

¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano

Hablar hoy en filosofía de «abstracción» y de «pensamiento abstracto» puede sonar a muchos oídos como algo obsoleto, definitivamente arrinconado en el desván de los cadáveres filosóficos. Hoy, sobre todo, cuando lo que parece interesar es lo concreto, aquello en lo que se encuentra la vida y el ser real, lo práctico y lo útil.

La verdad es que el desinterés de amplios sectores de la filosofía por el pensamiento abstracto viene desde lejos. No es tampoco nada actual ni moderno. Podría decirse que el desprestigio de la abstracción fue la revancha que el platonismo moribundo del siglo *xiv* se tomó, travestido de nominalismo conceptualista, frente al avance avasallador del pensamiento aristotélico en los dos siglos inmediatamente precedentes; como consecuencia de la denominada «segunda oleada» del aristotelismo en las escuelas medievales, vía pensadores y filósofos árabes, Escuelas de traductores, etc.

Concretándonos a nuestro tema, fue la sobrevaloración de la intuición («notitia intuitiva»), como opuesta a la abstracción («notitia abstractiva») en el nominalismo de Guillermo de Ockham, lo que conduce al abandono primero y al olvido después de los análisis del aristotelismo acerca del pensamiento abstracto. En efecto, según G. de Ockham, la «notitia intuitiva» y la «notitia abstractiva» difieren en que por la primera podemos conocer lo singular y lo universal, lo existente y lo

no existente; mientras que por la «notita abstractiva» sólo podemos conocer lo universal y nunca podemos saber, por este medio, si una cosa existe o no existe¹. Así el conocimiento intuitivo, que propiamente se oponía al discursivo o dianoético, ahora se opone al abstractivo; y con la ventaja de ser, no sólo más cierto, sino también más eficaz; pues incluso para el conocimiento directo del singular material el entendimiento humano puede utilizar la intuición, con más eficacia que la abstracción². De aquí a dejar de lado y olvidar todo lo que suene a conocimiento abstracto no hay más que un paso. Y ese paso lo dará el racionalismo cartesiano, que hunde sus raíces justamente en el conceptualismo medieval. En efecto, si nuestras ideas principales no proceden de la experiencia, sino que son innatas, puestas por Dios en nuestra mente, ¿para qué se requiere una actividad abstractiva? Su misión es, según los aristotélicos, la de elaborar esas ideas universales y los principios primarios de la mente; mas si tales ideas y principios los poseemos «naturalmente», por infusión divina gratuita —como dicen los teólogos que obtenemos las virtudes sobrenaturales y la fe infusa—, entonces la supuesta actividad abstractiva de la mente está de sobra; es algo perfectamente inútil, sino ya peligroso.

Las consecuencias de todo esto las va a sacar Kant con toda lógica. No se puede negar que tengamos «ideas abstractas». Mas tales «ideas» no son obtenidas por medio de actividad alguna abstractiva de la mente, sino que pertenecen, como formas puras, a las estructuras mismas aprióricas del entendimiento³. En consecuencia, como el resto de «ideas puras» tienen una misión importante en el conocimiento, el cual versa sobre lo universal y lo necesario. Pero esa misión es meramente regulativa, en el sentido de unidades sintéticas de los datos dispersos de la experiencia. Y dado que no se obtienen a partir de la experiencia por acción abstractiva, ya que no pertenecen a ella constitutivamente,

1 Cf. GUILLERMO DE OCKHAM: *In librum primum Sententiarum*, Prol. q. 1

2 Cf. GUILLERMO DE OCKHAM: *In librum primum Sent.*, dist. 3, q. 6

3 Cf. KANT: «Hinc conceptus intellectualis abstrahit ab omni sensitivo, non abstrahitur a sensitivis, et forsitan rectius diceretur abstrahens, quam abstractus» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 6).

tampoco se podrán aplicar a la interpretación de la realidad en sentido ontológico; en otras palabras, no tienen un uso trascendente, sino sólo trascendental. En consecuencia, la abstracción es, no una «acción» de la mente, sino un «estado» de los conceptos. Y así la teoría abstractiva pasa de ser una investigación psicológica, a ser una mera consecuencia del análisis lógico-formal de nuestros conceptos.

La suerte de la teoría abstractiva estaba echada. En el idealismo adquiere una interpretación todavía más peyorativa, si cabe. Los conceptos abstractos se entienden, unas veces como conceptos vacíos de contenido, generalidades llenas de viento, como los conceptos universalísimos de «ente» o de «esencia»⁴. Otras veces significan el saber unilateral e inmaduro, el que corresponde a un momento aislado de la oposición dialéctica, en que todavía no está presente el momento contrario y en que, por ello, no se ha logrado aun la superación (*Aufhebung*) de la oposición. Es, pues, sinónimo de un saber ficticio y particular.

Por el lado opuesto de la filosofía, esto es por parte del empirismo, la suerte de las doctrinas sobre el conocimiento abstracto no tuvieron mejor fortuna. Después de que Locke hiciera una exposición lamentable de lo abstracto, reducido a lo general y negativo⁵, basados en esa desdichada exposición, Berkeley y Hume llevan a cabo una demoledora crítica del conocimiento abstracto, que desemboca en la negación clara de su misma existencia⁶: todo es cuestión de simples términos verbales o a lo sumo semánticos.

Sin embargo, y desde otros sectores del pensamiento se ha mantenido el interés por el estudio de los conocimientos abstractos y sus problemas. Y ello, no sólo, como era lógico, en el curso del aristote-

4 Cf. HEGEL: *Ciencia de la Lógica*. Introducción; trad. de R. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982, I, p. 60. Cf. HEGEL: *Wer denkt abstrakt?* (*Werke*, ed. Glockner, 20, 447).

5 Cf. LOCKE, J.: *An Essay concerning Human Understanding* (1690) Lib. II, cap. 11, secc. 10-11.

6 Cf. BERKELEY: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Trad. cast. de Concha Cogolludo Mansilla; Ed. Gredos, Madrid, 1982). HUME, D.: *Treatise of Human Nature*, Lib. 1, P. 1, Sec. 7 (*Tratado de la naturaleza humana*; trad. de Felix Duque; Editora Nacional, Madrid, 1977).

lismo histórico; sino también en otros sectores del pensamiento filosófico y hasta del científico.

Dentro del campo filosófico se encuentra una revitalización del estudio del tema en tiempos más recientes, especialmente en la corriente fenomenológica de Husserl. Aunque el mérito mayor de tales investigaciones parece ser el de una contracrítica eficaz de las posiciones empiristas y psicologistas⁷.

Igualmente en el campo del empirismo y del neopositivismo han reaparecido las discusiones acerca de las ideas abstractas; aunque generalmente bajo el sentido unilateral y ambiguo de «ideas generales» o lo que se denominaba como «abstracción universalizante» o «total». Y ello, por un lado, en base de un análisis lógico de los conceptos y de los predicados⁸. Por otro lado, al tratar el problema acerca del valor de las teorías científicas, en cuanto constituidas básicamente por juicios universales y por conceptos abstractos; o bien, al tratar de justificar los razonamientos inductivos de las ciencias empíricas, en los que, a partir de lo singular, se formulan leyes de valor universal⁹.

Resulta, sin embargo, que, al margen de la filosofía, el interés por el conocimiento abstracto se ha mantenido —si no en cuanto a la teoría, que no les pertenece, pero sí el uso de conceptos abstractos y su constatación reflexiva— en el campo de las ciencias teóricas puras y hasta del lenguaje corriente. En éste la idea de «abstracción» se halla frecuentemente cargada de prejuicios y de connotaciones peyorativas, como de un conocimiento vacío de realismo, estratosférico, inoperante. Aunque a veces adquiere un uso menos peyorativo y hasta franca-

7 Cf. HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*, II y III (Trad. de M. Morente y J. Gaos; Edit. Rev. de Occidente, Madrid, 1976).

8 Cf. BOCHENSKI, I. M. - CHURCH, A. - GOODMAN, N., *The problem of Universals* (Notre Dame, Ind., 1956). GEACH, P.: *Mental acts* (London, 1957); PUTNAM: *Mind, Language and Reality* (Cambridge Univ. Press, 1975); TUGENHADT, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1976; STRAWSON, P., «Universals», en *Mindw. Stud. Philos.*, 1979(4) 3-10.

9 Cf. WEINBERG, J. R.: *Abstraction, Relation and Induction* (Madison-Milkwauk, 1965).

mente positivo, como sucede en la denominación de «arte abstracto», bajo sus diferentes modalidades, autores y escuelas ¹⁰.

Sin embargo, en el campo de la ciencia teórica nadie teme hablar hoy de «teorías abstractas» o de emplear tal calificativo para designar a las interpretaciones más especulativas y universales de la ciencia ¹¹. Y ello especialmente cuando se trata de un campo tradicionalmente afecto a este tipo de conocimiento, como es el conocimiento matemático. La denominación de «cantidades abstractas», de números o de figuras «abstractas» apenas puede eludirse en la ciencia matemática. Y ello con un sentido a veces muy distinto del de abstracto «universal» ¹².

Así pues, el conocimiento abstracto es, ante todo, un hecho psicológico en nuestra vida mental antes que una teoría. Y como tal hecho ha sobrevivido, dentro del lenguaje corriente, a las críticas y a los denuestos de los mismos filósofos. Ello no debe pasar, pues, desapercibido en una Teoría crítica del Conocimiento. Se puede negar su valor o su eficacia, su objetividad o su realismo; mas no se puede ignorar su existencia en un amplísimo sector del conocimiento humano.

I. ANOTACIONES SOBRE LA HISTORIA MÁS RECIENTE ACERCA DEL TEMA

Por el momento nos vamos a limitar a lo que ha sucedido en el campo aristotélico, tal y como la teoría de la abstracción fuera desarrollada por Tomás de Aquino y sus seguidores, especialmente por su insigne comentador, el cardenal Tomás de Vío *Cayetano*.

10 Sobre «arte abstracto», cf. HOFMANN, W.: *Grundlagen der modernen Kunst* (1966); BRU, C.P.: *Esthétique de l'abstraction* (Paris, 1955); BRION, M.: «L'art abstrait: son origine, sa nature et sa signification», en *Diogenes*, 1958, pp. 51-75; INGARDEN, R.: «La pittura astratta», en *Riv. Estet.*, 1961, pp. 165-190.

11 Cf. HEISENBERG: «La abstracción en la ciencia natural moderna», en *Rev. de Occidente*, 1963(2) 129-150.

12 Cf. PEANO, G.: «Le definizioni per astrazione», en *Boll. Matem.* NS. 1915(7) 106-120; FREGE, G.: *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884).

Es bien sabido que la 'teoría de la abstracción' es uno de los pilares básicos de la gnoseología aristotélica, con sólidos fundamentos en su concepción antropológica y en la misma introspección empírica. Y es también bastante claro que, aunque hablar de 'abstracción' o de 'conceptos abstractos' sea casi ineludible e inexcusable para casi todos los filósofos —siquiera sea para mostrar la reprobación de los mismos o su desdén por cualquier teoría acerca de ellos—, sin embargo, fuera del aristotelismo apenas se encontrará una visión sistemática en la que pueda tener acogida una tal teoría, ni menos un análisis medianamente serio acerca de lo que deba entenderse y cómo deba entenderse la abstracción.

Mas incluso dentro del aristotelismo tomista se carece todavía de una síntesis doctrinal completa, coherente y unánimemente aceptada, sobre el tema del conocimiento abstracto. Ello se echa de ver especialmente a raíz de las discusiones habidas sobre el tema en los últimos sesenta años.

En efecto, los autores clásicos, al proponer la doctrina tomista sobre la abstracción, se remitían generalmente a los textos de la *Summa Theologiae*¹³. Y solían hacerlo según la interpretación y la terminología dada por Cayetano en su famoso *Commentarium in De ente et essentia*¹⁴. Sin embargo, en los últimos tiempos la atención de los tomistas se polarizó en torno a otro texto de santo Tomás, el de su *Expositio super librum Boethii de Trinitate*. Y ello, después de que dos estudiosos contemporáneos del pensamiento tomista —mis admirados maestros L. B. Geiger y P. Wyser—, llamaran primeramente la atención, a la vista del autógrafo de esta obra, conservado en la Biblioteca Vaticana, sobre las notables variantes en cuanto a la doctrina y la terminología de santo Tomás en este texto, muy maltratado en ediciones anteriores¹⁵.

13 Especialmente a I, 40, a. 3c; y I, 85, a.1c; ad 1m y ad 2m.

14 CAIETANUS, THOMAS DE VIO: *In de ente et essentia Divi Thomae Aquinatis Commentaria*, q. 1, n. 5 (Ed. M. H.- Laurent. Taurini, Marietti, 1934).

15 L. B. GEIGER: «Abstraction et séparation d'après saint Thomas d'Aquin», en *Rev. Sc. Philos. Théol.* 1947(31) 3-40.

Desde el punto de vista histórico-sistemático las discusiones se centraron en cómo había que interpretar los nuevos textos tomistas, a partir del autógrafo, y en si éstos contenían un giro importante en cuanto a la doctrina sobre la abstracción, mantenida tradicionalmente en el campo tomista. Más en particular, se volvió problemático si el texto clásico de esa doctrina tradicional —el texto de Cayetano en su famoso *Commentarium in De ente et essentia*— podía seguir orientando la exposición del tema acerca de los modos de abstracción y sus diferencias; o, más bien habría que pensar en abandonar a Cayetano, como intérprete poco fiable y hasta tergiversador, una vez más, de la doctrina tomista; y volver al maestro común, ahora reencontrado.

A primera vista, la solución no aparecía tan fácil. Por un lado, sería poco serio el pasar por alto las nuevas perspectivas y los finos análisis que Tomás lleva a cabo en este texto *De Trinitate*, ahora a la mano en ediciones críticas fiables. Por otro lado, parece temeridad abandonar una doctrina tradicional, avalada por generaciones de maestros, y dejar de lado las aportaciones y clarificaciones indudables, que presentan los textos de Cayetano y de otros tomistas.

THOMAS VON AQUIN, *In librum Boëthii de Trinitate, quaestiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von Paul Wyser, O.P. Freiburg-Louvain, 1948.- Separatabdruck aus *Divus Thomas Frib.*, 1947(25) 437-485; 1948(26) 74-98.

En el siglo pasado hizo ya una edición del autógrafo el P. A. UCELLI: *Sancti Thomae Aquinatis in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boëthium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones* (Romae, 1880). Mas esta edición se hallaba plagada de errores en la transcripción del texto, según señalan los autores de la edición leonina (cf. *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia*. Ed. Leonina, XIII, Romae, 1918, X b).

Contamos ya desde hace años con una edición crítica completa y totalmente fiable: *Sancti Thomae de Aquino. Expositio super librum Boëthii De Trinitate*. Ad fidem autographi vaticani nec non ceterorum codicum manu scriptorum. Recensuit Bruno Decker (Leiden, E. J. Brill, 1955). Esta edición, modelo en su género, contiene un cuidado aparato crítico, con las variantes de los diversos códices, así como un importante elenco de notas con referencias a textos, obras y autores, citados en el texto tomista. Para algunas correcciones puntuales del texto, no decisivas, cf.: GILS, *Bulletin thomiste* 1960(XI) n. 54.

En castellano contamos con la edición (Introducción, traducción, y notas) de: A. GARCIA MARQUES-J. A. FERNÁNDEZ: *Santo Tomás de Aquino: Exposición del «De Trinitate» de Boecio* (Eunsa, Pamplona, 1986).

¿Podría pensarse en un tercer camino, el de la concordancia? ¿Cómo conseguirlo, si, aparte de algunas coincidencias, que incluso pueden resultar equívocas, la doctrina resulta bastante diferente —al menos a primera vista— y nada digamos de la terminología?

Desde un punto de vista más doctrinal y sistemático, la discusión se centraba en algunos puntos concretos. Por ejemplo, si en *Metafísica* se ha optado por la «*separatio*» y en qué sentido; o bien si se puede mantener la denominación de «*abstractio formalis*» de tercer grado. ¿Cómo puede entenderse la expresión tradicional de «grados de abstracción formal», o si es un sinsentido? Otra duda, ¿cómo se entiende que la *abstractio universalis* (abstracción *total*?) sea común a todas las ciencias y sea, sin embargo, propia de la ciencia natural? Ulteriormente pueden plantearse otras cuestiones más generales sobre el tema, como la relación entre abstracción e intuición; por qué la doctrina aristotélica de la abstracción ha sido abandonada prácticamente a partir de la «vía moderna» y ha sido sustituida por la intuición..., etc.

II. POSTURAS Y DISCUSIONES

Sin pretender ahora hacer la historia completa de estas discusiones, nos vamos a referir brevemente a las que consideramos como posturas básicas, con indicación de algunos autores.

a) Hubo naturalmente quienes pensaron que debían mantenerse fieles a la tradición de la Escuela o a lo que ellos consideraban tal, frente a las nuevas investigaciones. Declaraban que el auténtico pensamiento de Tomás no se halla en el comentario al citado libro de Boecio —obra, al fin, de su juventud¹⁶— sino que hay que buscarlo en otros textos de su madurez, como los de I, q. 40, 3; q. 85, a.1; en los que al parecer se inspiran Cayetano y los tomistas posteriores¹⁷.

16 Su redacción debe situarse antes de 1260. Cf. WYSER, *o. c.*, Einleitung, p.18.

17 Entre los autores que ya en los primeros momentos de la discusión, se decantan por esta posición, pueden citarse: LEROY, M.-V.: «Le savoir spéculatif. Annexe: «'Abstractio' et 'separatio' d'après un texte controversé de saint Thomas», en

Se trataría, pues, de uno de los casos en los que el pensamiento de Tomás ha evolucionado; por lo que habría que dejar de lado los textos de juventud y encomendarse a los de la madurez del autor.

Esta postura, sin embargo, no parece consistente. Primero, porque Tomás no ha llevado a cabo sobre este tema un análisis posterior del calado del de su *Comentario al libro De Trinitate*. Segundo, la lectura atenta del texto en las ediciones críticas actuales muestra que no hay confusión ni contradicciones, como pasaba con las ediciones anteriores. Tercero, un análisis detenido de los demás textos tomistas referentes al tema muestra que es la misma doctrina la que básicamente se mantiene en obras de madurez; aunque quizás con menos precisión de vocabulario¹⁸ o con adición de alguna que otra nota completiva.

Particularmente y por lo que hace a la diferencia fundamental entre «abstractio» y «separatio», es impensable un cambio en esto —que afecta a la concepción misma de la metafísica aristotélica— al menos sin una expresa autocorrección de todo el pensamiento filosófico del autor¹⁹.

Revue Thomiste 1948(48) pp. 328-339. Aunque su opinión no aparece muy claramente. El autor pretende explicar el texto del Comentario a Boecio mediante textos posteriores de santo Tomás. Igualmente GUIL BLANES: «Abstracción del todo y de la forma y por juicio negativo, según el Comentario tomista al de Trinitate de Boecio», en *Estudios Filosóficos* 1954(3) 389-404; que sólo encuentra confusiones en el texto tomista, y concluye diciendo: «En resumen, el consabido texto(...) no presta luz alguna, sino que, más bien, por dar lugar a notables equívocos, oscurece extraordinariamente la investigación sobre la materia tomista de la abstracción» (pp. 398-99). Con todo, el autor de este trabajo no utiliza un texto crítico y es bien sabido que las ediciones no críticas contenían errores substanciales. En esta misma línea se encuentran otros trabajos de autores posteriores, como: SIMMONS, E. D., «The thomistic doctrine of the three degrees of formal abstraction», en *The Thomist* 1959 (22) 37-67. GARCÍA LÓPEZ, J., «La abstracción según santo Tomás», en *Anu. Filos.* 1975(8) 205-221. PONFERRADA, G. E., «Nota sobre los grados de abstracción», en *Sapientia*, 1978(33) 267-284.

18 Sobre estos dos últimos puntos versaba nuestro estudio: VICENTE, L., *De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam*, Piacenza, Editrice Divus Thomas, 1964; y en *Divus Thomas* (PI). 66(1963) 35-65; 189-218; 67(1964) 278-299.

19 Cf. nuestro estudio, citado en la nota anterior, en donde se señalan, al menos, ocho razones para diferenciar la «separatio» de la «abstractio»: *Divus Thomas* 1963(66) 189-218. Ver también, para la importancia de la distinción en metafísica: BURGOA, L. V.: «Il separato come condizione e come oggetto della Metafisica», en *Divus Thomas* 1993(96) 62-94.

b) Por lo que otros autores, al notar importantes diferencias en la descripción y denominaciones de los modos de abstracción dadas por Tomás en éstos y otros textos y las ofrecidas por Cayetano y todavía más las de ciertos manuales al uso, optaron por dejar a éstos de lado y volver a los textos tomistas reencontrados.

Al fin, es sabido que Cayetano no siempre es fiel intérprete de Tomás. Y también para él valdría la objeción de haber hecho su comentario todavía muy joven, pues lo hace hacia 1494-95, cuando contaba veintiséis años de edad²⁰. Curiosamente por ese tiempo pueden datarse varias ediciones del Comentario tomista al *De Trinitate* boeciano. Así hay una edición en Milán de 1488, cuidada por el célebre metafísico Paulo Soncinas; y en 1490 aparece en Venecia la de Antonio Pizzamano²¹. Es difícil pensar que Cayetano no conociera alguna de estas ediciones. Sin embargo, en su comentario no hace

Cf. también: GEIGER, L. B., «Abstraction et séparation d'après saint Thomas d'Aquin», en *Rev. Sc. Philos. Theol.* 1947 (31) 3-40. ROBERT, J. D.: «La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique», en *Divus Thom. (Pl.)* 1947(50) 213. Anteriormente: BLANCHE, F. A.: «La théorie de l'abstraction chez saint Thomas» en «*Melanges Thomistes*» (Paris, Vrin, 1934) p.237; REGIS, L.M.: «La philosophie de la nature», en *Etudes et Recherches*, Philosophie I (Ottawa, 1936), 127-156; PHILIPPE, TH.: en *Bulletin Thomiste*, 1930-1933; ISAAC, J.: *Bulletin Thomiste* 1947(8) 558-560. FABRO, C.: *La nozione metafisica di partecipazione* (Turino, 1950, 2 ed.), 132-135; KANE, W. H.: «Abstraction and the distinction of the sciences», en *The Thomist*, 1954(17) 51ss.; KLUBERTANZ, G.: *Introduction to the Philosophy of Being* (New York, 1953), xvi-xxv; RENARD, H.: «What is St. Thomas's approach to Metaphysics?», en *The New Scholasticism*, 1956(39) 64-83; GLUTZ, M. A.: «Being and Metaphysics», en *The Modern Schoolman*, 1958(35) 271-286; SCHMIDT, R. W.: «L'emploi de la séparation en métaphysique», en *Rev. Philos. Louvain*, 1960(58) 373-393; MERLAN, PH., «Abstraction and Metaphysics in St. Thomas's *Summa*», en *Journal of the Hist. of Ideas*, 1953(14) 284ss. OEING-HANHOFF, L., «Wesen und Formen der Abstraktion nach Thomas von Aquin», en *Philos. Jahrb.*, 1963(71) 14-37; OWENS, J., «Metaphysical separation in Aquinas», en *Mediaeval Studies*, 1972(34) 287-306. WIPPEL, J. F., «Metaphysic and «separatio» according to Thomas Aquinas», en *Rev. Metaph. (Washington)* 1977-78(31) 431-470; etc, etc.

20 Cf. In *De ente et essentia Commentaria*. Ed. Laurent. Editoris praefatio II.

21 Cf. BRUNO DECKER: *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boëthii de Trinitate*. Prolegomena. De fundamento textus recensendi (ed. cit.) pp. 29-30. El autor señala que estas ediciones presentaban ya un texto adulterado; lo que quizás no pasó desapercibido para el agudo sentido crítico de Cayetano

referencia expresa a ningún texto tomista al tratar de los modos de abstracción, sino que parece hablar por cuenta propia.

Por lo demás, la postura de la tradición, que ciertos autores pretenden mantener, confundiendo la abstracción formal con la abstracción por modo de juicio negativo²², es profundamente antiaristotélica y antitomista y cae en el defecto de los platónicos, que no distinguen entre separación y abstracción —entre lo que de suyo y realmente está separado de la materia y lo que es inmaterial por abstracción—, como denunciaron ya Aristóteles y Tomás de Aquino²³. Algo similar hay que decir de la teoría de «los grados de abstracción formal», que es más bien un tanto reciente; y ciertamente no se ajusta ni a Aristóteles, ni a Tomás, ni siquiera a Cayetano, quien habla correctamente de «modos», no de «grados»²⁴.

22 P. e., J. RAMÍREZ, *De ipsa philosophia in universum* (Madrid, CSIC, 1970), 74: «Possumus ergo dicere quod abstractio totalis est propria primae operationis et quod abstractio formalis est propria secundae, sed diversimode». J. MARITAIN: *Les degrés du savoir*, c. 2, 2 (*Los grados del saber. Distinguir para unir*. Trad. cast. Buenos Aires, Club de Lectores, 1978; p. 342ss.).

23 Cf. ARISTÓTELES: *Physic.*, II, c. 2 (194a9-10); *Metaphys.*, I, 6(987b13ss); Thomas, A.: *In Boeth. de Trinit.*, q. 5.a. 3c; I, 85,1, 2m; *In Metaph.*, I, lec. 10, n. 158: «Et ideo quia invenit [Plato] intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus, utriusque abstractioni intellectus posuit respondere abstractionem in essentiis rerum. unde posuit et mathematica esse separata et species. Hoc autem non est necessarium. Nam intellectus, etsi intelligat res per hoc quod similis est eis in quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu, non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne quod est in aliquo, est per modum eius in quo est». Cf. *Ibid.* Lib. III, lec. 7, n. 405

24 Esto ya lo denunciábamos en nuestro trabajo: VICENTE, L., «De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam», en *Divus Thomas* Pl. 67(1964) 278-299. En este trabajo hacíamos remontar a D. BÁÑEZ (Scholastica commentaria in I^{am} Partem, q.1, a. 3) la famosa expresión de «grados de abstracción». Pero se halla ya insistentemente en la obra del maestro de Oxford, contemporáneo de santo Tomás y enemigo doctrinal suyo: ROBERT KILWARDBY: *De ortu scientiarum* (Ed. A. G. Judy, Oxford, 1976), inspirada, al parecer, en otra de similar título del filósofo árabe Alfarabi. Dice un texto: «Omnis scientia abstrahit et maxime speculativa, et primus et minimus gradus abstractionis est a sensibili signato et iste competit physico. Secundus et ulterior gradus est omnino a motu alternativo et materia transmutabili, non tamen omnino a motu et omnino a materia; et iste competit mathematico. Tertius et ultimus est omnino ab accidente ut consideretur substantia in sua puritate, et iste competit metaphysi-

A pesar de todo, esta postura aparece igualmente un tanto simplificadora. Por de pronto, dejaría de lado y en el olvido ideas y atisbos importantes, que se encuentran en el texto de Cayetano, al menos con respecto a las diferencias netas entre abstractio *totalis* y abstractio *formalis*; así como indicaciones muy valiosas sobre la *abstractio formalis*. Aparte de que la «abstractio formalis» de Cayetano parece coincidir con la «abstractio formae a materia», que, según Tomás, es propia de la matemática²⁵.

Por otro lado, el texto tomista del comentario al *De Trinitate* contiene ciertas confusiones y no soluciona todas las dificultades. Así, p. e., nada dice acerca de la relación entre concretos y abstractos, temática que se puede, sin embargo, incorporar desde otros textos. Y tampoco hace una clara distinción entre la abstracción universal («abstractio totius»), que se considera común a todas las ciencias, y la abstracción propia de la ciencia física: ¿cómo puede entenderse esto, sobre todo si —como muestra el texto de Cayetano—, entre la *abstractio totalis* o *totius* y la *formal* o propia de cada ciencia hay insalvables diferencias? Es también dudoso si la que se denomina «abstractio formae a materia» es exclusiva de la matemática o puede aplicarse también a otros saberes, como la física. En resumen, el texto tomista *De Trinitate*, por muy importante que sea, no contiene una teoría completa y totalmente clara acerca del conocimiento abstracto; ni siquiera con respecto a otros textos del mismo Tomás. Lo que no es de extrañar, pues dicho texto tiene un contexto definido, al cual se ajusta; y éste contexto es, no una teoría completa sobre la abstracción, sino la distinción de los saberes especulativos y particularmente del conocimiento matemático, en relación con el texto-base de la obra de Boecio.

co...»(cap. 25, n. 203)»Tertio, tolle dimensiones quantitativas et restat nuda substantia et haec est ultima abstractio et pertinet ad metaphysicum» (Ib. n. 206). Tomás pudo conocer esta obra, cuya redacción parece ser anterior a 1261. Sin embargo parece haber evitado cuidadosamente ciertas descripciones de la abstracción ofrecidas por Kilwardby, y especialmente la referencia a «grados». Cf. también L. OEING-HANHOFF, art. «Abstraktionsgrade», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Herausg. J. Ritter.; Basel-Stuttgart, Schwabe et. Co. Verl., 1971 ss.).

²⁵ Cf. I, q. 40, 3c.

c) En consecuencia, parece imponerse otra postura, la de intentar una concordancia entre textos y doctrinas en torno al conocimiento abstracto. Es la vía intentada por otros autores; aunque dudamos de que ello se haya conseguido. Y lo que se ha conseguido ha sido a base de violentar el sentido de los textos o de las doctrinas.

Por mi parte, debo comenzar confesando que inicialmente, al trabajar con el texto tomista del comentario al *De Trinitate* en las nuevas ediciones críticas y al advertir que Tomás parece mantener la misma doctrina fundamental en textos y obras muy posteriores²⁶, me inclinaba interiormente a pensar que el texto de Cayetano significaba una tergiversación o un abandono de la doctrina tomista auténtica; y ello quizás por haber tenido a mano únicamente ediciones con un texto corrupto y contradictorio. Sin embargo, también desde entonces advertimos que el texto tomista, incluso el de ediciones críticas, adolece de ciertas oscuridades y no incluye ciertos aspectos, que sí están atendidos en el texto de Cayetano.

Después de largas reflexiones llegamos a la conclusión de que ambos textos no son irreconciliables y que incluso pueden ser complementarios doctrinalmente hablando. Pero ello sólo desde una síntesis doctrinal superior, en la que se dejan de lado expresiones menos precisas y en la que se incorporan otros textos del mismo Tomás, así como de Cayetano.

En resumen y en concreto pienso lo siguiente:

1) Que la doctrina de ambos textos es parcial e incompleta referida a una teoría sobre el conocimiento abstracto en general.

2) Que sus diferencias básicas obedecen a un diferente punto de vista, derivado del diferente contexto doctrinal e histórico en que se hallan. En efecto:

— Tomás de Aquino pretende hacer una introducción al saber teológico, para lo cual, con ocasión del texto boeciano, ha de introducir el problema acerca de la distinción de los saberes teóricos, en una

26 Cf. la tercera parte de nuestro trabajo: VICENTE, L., «De modis abstractionis iuxta Sanctum. Thomam», en *Divus Thomas (PI)* 67(1964) 278-299.

perspectiva aristotélica. Mientras que Cayetano lo que trata de aclarar es el modo de obtención del concepto de «ens» en cuanto objeto propio del saber metafísico; para lo que debe hacer un *excursus* a los diferentes conceptos de «ens», obtenidos según vías diferentes.

— Según lo anterior, el texto tomista tiene un sentido más bien epistemológico, como tratando de establecer el estatuto «epistémico» de los saberes especulativos y sus diferencias. Mientras que el texto de Cayetano parece moverse en un ambiente más propiamente psicológico o de descripción de las operaciones de abstracción y sus diferencias; especialmente la diferencia entre la noción del «ens» obtenido por vía de universalización («abstractio totius») y la noción del «ens» obtenido por vía de abstracción formal.

O si se prefiere, el texto tomista trata de las operaciones abstractivas y sus modos (aspecto psicológico) en orden a establecer la diferencia de los saberes especulativos, particularmente entre la teología y los otros saberes teóricos (aspecto epistemológico). En cambio, Cayetano aborda las diferencias de los modos de abstracción (aspecto psicológico) en orden a establecer la noción del «ens» en cuanto objeto propio de una Metafísica realista, frente a la concepción idealista y formalista.

— Está luego también el diferente contexto histórico-temático, ya que Tomás trata de establecer, quizás por primera vez en la historia, las diferencias epistemológicas y metodológicas entre la «Theologia» religiosa («Theologia sacrae scripturae») y la «Theologia philosophica»²⁷, frente a las confusiones de los agustinianos medievales y de los platonizantes. Por ello recalca el «error de los platónicos» que no diferenciaban entre lo abstracto y lo separado («ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata»). Por ello ha de subrayar la diferencia entre los modos de la «abstractio» y la «separatio». En cambio, Cayetano tiene enfrente a los seguidores de Escoto, que parecen no distinguir entre la noción de «ens» obtenido por abstracción universal y la obtenida por medio de una

27 Cf. sobre todo Q. V, a. 4 y la Q. VI de la *Expositio in librum de Trinitate*. «Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex (...) Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse...» (Ibid. q. 5, a. 4).

«abstractio formalis». De donde se sigue una concepción totalmente diferente de la Metafísica, o como un saber general, universal, pero vacío o puramente formal —concepción, dicho sea de paso, que va a continuar luego el racionalismo cartesiano—, o bien como un saber sobre el ser, como acto o como síntesis de «essentia» y «esse», pero con preferencia del «esse» en la forma verbal del participio²⁸. Por lo que Cayetano ha de poner de relieve la diferencia entre la «abstractio totius» o universal y la «abstractio formalis»; lo que hace ciertamente de modo agudísimo.

3) Es preciso llevar a cabo una síntesis doctrinal superior, atendiendo más que a la concordancia material de los textos, a una investigación sobre el problema mismo del conocimiento abstracto y su sistematización. Lo que sigue es un intento de aclaración de algunas nociones-clave, aunque sea con la brevedad a que obliga un estudio de este carácter. Mientras tanto, seguimos trabajando desde hace años en esa síntesis doctrinal personal. Para ello es también preciso que ciertas expresiones menos propias hayan de ser corregidas, otras aclaradas, para evitar confusiones y otras incluso descartadas por equívocas o sin sentido, como la de «*grados* de abstracción formal».

III. EL CONCEPTO DE ABSTRACCIÓN FORMAL

A) LIBERACIÓN DE LA CONCIENCIA

Partimos de que la conciencia emerge en los vivientes como liberación progresiva respecto de la materia bruta y de sus condicionamientos.

28 «Mihi autem aliter dicendum occurrit. Dico enim quod ens participialiter est id quod est transcendens...» (In de ente... c. 4, n. 56. Edit. Laurent). El párrafo siguiente del texto de Cayetano en esta edición parece hallarse corrompido, pues es contradictorio respecto del contexto: «Primo, ex eo quod dicit... Secundo, ex eo quod dicit [Sctus Thomas: I, q. V et VI; De Verit. q. 21] id quo res formaliter est bona non esse ens, quod dictum de ente nominaliter falsum est: quia esse actualis existentiae, quo res est ens et bona, est ens nominaliter. Ens igitur quod convertitur cum bono, quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta, est ens participialiter» (Ibid.). Donde dice nominaliter debe decir, según creemos, participialiter, como exige el contexto.

Cf. también nuestro estudio: VICENTE-BURGOA, L.: «Ontosemántica, en el umbral de la Metafísica»(II) en *Aquinas* 1993(36).334-344.

Esa liberación progresiva de la conciencia ha ido al compás de otros dos tipos de liberación en los seres vivos. Una de orden «físico», la liberación respecto del lugar concreto y fijo, mediante la capacidad de desplazamiento, de traslación. Otra de tipo afectivo, como capacidad para desear algo no poseído actualmente. Pero esta liberación hubiera sido inútil y hasta perjudicial para el viviente si éste no hubiera podido anticipar el conocimiento del medio distinto al que pretende trasladarse. Las plantas no necesitan este tipo de conocimiento, puesto que no se cambian de medio. Los animales deben poseer ya ese conocimiento, como medida de seguridad. Pero ello presupone la capacidad de distanciarse «mentalmente» del medio actual, captar el medio lejano y sus posibles cambios en el tiempo. Y a esto llamamos liberación respecto del *hic et nunc*, del espacio y del tiempo y de otras circunstancias concretas. Así pues, el progreso evolutivo en las formas de vida ha ido acompañado de un progreso proporcional en cuanto a la liberación respecto del medio concreto, de la materia individualizada y de sus condiciones de tiempo y lugar concretos.

Y eso podemos advertirlo ya en el plano de la conciencia sensible. Así, p. e., si un sentido es capaz de percibir diversos objetos o cualidades y hasta diversos matices dentro de cada cualidad —el ojo, percibe diversos colores; el gusto, diversos sabores, con diversos matices, incluso complementarios, etc.— ello implica que se ha logrado superar la concreción o determinación que supondría captar, p. e., un único tipo de color o un único tipo de sabor. O bien, la complejidad inútil de tener que desarrollar un sentido para cada tipo de color, sabor, etc. El que un sentido pueda captar diversidad de matices y formas dentro de su propio objeto, sólo es posible si ha conseguido liberarse de formas y matices concretos, singulares, determinantes.

Y esto se percibe tanto más en el plano de la conciencia intelectual, ya sea en el terreno especulativo o teórico, como en el práctico. En el plano teórico, cuando pretendemos conocer algo de forma más exacta y precisa, lo liberamos de todo lo accidental, lo dividimos y analizamos distinguiendo unas partes de otras, desde lo más com-

puesto a los elementos componentes más simples, desde lo más primario o aparente a lo más oculto o profundo. Todo análisis implica dejar de lado algo, distinguir, separar mentalmente, etc.

En el plano de lo práctico, cuando queremos llevar a cabo una obra compleja, diseñamos antes un esquema o trazamos los pasos metodológicos fundamentales de la ejecución. Pero todo esquema implica una liberación, un descargar lo accidental, lo contingente, de lo fundamental, de lo que es «esencial» a la obra a realizar.

Pues bien, quedándonos ahora con la liberación que supone la emergencia de una conciencia intelectual, vemos que esa liberación puede denominarse ni más ni menos que una forma de «abstracción». *Abstraer* es analizar, separar, distinguir, dejar de lado lo accidental, lo determinado *hic et nunc*, o bien, polarizar la atención sobre algo que es esencial, constante, universal, etc. No pretendemos ahora hacer una definición de inteligencia o de conciencia intelectual. Mas si la describimos como la capacidad de liberación respecto de lo concreto singular y de lo accidental, en otras palabras, como la *capacidad de abstracción*, que ha surgido en ciertos vivientes, probablemente no estamos muy descaminados. En general, toda conciencia, como hemos visto, es una forma de *liberación progresiva*.

Se dirá que para esto no se necesita ninguna capacidad abstractiva, sino que se necesita y es suficiente la intuición del singular; esto es lo que realmente necesita conocer el viviente para su desarrollo y supervivencia.

Sin pretender entrar ahora a fondo en la discusión sobre si abstracción o intuición, hemos de afirmar que el conocimiento intuitivo del singular, siendo como es imprescindible, ya que es base de la experiencia, es con todo insuficiente. En efecto, la intuición del singular, si es estrictamente intuición, sin nada más —como cuando vemos o gustamos algo por primera vez— no nos puede prevenir acerca de la naturaleza y cualidades constantes y comunes del objeto singular.

No basta recordar la experiencia anterior en su singularidad concreta. Es preciso desprenderse de los detalles individualizantes —p. e., tiempo, lugar, tamaño, temperatura, etc., determinados indi-

vidualmente como pertenecientes a los objetos concretos— de modo que nos permita saber a qué atenernos en futuras experiencias.

Dado que no hay dos individuos exactamente iguales en cuanto individuos, debemos desprendernos de los caracteres individuales de la experiencia anterior para poder hacer la comparación con los objetos de la experiencia presente o futura; y quedarnos con los caracteres típicos, específicos. Sólo en base a alguna homogeneidad es posible la comparación. Lo puramente heterogéneo es incomparable.

Por tanto, lo que nos permite comparar dos intuiciones singulares anteriores o posteriores no es únicamente la memoria, sino que es una capacidad de distanciamiento o de eliminación de lo individual como tal, para quedarnos con los caracteres comunes, constantes, identificadores de los objetos. A eso llamamos capacidad de liberación; y, hablando de conocimiento, puede denominarse muy propiamente *capacidad de abstracción*.

Ahora bien, nuestra conciencia intelectual ejerce dos operaciones fundamentales: una es la capacidad de *representar* objetos simplemente, sueltos o separadamente, ya en forma concreta, intuitiva, ya en forma esquemática. Otra es la capacidad de *atribución*, por la que a un objeto se le atribuyen ciertos predicados, tanto de manera afirmativa, como negativa. Es bien sabido que a estas dos operaciones de la mente responden dos maneras de significación en el lenguaje: están, por un lado, los nombres o vocablos sueltos; y, por otro lado, las frases o proposiciones, afirmativas y negativas.

Es obvio que la capacidad de atribución o de *juicio* mental implica, sobre la simple capacidad de representación, una potencia y una liberación ulterior. Implica, en el plano mental, un conjunto de capacidades comparativas de los objetos incluidos en el juicio; lo que supone capacidad para «distanciarse» mentalmente de cada uno de ellos, de captar lo diferencial y lo común y de expresarlo en forma lógica y coherente. Implica, pues, toda la serie de capacidades lógicas. Y, desde el punto de vista lingüístico, implica las reglas de una sintaxis lógica y gramatical. Y aquí vemos también la diferencia entre el hombre, incluso el niño de pocos años, y los animales de evolu-

ción cercana al hombre: éstos pueden representarse, señalar objetos, con cierta facilidad y hasta pronunciar algunas palabras; pero les resulta muy difícil hacerse con la capacidad de juzgar, de hacer atribuciones, de formar correctamente frases complejas, según unas reglas sintácticas elementales.

Todo lo anterior nos lleva a pensar que la liberación de la conciencia intelectual posee dos niveles o formas elementales, primarias, correspondientes a esas dos formas de operación, la capacidad de representación y la capacidad de atribución. Lo que, a su vez, nos lleva a dos maneras básicas de «abstracción» o distinción intelectual.

a) Una correspondería a la operación de *representar*, de formar ideas y conceptos simples. Podríamos describirla como la capacidad de «*representar por omisión*», o por modo de no-consideración actual. Así, al representarnos un objeto, prescindimos de ciertos aspectos o partes del mismo, en cuanto que no las atendemos, no las tenemos en cuenta. P. e., miro un color, sin atender a la forma o prescindiendo de la substancia a la que pertenece; pienso en una letra, sin pensar en una determinada palabra, etc.

Mas dado que la abstracción es como un movimiento de liberación, según vimos, habría que atender a los dos términos, el *a quo* y el *ad quem*, en esta operación. O sea, a aquello *de que se abstrae* (o término *a quo*) y aquello *que se abstrae* (término *ad quem*). Luego volveremos sobre ello.

b) Otra forma correspondería a la capacidad de *atribución o juicio*. Y dado que la liberación parece llevar un componente negativo o separativo, esta forma de abstracción podría describirse como «*abstracción por juicio negativo*». Pero hay una notable diferencia con la anterior: que este tipo de juicio negativo solamente podría versar sobre objetos realmente separados o realmente distintos; mientras que la simple omisión o no consideración puede hacerse, a veces, sobre objetos o aspectos, que se hallan realmente unidos, con tal de no hacer ningún juicio. Así yo puedo decir, p. e., «un árbol no es una piedra» (separación). Y puedo también pensar en «árbol», sin pensar en la forma concreta de sus ramas, tronco, etc. (por omisión). Pero no

podría pensar en «árbol» *negando* que carece de ramas, de tronco o de las partes que son como esenciales a cualquier árbol.

Por consiguiente, en la forma de liberación de la conciencia intelectual, que llamamos *abstracción* o capacidad abstractiva, encontramos dos modos elementales, básicamente diferentes: uno por modo de *omisión* y otro por modo de *negación o separación*.

De momento vamos a dejar de lado el segundo, para centrarnos en el primero, o sea, en la abstracción más propiamente dicha.

B) CONCRETOS Y ABSTRACTOS EN EL LENGUAJE

Ya hemos indicado que en la forma de abstracción habría que atender, no sólo al término de que se abstrae, sino también y principalmente a aquello que se abstrae. En otras palabras, si aquí se trata de abstraer «por omisión», debemos atender a aquello que resta después de la omisión o no consideración. Y, sin duda, este segundo aspecto o atención al término *ad quem* debe ser más importante, más especificativo, pues en todo movimiento o proceso el término del mismo parece ser lo especificativo o caracterizante del movimiento: el movimiento se caracteriza por su término.

Así pues, para ver los modos propios de la abstracción por omisión, atenderemos a sus resultados o «residuos». Y para ver esto, vamos a partir del lenguaje, en el que tales residuos se ponen mejor de manifiesto. Ya indicábamos cómo el lenguaje refleja también ambas operaciones básicas de la conciencia emergente.

Ahora bien, desde el punto de vista lingüístico tenemos la fundamental distinción entre términos *concretos* y términos *abstractos*. Desgraciadamente el uso ha empobrecido la riqueza de esta distinción, conocida desde antiguo, tanto por los gramáticos, como por los filósofos. Así, se entiende por términos «concretos» casi exclusivamente los nombres singulares, lo mismo que «objetos concretos» suele designar algo singular, individual, *hic et nunc*. Por oposición, el término «abstractos» ha quedado en el uso, tanto vulgar como incluso filosófico,

para designar conceptos generales, universales; a veces, conceptos vacíos, sin contenido. (Como si fuera posible un concepto propiamente «vacío», sin contenido alguno...). Sin embargo, es sabido que tanto los concretos como los nombres abstractos poseen en las diversas lenguas un doble uso o sentido, a veces con neta distinción morfológica.

DOS FORMAS DE ABSTRACTOS.

Los términos, que denominamos «abstractos» adquieren dos formas lingüísticas.

Una es la de los *abstractos absolutos*, tales como «blancura», «enfermedad», «cualidad», «humanidad», «vida», «sabiduría», «rojez», «estrechez», etc. En casi todas las lenguas cultas poseen una morfología característica. Así, p. e., en latín: «albedo», «infirmitas», «humanitas», «qualitas», «vita», «magnitudo», etc.; en alemán es frecuente encontrarlos con la terminación *-kait*, o *-heit*, como «Wirklichkeit», «Wesenheit», «Weisheit», «Gesundheit», etc. Estos nombres expresan cualidades absolutas, puras, abstractas en una palabra. Los llamamos «absolutos», porque el significado se halla como desligado totalmente (literalmente: *ab-solutum*) de cualquier sujeto.

Ahora bien, tales términos abstractos se refieren tanto a naturalezas, como cualidades, relaciones u operaciones. Por ello, distinguimos dos formas básicas: *las formas nominales* o *nombres abstractos* (principalmente substantivos y adjetivos) y *las formas verbales* o *verbos abstractos*, que expresan la acción en sí misma, sin sujeto, tiempo ni modo. Son las formas del infinitivo de los verbos, tales como «andar», «cantar», «beber», «escribir», «desear», «rectificar», «crecer», etc. El modo de infinitivo parece expresar una acción determinada de forma indeterminada, o sin terminación alguna: quien dice simplemente «andar» o «comer» no pone término temporal a dicha acción.

Otra forma de abstractos es la de los *abstractos relativos* o *imperfectos*, ya que significan una cosa, una cualidad, relación u operación, implicando un sujeto o un tiempo, aunque no del todo determinados

y concretos o singularizados. Así tenemos los nombres de «blanco», «hombre», «enfermo», «viviente», «sabio», «rojo», etc. (con las correspondencias en otras lenguas). Para los verbos tenemos principalmente el participio, que indica la acción con un sujeto («cantante», «camionante», «estudiante», etc.) y cualquier otra forma verbal con indicación indeterminada de sujeto y tiempo concretos («él habla», «ellos cantaron», «nosotros estudiaremos», etc.). Estos abstractos, sobre todo aplicados a cosas u objetos, son los *abstractos universales* o simplemente «universales», tanto de orden específico, como genérico e incluso transgenérico o transcategorial, transcendental.

Frente a los abstractos, tenemos correlativamente dos formas de concretos.

Una, los *concretos singulares* o en sentido fuerte, indicando el sujeto determinado de una cualidad, acción o relación. Ya que *concretum* parece significar la visión de un todo singular (De *cum-cernere*: ver conjuntamente, íntegramente)²⁹. Se expresan en forma de nombres propios, que señalan un individuo («Pedro», «Sócrates», «Manuel») o bien mediante los adjetivos determinativos («éste hombre», «ese perro», «aquella planta») o las descripciones que sirven para identificar a un sujeto único («el autor del Quijote», «el río de Murcia»). En los verbos se expresa el sujeto individual y la acción con el tiempo («Pedro canta», «Sócrates discutía con los sofistas», etc.).

Pero están también los *concretos comunes o universales*, que expresan la cualidad, naturaleza, acción o relación indicando un sujeto común o indeterminado. Coinciden, pues, con los *abstractos relativos o universales*. Así, términos tales como «rojo», «árbol», «bueno», «cantante», etc., pueden tomarse ya como abstractos universales o comunes, ya como concretos indeterminados.

En consecuencia y desde un análisis lingüístico tenemos tres tipos de términos: *abstractos absolutos*, *abstractos relativos* (= concretos universales o comunes) y concretos individuales. Dejando de lado

29 Cf. THOMAS, A.: *In 1 Sent.* d. 26,q.1,a.5,4m; l.32,2c; CGI, 30; *In de Hebdomadibus*, etc.

ahora estos últimos, que parecen ser el objeto propio de la intuición, nos vamos a referir a las formas de abstractos.

C) CONCRETOS Y ABSTRACTOS: INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA

Si partimos de que ambos tipos de abstractos pertenecen al plano de la *representación simple*, puesto que expresan objetos simples o relaciones o actividades simples —dejando, por tanto, de lado los modos de abstracción propios de la atribución— vemos que eran bien conocidos por los filósofos antiguos. Así como que en la filosofía de los últimos siglos apenas se les ha prestado atención y se ha reducido la idea de «abstracto» a los *abstractos universales* (o *concretos comunes*)³⁰.

La expresión latina «abstractum» parece haber sido introducida en occidente por Boecio, traduciendo la expresión de Aristóteles³¹. Aunque el mismo Aristóteles, en el sentido de abstractos puros lo utiliza raramente³². A ello se opone «lo por adición» o por composición o concreción³³.

Los medievales, después de Boecio, utilizan ya «abstractum», «abstracta» sin demasiada precisión, confundiendo lo «abstracto» con lo «separado» y lo «universal»³⁴. La expresión «abstracto» se aplica especialmente a los entes matemáticos: «abstracta quantitas». Con todo y desde el punto de vista de los nombres, «abstractos» y «concretos» se distinguen claramente, especialmente en orden a la predi-

30 Una breve relación histórica del tema puede verse en : P. AUBENQUE - L. OEING-HANOFF, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. cit., art. «Abstrakt/konkret» I, col. 33-42; cf. A. SEIFERT: «Concretum» (1961).

31 Cf. ARISTÓTELES: *De coelo*, III, 1(299 a 15); *De anima*, I, 1 (403 b 14); III, 4 (429 b 18); III, 7 (431 b 12); III, 8 (432 a 4); *Metaphys.*, VII, 4 (1029 b 29-33); XI, 3 (1061 a 28); XIII, 2 (1077 a 36-b 14).

32 Así en la oposición entre «blancura» y «hombre blanco»: *Metaph.*, XIII, 2 (1077 b 9-10). Y por supuesto no debe identificarse con lo «separatum», que Aristóteles denominó chorístós: *Metaph.*, VI, 1 (1026 a 8,16); *De anima*, III, 5 (430 a 17).

33 El suynolon: *Metaph.*, III, 4 (999 b 16).

34 Cf. el mismo Boecio en *De Trinit.*, c. 2.

cación. Un concreto no puede predicarse de un abstracto: no puede decirse propiamente «la blanca es blanca» o «la humanidad es hombre», sino que los abstractos se predicán de sí mismos tautológicamente. De modo similar, un abstracto puro no puede atribuirse a un concreto, sea singular sea universal: no puede decirse: «Sócrates es humanidad» o «el sabio es sabiduría». Y ello, como luego veremos, porque el abstracto expresa sólo una parte del concreto, aunque sea la parte principal; y no es correcto predicar la parte del todo; sino que más bien el predicado suele ser igual o más extenso que el sujeto. Por ello sí es correcto decir, p. e., «Sócrates es hombre» o «Sócrates es sabio», donde el predicado es más extenso que el sujeto del que se dice.

Pero ya en Tomás de Aquino se encuentran señaladas algunas de estas diferencias: los abstractos (puros) significan (la forma o cualidad) *ut quo*, mientras que los concretos (*universales*) significan *ut quod*. Significar *ut quod* equivale a significar algo como una cierta totalidad, mientras que significar *ut quo* es significar algo como aquello «por lo que» una cosa es tal o cual³⁵. Así tenemos: «Sócrates», «hombre», «humanidad». Esto último «humanidad» es el abstracto que significa «aquello por lo que», esto es, la forma o esencia *por la* que un ser es

35 Comentando a Boecio, dice Tomás de Aquino: «Quae quidem diversitas [entre «esse» y «quod est»] non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud enim significamus per hoc quod dicimus «esse», et aliud per hoc quod dicimus «id quod est». Sicut aliud significamus cum dicimus «currere» et aliud per hoc quod dicitur «currens» Nam «currere» et «esse» significantur in abstracto, sicut et «albedo»; sed «quod est», «ens» et «currens» significantur sicut in concreto, sicut «album» (*In Boethium De Hebdomadibus*, c. 2).

Esta es la primera diferencia; una segunda se refiere al sentido y modos de la *participatio*; y finalmente al sentido puro de los abstractos: «Acerca de lo cual se ha de tener en cuenta que respecto de lo pensado abstractamente es verdad que no contiene en sí nada extraño, nada que se halle fuera de su esencia, como en «humanidad», «blancura» y otros semejantes. Y la razón es que «humanidad» significa aquello *por lo cual (quo)* algo es hombre, y «blancura», por lo que es blanco... Por eso tales abstractos no pueden tener en sí nada extraño. Justamente lo contrario de lo que ocurre en los *concretos*. Así p.e. «hombre» significa *lo* que posee humanidad, y «blancura» lo que tiene la blancura... Y por esta razón «blancura» y «humanidad» significan algo parcialmente (per modum partis) y no se predicán de los concretos, como ninguna parte se predica del todo correspondiente» (*Ibid.*).

y se dice «hombre». Por su parte, «hombre» es el «quod» concreto universal, ya que significa la naturaleza humana con el sujeto concreto, que la posee, pero de modo indeterminado. Finalmente «Sócrates» es el «quod» concreto individual.

En consecuencia, se dice también que los abstractos puros significan algo *ut pars*; mientras que los concretos significan algo *ut totum* ³⁶.

Esto es claro si pensamos que el abstracto significa sólo la forma o cualidad pura y que ésta no es más que una parte del todo concreto, que implica la forma o cualidad *con* el sujeto que la posee. De aquí que los abstractos, cuando se refieren a la naturaleza de algo, expresen esa naturaleza a la manera o en lugar de la definición; o más bien como la base de la definición ³⁷.

Y otra característica es que los abstractos expresan la esencia de algo de modo propio y *absoluto* («*secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius*»). Por lo que de ella sólo puede predicarse lo que de suyo (*per se*) le conviene, no los predicados accidentales. Podría decirse que es una consideración *intensiva*, no *extensiva* o *cuantitativa*: por ello si alguien preguntara si tal naturaleza, en la consideración absoluta o abstracta (p. e., «humanidad») es una o múltiple, sería una pregunta capciosa, pues propiamente no es ni una ni múltiple, ya que no tiene sentido extensivo, sino intensivo ³⁸.

36 «...et ideo homo significat ut totum, humanitas significat ut pars» (*In Metaphys.*, VII, lec. 5, n. 1379).

37 «Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, inquantum scilicet non praecedit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis, inquantum est homo, et praecedit omnem designationem; unde de individuis hominis non praedicatur» (*De ente et essentia*, c 2, n. 15; ed. Leon. lin. 292-303). Cf. *Cont. Gent.* IV, 81; I, 3, 3c; 1 Sent. d. 23, 1c; d. 25, 1, 3m; *Quodl.* 2, 4; 9, 2, 1m.

38 Esta doctrina se encuentra también en un texto de juventud, dentro de un contexto de máxima penetración —y no exento de cierta dificultad— para establecer

Cayetano ha glosado también, con su acostumbrada finura de análisis, las diferencias entre los concretos y los abstractos. Y la base psicológica radical de la diferencia está en que el modo de significar no sigue al modo de ser de las cosas, sino a nuestro modo de entenderlas. Por lo que hay modos de significar, como los abstractos, que se originan de nuestro modo analítico de comprender la realidad. Por ello unas veces unimos y otras dividimos aspectos que en la realidad están unidos, como cuando captamos una forma pura, abstracta, sin el sujeto determinado³⁹. De ello se siguen importantes dife-

los principios del conocimiento científico, cuales son las definiciones de los objetos y sus partes. Dice el texto:

«Tomada así la naturaleza o la esencia, puede ser estudiada desde un doble punto de vista:

[a] Según su definición propia (*secundum rationem propriam*) y ésta es una consideración absoluta de la misma. En este sentido nada es verdadero dicho de ella, sino lo que le conviene en cuanto tal; por lo que si se le atribuye algo distinto, tal atribución es errónea. Por ejemplo, a hombre en cuanto hombre le convienen los predicados de racional y animal y todo lo que entra en su definición; mas ser negro o blanco y cuanto no pertenece a su esencia (*ratio*), nada de esto conviene al hombre en cuanto tal.

Por lo que si se pregunta si tal naturaleza, así entendida, es una o múltiple, no se ha de admitir ni lo uno ni lo otro, pues ambos casos se hallan fuera del concepto de «humanidad» y ambos pueden acontecer. Pues si la multiplicidad fuera algo de dicho concepto, nunca podría ser única, siendo, sin embargo una en el individuo Sócrates. Y de modo similar, si ser única fuera algo de su esencia, entonces sería una y la misma en Sócrates y en Platón y no podría multiplicarse.

[b] Bajo otro aspecto [la naturaleza] puede ser estudiada según el ser que tiene en éste o en aquél. Y bajo este aspecto algo puede predicarse de ella accidentalmente (per accidens) por razón del sujeto en que se realiza; como si decimos que «el hombre es blanco», por el hecho de que Sócrates es blanco; aunque esto no conviene a hombre en cuanto hombre» (*De ente et essentia*, c. 3.- Traducción propia)

³⁹ Aunque en el contexto se refiere al problema del modo de significar los entes accidentales, es claro que éstos se expresan también *ad modum substantiae*, cuando se dicen en abstracto, como cuando decimos «cualidad», «cantidad» «relación», etc. La razón es que «*Cum autem modus significandi non fundetur super modo essendi, sed intelligendi, sic habent duos modos significandi. Unde significantur quandoque consignificando subiectum et tunc significantur per modum accidentis et vocantur significata in concreto, ut album, nigrum, etc.; quandoque vero significantur ipsa sola, absque subiecti consignificatione, et tunc significantur per modum substantiae et vocantur significata in abstracto, ut albedo et nigredo*». Lo que le da ocasión para profundizar más en las diferencias entre abstractos y concretos:

rencias, p. e., respecto del juicio que se hace desde la lógica y del juicio que se hace desde la metafísica: el metafísico (y el científico en general) atienden más al modo de ser de las cosas que al modo de conocerlas y significarlas —o como diríamos hoy, atiende más a la referencia que a la significación—, por lo que no tienen interés en distinguir entre la forma abstracta y la concreta, o más bien, se atienen a la forma concreta, real; en cambio el lógico (y el teórico del conocimiento o epistemólogo) se atienen al modo nuestro de entender y de significar; por lo que tienen muy en cuenta las diferencias entre abstractos y concretos ⁴⁰.

D) DE LOS ABSTRACTOS ABSOLUTOS A LA ABSTRACCIÓN DE LA FORMA

Una primera pregunta sería ésta: ¿Podemos relacionar la abstracción que se denomina «abstractio formae a materia» con la abstracción pura o los abstractos absolutos?

A primera vista parece que ni Tomás ni Cayetano han hecho esa identificación. Lo que sería tanto más sorprendente, al tratarse de textos que, por el tiempo de composición por parte de ambos autores, debieron ser muy próximos entre sí.

Por otra parte, la denominada «abstractio formae a materia» no parece que pueda identificarse con la «abstractio pura» o la «consideratio absoluta rei». En efecto, la abstracción de la forma respecto de la materia se refiere de modo muy especial a los entes matemáticos, que se dicen abstractos respecto de la materia física, sensible («a mate-

«(...) Differunt autem abstractum et concretum ex varietate modi significandi in hoc quod concretum importat ex modo significandi principaliter subjectum et secundario formam. Abstractum vero principaliter importat formam et ex consequenti subjectum(...) Causa autem huius diversitatis est quia concreta ad composita significanda sunt inventa. Compositio autem a subiecto oritur. Abstracta vero inventa sunt ad significandas formas apud nos inventas simplices quidem, sed a quibus denominatio ad subiecta derivatur...» (*In De ente et essentia D. Thomae commentaria*, c. 7, q. 18, n. 153. Ed. Laurent. Torino, Marietti, 1934). Ver todo el número.

40 Cf. *Ibidem*.

ria sensibili») ⁴¹. En cambio, la abstracción pura se refiere también a los entes físicos, (como se ve por los ejemplos: blancura, humanidad, vida, etc.), que no abstraen de la materia sensible, sino sólo de la individual (materia signata).

Mas frente a esto, tenemos que: Cuando Tomás trata de establecer los modos de abstracción ⁴², ¿dónde o a qué modo pertenecen los abstractos absolutos? ¿Es que para él carecen de importancia o son puros nombres? (Sería un caso de nominalismo tomista, más que inaceptable, absurdo). ¿O es una manera de abstracción totalmente diferente de las enunciadas en dichos textos?

Por otra parte, si nos fijamos en el fondo de la cuestión y en las mismas descripciones de la llamada «abstractio formae a materia», dejando de lado o, mejor, comprendiendo el sentido propio de las expresiones, veremos que hay una coincidencia en las descripciones de la abstracción pura o intensiva, y la «abstractio formae a materia». Mas antes hemos de ver el sentido preciso de esta expresión.

Precisiones sobre la «abstractio formae a materia»

Como dijimos anteriormente, en la abstracción hay que tener en cuenta los dos términos, el *a quo* de donde se parte y el *ad quem* o lo que se abstrae. En la expresión «abstractio formae a materia» parecen estar indicados ambos términos. Mas es preciso comprender correctamente lo que aquí significa «forma» y lo que significa «materia».

a) En cuanto «abstractio formae»

Tanto en Aristóteles, como en Tomás, el conocimiento es siempre por medio de una forma: «unumquodque cognoscitur per suam for-

41 Cf. p.e. el texto de: I, q. 40, a. 3c., así como el del *In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 3c

42 Especialmente en los textos en que trata el tema de modo más expreso y completo, como: *De Trinitate*, q. 5, aa. 1 y 3; *Summa Theologiae*, q. 85, a. 1, ad 1m et 2m; *In de anima*, III, lec. 12, nn. 781-786; *In Metaph.*, VI, lec. 1. nn. 114-1170.

mam»⁴³. Se trata sin duda de residuos de la teoría platónica de las formas (eídos), en lo que puede tener de aceptable: la forma es la luz manifestativa del ser, dirá Tomás, ya que es reflejo del acto primero⁴⁴.

Ahora bien, la «forma» de que aquí se trata no es en modo alguno la *forma substancial*, esto es, uno de los principios, que, junto con la materia prima, constituye la esencia del ser material. Esta forma substancial se denomina «forma partis», ya que es una parte de la esencia. Pero tal forma no se puede abstraer de la materia, ya que dice orden necesario a la materia y la implica en su concepto⁴⁵. Se trata, más bien, de la llamada «forma totius», que equivale a la esencia o naturaleza y que comprende tanto la forma substancial, como la materia radical⁴⁶. En otras palabras, es el sentido de «forma» como naturaleza o esencia⁴⁷.

Entendida así la forma, comprende las partes de la definición de cualquier ser, sea una substancia, sea un accidente, como las cualida-

43 En Aristot. es el molde, esquema o modelo: (to eidoskai ten morphn: *Metaph.*, 5, 4; 1015a5; 1017b25).

44 «Ipsa igitur similitudo actus primi in quacumque materia existens est forma eius» (*In Boëth. de Trinit.*, q. 4, a. 2c).

45 «Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia ei correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit» (*In de Trinit.*, q. 5, a. 3e. Ed. Decker, p. 186). Sobre la distinción de forma partis y forma totius en Tomás de A.: cf.: 4 *Sent. d.* 44, q.1,a.1, q.2,2m; *Cont. Gent.*, IV, c. 80; I, 76, 8c; *Quodl.* II, 4c; *In Metaph.*, VII, lec. 9, n. 1467, etc.

46 Cf. *In Metaph.*, VII, lec. 9, n. 1469: «Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna; et secundam hanc, forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte; nam quidditas speciei est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua». La distinción se encuentra en diversos textos de Sto. Tomás: cf. *Ibid.* lec. 10, nn.1492-1497; I, 75, 4; 85, 1, 2m; etc.

47 «Dicitur [essentia vel quidditas] etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei, ut dicit Avicenna» (*De ente et essentia*, c. 1); «Ad secundum dicendum quod forma intelligibilis est quidditas rei» (*In De Trinit.*, q. 5, a. 2, 2m).

No es tampoco la «forma» en sentido kantiano, como esquema vacío o categoría pura a priori, derivada del fondo misterioso del intelecto, sino la forma como esencia del ser real, como arrancada (sentido primitivo de *abs-trahere*) del sujeto en que se halla por la acción del intelecto. No es una forma impuesta por el sujeto, sino contemplada en el objeto por el intelecto.

des, la cantidad o las acciones. Y esta forma sí es abstraible, ya que es anterior e independiente respecto de la «materia». Pero ¿cómo se ha de entender entonces la «materia»?

b) *En cuanto «abstractio a materia»*

Como es sabido, tanto en Aristóteles como en Tomás, la palabra «materia» adquiere múltiples acepciones y significados. En este caso, es claro que no se trata de abstraer la forma respecto de la materia radical o primaria: pues como hemos dicho, de la materia prima no se puede abstraer la forma, ya que ésta se define por relación a la materia de la que es forma.

Hay, en efecto, una materia radical o primera, llamada «materia intelligibilis», que es parte de cualquier esencia material; de ella no pueden abstraer ni siquiera los entes más abstractos que son los matemáticos. Y hay una materia «secunda», o no constitutiva de la esencia; ésta puede ser tanto «materia sensible común», que son las cualidades sensibles del ente natural o físico; y de la cual abstraen los entes matemáticos, pero no los objetos de la ciencias natural. Y finalmente está la «materia individual» o «materia signata», que es la constitutiva de lo singular material, en cuanto individual. De ésta sí abstraen los entes naturales en la consideración de la ciencia natural, ya que ninguna ciencia versa sobre lo individual⁴⁸.

Ahora bien, como se ve, la *abstractio formae a materia*, siendo diferente según las diversas «formas totales» y según las diversas materias, es claro que hay un sentido similar analógicamente en todos los casos: la materia como *subiectum*, como aquello en lo cual existe algo; y como aquello *de lo cual* ese algo puede ser mentalmen-

48 Sobre las diversas clases de «materia»: Aristoteles «Materia quidem ignota secundum se; materia vero alia sensibilis, alia intellectualis: hyle de he men aisthete estin he den noeté» (*Metaph.*, VII, 10; 1036 a 10).-Tomás de A.: Cf. I, q. 85, a. 1, 1m, 2m; *In de anima*, III, lec. 8, nn. 706-710, etc.

te separado o abstraído, sin que ello obste a su comprensión; antes bien, la favorezca.

Por tanto, la «abstractio formae» se ha de entender muy propiamente como «abstractio formae a subiecto». Se trata de la «materia» en cuanto sujeto. Pero un sujeto en el que la «forma totius» se recibe como lo actual del mismo, como lo que da al sujeto caracterización, especificación y denominación. Así, p.e., algo se dice «blanco» por tener en sí la «forma» de blancura; y algo se dice «círculo» por tener en sí la forma de circularidad; y algo se dice «viviente» por tener o ser sujeto de la forma vital, etc. Tales formas son legítimamente abstraíbles de su sujeto, ya que son como anteriores e independientes del sujeto concreto en que se hallen ⁴⁹.

En consecuencia, la «abstractio formae a materia» viene a ser la manera de abstracción que tienen los abstractos absolutos o puros, en los que la forma se considera por sí misma, «ab-solute», dejando de lado o prescindiendo del sujeto en que se halle.

Todo esto se confirma por la distinción entre los abstractos puros y los abstractos universales. En efecto, nadie duda de que la denominación de «abstractio totalis» o *abstracción total* equivale a la abstracción que hemos denominado imperfecta o relativa, y que corresponde a los concretos universales.

Tomás de Aquino ha distinguido claramente dos tipos posibles de abstracción, correspondientes a los dos modos de unión: Una es la «abstractio formae a materia» y la otra es la «abstractio totius a partibus» ⁵⁰. Es evidente que la denominada «abstractio universalis a par-

49 Intellectus noster potest in abstractione considerare quod in concrezione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia, tamen resolvit compositum in utrumque et considerat ipsam formam per se» (I,12, 4, 3m.)

50 «Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio, una qua forma abstrahitur a materia, alia, qua totum abstrahitur a partibus» (*In Boeth, de Trinit.*, q. 5, a. 3c). Un poco después añade: « Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio uni-

ticulari» o «abstractio totius a partibus» equivale exactamente a la abstracción de los concretos universales o comunes, en los que se significa la forma con un sujeto, pero de modo indeterminado. De aquí que el abstracto universal es como un *totum logicum*, cuyas partes (subjetivas) son los sujetos particulares de los que puede predicarse; o sea, un *totum universal*.

Por consiguiente, la denominada «abstractio formae a materia» debe coincidir con la abstracción de la forma, que es propia de los que hemos denominado *abstractos puros o absolutos*, en los que, como vimos, se trata de captar una forma, prescindiendo de cualquier sujeto. No hay, por tanto, más tipos de abstracción propiamente dicha que esas dos y que se corresponden —aparte de algunas imprecisiones verbales— con la distinción de los abstractos a nivel lingüístico. Al fin, en el lenguaje significativo se reflejan con bastante exactitud las dos formas básicas del pensamiento abstracto.

Vemos, pues, que la distinción entre abstractos puros o absolutos y abstractos concretivos o universales coincide con la distinción entre abstracción de la forma, en cuanto se opone a la «abstractio totius» o total. Por tanto, no hay que buscar una forma nueva o distinta de abstracción en sentido propio: la abstractio formae a materia (i. e., a *subiecto*) es lo mismo que la abstractio absoluta o pura.

E) Abstracción de la forma y abstracción formal

Si ahora vamos a los textos de Cayetano, en los que se habla de la «abstractio formalis», es fácil observar cómo estas tres expresiones —«abstractio formae», «abstractio formalis» y «abstractio ut quo» o de la forma pura — coinciden.

En efecto, en el texto de Cayetano en que se habla más claramente de la «abstractio formalis», y que parece haber sido el punto

versalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae...» (Ibid.). Aunque la littera del texto parece reducir la «abstractio formae» a la «abstractio a materia sensibili», sin embargo antes ha dicho que responde a la unión «accidentis et subiecti», donde el subjectum parece estar en lugar de la materia.

de partida de la citada expresión, de lo que inmediatamente se trata es de distinguir netamente entre las dos formas de abstracción: la *abstractio formae* o formalis y la *abstractio totius* o totalis⁵¹. Y ello en orden

51 Aunque un tanto largo y bien conocido por los especialistas, debemos poner a la vista el célebre texto:

«Para una mejor inteligencia de todo esto ten en cuenta que, así como hay una doble composición, esto es, de la forma con la materia y del todo con las partes, así hay también una doble abstracción intelectual: esto es, una por la que lo formal (*formale*) se abstrae de lo material; y otra, por la que el todo se abstrae de las partes subjetivas. Según la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; según la segunda, «animal» es abstraído de buey y de león. Llamo a la primera ABSTRACCIÓN FORMAL; a la segunda la llamo ABSTRACCIÓN TOTAL; y ello, porque lo que se abstrae en el primer tipo de abstracción es como la *forma* de aquello de lo cual se abstrae; mientras que lo que se abstrae en la segunda, es como el *todo* respecto de aquello de lo cual se abstrae.

Ahora bien, estos dos tipos de abstracción tienen entre sí cuatro diferencias:

[1]. *Primero*, en la abstracción *formal* se tienen aparte ambos conceptos completos, el que se abstrae y el de aquello de que se abstrae; es decir, lo formal y lo material, de modo que un concepto no está incluido en el otro. Así, la línea, en cuanto línea, tiene su noción de modo completo, en la que no se incluye la materia sensible; y, a la inversa, la materia sensible de la línea tiene también su definición completa, que no incluye nada de la línea en cuanto línea. De lo contrario las definiciones de cosas naturales harían abstracción de la materia sensible.

En cambio, en la abstracción *total* no permanece aparte cada uno de los conceptos de modo completo, de manera que uno no incluya al otro; sino que hay sólo uno, esto es, el que se abstrae. Así cuando abstraigo «animal» de hombre no se separan recíprocamente ambos conceptos, sino que simplemente el concepto de animal no incluye el concepto de hombre; mientras que «hombre» es ininteligible sin el concepto de animal.

Y el fundamento de esta diferencia está en que el segundo tipo de abstracción se realiza mediante la consideración de algo que pertenece a la noción del [sujeto] inferior y por dejación, es decir, por no consideración, de algo que pertenece a la noción del inferior: así animal se abstrae de hombre por cuanto el entendimiento considera en el hombre lo animal y no lo racional, aunque ambos sean de la noción esencial de hombre. En cambio, la otra abstracción no se realiza por medio de la consideración de algo que pertenece a la noción de la materia y por no consideración de algo que no pertenece a su noción; sino que se hace por medio de una *separación* de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido.

[2]. Difieren, en *segundo lugar*, porque por medio de la abstracción formal se origina en aquello que se abstrae la *actualidad*, la *distinción* y la *inteligibilidad*. En cambio, mediante la abstracción total se origina en lo que abstrae la confusión de lo potencial y una menor inteligibilidad.

[3]. En *tercer lugar*, difieren porque en la abstracción formal, cuanto más abstracto sea algo, es tanto más cognoscible por naturaleza (*notius naturae*). En cam-

a comprender cómo el *ens*, objeto propio de la Metafísica, puede hallarse bajo cualquiera de estas abstracciones; aunque no da lo mismo en orden a la constitución de dicho objeto propio, sino que éste se ha de vincular especialmente con la «abstractio formalis»⁵².

En dicho texto, Cayetano señala cuatro importantes diferencias entre la abstracción formal y la abstracción total: 1) en la abstracción formal permanecen separadamente en el intelecto lo abstraído y aquello de que se abstrae; cosa que no sucede en la abstracción total⁵³;

bio, en la abstracción total, cuanto más abstracto sea, es más cognoscible para nosotros.

Y el fundamento de estas diferencias [la segunda y la tercera] está en que la abstracción formal se realiza mediante la *separación* de lo material, de lo potencial y cosas semejantes; en cambio, la abstracción total se hace mediante *separación* respecto de las diferencias (*actualitatibus*) específicas, respecto de las cuales cuando algo está más abstraído, es más potencial, pues el género contiene a los inferiores en potencia; es tanto menos inteligible, puesto que el acto es de suyo más cognoscible que la potencia.(cf. VI *Metaph.* c. 1; 1025b28-1026a28).

[4]. En cuarto lugar, difieren porque según los diversos modos de abstracción formal se distinguen las ciencias especulativas (como se ve en VI *Metaph.*). En cambio, la abstracción total es común a todas las ciencias. Por lo que los objetos de la metafísica (*metaphysicalia*) como tales no se comportan respecto de los entes naturales (*naturalia*) a la manera de un todo universal con respecto a las partes subjetivas, sino como lo formal respecto de lo material; como acontece también en los objetos matemáticos. Pues aunque los grados metafísicos sean más universales que los otros y pudieran comportarse respecto de los otros como [un todo] respecto de las partes subjetivas, y ello porque *en lo mismo pueden darse ambas abstracciones*, sin embargo, en cuanto se hallan en la perspectiva de la metafísica, no son como universales respecto de particulares, sino formas, siendo los entes naturales como su materia; *todo lo cual se ha de tener muy en cuenta»* (In *De ente et essentia*, Prooemio, q. 1, n. 5; Ed. P. M.-H. LAURENT, Taurini, Marietti, 1934.- Traducción propia).

52 «...Por lo que los objetos de la metafísica (*metaphysicalia*) como tales no se comportan respecto de los entes naturales (*naturalia*) a la manera de un todo universal con respecto a las partes subjetivas, sino como lo formal respecto de lo material; como acontece también en los objetos matemáticos. Pues aunque los grados metafísicos sean más universales que los otros y pudieran comportarse respecto de los otros como [un todo] respecto de las partes subjetivas, y ello porque en lo mismo pueden darse ambas abstracciones, sin embargo, en cuanto se hallan en la perspectiva de la metafísica, no son como universales respecto de particulares, sino formas, siendo los entes naturales como su materia; todo lo cual se ha de tener muy en cuenta» (*Ibid.*).

53 Como es sabido, esta diferencia había sido claramente indicada ya por Sto. Tomás: cf. I, q. 40, 3c.

2) la abstracción formal es fuente de claridad y de la intelección en lo abstraído; mientras que la abstracción total produce confusión y menor inteligibilidad; 3) lo afectado por la abstracción formal es también más cognoscible en sí o por naturaleza; mientras que lo sujeto a la abstracción total es más cognoscible para nosotros; 4) la abstracción formal es la base para la distinción de las ciencias teóricas; mientras que la abstracción total es algo común a todo saber científico⁵⁴.

Esta jugosa doctrina merecería un más largo comentario y exposición (lo que reservamos para otra ocasión); pero lo importante para el caso actual es la descripción que hace al comienzo del texto de cada una de ambas formas de abstracción: «Llamo a la primera *abstracción formal*, y a la segunda la denomino *abstracción total*, y ello por razón de que lo abstraído mediante la primera abstracción es como la *forma* de aquello de que se abstrae; mientras que lo abstraído mediante la segunda abstracción es como un *todo universal* respecto de aquello de que se abstrae». Parece, pues, claro que la abstracción formal se denomina así por ser abstracción de la forma respecto del sujeto en que se halla, el cual se comporta como «materia» en sentido amplio. Coincide, pues, con la abstracción pura o los abstractos absolutos; mientras que la abstracción total es la que corresponde a los abstractos relativos o concretivos.

Todo esto se confirma si miramos al contexto en que se halla esta doctrina. En efecto, parecería que Cayetano poco menos que se inventa esas denominaciones y descripciones de ambos tipos de abstracción. Sin embargo, la fundamentación de esta doctrina la ha dado un poco antes, al señalar el doble sentido del universal y sus diferencias: «El universal, que suponemos conocido directamente sólo por el intelecto, posee una doble totalidad: es un todo *definible*, y es un todo *universal*»⁵⁵. Dejando de lado la redundancia utilizada por el autor,

54 Juan de Sto. Tomás añade otra importante diferencia: «In abstractione enim formali non consideratur ratio universalitatis et particularitatis, vel quod sit univoca vel analogica; sed solum quod ratio abstractioe induit conditiones actus et formae».

En consecuencia, parece claro que en Cayetano los modos de abstracción y sus diferencias se corresponden con los modos de abstracción que aparecen en el lenguaje: la abstracción formal, pura o absoluta, «per modum definitionis», y la abstracción total, universalizante, que corresponde a los concretos comunes. Hay, pues, una correspondencia de fondo, sino en cuanto a los nombres, en la doctrina de Tomás y en la de Cayetano acerca de los dos modos de abstracción propiamente dicha. Esto quizá no ofreciera mayor dificultad para los seguidores de santo Tomás. Más difícil es ver la posibilidad de concordar la doctrina en lo referente a la distinción entre «abstractio formalis» de Cayetano y la «separatio» de Tomás de Aquino. De ello nos ocupamos a continuación.

IV. EL CONCEPTO DE «ABSTRACTIO FORMALIS» Y LA «SEPARATIO»

Dejamos de lado las inexactitudes de lenguaje, que pueden encontrarse en diversos autores al usar indiscriminadamente los términos de «abstracción» y «separación»⁵⁶. Y nos atenemos a los textos en que los autores dicen expresamente que hablan con precisión o con propiedad de expresiones. Y damos también por supuesto todo lo anteriormente dicho acerca de la abstracción formal.

Es indudable que Tomás, cuando habla con precisión, ha distinguido netamente entre la «separatio» *proprie dicta* y la «abstractio»,

56 Así p.e. Tomás, dice: «Ad primum dicendum quod abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis...» Está claro que al principio se usa «abstrahere» en sentido lato, pues luego se habla de la «abstractio per modum compositionis et divisionis» admitiendo que es cuando algo está «separatum» de lo que se abstrae.

El mismo Cayetano dice: «Tertio differunt(...) abstractio formalis fit per *separationem* a materialibus, potentialibus et huiusmodi. Abstractio autem totalis fit per *separationem* a specificis actualitatibus...» (*In de ente...*, l. c.). Es claro que aquí el término de *separación*, aplicado a ambos tipos de abstracción no es del todo correcto, sino que se usa en sentido general. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente.

reduciendo ambas a un género superior que sería el de la «distinc-tio»⁵⁷. Por otra parte, si atendemos al significado de cada una, es claro que son formas si no del todo incompatibles, sí totalmente dife-rentes⁵⁸. Baste recordar que, no sólo se llevan a cabo en una opera-ción intelectual distinta, con exigencias distintas, sino que implican en lo abstraído o, mejor, «separado» intelectualmente, una separabili-dad real («secundum esse»). Por ello, la abstracción formal es por simple no consideración o por modo de omisión; mientras que la separación es por un juicio de negación. De lo que se sigue que ni todo lo abstraible es propiamente separable —esta confusión es denunciada como propia de la metafísica platónica—, ni todo lo sepa-rable es, hablando con total propiedad, abstraible.

Por consiguiente, no cabe dudar de la diferencia entre estos dos modos de «abstracción» —permítasenos también la impropiedad del término— o mejor, como dice Tomás, de *distinción*.

Esta distinción no ha sido ignorada por los tomistas clásicos, como puede verse en algunos de ellos. Aunque la terminología es a veces diferente.

1) PABLO SONCINAS († 1494): «... praemitto quod aliquid esse abstrac-tum ab altero potest esse dupliciter: Uno modo secundum rem, et hoc est quando id quod erat coniunctum et in eo habens esse, sepa-ratur ab eo et retinet suum esse, sicut si albedo Socratis separetur a

57 Ello como es sabido, lo hace especialmente en el texto crítico de su *Expositio in Boëth. de Trinit.*, q. 5 y 6, (especialmente q. 5, a. 3): «Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes. Quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatam. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem» Al final del texto dice: «Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur...» (*Ib.*).

58 En nuestro estudio señalábamos al menos ocho causas de distinción. Cf. VICENTE BURGOA, L., *De modis abstractionis iuxta St. Thomam in Divus Thomas*, P. 66(1963) 192 ss.

Sorte et maneret sic separata, dicitur tunc abstracta a Sorte. Alio modo dicitur aliquid abstractum *secundum rationem*, et hoc contingit quando duo sunt coniuncta secundum rem et unum eorum intelligitur alio non intellecto»⁵⁹.

2) CH. JAVELLI († c. 1538): «Adverte quod aliquod ens *abstrahit a materia secundum esse et secundum rationem*, qualia sunt entia separata, quae nunquam sunt in materia... De ente autem sic abstracto est metaphysica... Et est aliud ens quod licet non sit extra materiam, tamen in sui definitione *non recipit materiam secundum rationem*, et tale ens est quantitas, sive continua sive discreta... Et est aliud ens quod ut scibile, licet possit abstrahere a materia individuali, non tamen a materia communi... et huiusmodi sunt entia naturalia...»⁶⁰.

3) D. SOTO (1495-1560): «... vulgata est illa distinctio abstractio- nis duplicis: Alia est enim negativa, qua scilicet negatur hoc esse hoc... Sed alia est abstractio praecisiva, quae non est negatio, sed contemplatio alicuius rei aut alicuius rationis prascindendo ab aliis cum quibus in re coniungitur»⁶¹.

Y en otro texto: «Sed tamen multo minus dubium est hanc esse sententiam S. Thomae etiam in locis ipsis quod isti citant in contra- rium: nam I, q. 85, a. 1 ad primum argumentum dicit quod abstrahe- re contingit dupliciter, uno modo *per modum compositionis et divisionis*; et isto modo abstrahere rem ab alio a quo non est separata, esset fal- sum, ut si quis diceret colorem non esse in pomo. Alio modo contin-

59 SONCINAS, P. (†1494): *Quaestiones metaphysicales acutissimae*, Lib. VI, q. 11 (Venetiis, ap. heredem Hieronymi. Scoti, 1588). «Sed est triplex modus separa- tionis: a materia tantum, a materia sensibili et non a materia intelligibili, ut omnia mathematica, quaedam vero simpliciter sunt separata a materia, quia in eorum defi- nitione nullo modo ponitur materia et sic sunt de quibus est prima philosophia» (Ibid. Lib. VI, q. 7).

60 CHRYSOSTOMUS JAVELLI CANAPICIUS († 1538): *In omnibus Metaphysicae libris Qua- esita textualia, metaphysicali modo determinata*, Lib. VI, q. 7; Venetiis, ap. Joannem. M. Bonellum, 1563). Cf. también Ch. JAVELLI: *Quaestiones in octo libros Physicorum*, Lib. II, q. 7).

61 SOTO, D.: *Super octo libros Physicorum Aristot. praeclarissima commentaria*, Lib. II, c. 2, tex. 18 (Venetiis, ap. F. Zilletum, 1582).

git abstrahere *per modum simplicitatis*, sicut cum intelligimus unum nihil considerando de alio (quam abstractionem Scotus alio nomine vocat *praecisivam*) ut cum quis considerat colorem, nihil considerando de pomo...»⁶².

4) DIEGO MAS († 1608): «... Secunda abstractio nihil aliud est quam consideratio intellectus patibilis naturae universae, non consideratis proprietatibus singularibus, quibus erat unita natura a parte rei. Tertia divisio est intellectus quae fit secunda operatione, quando ea, quae a parte rei sunt divisa et separata, intellectus etiam separat media propositione negante. Ut quando separamus hominem a lapide, quae duo a parte rei sunt separata, quando dicimus «homo non est lapis». Vocatur haec abstractio divisiva, superior vero praecisiva, de quibus legendus est D. Thomas I, 85, 1, ad 1m»⁶³.

5) D. BÁÑEZ (1527-1604): «Pro cuius explicatione suppono abstractionem a materia aliquando esse *realem* et sine operatione intellectus, sicut angelus est substantia realiter abstracta a materia. Aliquando vero abstractio a materia est solum *secunda intentio quae consequitur operationem intellectus*, ut vgr., homo per conceptum communem abstrahitur a materia singulari, et quantitas a materia sensibili, quamvis realiter nullus sit homo sine materia singulari, nulla quantitas sine materia sensibili»⁶⁴.

62 Id.: *In Porphyrii Isagogen ac in Aristotelis categorias absolutissima commentaria. Liber Praedicabilium, De universalibus*, q. 3 (Venetiis, sub signo Pavonis, 1574). En otro lugar escribe: «...abstractio est duplex, alia qua universale abstrahit a suis inferioribus, ut ratio hominis abstrahitur a conditionibus singularibus et ratio animalis a rationibus specierum. Alia est abstractio qua forma abstrahit a subiecto, ut albedo abstrahitur ab albo et humanitas ab homine. Prima potest vocari abstractio universalis et secunda abstractio formalis» (Ibid., *Liber praedicabilium, De genere*, c. 1. Ed. cit.)

63 DIDACUS MAS: *Commentarium in Prophyrium et in universam Aristotelis logicam*, I, sectio 1a, pars III (Moguntiae, 1617). En otro texto dice: «...abstractionem nihil aliud esse quam separationem unius ab altero, quae duplex est: Una formalis, et altera totalis. Formalis dicitur ea qua forma a materia separatur, ut conceptio mentis qua intelligimus quantitatem sine subiecto... Totalis vero vocatur illa, quando separamus totum ...a suis partibus subiectivis» (Ibid., I, Sec. I, in cap. VI, q. 6, 3m fundam.).

64 D. BÁÑEZ: *Scholastica commentaria in Ia^m Partem*, q. 1, a3 (Ed. L. Urbano, Feda Valencia, 1934). Cf. también B. MEDINA (1527-1581): *In III^m partem S. Theol. D. Thomae*

El problema está, más bien, en si caben ambas formas de «distinción» en algún caso particular o respecto de algunos objetos de conocimiento. En otras palabras, ¿hay algún caso en que nuestro intelecto lleve a cabo esas dos maneras de distinción y ello con verdad y objetividad? ¿Se puede transitar de una a la otra?

Nuestra respuesta es afirmativa y, en concreto, ello se refiere al modo propio del conocimiento metafísico, mas únicamente en ese campo. Y esto, con las precisiones que indicaremos.

Para comprender todo esto hemos de partir del supuesto de que todo nuestro conocimiento intelectual se lleva a cabo a partir de la intuición sensible, que tiene por objeto lo concreto individual. Desde el punto de vista de la materia del conocimiento, ésta debe ser suministrada siempre por la intuición sensible. Así pues, la intuición, que versa sobre lo singular concreto es la base y el punto de partida de cualquier movimiento abstractivo. Y esto es válido para cualquier saber, sea del tipo o de la categoría que sea. Pues tanto la física, como incluso la matemática captan sus objetos formales a partir de la intuición sensible⁶⁵. La misma metafísica, como conocimiento del ser real, no es un saber que descienda de las nubes —como parecen pensar los racionalistas, siguiendo a los platónicos—, sino que se apoya en la intuición del ser, como tal, en lo concreto individual, antes de cualquier tipo de abstracción o análisis⁶⁶.

La abstracción comienza, pues, donde termina la intuición sensible, a partir de lo concreto. Y esto vale para cualquier tipo de abstracción, pues no se trata de formas superpuestas, sino de movimientos o estrategias diferentes, y hasta divergentes, del intelecto abstractivo.

Por otra parte, tales estrategias solo tienen un fin, el de posesionarse intencionalmente del medio objetivo. Por lo que deben acomodo-

(1578). FRANCISCO DE ARAUJO: *In universam Aristotelis Metaphysicam commentaria* (Salamanca, 1617 y 1631); JUAN MARTÍNEZ DE PRADO: *Quaestiones philosophiae naturalis* (c. 1651); *Super tres libros de anima* (c. 1631). JUAN DE SANTO TOMÁS: *Cursus Philosophicus* I, *Logica* II p., q. 3, a. 5.

65 Cf. *In Metaph.*, VII, lec. 10, nn. 1494-1497.

66 Cf. *In Boëth. de Trinit.*, q.5, a. 4, 5m.

darse a la realidad del medio, esto es, a la realidad del mundo. En consecuencia, han de servir para captar como separado lo que realmente está separado, y como no separado realmente, aunque separable mentalmente o analíticamente, lo que realmente está unido, pero es distinguible y debe ser distinguido. Para lo primero se utiliza la operación intelectual de juicio negativo; para lo segundo, tenemos las diversas estrategias de tipo analítico y abstractivo.

Ahora bien, el tránsito desde la intuición empírica o sensible a la separación o, en su caso, a la universalización que requiere el conocimiento científico, es un salto que ha sido y sigue siendo la *crux philosophorum*. Y, sin embargo, de la legitimación de ese paso depende el valor de los saberes teóricos puros, sobre todo, de la ciencia natural (física) y de la metafísica. Y aquí es donde creemos que juega su importante papel la *abstracción formal*, como estrategia mediadora, tanto en la ciencia natural, como en la metafísica y la matemática.

Dejamos de lado, por ahora, el papel de la abstracción formal para la legitimación de los conceptos universales y de las leyes generales del conocimiento científico, pues es algo que parece haber pasado inadvertido incluso para los seguidores de Aristóteles; de ello pensamos ocuparnos en otra ocasión.

Ateniéndonos ahora al conocimiento metafísico, hemos tratado de mostrar en otro trabajo anterior que su posibilidad, como algo diferente de la física, depende de la posibilidad de establecer algún juicio de separación negativa de la materia⁶⁷. La idea, como es sabido, se remonta ya a Aristóteles⁶⁸. Pero faltaba establecer los fundamentos objetivos de tal juicio negativo: ¿en qué podemos fundarnos para decir que «el *ens* —sujeto propio de la especulación metafísica, según la tradición aristotélica— no es necesariamente material»? Tal juicio, tan fundamental, no puede hacerse gratuitamente. Y en dicho trabajo discutimos el problema e intentábamos establecer algunas

67 Cf. nuestro estudio: L. V. BURGOA: «Il 'separato' come condizione e come oggetto della metafisica», en *Divus Thomas* 1993(96) 62-94.

68 Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.*, VI, 1 (1026 a 29); XI, 7 (1064 b 1012).

estrategias analíticas, que permitan fundamentar ese juicio de separación negativa.

Ahora, manteniendo como válido lo que en dicho trabajo expusimos, creemos que esas estrategias analíticas no son ni más ni menos que el ejercicio de la llamada *abstracción formal*, o ésta «in actu exercito». Con lo cual, vemos que la abstracción formal, aunque diferente en su operación de la separación, puede compaginarse con ella con respecto a ciertos objetos, los objetos propios de la metafísica.

En efecto, como en dicho trabajo mostrábamos, la razón por la cual podemos formular el juicio de *separación negativa*, que es aplicable a los objetos de la Metafísica y especialmente al objeto propio y formal, el ser como ser⁶⁹. Y después de analizar el significado del ser como valor y como acto, concluíamos diciendo:

«Ahora, comparando entre sí estas dos series de experiencias reflexivas: que “el acto es anterior e independiente de la potencia”, y que “lo material pertenece al ámbito de lo potencial” llegamos fácilmente a la conclusión de que el *actus essendi* es anterior y no depende necesariamente de lo material. En otras palabras, que “el ser en cuanto tal y en cuanto acto no es necesariamente material”: es decir, tenemos también por esta vía un juicio de separación negativa»⁷⁰.

Ahora decimos, pues, que ese análisis de «ens», en cuanto nos conduce a captar la «ratio entis» o lo que al ser le pertenece *per se*, y ello antes de cualquier generalización o juicio, no es más que el ejercicio de la llamada *abstracción formal*.

Ésta, como vimos, parte de la intuición de lo concreto singular, para rescatar en ello una «forma» o esencia o definición, cualidad, etc., o como

69 L. V. BURGOA: «Il 'separato'...», *Divus Thomas* 1993(96) 86.

70 *Ibid.*, p. 88. O como dice claramente Tomás: «Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent...» (*In de Trinit.*, q. 5, a. 4c). «Ens et substantia dicuntur separata a materia et motu, non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu..., sed per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a ratione, quamvis aliquod animal sit rationale» (*Ibid.*, ad 5m).

el conjunto de atributos que de suyo (*per se*) pertenecen a un ente cualquiera. Pero lo hace, no de un simple golpe de vista, sino frecuentemente a base de comparaciones, experimentos, inducciones, análisis, etc.; esto es, a base de operaciones previas, que conducen a la captación de esa «forma» o «ratio», con precisión (abstracción) o no consideración del sujeto concreto en que se halla. Y esto lo hacemos en cualquier orden de conocimiento, ya que lo importante es captar lo esencial, constante y «formal» de la realidad, dejando de lado lo accidental ⁷¹.

Esto no debe sorprender a ningún aristotélico, pues el efecto propio de la abstracción formal en el campo especulativo consiste justamente en deparar al intelecto los objetos formales y propios de cada saber: ya lo dijo claramente Cayetano, como vimos ⁷². Eso significa que la «abstractio formalis» es una operación mental previa a la constitución del llamado «objeto formal» de cada saber científico. El proceso es similar en todos los saberes. Pero su término, la captación de la «forma» o «ratio» es distinto según diversos saberes especulativos; por ello son procesos específicamente diferentes, y hasta divergentes. Y en cuanto tal «forma» incluye en sí un determinado tipo de potencialidad o materialidad, del que no puede abstraer, o bien pueda declararse exenta de materia, constituirá niveles de inteligibilidad diferentes, y, consiguientemente, ciencias teóricas diferentes.

Aplicado esto a la Metafísica, significa que es ese proceso de análisis sobre el sentido del ser como acto, lo que nos permite llegar a la conclusión: «el ser, como tal, no es necesariamente material», que era el juicio de separación negativa propio del saber metafísico.

⁷¹ Pongamos un ejemplo. Si queremos saber lo que es «ser un satélite de la tierra» nos bastaría observar atentamente y estudiar las condiciones básicas del satélite natural de la tierra, la luna; o sea, llegar a descubrir las leyes básicas de la mecánica celeste, que configuran eso que llamamos «un satélite de la tierra». Captar esta «ratio» o «forma» (el carácter de «sateliticidad») es un proceso que desemboca en tal conocimiento, o sea, es un proceso complejo de abstracción formal. Sólo que en este caso es a nivel de la física matemática. Algo similar hacemos en matemáticas puras y en otros saberes.

⁷² Cf. supra: «Quarto differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur»

En consecuencia, la «separatio» propia de la Metafísica no excluye la «abstractio formalis»; antes bien la presupone, como un momento anterior o previo a su juicio separativo. Ello no significa que deban confundirse esos dos tipos de «Distinción» intelectual. Pero nos aclara que, para ciertos objetos de conocimiento y sólo en esos casos, tampoco son incompatibles; antes bien, parecen requerirse.

CONCLUSIONES

1. Si nos atenemos a las exposiciones de esos dos autores, considerados como los maestros en la materia en la línea del aristotelismo tomista, advertimos que ni en Tomás ni en Cayetano, ni en ningún tomista posterior encontramos una síntesis doctrinal completa acerca del conocimiento abstracto y sus modos principales. Incluso hay que añadir que las exposiciones de que disponemos, incluso en textos críticos, no sólo no son exposiciones completas, ni lo eran en la intención de sus autores, sino que adolecen a veces de terminologías un tanto confusas o imprecisas. Lo que ha sido causa de no pocos quebraderos de cabeza; especialmente para los que van a los textos sin haber hecho por su cuenta una indagación personal de los problemas tratados.

2. Con todo, creemos que un estudio de la doctrina expuesta por ambos autores, más que opuesta o contradictoria, como pudiera parecer a primera vista, podría decirse complementaria, a condición de dejar de lado o superar ciertas estrecheces verbales y de profundizar en los temas abordados. Ello parece claro, según creemos por la exposición anterior, en relación con el discutido tema de la «oposición» entre la denominada «abstractio formalis» y la «separatio», en cuanto estrategias del intelecto para llegar a la captación del ser, como tal y como objeto propio de la Metafísica realista⁷³.

⁷³ Según lo expuesto, podríamos presentar la estructura o articulación básica de los modos de la *distinctio intellectus* en el cuadro siguiente:

3. No menos interesante sería profundizar en las consecuencias aclaratorias que tendría un estudio de la «abstracción formal» para resolver el difícil problema de la inducción y del valor epistemológico del conocimiento científico. Mas sobre ello no podemos pronunciarnos ahora.

LORENZO VICENTE-BURGOA
Universidad de Murcia

DISTINCIÓN:

a) *De razón*: en cosas o aspectos realmente unidos, pero uno anterior o independiente del concepto del otro: Cabe la **abstractio** propiamente dicha, por *omisión* o no consideración. Y esta, a su vez, tiene dos formas distintas, que responden a los dos tipos de unión:

1) En la unión de forma y materia (sujeto) = «Abstractio formae a materia» o **abstracción formal**; diferente en cuanto a su término (captación de una forma o ratio objetiva) para cada tipo de saber teórico.

2) En la unión del todo y las partes (subjetivas): «Abstractio universalis a particulari» o **abstracción total**: común a todo saber teórico.

b) *Real*: en lo realmente distinto o separado. Sobre ello cabe formular un juicio negativo, cuya fórmula general podría ser: «X no es Z» = «**Separatio, proprie dicta**», propia de la Metafísica, en cuanto «separatio negativa a materia et motu».