundum essendi consequentiam" (*Categ.*, 12, 14a 30). Santo Tomás formula la misma sentencia de manera más general cuando dice: "Principium naturaliter prius est eo cuius est principium" (C.G., I, 26, 240). O en sentido inverso: "Posteriorius numquam est causa prioris" (*In De Trin.*, IV, 2, 6m).

77 Cf. *I P.*, 3, 1; 82, 3, 2m; 94, 3; C.G. I, 16; II, 16. 52. 78. 83; *In Metaph.* IX, 8, 1856-7; XII, 6, 2506; *In Phys.*, VIII, 14, 1090; *Q.D. De spir. creat.*, 1, (Marietti, 1942, p. 310b c. medium).

miento de ese proceso intelectual que llamamos resolución y abstracción resolutive.

Veámoslo con el imprescindible detenimiento que merece. En este *Texto C* (transcrito en *CT-98*, pp. 315-316), tratando de justificar la abstraibilidad matemática (igual que el *Texto A*), se puede decir que aborda las condiciones esenciales de la abstraibilidad científica en toda su amplitud, aunque no hable explícitamente más que de las dos abstracciones inferiores, ya que no pedía otra cosa el texto comentado. Y manda por delante el criterio de la independencia intrínseca que aquí es definida como una no-implicación conceptual, que basta por sí sólo para justificar la abstrahibilidad. Lo hace recurriendo al principio que encontró en el *De hebdomadibus* de Boecio:

*Ad cuius causae evidentiam considerandum est quod multa sunt coniuncta secundum rem, quorum unum non est de intellectu alterius: sicut album et musicum coniunguntur in aliquo subiecto, et tamen unum non est de intellectu alterius, et ideo potest unum separatim intelligi sine alio. Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio (C, 3).*

Y pasa seguidamente al criterio de prioridad, como tratando de explicar lo que ya es claro por algo más claro todavía:

*Manifestum est autem quod posteriora non sunt de intellectu priorum, sed e converso: unde priora possunt intelligi sine posterioribus, et non e converso (C, 4).*

Y a la luz de este segundo criterio más “manifiesto” va a establecer cada una de las dos primeras abstracciones científicas. Y comienza por la de la Física, la abstracción del singular, donde el criterio de prioridad incluso se aclara más, entre paréntesis, por el equivalente de adicionalidad:

*Sicut patet quod animal est prius homine, et homo est prius hoc homine (nam homo se habet ex additione ad animal, et hic homo ex additione ad hominem<sup>78</sup>); et propter hoc homo non est de intellectu animalis, nec Socrates de inte-*

78 Donde una cosa tan clara como la prioridad se aclara todavía más por recurso al criterio de adicionalidad que tan importante papel juega en la analítica de Aristóteles y

*llectu hominis: unde animal potest intelligi absque homine, et homo absque Socra-  
te et aliis individuis. Et hoc est abstrahere universale a particulari (C, 5-6).*

Y continúa por la abstracción matemática, que consiste en prescindir de las cualidades sensibles, como factores activo-pasivos del ente móvil:

*Similiter autem inter accidentia omnia quae adveniunt substantiae, primo  
advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibiles... Sic igitur quantitas non  
claudit in sui intellectu qualitates sensibiles..., claudit tamen in sui intellectu  
substantiam. Potest igitur intelligi quantitas sine materia subiecta motui et qua-  
litatibus sensibilibus, non tamen absque substantia (C, 7-9).*

Y aún añade unas frases para exponer cómo de este modo queda en pie la doctrina de la abstracción inmaterializante, según la cual la matemática abstrae de la *materia sensible*, y no de la *inteligible*, que es la sustancia corpórea subyacente a la cantidad. Pero, por cuanto llevamos dicho, ya se advierte que esa aclaración no pasa de ser una nota erudita en homenaje al peripatetismo. En cambio, en orden a la justificación de la abstracción científica es completamente superflua. Porque esa justificación queda establecida con una clave indispensable, pero también suficiente, mediante la abstracción resolutive.

Como confirmación de la apertura tomasiana hacia la abstracción científica resolutive y precisamente por recurso al criterio de prioridad, merece la pena añadir todavía dos breves anotaciones.

La primera es para señalar que al menos en una ocasión el Maestro expone el esquema completo del saber especulativo sometido al criterio de prioridad, aunque formulado mediante su versión equivalente de adicionalidad. Dice así en el contexto de un precioso párrafo decididamente resolutive del comentario a la *Metafisica*:

*Scientiae particulares sunt posteriores secundum naturam universalibus  
scientiis, quia subiecta earum addunt ad subiecta scientiarum universalium: sicut*

de todo el peripatetismo: en una escala de conceptos siempre es *anterior* el más simple, y posterior el que *añade algo* al precedente. Cf. M.D. PHILIPPE. O.P., "Abstraction, addition, séparation, dans la philosophie d'Aristote" en *Revue thomiste* 48 (1948) 401-479.

*patet, quod ens mobile de quo est Naturalis Philosophia, addit supra ens simpliciter, de quo est Metaphysica, et supra ens quantum, de quo est Mathematica*<sup>79</sup>.

La otra anotación es para poner de relieve una vez más que mientras el Angélico muestra rasgos inequívocos de apertura analítica o resolutive, es la tradición tomista la que redujo su sistema a un cerrado abstraccionismo inmaterializante. Una buena prueba de esto la podemos encontrar en torno al problema de la subdivisión de la Matemáticas en sus dos clásicas especies de Aritmética y Geometría. Sabido es que Domingo Báñez intentó justificar esta subdivisión por recurso a la abstracción inmaterializante, distinguiendo dentro del común *recessus a materia* del segundo grado, un doble *accessus ad immaterialitatem*, uno para la Geometría y otro superior para la Aritmética. Juan de Santo Tomás se hizo solidario de esta solución como *conforme a la mente* del Santo Doctor<sup>80</sup>. Y su actitud es sin duda coherente. Si se piensa que las ciencias se han de distinguir entre sí esencialmente a tenor de la inmaterialidad de sus objetos, esa clave divisoria ha de ser tan válida para las especies como para los géneros.

Lo que sucede es que el propio Tomás, a la zaga de Aristóteles, como éste a la zaga de Platón, distingue siempre la Aritmética y la Geometría por un criterio netamente resolutive, como es la relación de prioridad y posterioridad que existe entre sus respectivos objetos y que se pone de relieve mediante la adicionalidad. El Santo Doctor lo repite muchas veces, pero baste citar este pasaje:

*Quanto aliquae scientiae sunt priores naturaliter tanto sunt certiores: quod ex hoc patet, quia illae scientiae, quae dicuntur ex additione ad alias, sunt minus certae scientiis quae pauciora in sua consideratione comprehendunt ut arithmetica certior est geometria, nam ea quae sunt in geometria, sunt ex additione ad ea quae*

79 *In Metaph.*, I, 2, 47.

80 Domingo BÁÑEZ, *In De generat. et corrupt.*, Prooem. Juan de SANTO TOMÁS, *Cursus philos.*, *Logica*, II Pars, q. 27. A esta sentencia se suma el P. S. Ramírez cuando dice, citando a Báñez, que los diversos "grados o modos" de abstracción formal se obtienen "vel secundum diversos gradus recessus a termino a quo vel secundum gradus diversos accessus ad terminum ad quem" (*De ipsa philosophia*, II-1, p. 171), o cuando interpreta el "ex additione" de la Geometría diciendo que la hace "minus pura et formalis" (*De analogia*, II-2, p. 812), con lo que retrotrae una nota eminentemente resolutive de Aristóteles y Tomás a la esfera del abstraccionismo inmaterializante.

*sunt in arithmetica. Quod patet si consideremus quid utraque scientia considerat ut primum principium scilicet unitatem et punctum. Punctus enim addit supra unitatem situm*<sup>81</sup>.

Es decir, la Geometría difiere esencialmente de la Aritmética porque su objeto, la dimensión, es algo esencialmente nuevo o distinto del número, objeto de la Aritmética, al que *añade* un nuevo principio, una diferencia real, que es la "posición". De donde se sigue además que entre estas dos especies científicas rige el criterio de la prioridad natural, porque el concepto más simple siempre es naturalmente anterior a aquel otro que se constituye por la adición de algo nuevo al primero. Estamos de lleno en el mundo de la resolución. Y, claro está, también aquí vale el argumento esgrimido antes. Allí dijimos: si el género, también las especies. Aquí reargüimos: si las especies, también los géneros. Si Aristóteles y Tomás, siguiendo a Platón, distinguen la Aritmética y la Geometría por vía resolutive, por esa misma vía se han de distinguir los géneros científicos. Sólo que no partiendo de principios subalternos, como la unidad y el punto, que sólo nos dan diferencias específicas, sino de principios últimos y radicales como se requiere para obtener las diferencias genéricas últimas.

Concluimos pues. En la *Primera vía* hemos visto que la abstracción inmaterializante carece de fundamento racional; en la *Segunda* descubrimos que lo que hay tras la pretendida abstracción formal es una abstracción material; en la *Tercera* se hizo patente que Santo Tomás sustituye la

81 *In Metaph.*, I, 2, 47, donde el Aquinate repite casi al pie de la letra la doctrina de Aristóteles en *Post.*, I, 27, 81 a 31-36 y en *Metaf.*, I, 2, 982 a 25-28. La afirmación de que el punto añade a la unidad la posición la atribuye Santo Tomás a Platón (*In De caelo*, III, 4, 568). Y ésa y la equivalente de que la magnitud añade la posición al número, las repite el propio Aquinate alrededor de un centenar de veces. Y hay que tener en cuenta la significación de gran alcance que tiene para Aristóteles la *πρόσθεσις* y para Santo Tomás la *additio*, ya que entendían que en una concepción resolutive un concepto inferior se constituía siempre por adición de algo al superior. Un ejemplo palmario de lo mismo puede verse en el Texto C, donde se dice: "Patet quod animal est prius homine, et homo est prius hoc homine (nam homo se habet ex additione ad animal, et hic homo ex additione ad hominem)". Cf. M.D. PHILIPPE, O.P., *op. cit.*, 461-478; A. MANSION, *op. cit.*, pp. 148-166.



abstracción inmaterializante por la abstracción asentada en la independencia intrínseca, es decir, por una resolución; en la *Cuarta* se advierte que la resolución tomasiana se conjuga perfectamente con la de Kilwardby asentada en la prioridad natural, en la que encuentra su mejor complemento noético. Las *Cuatro Vías* nos ponen, pues, de manifiesto que en el pensamiento de Santo Tomás la abstracción inmaterializante debe ser eliminada para ser sustituida por la abstracción resolutoria. Es lo que nos proponíamos demostrar.

De todas maneras esa tesis está muy lejos de quedar ya suficientemente asentada en el sistema tomasiano. Una larva no acaba triunfando hasta que rompe el corsé de su capullo y despliega las alas que le permiten volar en libertad y hacerse presente en todo su ámbito natural. Y es claro que la abstracción resolutoria plantea más problemas de los que resuelve si se pretende hacerla valer sin más en conjunción con la abstracción inmaterializante aplicada precisamente a lo que venimos llamando el *todo accidental*. De modo que no podrá quedar integrada en el sistema tomasiano mientras no demos con aquel "todo" que, *mediante una abstracción resolutoria unilateral*, nos descubra los verdaderos principios últimos del ente, tal como Tomás lo entiende, a tenor de los cuales quedaría demarcado y clasificado desde su raíz más profunda todo el panorama del humano saber.

FR. JESÚS M<sup>a</sup> RODRÍGUEZ ARIAS, O.P.

*Madrid. Santo Domingo el Real*

jaimarias@hotmail.com