

JOSÉ MANUEL NÚÑEZ PLIEGO

ABSTRACCIÓN Y SEPARACIÓN
ESTUDIO SOBRE LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 4058/2008
Pamplona

Nº 210: José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*

© 2008. José Manuel Núñez Pliego

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unv.es

Téléphona: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

I.	EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO	7
	A) Consideraciones generales	7
	1. El empleo de la filosofía en las obras teológicas de Tomás de Aquino	7
	2. El problema de la abstracción en los textos y el papel de los comentaristas en su interpretación	10
	3. La dificultad de pensar sobre los propios actos cognoscitivos ..	15
	B) Diversos sentidos de la palabra “abstracción”	17
	1. Por qué hay variedad de sentidos en la abstracción	17
	2. La abstracción referida al conocimiento sensible	19
	3. La abstracción del intelecto agente	24
	4. Distinción de la abstracción en función de la operación que la realiza	29
	5. Doble distinción de la abstracción cuando se realiza con la primera operación.....	31
	6. La abstracción según su separación respecto de la materia	34
	7. La abstracción referida a los conceptos	38
	8. Imposibilidad de conocer los seres suprasensibles por abstracción.....	43
	C) Consideraciones finales	44
II.	LA ABSTRACCIÓN Y EL OBJETO DE LA FÍSICA Y LA MATEMÁTICA.....	49
	A) La abstracción de lo independiente nacionalmente como fundamento de la división de las ciencias	49

B)	La abstracción del objeto de la física	56
C)	La abstracción del objeto de la matemática	63
D)	Algunas consideraciones finales	73
III.	LA <i>SEPARATIO</i> Y EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO	77
A)	Sobre los pasos para abordar la <i>separatio</i>	77
B)	El objeto de la metafísica	77
	1. Algunas consideraciones preliminares	77
	2. La explicación del objeto en el <i>Comentario a la Trinidad de Boecio</i>	78
	3. El objeto de la metafísica en el <i>Comentario a la Metafísica</i>	82
	4. Un corolario sobre el género-sujeto de la metafísica	84
C)	La <i>separatio</i> y el conocimiento del ente en cuanto ente	85
	1. Una contextualización	85
	a) Una breve referencia histórica	86
	b) El proceso para clarificar la <i>separatio</i>	89
	2. El conocimiento del ente en cuanto ente y la <i>separatio</i>	90
	a) La problemática	90
	b) El <i>ens</i> como <i>primum cognitum</i>	92
	c) La metafísica versa sobre lo separado	98
	d) Las claves para interpretar el sentido de la <i>separatio</i>	100
	e) La <i>separatio</i> y el conocimiento de la inmaterialidad del ente	107
D)	El método de la metafísica	118

CAPÍTULO I

EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCIÓN EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO*

A) CONSIDERACIONES GENERALES

1. El empleo de la filosofía en las obras teológicas de Tomás de Aquino

La obra escrita de Tomás de Aquino es muy amplia¹. Sus escritos surcan las aguas de la filosofía y la teología. Esta doble dirección de su pensamiento respeta las diferencias de cada una de estas ciencias, pues aun entendiéndolas entrelazadas, Aquino se percató de que cada una goza de un ámbito propio y se desarrolla conforme a una metodología particular, de acuerdo con la diversa naturaleza de cada uno de estos saberes². De este modo, cuando hace fi-

* El presente trabajo, que formó parte de mi tesis doctoral defendida en la Universidad de Navarra, es fruto de una investigación de varios años. Al momento de su publicación, no puedo dejar de agradecer a las muchas personas que han contribuido a ella de un modo u otro. En primer lugar, agradezco a la Universidad de Navarra, especialmente en nombre del Dr. Fernando Múgica, todas las facilidades para el desarrollo de la investigación. Agradezco también el apoyo de la Universidad Panamericana y de su rector, el Dr. Jorge Gutiérrez. El interés inicial del trabajo se debe al Dr. Carlos Llano. Algunas precisiones decisivas se deben a los estudios del Dr. Jorge Morán. He recibido también importantes sugerencias de muchos colegas, que me han ayudado a delinear algunos perfiles del texto. Aprovecho para mencionar aquí agradecidamente a los Dres. Rocío Mier y Terán, Héctor Zagal, Luis Xavier López Farjeat. Un especial agradecimiento merece también Vicente Amador por su ayuda en la composición del trabajo, y David González Ginocchio por su lectura y correcciones. Por último, no puedo dejar de agradecer al Dr. Angel Luis González, director de esta investigación: sin su constante apoyo y estímulo, todo esto habría sido imposible.

1 Para obtener una visión de conjunto de la obra de Tomás de Aquino es de especial valor el trabajo de TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona, 2002. En este libro se recogen con detenimiento la vida y los escritos de Tomás de Aquino. También es de gran utilidad el trabajo de WEISHEIPL, J., *Tomás de Aquino (Vida, obras y doctrina)*, EUNSA, Pamplona, 1994, pp. 409-459. En este estudio se recoge el catálogo completo de sus obras. Además de contener las fechas de su redacción se encuentra una breve descripción de su contenido.

2 Cfr. GILSON, E., *El Tomismo (Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino)*, EUNSA, Pamplona, 1989, pp. 53-66. En esta parte de su obra hace una exposición amplia de la manera de comprender la interrelación entre ambos saberes. De su lectura se desprende la profunda convicción del Aquinate sobre la fuerza de la razón y la causa por la que puede convertirse en un saber propio, aunque ordenado a la teología. Una obra que retoma esta cuestión es la

lososofía emplea la razón para desarrollarla y cuando elabora su teología se apoya en los datos proporcionados por la fe y se auxilia de la razón para desplegarla. La unidad entre ambos conocimientos adviene de su ordenamiento a la verdad y de la convicción de que la razón es capaz de acceder a ella, dado que no existe una verdad racional y otra de fe sino una sola. Por ello, la teología podrá auxiliarse de la razón para desentrañar la verdad que busca, pues indaga la misma verdad que la filosofía³. Evidentemente, no es la razón la principal fuente de la ciencia teológica, pero sí una herramienta de la que puede servirse y que sería impropio no emplear. Esta visión le permite encontrar a Aquino una ordenación de la filosofía a la teología que no invalida el valor de la filosofía por sí misma.

Este ordenamiento ha provocado, en algunos ambientes intelectuales, un cierto desprecio hacia la aportación filosófica de Tomás de Aquino, al considerar que se trata de un saber dependiente de la fe y, en consecuencia, no suficientemente fundado en la razón⁴. Esta apreciación es superficial y depende más de prejuicios que de delusiones obtenidas tras el estudio de las obras del Aquinate.

de DE LIBERA, A., *Raison et Foi, Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean Paul II*, Éditions du Seuil, Paris, 2003. La obra de de Libera se ha convertido en poco tiempo, a mi juicio, en una referencia indispensable para el tema de las relaciones entre fe y razón. El capítulo primero es particularmente controvertido. Se trata de un estudio titulado "Oublier Thomas d'Aquin ou le paradigme albertiste" (pp. 35-82) y en él de Libera polemiza precisamente con Gilson (p. 35). De Libera piensa que si bien Tomás de Aquino es una figura central para comprender la relación entre fe y razón en el seno del cristianismo, no es el paradigma que se ha pensado. De Libera abre, pues, una discusión sumamente interesante con la intención de revalorizar a san Alberto Magno. Su intención claro, no es restarle importancia al Aquinate, sino argumentar que tenemos dos paradigmas obviamente complementarios: Alberto Magno y Tomás de Aquino. Independientemente de esta polémica, parece claro que la impronta del Aquinate es fundamental en el diálogo entre la fe y la razón dentro del cristianismo.

- 3 De ahí que Vansteenkiste afirme que: "La idea que rige las relaciones entre la filosofía y teología y también el método del uso recíproco es la de la unidad de la verdad, ya que corresponde a la realidad. Esto tiene como consecuencia, por una parte, que cada aspecto de la verdad es objeto de una ciencia con sus propios caracteres: la filosofía no es teología, así como la filosofía natural no es metafísica" ("El método de Santo Tomás" en *Las razones del Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 106).
- 4 Cfr. *Idem*, p. 23. Aunque Vansteenkiste pone el acento en la ordenación de la filosofía a la teología, concluye con la misma idea de su independencia, pues afirma: "las partes de la filosofía tomista han sido tanto más profundamente elaboradas cuanto más directamente interesaban a la teología tomista". Y un poco más adelante, aún poniendo el acento en dicha subordinación, admite la posibilidad de ver un claro planteamiento filosófico, entendido por Gilson como "el esfuerzo de reflexión que llevó a cabo para introducir su saber humano sin romper la unidad de ésta" (*Idem*, p. 25).

Por otro lado, tampoco ha sido infrecuente la pretensión de reducir la filosofía de Tomás a un mero comentario sobre la filosofía de Aristóteles. Esta visión no repara en los desarrollos originales de Tomás de Aquino, ni en que la formulación de su pensamiento integra más antecedentes que los puramente aristotélicos. No se tiene en cuenta que la síntesis tomista es capaz de expresar ideas originales⁵, ciertamente apoyándose en muchos aspectos del pensamiento aristotélico⁶, pero que constituyen por sí mismos hallazgos valiosos con importantes consecuencias en la historia del pensamiento. Estas concepciones permiten ubicar el pensamiento filosófico del Aquinate como portador de ideas originales cuya formulación supone alcanzar cotas insospechadas para el Estagirita.

5 En efecto, muchos han alegado que la filosofía tomista es un gran compendio de ideas inspiradas por Aristóteles. Es común encontrar obras que insisten en que Tomás de Aquino era un aristotélico (cfr. MCINERNEY, R., *Aquinas*, Polity Press, Cambridge, 2004, pp. 5-10) sin atender a las múltiples influencias, incluso no aristotélicas y más bien neoplatónicas que hay en el *corpus* tomista. Si éste no se estudia cuidadosamente, se corre el riesgo de considerar a Tomás de Aquino como un simple compilador de filosofías que le preceden. No obstante, Tomás de Aquino interpreta, debate, corrige, reformula y el resultado es una filosofía propia. A este respecto apunta Fernando Ocáriz: “no está de más recordar que, en filosofía, no es un simple continuador de Aristóteles y tampoco un ecléctico que tome de distintas partes inspiraciones diversas para después simplemente ponerlas juntas” (“Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás” en *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 49). Y un poco más adelante señala: “Santo Tomás captó el significado teórico profundo de la oposición platónico-aristotélica y la importancia decisiva de superarla: y la superó no mediante una simple concordancia —como en el neoplatonismo—, sino más bien a través de su síntesis original, que tiene en la noción de ser (*esse, actus essendi*: acto de ser) su piedra angular” (*Idem*, p. 50). Como se sabe, esta síntesis fue posible, también, gracias al conocimiento que tuvo el Aquinate de las tradiciones helénicas, judía e islámica, mismas que habían estudiado cuidadosamente la filosofía aristotélica. En este caso sucede lo mismo: si bien hay notorias y definitivas influencias de personajes como Maimónides, Avicena, Averroes y muchos otros, es preciso distinguir finamente entre lo que proviene de estos personajes y lo que es original. Precisamente de ello se ha ocupado, entre muchos otros, BURRELL, D., en “Thomas Aquinas and Islam”, *Modern Theology* 20, 1, 2004. Un clásico que se ocupa también del modo en que Tomás de Aquino asimiló los problemas filosóficos a la luz del judaísmo y el Islam es *Aquinas and the Problems of his Time*, G. Verbeke; D. Verhelst, (eds.), Leuven University Press, Bélgica, 1976. En especial los capítulos segundo y tercero están dedicados, respectivamente, a los judíos y al mundo islámico.

6 Cfr. A. L. GONZÁLEZ, “Thomistic Metaphysics Contemporary Interpretations” *Anuario Filosófico*, vol. XXXIX-2, 2006, p. 405: “I think that it must be recognized that the Thomistic body of doctrine is closely related to that of Aristotle; to forget this or ignore it, at least in core areas of philosophy, leads to taking mistaken paths in the interpretation of Thomas Aquinas as a speculative thinker. Nevertheless, this is not an obstacle to recognizing at the outset that Aquinas goes beyond the Stagirite in the central aspect of all Metaphysics, namely the question of being. Thomas is an Aristotelian, but not merely Aristotelian. In mentioning this, I intend to underline both the influence of the Stagirite as well as the originality of Thomism”.

Debido a la ya mencionada ordenación de la filosofía a la teología, es lógico encontrar en la estructura argumentativa de la teología de Tomás el empleo de razonamientos estrictos que constituyen un auténtico despliegue de su pensamiento filosófico⁷. Ello no debiera sorprendernos, ni siquiera en el contexto de la filosofía contemporánea. Las creencias religiosas tienen un valor cognitivo y, según ello, no pueden ser excluidas del ámbito de la razón. Tomás de Aquino es contundente a este último respecto y así deja claro que la teología no habla de realidades irracionales sino superracionales. Estas reflexiones tienen importancia para la presente investigación puesto que se hará una explicación filosófica del conocimiento humano, tomando como base fundamental dos obras teológicas: la *Suma Teológica* y la *Exposición del De Trinitate de Boecio*. Las consideraciones recogidas sobre el valor filosófico que pueden encontrarse en estos escritos, se harán patentes a lo largo de este estudio, pues en la propia exposición se verá con claridad que los argumentos empleados para reseñar la capacidad cognoscitiva del hombre son estrictamente racionales y, en consecuencia, se dará cuenta del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino.

2. El problema de la abstracción en los textos y el papel de los comentaristas en su interpretación

Además de las consideraciones precedentes es importante reiterar que las dos obras fundamentales de las que nuestro estudio se nutre, por las fechas de su redacción, recogen un amplio espectro de la vida intelectual de Tomás de Aquino. El *De Trinitate* es una obra de juventud⁸; la *Suma Teológica*, un escrito de madurez⁹. A pesar de la distancia temporal entre la redacción de una

7 Escribe VANSTEENKISTE: “El hecho del orden en las ciencias lleva consigo, además, que una ayuda a la otra y que hay una jerarquía de perfección. Por eso la ciencia de los datos divinos de la revelación es superior a las demás, pero las supone, pues de otra manera, no habría *ordo*. Es la aplicación del *adagium* <*gratia non destruit naturam, sed perficit*>” (“El método de Santo Tomás”, *op. cit.*, p. 107).

8 Según WEISHEIPL, “la exposición de Tomás del *De Trinitate* de Boecio estaba terminada para 1258-1260 como muy tarde” (*Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina, op. cit.*, p. 171). Torrell ubica su redacción apoyándose en Gils: “A medio camino entre el *De veritate* y el principio del *Contra Gentiles*, en los años 1257-58 o a principios del 59” (*Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra, op. cit.*, p. 86). Un estudio conciso sobre la relevancia que tiene el *De Trinitate* para Tomás, se encuentra en R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, The Catholic University Press, Washington D. C., 1990, pp. 97-158.

9 “En cuanto a la cronología de la *Summa Theologiae*, la mayor parte de los estudiosos están de acuerdo en que la primera parte fue escrita en Roma y Viterbo entre 1266 y 1268. La segunda parte, que posteriormente fue subdividida en dos partes: *prima secundae* (I-II) y *secunda secundae* (II-II), ocupó la totalidad de su segunda regencia de París de 1269 a 1272, aunque las

y otra, es sorprendente comprobar la continuidad filosófica en lo que atañe al tema de nuestra investigación, la abstracción y el juicio negativo, *separatio*, en el conocimiento humano¹⁰. La continuidad, que deberemos mostrar, supera con mucho las diferencias. Algunas de éstas tienen su origen en el enfoque desde el cual una y otra obra han sido elaboradas. Otras, en cambio, se reducen a la diversa terminología empleada para llamar una u otra operación. Y esto puede afirmarse porque en ambas obras se emplea el término “abstracción” para denominar el acto intelectual empleado para considerar una cosa sin otra. Si bien es cierto que, en la *Suma Teológica* —como se verá más adelante— el vocablo “abstracción” se usa para designar tanto a la simple aprehensión como al juicio, en cambio, en la *Exposición del De Trinitate de Boecio* se reserva el uso de la palabra “abstracción” para denominar a la primera operación de la inteligencia y se asigna el de “*separatio*” para referirse al acto separativo realizado por medio del juicio¹¹. Más allá de esta asignación de nombres, lo relevante es la permanencia de la distinción: unas veces separamos con la primera operación y otras lo hacemos por medio de la segunda operación. A primera vista, este último punto no parece ofrecer mayor problema que un cambio de denominación. Y esto probablemente sería así de sencillo, si no fuera por la profunda influencia que los comentaristas de Santo Tomás han tenido en la comprensión de la doctrina sobre la abs-

primeras cuestiones de la I-II fueron probablemente escritas mientras residía en Viterbo. Se sabe con seguridad que la *prima pars* estaba terminada y en circulación antes de que Tomás llegara a París, alrededor de enero de 1269” (J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino (Vida, obras y doctrina)*, *op. cit.*, p. 260). Es una obra de madurez pues, como es bien sabido, fallece poco tiempo después en 1274. Para encontrar más detalles sobre su periodo de redacción remitimos nuevamente a Torrell, quien aborda con detalle las distintas controversias entre los estudiosos (cfr. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, *op. cit.*, pp. 164-166).

10 Cfr. LÓPEZ SALGADO, C.: “*Abstractio y Separatio* como acceso a la Metafísica”, *Sapientia*, n. 72, 1964, p. 108. López Salgado recoge la opinión de Blanes, quien descalifica los desarrollos del *De Trinitate* por ser una obra de juventud. Como veremos, este dato tendría importancia si el supuesto del que parte la descalificación fuese verdadero, lo cual (como intentaremos mostrar) no es así. De cualquier manera puede servir la reseña del texto: “La segunda manera de reaccionar ha sido decir que este fragmento lo escribió Sto. Tomás cuando era muy joven, y no ha de bastar para negar su doctrina constante, según la cual el ente metafísico se obtiene por simple abstracción del tercer grado. El P. Guil Blanes se expresa así: «En resumen, el consabido texto del art. 3 q. 5 del *Com. al de Trin.* no presta luz alguna, sino más bien...oscurece extraordinariamente...».

11 Santiago Gelonch explica profusamente las diferencias entre abstracción y separación y las razones por las cuales, según su punto de vista, las hace el Aquinate. Su tesis fundamental es que esta distinción obedece a que se puede hablar de un sentido amplio y otro estricto en la abstracción y que gran parte de la dificultad proviene de tomar el sentido amplio como impropio y el estricto como propio (*Separatio y objeto de la metafísica*, EUNSA, Pamplona, 2002, pp. 270-272).

tracción. La interpretación de la abstracción con base en la teoría de los tres grados ha gozado de mejor fortuna al punto de posicionarse como la expresión del auténtico pensamiento de Santo Tomás durante muchos años¹². En cambio, la doctrina de la abstracción y la *separatio* ha permanecido poco atendida por largo tiempo¹³. Por otro lado, no puede perderse de vista que abstraer es sinónimo de separar y, por tanto, no es extraño que se haya empleado indistintamente. De cualquier modo la diferencia central está en que, abstrayendo por la primera operación, la separación es *secundum considerationem*; haciéndolo con la segunda implica una separación *secundum rem*.

Si se tienen presentes estos antecedentes es posible comprender por qué al exponerse la relación de la *separatio* con la metafísica ha habido algunos tomistas que con prontitud descalificaron el valor de la *Exposición al De Trinitate*. Ellos postularon la tesis de una evolución en el pensamiento de Tomás

12 Aunque, como es lógico, a pesar de dicho posicionamiento, la doctrina de los tres grados de abstracción no ha estado exenta de controversias. En un artículo de Edward D. Simmons, un clásico aparecido en 1959 en la revista *The Thomist* (XXII, pp. 37-67) y titulado “The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction”, Simmons se ocupa de la controversia: ¿es la doctrina de los grados de abstracción tal como la presentan Cayetano y Juan de Santo Tomás verdaderamente tomista? Simmons apunta que la interpretación de estos comentaristas clásicos ha sido cuestionada dado que en el artículo tercero de la quinta cuestión del *Comentario al De Trinitate de Boecio*, Tomás de Aquino podría estar sugiriendo que, en realidad, no habría propiamente tres grados de abstracción sino dos. Podría interpretarse, en efecto, que hay tres niveles de la ciencia, pero solamente dos grados de abstracción: el tercer grado de abstracción no sería abstracción en estricto sentido, sino *separatio*. Nuestra interpretación se diferencia de la de Simmons, quien concluye que la *abstractio totius* de la Física es un tipo de abstracción formal y que la *abstractio formae* de las matemáticas es, en cierto sentido, la abstracción formal *par excellence*. La *separatio* sería distinta de estas dos, pero no por ello dejaría de ser, en cierto modo, un tercer grado de abstracción. De modo que para Simmons, aunque podría parecer que Cayetano y Juan de Santo Tomás interpretan erróneamente a Tomás, en realidad solamente tienen una diferencia terminológica. Simmons deja claro que en la física se da propiamente una *abstractio totius* (separación de la materia individuada), en la matemática una *abstractio formae* (separación de la cantidad de la materia sensible) y, en la metafísica, una *separatio proprie*, es decir, una separación total de la materia. El punto de diferencia fundamental con Simmons proviene de que nosotros entendemos que hay distintos tipos de abstracción, pero que éstos no pueden ser interpretados como grados, sino como diversos modos de aproximarse a la realidad; cuestión que intentaremos fundamentar en el desarrollo de este trabajo.

13 “Ciertamente es un dato insoslayable el que si la *separatio* ha permanecido como olvidada durante estos casi siete siglos, la doctrina tomista de la abstracción ha sido no sólo muy estudiada sino perfeccionada y acrecentada, desde comentaristas aún cercanos a Santo Tomás hasta el día de hoy” (GELONCH, S.: *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 30).

de Aquino para explicar la pluralidad de denominaciones¹⁴ y el cambio de enfoque existente entre lo escrito en sus obras y la doctrina de sus comentaristas, al no ser tan sencillo armonizar una y otra explicación¹⁵. Resulta de gran relevancia lo señalado por Gelonch cuando afirma que “es necesario tener presente que existe, al menos un pasaje de la obra tomista en el que se habla de *separatio* y no hay ninguno en que se diga expresamente que existen tres grados de abstracción formal”¹⁶. Con lo cual puede comprenderse que la doctrina de los grados no es de Tomás de Aquino, sino de sus comentaristas¹⁷.

Para algunos tomistas, defensores de la teoría de los grados de abstracción, la principal divergencia, en lo que atañe a nuestra investigación, se encuentra en la relación entre la abstracción y los diversos objetos de las ciencias. Esta situación se debe, como ya se ha dicho, al hecho de que la doctrina tomista de la abstracción y la *separatio* ha sido presa de un largo olvido¹⁸. La doctrina de

14 Cfr. LÓPEZ SALGADO, C.: “*Abstractio y Separatio* como acceso a la Metafísica”, *op. cit.*, p. 108, en donde se recogen las diversas reacciones de algunos pensadores tomistas frente a la doctrina de la *separatio*. Escribe López Salgado: “La segunda manera de reaccionar ha sido decir que este fragmento lo escribió Sto. Tomás cuando era muy joven y no ha de bastar para negar su doctrina constante, según la cual el ente metafísico se obtiene por simple abstracción del tercer grado”.

15 A este respecto, vuelvo al artículo de Simmons (Cfr. *supra* 12), quien intenta armonizar la doctrina propiamente tomista con la de Cayetano y Santo Tomás, reduciendo las diferencias a una dificultad puramente terminológica. Sin embargo, la diferencia interpretativa con Simmons se debe a que él ve una unidad doctrinal en los grados de abstracción y la *separatio* sólo difiriendo por un problema terminológico; nosotros vemos que no hay continuidad entre la doctrina de los grados y la doctrina tomista y que la diferencia terminológica entre el *De Trinitate* y la *Suma Teológica* no supone un cambio doctrinal entre la primera obra y la segunda, sino que en ambas se sostiene la presencia de la abstracción y el juicio negativo, siendo este último el propio de la metafísica.

16 GELONCH, S.: *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 32.

17 Lorenzo Vicente-Burgoa es más fuerte en su afirmación y señala “por lo demás la postura de la tradición, que ciertos autores pretenden mantener, confundiendo la abstracción formal con la abstracción del juicio negativo, 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 Aquino. 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”. (“¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, *Estudios Filosóficos*, n. 138, 1992, p. 221).

18 Puede encontrarse una breve reseña sobre la vuelta a las fuentes de Santo Tomás en GELONCH, S.: *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, *op. cit.*, pp. 23-24. Es un hecho que durante muchos años a Tomás de Aquino se le ha estudiado en manuales y poco en sus

los grados de abstracción desarrollada por Cayetano, Juan de Santo Tomás y otros comentadores, ha tenido más resonancia entre los pensadores tomistas que las propias enseñanzas del Aquinate.

Hoy, sin embargo, los desarrollos originales del Aquinate han vuelto a tomarse en cuenta y, en opinión de muchos estudiosos, han mostrado mayor claridad que la teoría de los grados. De hecho, el modo propiamente tomista de plantear el conocimiento evita algunos de los inconvenientes derivados de una visión excesivamente abstraccionista del conocimiento que, fácilmente, desemboca en un esencialismo y, consecuentemente, en una pérdida del ser mismo¹⁹.

Por todo lo anterior, resaltar las características del pensamiento original de Tomás de Aquino se encuentra lejos de obedecer a un afán arqueológico, o al exclusivo interés —que indudablemente existe— de no atribuir a alguien lo que nunca ha dicho. Responde este interés al genuino deseo de conocer cuál es el modo propio del conocimiento metafísico en su pensamiento y si el modo de concebirlo obvia algunos de los problemas que se siguen de la interpretación metafísica según la doctrina tradicional. A pesar de todo el peso histórico y discursivo en la discusión del tema de nuestra investigación, nos ha parecido conveniente procurar alejarnos un poco del enfoque que ha privado durante años en el estudio de la *separatio*, que ha tenido que abrirse paso en pugna con la teoría de los grados de abstracción²⁰. Este distanciamiento obedece a dos motivos fundamentales: el primero es que, en nuestra opinión, la doctrina de los grados ha perdido vigencia²¹ y, el segundo, que nos

propios escritos; a este respecto puede servir la exposición FABRO, C.: “Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno”, en *Las razones del tomismo*, op. cit., pp. 37-45.

19 Así lo ha hecho notar también SANGUINETI, J. J.: “La metafísica basada en la abstracción se torna en su contenido esencialista, existencialista, etc., decayendo en alguna forma de ciencia particular, o invitando a las ciencias particulares a elevarse al primer rango del saber” (*La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 140).

20 En este sentido es relevante el trabajo ya citado de Gelonch, en particular las pp. 47-76, donde realiza una amplia comparación entre la doctrina de los grados de abstracción y las diversas posturas tomistas.

21 Como lo ilustra, por ejemplo, el excelente trabajo de Wippel (cfr. WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2000, pp. 3-22) que resalta directamente la importancia del juicio negativo, sin detenerse ya en la explicación, antes frecuente, de los grados de abstracción. Así señala: “Equally important for our appreciation of Thomas’s understanding of metaphysics is another point which he makes in q.5, a. 3 of this same Commentary. There he singles out a special kind of judgment, a negative one which he refers as *separatio*, which he closely connects with metaphysics and presumably with discovery of being as being. A number of recent writers have also emphasized the importance of this aspect of Thomas’s thought”. En esta misma dirección resultan de especial importancia los trabajos de: GEIGER, L. B., “Abstraction et séparation d’après

parece más adecuado enfrentar el tema dejando que sean los escritos del propio Tomás los que nos vayan desvelando los significados que la abstracción tiene en su obra. Una vez expuesta su doctrina, nuestra tarea consistirá en mostrar la riqueza que tiene ésta y cómo así es posible dotar a la filosofía de un pensamiento más equilibrado²², pues de este modo dirige a la inteligencia hacia todo el ente y no sólo a una parte de él. Por otro lado, hacer algunas alusiones a esa controversia será inevitable, pues al tener que recurrir para la elaboración de la presente investigación a muchos estudios que se encuentran inmersos en dicha polémica²³, será necesario hacer algunas referencias, siempre colaterales, pero que permitirán entender mejor los alcances de la abstracción y el aporte cognoscitivo que supone la *separatio* en el conocimiento.

3. La dificultad de pensar sobre los propios actos cognoscitivos

Aunque sea algo muy sabido no quisiéramos pasar por alto los problemas que representa hacer un estudio sobre un acto cognoscitivo. Entenderlo conlleva la necesidad de reflexionar sobre nuestros propios actos cognitivos, y por tanto de conocer el pensamiento desde los propios pensamientos. Esto

S. Thomas” *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, n. 31, 1947, pp. 3-40; SCHMIDT, R., “L’emploi de la séparation en métaphysique” *Revue Philosophique de Louvain*, n. 58, 1960, pp. 373-393 y OWENS, J., “Metaphysical Separation in Aquinas”, *Medieval Studies*, n. 34, 1972, pp. 287-306.

22 Es el mismo Sanguineti quien escribe: “La metafísica del ser, por el contrario, no se limita a afirmar una armonía de aspectos, un razonable término medio —esto sería a su vez el totalitarismo de la proporción—, sino que al mostrar cómo la totalidad viene del acto de ser, refiere el hombre al Ser subsistente...” (*La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, *op. cit.*, p. 141).

23 Así encontramos trabajos que marcan una clara distancia respecto de la interpretación fundada en los grados como el de SCHMIDT, R., “L’emploi de la séparation en metaphysique”, *op. cit.*, y el de GEIGER, L. B., “Abstraction et séparation d’après S. Thomas”, *op. cit.* Otros intentan más bien establecer una conciliación entre ambas interpretaciones, como los trabajos de MCINERNEY, R. (*Boethius and Aquinas*, *op. cit.*, y *Being and Predication*, *op. cit.*); Simmons, “The Thomistic Doctrine of the Tree Degrees of Formal Abstraction” *The Thomist*, n. XXII, pp. 37-67; LÓPEZ SALGADO, C., “*Abstractio* y *Separatio* como acceso a la Metafísica”, *Sapientia*, n. 72, 1964. O bien quienes reconocen el problema, pero se aventuran en la realización de una nueva interpretación ya no tan dependiente de la lectura original al planteamiento, como es el caso de los trabajos de LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ed. Cruz O, México, 2005. Y finalmente, quienes asumen la interpretación de la *separatio* al margen de los grados como es el caso de Wippel. También resulta interesante el trabajo de VICENTE-BURGOA, L., “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano” *Estudios Filosóficos*, n. 38, 1999, pp. 211-256. En particular las páginas 218-225 donde presenta un amplio resumen de las diversas posturas y una visión histórica de los derroteros que han seguido las distintas discusiones.

implica de suyo un esfuerzo por atender cognoscitivamente en sentido inverso al natural devenir del conocimiento que, en virtud de su carácter intencional, se vuelca sobre la realidad conocida de modo que, el acto de conocer mismo queda fuera del ámbito de su objeto original²⁴. El intelecto no tiene como objeto propio sus pensamientos, sino la esencia de las cosas sensibles y se desenvuelve más adecuadamente cuando dirige su atención al objeto con el que mejor se vincula naturalmente. Tomás de Aquino distingue entre el conocimiento particular sobre un acto de conocer ejercido por el hombre particular y conocerlo universalmente. Indica para esto último “que se requiere una ardua y sutil investigación”²⁵.

El hecho de que nuestros pensamientos no sean parte de este objeto propio se debe también, en algún sentido, a la naturaleza del acto abstractivo, que se encuentra de suyo muy próximo a la sensibilidad. Esta proximidad a lo sensible y el hecho de que todo acto intelectual presuponga la abstracción limita la captación de los objetos que son superiores a las cosas sensibles como es el caso de nuestros pensamientos²⁶.

El conocimiento de nosotros mismos y de nuestros pensamientos depende en parte²⁷ de un acto que tiene como particularidad una menor potencia cognoscitiva y, por tanto, es menos manifestativo de la misma operación, al punto de que es “fácil que el pensar se confunda con lo conocido y quede sin destacar, ya que se reduce a hacer presente algo que, como objeto, se encuentra en su nivel”²⁸. Esta característica fundacional de nuestro conocimiento explica por qué se hace necesario un esfuerzo adicional para conocer la naturaleza de nuestro propio conocimiento. Juega también un papel en esta dificultad el hecho de que los actos cognoscitivos suceden con cierta inadvertencia en favor del objeto conocido. En esta misma línea, la connaturalidad

24 Cfr. *S. Th.* I q. 87 a. 3 “Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum”.

25 *S. Th.* I q. 87 a. 1 c.

26 Cfr. MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1998, p. 200.

27 Cfr. *Idem*, pp. 186-201. Para explicar el conocimiento que tenemos sobre nosotros mismos, Murillo muestra cómo en la doctrina de Santo Tomás la operación es insuficiente y desarrolla el papel que juegan los hábitos en este conocimiento. Es de especial relevancia la exposición que hace sobre el papel articulador de los hábitos en el conocimiento y cómo dejarlos de lado en el desarrollo de una explicación cognoscitiva puede llevar a algunos problemas de carácter antropológico.

28 *Idem*, p. 201.

con la que usamos nuestros actos nos conduce a emplearlos espontánea e irreflexivamente, lo cual provoca una cierta inadvertencia respecto al acto de conocer posibilitando que éste no se manifieste claramente. Por ello, primero conocemos las cosas y sólo después reparamos en el modo como lo hemos hecho²⁹. Habida cuenta de todo lo involucrado en el conocer, es importante distinguir cada elemento sin disociarlo excesivamente, desvinculando un elemento de otro sin precipitaciones y sin considerar tan unidas las partes que sea imposible distinguirlas y, al no hacerlo, se termine confundiéndolas. En definitiva, la dificultad para dilucidar nuestros propios actos cognoscitivos involucra diversos elementos, y ante todo tiene como base la operación natural que acompaña a todo acto cognoscitivo que de suyo es insuficiente para conocernos. El primer acto cognoscitivo es insuficiente para conocerse a sí mismo y requiere para lograrlo de un acto reflexivo. De todo esto se desprende que el conocimiento de nuestros actos debe superar algunas dificultades gnoseológicas para hacerse correctamente.

B) DIVERSOS SENTIDOS DE LA PALABRA “ABSTRACCIÓN”

Una vez realizadas las anteriores consideraciones de carácter introductorio, conviene comenzar a desentrañar el significado de la palabra “abstracción”. Ciertamente encontraremos a lo largo de toda la obra tomista diversos sentidos para la misma: unas veces refiriéndose al objeto, otras veces al acto, alguna más al proceso y, así sucesivamente. Sin embargo, si miramos con atención encontraremos elementos comunes desde los cuales es posible hacer las distinciones pertinentes y advertir cómo hay un significado principal asociado a esta palabra. Por ello, aunque el término “abstracción” tiene claramente una multitud de matices está muy lejos de ser una palabra equívoca, es decir, no se trata de un vocablo bajo el cual se recoge una pluralidad de significaciones carentes de unidad.

1. Por qué hay variedad de sentidos en la abstracción

El aspecto más claro del carácter abstractivo del conocimiento consiste en que al conocer se deja de lado la materia³⁰. Esta propiedad abstractiva envuelve a todos los conocimientos, pues es una característica común a todo

29 “Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem et sic inde” (*S. Th.* I q. 87 a. 3 ad 2um).

30 Así Aristóteles define el sentido como “la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia al modo en que la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro” (*De Anima*, II, 12, 424a 17-21). Cito la trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1978.

acto humano de conocer los entes materiales, ya sea este conocimiento sensible o intelectual, pues su rasgo inicial consiste en conocer las cosas materiales sin la materia. Esto no puede ser de otro modo, pues las cosas son recibidas en el cognoscente según su propio modo de ser³¹. Por ello, siempre que nuestro conocimiento versa sobre los entes sensibles se halla inmerso en un, llamémoslo así, proceso abstractivo. Junto a este primer significado aparece concomitantemente que, al efectuarse la abstracción sobre los seres sensibles, se refiere a entes compuestos. El entendimiento, para conocerlos descompone sus partes de modo que considera unas sin otras. Este considerar algo al margen de otro es también una característica del conocimiento sensible, pero en este caso no por una descomposición, sino por una limitación. Con estos dos elementos será más fácil entender qué realidades pueden ser conocidas con la abstracción y cuáles salen del ámbito de su consideración.

Por otro lado, conviene no perder de vista que al abstraer no sólo se inmaterializa lo conocido sino que el estatuto de la forma que se recibe al conocer no es idéntico a la forma del ser conocido. Este punto se desarrollará un poco más adelante, pero tiene una importancia capital en la teoría del conocimiento y, en particular, en la doctrina de la abstracción, quizá insuficientemente recalcada.

El objetivo del recorrido que haremos no pretende ser un glosario del término. Busca mostrar los distintos usos encontrados, principalmente en las obras ya mencionadas, con el objeto de hallar el hilo conductor que nos permita ubicar cuál es el alcance de este modo de conocer en el pensamiento de Tomás de Aquino. Comprender sus alcances simultáneamente arrojará luz sobre sus limitaciones.

Con todo esto en mente, recordemos que abstracción proviene del verbo latino *abstrahere* y puede traducirse como sacar, separar, extraer. Su significado originario tiene una connotación física y expresa por analogía lo que el entendimiento realiza al conocer las realidades sensibles. “Abstraer” en el lenguaje filosófico significa *trahere aliquid ab aliquo*, separar un contenido de otros a los que se encuentra unido para que la inteligencia lo considere aisladamente³². Podemos afirmar que esto es, sin duda, lo que la tradición filosófica tomista entiende, por encima de todos los matices y discusiones por

31 “Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis” (*S. Th.* I q. 84 a. 1 c).

32 Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., “La abstracción según Santo Tomás”, *Anuario Filosófico*, n. 8, 1975, pp. 207-221.

donde transitaremos, al referirse a esta operación intelectual. De esta descripción es preciso resaltar que se encuentran implícitos los dos aspectos previamente mencionados: por un lado, lo que el entendimiento realiza para entender, es decir, el acto mediante el cual separa algo del ente concreto para conocerlo; y, por otro lado, la posibilidad misma de considerar un contenido separadamente de otro. La primera significación recogida tiene que ver con el cómo, es decir, pone su acento en el surgimiento del conocimiento humano. La segunda hace referencia a la consideración de lo entendido en cuanto entendido, es decir, a la capacidad que posee el intelecto para considerar una cosa aisladamente de otra con la cual está unida en la realidad.

Según la definición antes expuesta, abstraer implica una separación de algo que en la realidad está unido a otro. Por tanto, como ya he dicho, en sentido estricto sólo cabe la abstracción al referirse a las realidades compuestas³³.

Carece de sentido —como se mostrará más adelante— hablar de abstracción respecto de las cosas simples, pues para comprenderlas no hay que separarlas de nada; su estado natural es separado y, por tanto, no requiere de ningún tipo de abstracción³⁴. Parece, en consecuencia que, según lo comúnmente entendido, la abstracción guarda relación con el conocimiento de los entes sensibles, pues éstos son los entes compuestos que tienen materia.

2. La abstracción referida al conocimiento sensible

El primer conocimiento de la realidad se obtiene a través de los sentidos³⁵. Como ya se ha dicho, los sentidos perciben su objeto propio al modo como el sello deja su huella en la cera. Lo sentido conserva su singularidad en el cog-

33 “Abstractio non est nisi unitorum” (*De Veritate*, q. 14 a. 1 c.).

34 Cfr. *S. Th.* I q. 88 a. 2 c. En este artículo Tomás de Aquino entabla una disputa con la afirmación de Avempace sobre la posibilidad de alcanzar las formas de las substancias suprasensibles por medio de sucesivas abstracciones y descarta esta posición porque advierte que las formas de las cosas sensibles no son las de las suprasensibles. Este es otro motivo por el cual la abstracción a partir de lo sensible es insuficiente para conocer las substancias suprasensibles. El caso de Avempace es particular, pues se trata de un pensador que ha vinculado una serie de planteamientos aristotélicos con otros neoplatónicos y, como tal, es de algún modo comprensible que no distinga entre las formas de las cosas sensibles y las substancias suprasensibles (Cfr. Avempace: *Libro sobre el alma*, traducción de Joaquín Lomba, ed. Trotta, Madrid, 2007, pp.122-135).

35 Cfr. *In de Trin* q. 1 a. 1 3ª. respuesta y *S. Th.* 1 q. 84 a. 3 c. No pretendemos hacer un desarrollo del conocimiento sensible. Simplemente resulta importante recordar que es en el conocimiento obtenido por medio de los sentidos, los fantasmas o imágenes, donde se hará la posterior aprehensión intelectual. De cualquier manera nos ha parecido importante señalar, muy brevemente, algunas consideraciones muy generales sobre el mismo.

noscente, pero no se encuentra a la cosa misma en el sentido sino una impresión de ella³⁶. Por ello, al sentir, en cierto modo se desmaterializa el objeto, pues el cognoscente no recibe la forma de manera física, es decir, transitivamente: “Hay dos clases de inmutación: una física y otra espiritual. Física, cuando la forma de lo que es causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado. Espiritual, cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual; como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada. Pues bien, para la operación del sentido se requiere una inmutación espiritual, en virtud de la cual se establezca en el órgano del sentido una *intentio* de la forma sensible”³⁷.

Esta inmutación espiritual comporta una cierta abstracción respecto de la materia por parte del conocimiento sensible³⁸. Pues la forma no se convierte en la forma del sentido. Tampoco está en el sentido del mismo modo que está en la cosa, pues en el que siente la forma no está con la materia a la que actualiza, ni actualizando al sentido de idéntico modo que a la cosa conocida, es decir: “la forma física posee un estatuto distinto a la forma en cuanto conocida. Planteado el asunto desde lo sensible se puede afirmar que no es lo mismo lo sensible como cualidad física exterior a lo sensible hecho uno con el sentido en el acto cognoscitivo. [...] No es la pura cualidad externa ni la pura alteración sino la forma de la cualidad con la forma del sentido unidos en acto en la sensación”³⁹. Por ello para referirse a esta aprehensión de la forma dice el Aquinate que “recibe las formas sensibles sin la materia, por ejemplo, el color oro sin el oro”⁴⁰. Por esto, es necesario admitir la inmaterialidad implicada en el acto de sentir y, junto a esta condición, debe repararse en la implicación que ello comporta para la forma, pues consecuentemente se

36 “La forma se puede poseer según la materia prima, y entonces se es sujeto de esa forma. En ese caso, la forma, por su índole causal dependiente de la materia, actualiza pero a la vez limita. La forma poseída de ese modo constituye y aísla de los demás seres materiales. Esta posesión no es propiamente tal porque la materia no posee, ya que ni siquiera es causa sin ella, y el sujeto —la materia informada— tampoco posee la forma, sino que más bien la es, mientras que el poseer en sentido estricto requiere independencia y anterioridad de algún tipo respecto a lo poseído” (MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 16).

37 *S. Th.* I q. 78 a. 3 *corpus*.

38 “El sentido se asemeja en cierto modo al intelecto, pues también recibe lo abstraído en cierto modo de la materia” (*In de Trin.* q. 1 a. 3 *corpus*).

39 MIER Y TERÁN, R., “Algunas consideraciones sobre «lo sensible» en el *De Anima*”, en *Tópicos*, n. 7, 1994, p. 73.

40 *S. Th.* I q. 84 a. 1 c.

recibe en condiciones diversas respecto al modo como se encuentra en lo sentido, es decir, no está en el sentido de idéntica manera a como se encuentra en la cosa sentida. Esta diferencia es la que posibilita el conocimiento, pues la identidad entre el conocer y el ser de la cosa está en la intencionalidad del conocimiento y no en la identidad entre la forma real y la forma conocida⁴¹.

Conocer es poseer otra forma. Esta capacidad de poseer es lo que distingue a los que conocen de aquéllos que no conocen, pues estos últimos “poseen su propia forma, mientras que los que conocen pueden poseer, además de la suya, la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido está en el cognoscente”⁴². Poseer a la forma supone un dominio sobre la misma forma conocida. Si la forma se recibiera según la inmutación física no cabría hablar, propiamente, de posesión de la forma, sino más bien de *ser poseído* por la forma. En la inmutación física la forma es el acto de la cosa, en el conocimiento la forma no es el acto del conocimiento, pues el acto de conocer no es la forma, sino la posesión de la misma⁴³.

El conocimiento al poseer la forma no provoca un cambio en la realidad conocida. El cambio se realiza en el cognoscente: es por ello un *agere*⁴⁴ que, en virtud de la forma conocida, siente la realidad misma y no la inmutación causada en el sentido, o al menos no sólo a ésta⁴⁵. La inmutación es sólo

41 “Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito” (*S. Th.* I q. 84 a. 1 c). Y para explicar que Platón no tenía razón afirma que las formas no están ni en el entendimiento, ni en el sentido de igual manera que en la cosa real: “Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu”. La diversidad de la forma conocida y real es de la máxima importancia para él, pues es la única manera de admitir un conocimiento por medio de las formas, de otro modo estaríamos frente a un cambio de orden físico y no frente a una aprehensión cognoscitiva que rebasa cognoscitivamente las limitaciones de este orden por ser un acto espiritual.

42 *S. Th.* I q. 14 a. 1 c.

43 “La reacción cognoscitiva es una superación de los límites que impone la materia prima. La materia prima es la responsable de la separación de las formas a la vez que de su realidad como causa; sin embargo, la reacción cognoscitiva se hace cargo de la forma sin la limitación del sujeto que ésta informa —o sea el órgano. «El sentido es cierta forma receptiva sin materia». Esta virtualidad sólo puede ser explicada si la forma no es recibida sin más en la materia, sino en algo que la supere, o sea, en algo formal o activo. Esto es lo que llamamos facultad.” (MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 16).

44 Cfr. *Idem*, pp. 15-20. En estas páginas se explica la naturaleza inmanente del conocimiento sensible y sus diferencias con las operaciones transitivas.

45 “In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi” (*S. Th.* I q. 78 a. 3).

medio para conocer la misma realidad⁴⁶. Se trata de una posesión formal de la forma en virtud de la cual se establece “una representación intencional de la forma sensible”⁴⁷.

El conocimiento adquirido por los sentidos conoce los entes sensibles en su singularidad, y esto es posible —como explica Ugarte⁴⁸— fundamentalmente a causa de la imaginación, la memoria y la cogitativa⁴⁹. A través de estas facultades se conocen las cosas con cierta capacidad de generalización, pues el fantasma o imagen producido es una semejanza inmaterial de la cosa conocida. Sobre la imagen trabajará el entendimiento para captar la realidad sensible. Conservar las condiciones materiales permite al conocimiento sensible percibir seres singulares; en cambio, desde un primer momento, el entendimiento prescinde de las condiciones individuantes de los seres, es decir, de sus condiciones materiales⁵⁰ y de aquellos accidentes que acompañan al sujeto individuándolo. Podría decirse que el sentido recibe inmaterialmente al singular; la imaginación y la memoria, por su parte, trabajan con imágenes en las que cabe cierta generalización, pues al comparar unas con otras es posible encontrar similitudes y formar imágenes más generales; finalmente, el entendimiento conoce con una sola intelección muchas cosas universalmente.

Como puede verse, esta abstracción de los sentidos es de orden y naturaleza distinta a la realizada por el entendimiento. Sin embargo, al ser fundamento de todo conocimiento posterior del intelecto, es importante comprenderla, pues de las imágenes así obtenidas en el conocimiento sensible se realizará todo conocimiento intelectual⁵¹ y a ellas quedará permanentemente atado⁵².

46 “La razón es que el conocimiento, en este caso el conocimiento sensible, es siempre un acto que posee un fin. Su fin es lo conocido por él. Lo conocido no se da fuera del acto de conocer. En él, cognoscente y conocido se unen según el acto” (MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 17).

47 *S. Th.* I q. 78 a. 3 c.

48 “Conocen lo singular en cuanto singular, pero obtienen de la experiencia contenidos que gozan de un cierto grado de generalidad y esquematización, que importa ya una primera desmaterialización del objeto conocido en cuanto que la imagen formada en la sensibilidad interna es una semejanza de él”. UGARTE CORCUERA, F., “Fundamentación crítico-metafísica de la Esencia”, *Anuario Filosófico*, vol. XIV-2, 1981, Pamplona, p. 136.

49 “Ad quartum dicendum quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum intellectus multa cognoscit quae sensus percipere non potest. Et similiter aestimativa, licet inferiori modo” (*S. Th.* I. q. 78 a. 4 ad 4um).

50 “Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia” (*S. Th.* I q. 78 a. 4 c.).

51 Cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 272. A lo largo de toda esta obra señala la importancia de la vinculación entre el conocimiento sensible y el

Cuando se emplea el término “abstracción” para referirse al conocimiento sensible se dice que se trata de una *cierta* abstracción. La razón para denominarla con carácter restrictivo es la radical diferencia entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, pues este último conlleva la capacidad de captar universalmente, propiedad que, es bien sabido, se encuentra ausente en el conocimiento sensible⁵³. Por ello, el conocimiento sensible es, en cierta manera, una abstracción. Ello no supone, evidentemente, que sea la misma abstracción que se da en el conocimiento intelectual, pues en este último caso es determinante el carácter universal de la intelección, ausente en el conocimiento puramente sensible. Dicho de otro modo, la abstracción sensible es necesaria e indispensable para el conocimiento del singular, pero insuficiente para el conocimiento universal.

El conocimiento sensible se agota en la experiencia de lo presente o, en el caso de los sentidos internos, de lo que alguna vez ha sido sentido. Por más que a este nivel se generalice o se hagan composiciones a partir de lo sentido, nunca podrá superarse la experiencia sensible, siempre se estará limitado a ella. Esta relación, que mantiene el sentido con la singularidad de la cosa al conservar sus condiciones materiales individuales, será el camino para conocer las cosas sensibles concretas y singulares por medio del entendimiento, el cual volverá al conocimiento obtenido por la sensibilidad para completar su intelección del individual concreto.

Por otro lado, esta relación con la singularidad limita los alcances del conocimiento y resalta la ganancia cognoscitiva de la universalidad, en virtud de la cual el entendimiento “es capaz de hacerse cargo de todo lo que existe”⁵⁴.

intelectual. Fabro consigue mostrar la profunda interrelación y dependencia de ambas maneras de aproximarse a la realidad.

52 Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para un metafísica no racionalista*, Ed. Cuzco, México, 2007, pp. xv-xxiii, en las que realiza una vigorosa explicación sobre la necesaria connotación de la imagen sensible en todo conocimiento intelectual.

53 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ed. Cruz O, México, 2005, p. 12. Después de relatar algunos experimentos de Pavlov, Llano hace notar en qué consiste lo diferencial entre el conocimiento universal del entendimiento y el singular de los sentidos: “la más interesante tesis es la distinción y relación que Pavlov encuentra entre las varias fases. El simio es capaz de captar las diferencias individuales [...], y de una generalización de algunos elementos [...] pero lo que sucede es que si capta lo común es a costa de no captar las diferencia individuales; y si percibe estas diferencias es a costa de no apreciar lo común”. Puede en consecuencia generalizar, pero no universalizar.

54 MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 22.

Cabe considerar un sentido adicional en la abstracción de los sentidos, si partimos de la idea de abstracción como conocer algo sin otro. Desde esta perspectiva, también es posible apreciar con cierto carácter abstractivo a la circunscripción de cada sentido externo para conocer sólo el objeto que le es propio. El ojo sólo ve el color⁵⁵ y el oído sólo escucha el sonido, aun cuando el ente conocido sea simultáneamente sonoro y coloreado. Sin embargo, no hay una exposición expresa en la obra de Aquino sobre la abstracción referida a este hecho cognoscitivo de nuestros sentidos, aunque parece haber una referencia colateral cuando, para explicar por qué no es falso considerar intelectualmente una cosa sin otra, acude a la experiencia de los conocimientos sensibles⁵⁶.

Al hacer esta comparación Aquino establece cierta analogía entre el conocimiento de los sentidos externos y la consideración abstractiva del entendimiento, cuando se emplea la denominación “abstracción” para describir la capacidad intelectual de considerar una cosa sin otra.

3. La abstracción del intelecto agente

El primer significado de abstracción en el orden intelectual es de carácter genético⁵⁷. Con ella se indica la función del entendimiento agente a través de la cual se vuelven inteligibles los objetos sensibles⁵⁸. Los seres sensibles no se encuentran en condiciones de ser captados por el entendimiento, es decir no son inteligibles en acto, sólo lo son potencialmente. Su potencialidad se

55 Cfr. *S. Th.* I q. 85 a. 2 ad 2um. “Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore percetus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris”.

56 *S. Th.* I q. 85 a. 1 ad 1um. “Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae no sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet”. Pues, en efecto, considerar algo sin otro no es falso, siempre y cuando no se pretenda extender la separación por el modo de conocer al modo de ser.

57 Cfr. CRUZ, J., *Intelecto y razón*, EUNSA, 2ª. Ed., Pamplona, 1998, p. 54. Lo llamamos genético para indicar su surgimiento y sin pretender adjudicar al conocimiento un carácter creador. La siguiente expresión puede contribuir a precisarlo: “Se llega a la esencia a partir de la experiencia, mediante el proceso de abstracción; desde la experiencia se alcanzan las estructuras esenciales que pueden ser aplicadas a diversos seres. Mediante su función abstractiva, la inteligencia produce dinámicamente esa elevación; no engendra propiamente el contenido, sino que sólo lo capacita o dispone para ser entendido. Este contenido *dispuesto* o *elevado* determina el conocimiento; es un determinante cognoscitivo. La abstracción garantiza el paso gnoseológico de lo experimental sensible a lo intelectual”.

58 Cfr. BANYERES, H., “Las funciones del entendimiento agente según Tomás de Aquino” en *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 54.

explica por su vinculación con la materia⁵⁹. El entendimiento no conoce los entes sensibles en sí mismos sino por mediación de “las imágenes sensibles [que] son el principio de nuestro conocimiento, es decir, aquello donde comienza la operación del entendimiento”⁶⁰. Y estas “naturalezas o formas de las cosas sensibles que entendemos no son inteligibles en acto”⁶¹, pues conservan los principios individuantes de las condiciones materiales. También los fantasmas son potencialmente inteligibles, pues las imágenes son igualmente particulares.

El entendimiento por su parte se encuentra en potencia⁶² “con respecto a sus inteligibles y al principio es como «una tabla rasa en la cual nada hay escrito»”⁶³. En consecuencia tenemos un intelecto en potencia de conocer y unos inteligibles en potencia de ser conocidos. Y como es imposible el paso de la potencia al acto sin algo en acto “es preciso, por tanto admitir en el entendimiento una facultad que haga las cosas inteligibles en acto, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales”⁶⁴. Y esta abstracción por la cual las imágenes o fantasmas se vuelven inteligibles en acto, consiste en hacer “inmateriales a los objetos despojándolos de las condiciones de la materia individual”⁶⁵. Una vez que los fantasmas han sido despojados de las condiciones materiales individuantes, el entendimiento agente produce las especies que son recibidas por el entendimiento posible⁶⁶. De este modo la especie inteligible es un nuevo modo de poseer la forma que ya no es idéntica

59 Cfr. *S. Th.* I q. 79 a. 3 c. “Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu”.

60 *In de Trin*; q. 2 a. 2 ad 5um. A este respecto, como observa GARCÍA JARAMILLO, “para Santo Tomás la cogitativa, la memoria y la imaginación preparan la acción del intelecto agente, al grado que sin ellas no es posible la intelección... no son únicamente condición, sino la materia de los contenidos intelectuales” (*La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, EUNSA, Pamplona, 1997, p. 298-299). Por su parte, FABRO, C. afirma que “el conocimiento sensible no [es] un puro estímulo para el conocimiento, sino que constituye un *status in quo* de la misma objetivación, en cuanto que es sólo por mediación suya por lo que el objeto puede llegar a nuestra mente que inicialmente no lo poseía” (*Percepción y pensamiento, op.cit.*, p. 272).

61 *S. Th.* I q. 79 a. 3 c.

62 Cfr. *S. Th.* I q. 79 a. 2 c. “Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum”.

63 *S. Th.* I q. 79 a. 2 c.

64 *S. Th.* I q. 79 a.3 c.

65 *S. Th.* I q. 79 a. 3 ad 4um.

66 Cfr. *S. Th.* I q. 79 a. 5 ad 4um: “et aliam virtutem receptiva huiusmodi specierum, quae dicitur intellectus possibilis, inquantum est in potentia ad huiusmodi species”.

al fantasma de la que fue abstraída. El acto por el cual se desprovee a la forma de sus ataduras al ente singular es lo que permite la adquisición de un conocimiento universal. De este modo adviene la capacidad de englobar a muchas cosas en una especie, pues se ha conocido lo común en los diversos singulares.

El tema del entendimiento agente es uno de los más debatidos en la teoría tomista del conocimiento⁶⁷. Las razones para postularlo⁶⁸ se encuentran formuladas en las líneas previas. Mucho se ha discutido sobre la naturaleza del intelecto agente⁶⁹. El debate está abierto. Sin embargo, puede decirse a este

67 El intelecto agente es un asunto ciertamente complejo y podría desviarnos del tema principal que es conocer la naturaleza de la abstracción. Para profundizar en tan intrincado asunto puede ser útil el número monográfico de *Revista española de Filosofía Medieval*, n. 9, 2002. A lo largo de sus páginas se hace un extraordinario estudio sobre el significado del intelecto agente en el aristotelismo, recogiendo el parecer de los diversos comentaristas. De modo particular puede ser útil leer SELLÉS, J. F., “El entendimiento agente según Santo Tomás”, *Revista española de Filosofía Medieval*, n. 9, 2002, pp. 105-124. También puede interesar, para profundizar sobre este tema, la obra coordinada por este mismo autor para hacer la revisión sobre la doctrina del entendimiento agente, en particular el artículo ya citado de Banyeres. Desde mi punto de vista, éste es uno de los asuntos más complejos de la filosofía tomista y también de la aristotélica. Aunque no me ocuparé aquí de la genealogía del problema, hay que tener en mente que la óptica de Tomás se comprende mejor a la luz de la tradición de intérpretes de Aristóteles: Alejandro de Afrodisia y Temistio, Alfarabi, Avicena, Avempace y, por supuesto, Averroes (véase *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima 3.4-8*, trad. de F. M. Schroeder y R. B. Todd, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1990) y el estupendo trabajo de DAVIDSON, H., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

68 Cfr. MARTÍNEZ, E., “El intelecto agente según Juan de Santo Tomás” en *El intelecto agente en la escolástica renacentista*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 300. El siguiente texto puede esclarecer la necesidad de postular el intelecto agente, al menos según algunos tomistas: “La primera cuestión que se plantea Juan de Santo Tomás es, en buena lógica, si existe el intelecto agente, siguiendo el orden del Doctor Común en la *Summa Theologiae*. Y como para resolverlo hay que remitirse a sus efectos de manera que, supuestos éstos, pueda afirmarse la causa, apela en su respuesta al argumento clásico consistente en partir de la necesidad que tiene el intelecto posible, para hacer viable la intelección, de especies impresas que lo informen, afirmando, en consecuencia, la existencia de una potencia activa distinta del intelecto posible, que es pasivo, la cual haga inteligibles en acto las especies por la abstracción de sus condiciones materiales: y tal potencia es el intelecto agente”. Es, dicho de otro modo, arribar al conocimiento del intelecto agente desde sus efectos.

69 Cfr. ORTIZ DE LANDÁZURI, C., “La paradoja ontológica del intelecto agente en Domingo Báñez” en *idem*, pp. 348 a 351. En esta obra puede encontrarse un resumen de las diversas posturas adoptadas por los tomistas respecto a la naturaleza del intelecto agente que van desde convertirlo en acto intencional puro, pasando por considerar que su ser es su carácter de condición *a priori*, hasta su *quasi* identificación con el acto de ser. Puede verse que el arco para definir su ontología es muy amplio. De ahí que al no encontrar una posición clara nos haya

respecto, que si bien en Tomás de Aquino hay una distinción neta entre el intelecto agente y el posible, ello no le lleva a postular dos facultades intelectuales. Tomás alega una mutua interrelación pues uno no conoce sin el otro⁷⁰. El acto de conocer es uno y requiere el concurso del agente y el paciente. El tema tiene su interés, pero nos alejaría del objeto que indagamos. Baste por ello con decir que el hombre tiene un intelecto agente capaz de hacer inteligibles todas las cosas y que juega un papel a lo largo de todo el conocimiento pues “todo lo que entiende [el paciente] se conoce por la fuerza de la luz intelectual”⁷¹ del entendimiento agente.

La explicación sobre su modo de operar se hace a partir de una analogía con la visión. El objeto propio de la vista es el color. Toda la realidad se encuentra coloreada. Es un hecho de experiencia que la captación de los colores escapa a nuestra vista si no está presente la luz iluminándolos. En la doctrina aristotélica la luz hace a los objetos visibles en acto, mientras su ausencia mantiene a las cosas sensibles potencialmente coloreadas y, en consecuencia —sin luz— los colores están en potencia de ser percibidos por el sentido de la vista. Evidentemente, con luz o sin ella, las cosas en sí mismas tienen las condiciones para ser coloreadas, pero no lo son en acto hasta que no las actualiza la luz. Con base en esta realidad, Tomás de Aquino explica cómo las imágenes sensibles están en potencia de ser conocidas intelectualmente y, al encontrarse de este modo, postula la existencia de algo, el intelecto agente, que haga las veces de la luz sobre las imágenes, de modo que éstas puedan, por medio de dicha iluminación, encontrarse en acto de ser entendidas⁷².

parecido conveniente apuntar solamente el tema y pasarlo por alto, pues su dilucidación requeriría de un estudio más extenso.

70 Cfr. SELLÉS, J. F., “La cumbre de la teoría. El *status quaestionis* del intelecto agente hasta la escolástica renacentista”, en *idem*, p. 48. No me resisto a transcribir el resumen sobre la naturaleza del intelecto agente en Tomás que ahí hace: “Afirma de él que existe realmente en el hombre, que no coincide con el alma, sino que es algo, parte, potencia, accidente de ella. Es sin soporte orgánico, distinto del posible, que se parece más al hábito que a la potencia. Pertenece pues a la parcela del alma que es separada, no dependiente del cuerpo y, por tanto, inmortal y perpetua. No predica de él la eternidad y dice que empieza a existir con el cuerpo (es connatural y originario en nosotros), pero sobrevive a él, y sigue conociendo cuando éste perece. Es uno para cada hombre. Es *forma animae*. Se trata de una luz cognoscitiva innata, y por él conocemos todo lo que podemos conocer, pues sin él el hombre no puede conocer nada. Es acto (principio activo propio) y, por tanto previo y superior, respecto del posible (que es potencial). Su acción le es concomitante, pero no existe identidad real entre él y su acción...”.

71 *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5.

72 Cfr. *S. Th.* 1 q. 79 a. 3 ad 2um. “Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem”.

Junto a esta iluminación, el entendimiento agente produce una cierta impresión de las imágenes sensibles en el paciente y, para ello, sólo deja impresa la naturaleza específica de los entes sensibles⁷³ ahora desprovistos de sus condiciones materiales individuantes. Por esta iluminación “el fantasma recibe tan sólo la elevación a un nuevo orden cognoscitivo... el fantasma en el entendimiento posible es el objeto de la sensibilidad interna iluminado o actualizado por el entendimiento agente, el acto de los inteligibles en acto. En esto estriba su diferencia como objeto”⁷⁴, que se reduce a la ausencia en la especie de las condiciones materiales individuantes. De este modo el entendimiento “conoce la forma que existe individual en la materia corporal, aunque no del modo como está en la materia”⁷⁵; y, como las imágenes sí las conservan, es claro que la actividad del intelecto agente no consiste en transportar la imagen al intelecto posible sino que “produce en el entendimiento posible una cierta impresión o representación de las cosas”⁷⁶. Esta forma es universal, y no es la misma que la de las cosas o la de los propios fantasmas, pues por ella es posible conocer muchas cosas a través de una sola especie.

Por otro lado, el hecho de que la forma sea distinta en la mente es la razón por la cual sería impropio establecer una identidad entre pensamiento y realidad en la teoría del conocimiento de Santo Tomás. Esta peculiaridad cognoscitiva explica la causa por la que la solución de Platón, que suponía pensar a los universales fuera de la mente, es un error. El ser de esta forma es un ser exclusivamente mental; las formas de la especie son las formas de las cosas sensibles intencionalmente recibidas en la mente; la especie inteligible es un signo de la cosa. El ser del pensamiento es un *esse* intencional y no un *esse* real. No es una copia de lo real⁷⁷, por ello no puede decirse que lo conocido sea la especie, sino que ésta es medio para conocer lo real⁷⁸.

73 Cfr. *S. Th.* I q. 85 a. 1 ad 3um. “Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est representativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciem”.

74 MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. (El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino)*, op. cit., p. 64.

75 *S. Th.* I q. 85 a. 1 c.

76 *S. Th.* I q. 35 a. 1 ad 3um.

77 Cfr. MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 27. “Entender no es copiar lo real, ni comporta un descenso que implique rebajamiento del acto”.

78 Alejandro Llano lo explica de modo muy claro: “hay una única forma, que existe en la naturaleza de las cosas con ser real, y en la mente con ser intencional. Con la particularidad de que el ser intencional no hace que la forma subsista y persista en sí misma, sino que la remite —co-

Así la función abstractiva del entendimiento culmina con la producción de la especie inteligible. Esta especie es conocida por el entendimiento posible y “por esta razón debe hablarse, en nosotros, de dos abstracciones: una llevada a cabo por el intelecto agente, que es una abstracción eficiente o productiva (productiva de las especies inteligibles impresas), y otra llevada a cabo por el intelecto posible, que es una abstracción cognoscitiva”⁷⁹.

De este modo se comprende que, por parte del intelecto agente, sólo se habla de un modo de abstraer. En cambio, por parte del paciente, es decir desde la óptica de lo ya conocido, es posible hacer ulteriores distinciones.

4. Distinción de la abstracción en función de la operación que la realiza

En función de si la abstracción es realizada por la primera o la segunda operación del entendimiento se hace otra diferenciación⁸⁰. Esta distinción depende de que la consideración intelectual haga referencia o deje de hacerla respecto a la condición de separación de una cosa respecto a otra en la realidad. Si el entendimiento incluye una referencia a su modo de ser real, entonces se estará haciendo un juicio y éste sólo será verdadero si recoge en la mente la separación encontrada en las cosas reales. En cambio, si la consideración de separación de una cosa respecto de otra no incluye una remisión a lo real, se estará empleando la primera operación para hacer esta consideración abstractiva que, al no incluir en sí misma una referencia al modo de ser real, podrá entender la cosa captada en sus principios esenciales al margen de considerar otras cosas que en su ser real la acompañen.

Esta dependencia respecto del ser de la cosa se debe a que, cuando se juzga, se conoce que una cosa no está en la otra y, por tanto, este modo de considerar implica la separación de lo considerado en la mente y en la realidad. En cambio, la abstracción por simple aprehensión puede hacerse con más independencia respecto del ser real, pues se verifica cuando se entiende algo sin pensar en nada de lo otro⁸¹. Donde *lo otro* se refiere a aquello que se

mo idéntica a ella— a la forma que posee ser real” (LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, p. 110).

79 GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 337.

80 Cfr. *S. Th* 1. q. 85 a. 1 ad 1um “Ad primum ergo 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; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio”.

81 Sin pretender hacer una exégesis filológica, parece importante señalar cómo la traducción de la *Suma Teológica* editada por la Biblioteca de Autores Cristianos (1959) traduce “Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut cum intelligimus unum, nihil convide-

deja al abstraer, aun cuando esté unido realmente en la cosa con el *algo* del que se le separa. Es una consideración mental apta para conocer las partes que integran un ser compuesto. En esta clasificación de la abstracción se aprecia una diferencia entre lo dicho en la *Suma Teológica* y lo expuesto en la *Exposición del De Trinitate de Boecio*⁸². En la *Suma* se dice: “Hay dos maneras de abstraer. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra”⁸³.

En cambio, en el *Comentario a la Trinidad de Boecio*, se señala: “en conclusión hay que hacer una triple distinción: una según la operación que compone y divide que se llama propiamente separación...”⁸⁴ y completa con dos denominaciones referidas a la abstracción cuando se hace por simple consideración. Difieren los textos en lo siguiente: en la *Suma* se denomina indistintamente como abstracción a lo que sucede en el entendimiento tanto en la primera como en la segunda operación, y en la *Exposición al De Trinitate de Boecio* se reserva el nombre “abstracción” para la primera operación y se emplea el de *separatio* para referirse al juicio. Por otro lado, puede apreciarse también que no hay diferencia en los textos pues en ambos se distingue entre algo separado por la primera operación, y otra separación hecha por el juicio. De ahí que la distinción fundamental permanece en ambos y puede hablarse de una perfecta correspondencia y una diferencia menor, limitada a lo que se refiere al uso de las palabras.

rando de alio” (*S. Th.* 1 q. 85 a. 1 ad 1um), como: “Otra, a modo de consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra”. Parece que cabría una traducción diferente “cuando entendemos uno, considerando nada sobre otro”. De este modo se refuerza lo abstraído respecto de aquello de lo que se abstrae. Es decir, se ve claramente cómo al abstraer hay algo que queda al margen y algo sobre lo que versará la consideración.

82 GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 300. Aunque se refiere al posible paralelismo de los textos ahora comentados, nos parece que la explicación dada puede extenderse a toda la obra: “Entonces, la cuestión 85 artículo 1 no debe considerarse un lugar propiamente paralelo respecto de la cuestión 5 del *In de Trin*; ni tampoco, las respuestas a las objeciones 1 y 2. Aunque, ciertamente, en tanto trata de temas afines, se descubren afirmaciones comunes. Mejor sería hablar de complementariedad...”

83 *S. Th.* I q. 85 a. 1, c.

84 Cfr. *In de Trin.* Cap. 2, q. 5 a. 3. r.

5. Doble distinción de la abstracción cuando se realiza con la primera operación

Según esta operación se puede abstraer, a su vez, de dos maneras. La primera consiste en considerar a la esencia específica sin sus condiciones individuantes⁸⁵, es decir, abstraer el universal del particular. Y la segunda radica en abstraer el accidente cantidad de la sustancia específica en la que se encuentra y, en consecuencia, de las cualidades sensibles que sobrevienen a la sustancia afectando las condiciones del accidente cantidad⁸⁶. De esta manera “se dan, pues dos abstracciones en el entendimiento: una que responde a la unión de forma y materia, o del accidente y del sujeto; ésta es la abstracción de la forma respecto de la materia sensible. La otra, que corresponde a la unión del todo y de la parte, es la abstracción del universal a partir del particular, y se llama abstracción del todo: en él se considera absolutamente una naturaleza según su noción esencial, sin todas las partes que no pertenecen a la especie, sino que son accidentales”⁸⁷.

Para mejor comprensión de estos dos modos de la abstracción conviene recordar el modo como está compuesta la realidad. Según los distintos modos de composición de la sustancia sensible, se desprende la posibilidad de entender por qué hay dos maneras diferentes de considerar a los seres sensibles.

La sustancia sensible está compuesta de materia y forma. A su vez, la sustancia se encuentra acompañada por accidentes. La composición de la sustancia sensible tiene dos ejes. Por una parte la sustancia se encuentra junto con los accidentes, es decir, posee un modo de ser sustancial y unos accidentes que pueden acompañar o no a la sustancia y cuya ausencia o presencia no la altera sustancialmente. La esencia de la sustancia sensible está integrada por la materia y la forma, pues no puede existir una forma sustancial de lo sensible al margen de la materia, como tampoco puede existir la materia sin una forma sustancial que la actualice. Tiene, por otra parte, unos accidentes, que son formas de la sustancia a la que perfeccionan; mientras que la sus-

85 *S. Th.* 1 q. 85 a. 1 ad 1um. “Similiter dico quod ea quae pertinent ad rationem speciei cuiuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum quae per phantasmata repraesentantur”.

86 Cfr. *S. Th.* 1 q. 85 a. 1 ad 2um. Es importante hacer ver cómo el conocimiento del resto de los accidentes podría tener también una consideración como la planteada aquí para la cantidad. Quizá sea este modo de considerar lo que ha provocado la progresiva matematización de las ciencias experimentales.

87 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

tancia es respecto de los accidentes como el sujeto material en el cual los accidentes son. Dicho de otro modo, todos los entes son sustancia, pero en la sustancia hay accidentes, que si bien no pueden ser por sí mismos, son distintos de la sustancia en la que son.

“En la sustancia del individuo compuesto sólo hay materia, forma y compuesto”⁸⁸. El *compuesto* puede entenderse como un todo que tiene unas partes. Estas partes pueden contemplarse desde la conformación materia-forma o desde la composición sustancia-accidente⁸⁹. Del primer modo, si se mira a la esencia de la cosa y del segundo, si se estudian los accidentes que afectan a la cosa, especialmente la cantidad.

La relación que guardan entre sí las partes del compuesto varía y es fundamentalmente asimétrica. La materia en tanto es potencia sólo puede entenderse por medio de su acto que es la forma. La forma de la sustancia sensible, aunque puede concebirse sin la materia concreta, sólo puede entenderse correctamente asimilando que para ser requiere de la materia, aunque al hacerlo no haya una afectación en su intelección si se le considera al margen de las condiciones individuantes de ésta. Un accidente puede entenderse sin la sustancia singular a la que acompaña, pues la misma clase de accidente puede acompañar a una pluralidad de sustancias. En cambio, si una sustancia está acompañada por unos accidentes (las llamadas propiedades) y éstos integran su modo de ser sustancial, entonces ésta no puede entenderse al margen de los accidentes.

Dicho de otro modo, pueden separarse todas aquellas cosas que, “dándose en la realidad unidas no dependen en su noción de la naturaleza del otro”⁹⁰. Un ejemplo puede facilitar la explicación: un accidente sólo puede existir unido a una sustancia, sin embargo la naturaleza de ese accidente no exige para su comprensión la unión con una sustancia concreta, es decir, la naturaleza del color blanco no requiere para su comprensión la unión con aquella realidad junto a la cual existe, pues el blanco puede encontrarse en un sinnúmero

88 *Exp. In De Trinitate* q. 4 a. 2.

89 *S. Th.* I q. 85 a. 5 ad 3um. “Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum: et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens de subiecto ut cum dicitur, homo est albus.”

90 *In. De Trin.* q. 5 a. 3.

de sustancias diferentes sin dejar por ello de ser blanco y, por tanto, puede predicarse de un hombre o de un oso polar⁹¹.

Esta separación considerativa se da de modo más pleno cuando el entendimiento se enfoca en el accidente cantidad pues, al ser la cantidad la medida de la materia, acompaña necesariamente a toda substancia sensible y puede, por tanto, predicarse este accidente de todas ellas. La presencia de la cantidad en todas las substancias sensibles hace plausible que al abstraerse del singular concreto en el cual se realiza, se abstraiga de todos los demás accidentes que acompañan a esa sustancia, pues en cierto sentido la cantidad es previa a todos ellos. No sucede así, en cambio, con la esencia de las sustancias sensibles, pues la materia es parte de su noción esencial, y entonces la forma de la substancia no puede entenderse sin una referencia nocional a la materia, y a algunos accidentes que la acompañan, pues depende de éstos para ser comprendida su noción natural. El accidente cantidad puede ser despojado en su consideración de un mayor número de determinaciones que la esencia de la substancia, porque la cantidad es común a todos los entes sensibles y, en cambio, la esencia sólo a unos seres determinados por ella. El accidente cantidad es en consecuencia lo más común a los entes sensibles y condición absoluta derivada de su materialidad. Es precisamente por esta condición más universal del accidente por lo que admite una consideración especial en la mente.

En consecuencia la abstracción requiere respetar la dependencia nocional de unas cosas respecto de otras. Por ello, cuando una cosa no puede entenderse sin otra no puede abstraerse de aquello de lo que depende para su recta comprensión, pues en ese caso perdería inteligibilidad⁹². En cambio, no ofrece ningún problema abstraer aquellas cosas que no están exigidas para la comprensión de lo pensado, en tanto tienen una cierta independencia según el modo de composición de los seres sensibles que se están conociendo.

Esta doble consideración está ligada con las diversas distinciones que hará Tomás de Aquino respecto de la materia y cuya intelección explicitará las razones por las cuales puede hablarse de diversos abstractos según su separabilidad respecto a lo material⁹³.

91 No obstante, es importante recordar que de todo accidente incluye en su definición a la substancia (Cfr. ARISTÓTELES, *Met.* 1028a31-b2; y TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* n. 1258).

92 Cfr. de nuevo ARISTÓTELES, *Met.* 1028a31-b2; y TOMÁS DE AQUINO, *In Met.* n. 1258.

93 *S. Th.* 1 q. 85 a. 1 ad 2um. En la ya citada obra del Prof. Carlos Llano puede encontrarse una amplia exposición de los distintos conceptos sobre la materia y lo separado, que permean su exposición tanto de la abstracción como de la *separatio*.

Antes de penetrar en la relación entre la abstracción y los distintos tipos de materia, me permito una precisión terminológica. Como ya se ha expuesto antes, en el corpus tomista se designa con nombres diversos a los distintos tipos de abstracción. Esta situación es particularmente relevante cuando se refiere a la manera de designar los diversos modos de abstraer según la simple consideración⁹⁴ y ha sido, como ya se ha apuntado, causa de algunos problemas interpretativos. Ahora bien, como más adelante se hará un análisis detallado de estos dos modos de abstraer, de momento bastará con anotar que cuando nos refiramos aquí a la abstracción que se emplea para conocer el universal y que supone la consideración del todo sin las partes accidentales la llamaremos *abstracción total o per modum totius*. Cuando nos refiramos a la abstracción del accidente respecto de la sustancia emplearemos la denominación *abstracción formal o per modum formae*⁹⁵.

6. La abstracción según su separación respecto de la materia

Conviene dedicar un apartado específico a la distinción entre la abstracción formal y la abstracción total, y su correspondencia con las ciencias matemática y física respectivamente. Esto también tendrá implicaciones en el conocimiento del ente en común, como expondremos en el tercer capítulo.

Las distintas clases de la materia⁹⁶ tienen que ver con las distintas abstracciones que el entendimiento hace al considerar los entes según la simple aprehensión. Y están íntimamente vinculadas a los dos modos recién reseñados, pues es distinta la materia dejada para conocer el todo en la abstracción total, que la abandonada cuando se hace la consideración del accidente cantidad en la abstracción formal.

94 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op.cit., pp. 42-51, donde hace una reseña sobre los distintos modos de designar los modos de abstracción y las causas de los problemas interpretativos al respecto.

95 Cfr. *Ibidem*, donde se adopta esta terminología que seguiremos por dos razones. Una, porque explica bien la diferencia de consideraciones abstractivas. En un caso se considera la sustancia y en otro la forma accidental: de la primera manera se atiende al compuesto en su totalidad; en cambio, en el segundo modo se pone atención en una forma, la del accidente, que perfecciona a la sustancia y se mira así a una parte. En segundo término, por la familiaridad con esta terminología pues ha sido a través de las enseñanzas recibidas del mencionado autor donde han surgido las inquietudes que explican el inicio de la presente investigación.

96 Cfr. *In de Trin* 2 q. 5 a. 1 c.; *De Veritate* q. 2 a.6, ad 1um y *S. Th* 1 q. 85 a. 1 ad. 2um; *In II de Anima* lect. VIII n. 707.

La clasificación de los distintos tipos de materia se hace distinguiendo entre la materia sensible y la así llamada “materia intelectual”. Respecto de ambos tipos de materia se hace, a su vez, una subdivisión en individual y común.

Por materia sensible Aquino entiende “a la materia corporal en cuanto sujeto de cualidades sensibles”⁹⁷ y por materia inteligible “a la substancia en cuanto sujeto de la cantidad”⁹⁸.

De este modo tenemos, en primer término, a la materia sensible. A ésta la llama individual cuando se entiende la materia con sus condiciones individuantes, es decir, la materia real existente en el ente concreto. En segundo término tendremos la materia sensible común cuando la considera junto con sus cualidades sensibles, pero sin hacer caso de sus características singulares. Dicho con un ejemplo clásico: la primera se refiere a esta carne y a estos huesos y la segunda a carne y huesos. Una es la materia del subsistente sensible concreto; la otra es la materia con sus cualidades sensibles, pero sin sus cualidades concretas.

En cambio, para explicar la diferencia entre la materia sensible y la materia intelectual, Tomás piensa en una materia sin cualidades, donde la substancia se entiende exclusivamente como sujeto. La diferencia entre pensar con materia sensible o abstrayéndola se puede ver también con el ejemplo clásico que distingue entre lo chato y lo cóncavo: no puede entenderse lo chato sin referencia a la nariz, pero la condición cóncava de algo puede claramente entenderse sin importar la materia concreta en la cual se realice⁹⁹. Así, para pensar en lo chato necesitamos pensar en la materia sensible donde se realice y sólo en ella; en cambio lo cóncavo puede darse acompañado de cualquier materia sensible y por tanto puede prescindirse de ella.

Con estas dos distinciones nuestro autor puede establecer lo siguiente: a la abstracción total le corresponde dejar la materia sensible individual, conservando en la consideración la materia sensible común; en cambio, en la abstracción formal se prescinde además de la materia sensible común y sólo se mantiene relación con la materia inteligible común. Pues mientras la forma sustancial no puede entenderse sin la materia a la que está unida, en cambio el accidente sólo requiere ser conocido como perteneciente a un sujeto, sin im-

97 *S. Th.* 1 q. 85 a. 1 ad 2um.

98 *Ibidem.*

99 Muy usado a lo largo de todo el *corpus* aristotélico. Cfr. p. ej. *Metafísica* 1025b 18-34; 1030b 17-20; 1035a 5-7. Retomado por Tomás de Aquino, cfr. p. ej. *De Veritate* q. 10 a. 4. c.

portar el resto de las perfecciones accidentales que acompañan a una substancia concreta¹⁰⁰.

El accidente cantidad puede pensarse al margen de los demás accidentes que acompañan a la substancia sensible. Esto es posible porque al hacerlo se respeta el orden de composición real encontrado en los seres sensibles, pues “los accidentes sobrevienen a la sustancia por cierto orden: pues en primer lugar le adviene la cantidad, luego la cualidad, luego las pasiones y el movimiento. De donde la cantidad puede ser entendida en la materia sujeto antes de que se entiendan en ella las cualidades sensibles, desde las que se dice que la materia es sensible; de esta manera, según la razón de su sustancia, la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible”¹⁰¹. Los accidentes perfeccionan a la substancia inhiriendo a través del accidente cantidad, por ello este accidente es anterior al resto y puede considerarse desvinculado de todos los demás accidentes de los cuales es, en un cierto sentido relativo (pues en sentido absoluto sólo la sustancia lo es), soporte o sujeto.

La materia inteligible, como se ha visto ya por el texto anterior, no es sino la sustancia en su carácter de sujeto¹⁰². Esta materia inteligible es individual cuando se refiere a una substancia particular y concreta, de la cual se puede separar; en cambio no se puede pensar sin mantener la dependencia del accidente respecto de la sustancia que será la materia inteligible común, pues el accidente no puede ser más que en ella. Esto se debe al carácter propio del accidente, es decir, a su no poder ser por sí mismo y necesitar para ser de otro. La materia inteligible común expresa el carácter de sujeto que tiene la substancia. De todas las propiedades de la substancia, ser soporte es su significación más pobre desde el punto de vista metafísico y, en definitiva, la menos relevante para diferenciarla sustantivamente del accidente cantidad que, en parte, como ya hemos dicho, comparte su carácter de sujeto. La subsistencia, el hecho de que la substancia sea por sí misma y no en otro, es su radical diferencia con el modo de ser de los accidentes¹⁰³.

100. Por ahora baste señalar que el accidente de suyo admite una doble consideración dependiendo del tipo de accidente del cual se trate o del modo que se haga la consideración. Así “blanco” puede pensarse sin la materia sensible individual y común, pues no importan las características individuales para entender la naturaleza del blanco y tampoco es necesario que se dé en una determinada especie. Pero también puede entenderse vinculado a una especie en concreto, como el ejemplo de la diferencia entre chato y cóncavo.

101 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.; *In II Anima* lect VII, n. 707; *S. Th.* I q. 85 a. 1 ad 2um.

102 “Materia vero intelligibilis dicitur substantia secundum quod subiacet quantitati” (*S. Th.* I q. 85 a. 1 ad 2um).

103 Cfr. ARISTÓTELES, *Met.* VII, 1, 1028a 10-31.

Adicionalmente, Tomás de Aquino postula en la *Suma Teológica* una abstracción capaz de dejar de lado la materia inteligible común¹⁰⁴ y señala como objetos de esta abstracción a conceptos como ser, unidad, potencia y acto, los cuales, señala, pueden ser sin materia inteligible común. Por su importancia conviene detenerse, brevemente, en el análisis de este texto: “por último, hay esencias que pueden ser abstraídas hasta de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto y otras similares, que también pueden existir sin materia alguna, como sucede en las substancias inmatrimales”¹⁰⁵.

La descripción de este último modo de abstraer guarda una diferencia fundamental respecto a las hechas previamente y es que el Aquinate señala que, en este caso, las sustancias conocidas pueden ser realmente inmatrimales. Esta acotación es una referencia clara al juicio, pues es en esta operación donde la separación necesita darse realmente. Acto seguido apostilla que “como Platón no tuvo en cuenta el doble modo de abstracción que establecimos”¹⁰⁶ y que consiste en una abstracción judicial y otra por simple aprehensión; Platón consideró “ser en la realidad abstractas cuantas cosas dijimos pueden ser abstraídas en el entendimiento”¹⁰⁷. De estas afirmaciones puede deducirse que este último modo de abstraer hasta de la materia inteligible común no es por simple aprehensión, sino por vía de un juicio¹⁰⁸.

Existe también un texto similar en la *Exposición del De Trinitate de Boecio*, donde se explica que algunas cosas como las señaladas pueden ser sin materia y se acota: “pero la substancia que es la materia inteligible de la cantidad puede darse sin ella. De ahí que considerar la substancia sin la cantidad pertenece más al orden de la separación que al de la abstracción”¹⁰⁹.

104 *S. Th.* I q. 85 a. 1 ad 2um. “Quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens unum, potentia et actus, et alia huiusmodi, quae etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus”.

105 *Ibidem*.

106 *Ibidem*.

107 *Ibidem*.

108 Cfr. ELDERS, L., *Faith and Science*, Herder, Roma, 1974, p. 109. Señala que se trata de una abstracción de naturaleza diferente: “St. Thomas designates this process by the term *abstrahi* although is quite different from de *abstractio totius* and the *abstractio formalis*”. No hace más comentarios, pero su expresión denota que hay una diferencia notable. Un comentario similar puede encontrarse en MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 120. En este caso resalta la importancia que tiene para la metafísica centrar la atención en el modo de ser real de las cosas y no en el modo de considerarlas en el entendimiento.

109 *In de Trin*, q. 5 a. 3.

Finalmente para concluir este apartado, baste por ahora apuntar que, si bien los abstractos pensados conforme a la primera operación se encuentran en la mente de modo diverso a su ser real, aún así conservan una disposición para comprenderlos tal como son en la realidad¹¹⁰. En cambio, en el caso del juicio debe mantenerse siempre la correspondencia entre el modo de considerar separadamente en la mente, y el modo de darse en la realidad.

7. La abstracción referida a los conceptos

El sentido primordial de la abstracción guarda una relación con el conocimiento de las cosas sensibles. El entendimiento agente ilumina y, por su propia fuerza, imprime la especie inteligible en el entendimiento posible. Esta “especie inteligible es con respecto al entendimiento el medio por el que entiende”¹¹¹ y no aquello que entiende. Sin embargo, “al volver el entendimiento sobre sí mismo por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende”¹¹² y, de este modo la especie inteligible se convierte en objeto de la intelección.

Todos los conceptos obtenidos mediante la abstracción conservan un carácter compuesto en el entendimiento. Debido a esta composición, es posible decir que para entender al *hombre* es preciso incluir en el acto cognoscitivo la materia sensible común y la forma. Como la abstracción consiste —al menos en uno de sus sentidos— en considerar algo sin otro a lo cual está unido, de ahí se sigue la posibilidad de considerar abstractamente no sólo los entes sensibles por medio de sus imágenes, sino los mismos conceptos. Si bien para hacerlo es necesario emplear la composición y división, es decir, la segunda operación; ello está vinculado a la consideración del concepto puesto que la mente lo que hace es descomponer la idea alcanzada por la abstracción: “tampoco el entendimiento humano adquiere súbitamente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, a saber, su esencia, que es el objeto primario y propio del entendimiento; posteriormente conoce las propiedades, accidentes y relaciones que

110 Importante cuestión que destaca el Prof. Carlos Llano señalando cómo, respecto de algunos abstractos, se mantiene el esfuerzo “por no perder de vista al sujeto” o, lo que es lo mismo, al ente real. Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, *op. cit.*, p. 21.

111 *S. Th.* I q. 85 a. 2 c.

112 *S. Th.* I q. 85 a. 2 c.

acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos”¹¹³.

Santo Tomás entiende que, por su condición de potencia, el entendimiento “antes que pasar al acto perfecto llega al imperfecto”¹¹⁴ y debido a esta imperfección se puede establecer una distinción entre el conocimiento pleno y el conocimiento confuso de una cosa. Por ello dice también el Aquinate: “conocer una cosa en la que están contenidas otras muchas sin un conocimiento particular de cada una es conocerlas de manera confusa”¹¹⁵. De ahí se desprende que en el conocimiento del universal están involucrados distintos elementos susceptibles de ser conocidos separando unos de otros. Este proceso de distinguir las partes que conforman un concepto, evidentemente, versa sobre el mismo concepto. La dinámica de distinción por la que se considera una cosa sin otra es la propia de la ciencia lógica.

La esencia de la cosa puede ser definida; al hacerlo encontramos que es género, especie y diferencia específica. Al analizar esta composición puede comprenderse que el género tiene una mayor razón de universalidad que la especie, pues con esta noción se pueden contener más seres reales. A esta distinción sobre la diversa universalidad, Aquino la denomina universal “más común” y “menos común”.

Tomás explica cómo “lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte”¹¹⁶. Y esto es así pues el género (lo más común) contiene a la especie y otras cosas que no están en ella. Pues la noción de animal, en efecto, incluye al hombre y a otros animales (cabra, vaca, etcétera) no contenidos en la noción de hombre. Para considerar el género y no la especie, es necesario no fijarse en la diferencia y, de este modo, se centra la atención en aquello que abarca un mayor número de conceptos.

Pero también la consideración puede hacerse con la mira en el género “como parte, en cuanto que lo menos común contiene en su concepto no sólo lo más común, sino también otras cosas; al modo como en hombre se contiene no sólo el ser animal, sino también racional”¹¹⁷. Encontramos en estas distinciones un cierto paralelismo con los modos ya descritos de la consideración de la abstracción total y la consideración de la abstracción formal. Pues se señala que: “La parte puede ser conocida de dos maneras. Una, en absoluto

113 *S. Th.* I q. 85 a. 5 c.

114 *S. Th.* I q. 85 a. 3 c.

115 *Ibidem.*

116 *S. Th.* I q. 85 a. 3 ad 2um.

117 *Ibidem.*

según es en sí misma; y de este modo nada impide conocer las partes antes que el todo... Otra en cuanto son partes de este todo; y es necesario entonces que conozcamos el todo antes que las partes”¹¹⁸. Es decir, se puede considerar pensando en el todo (abstrayendo la esencia de la materia sensible individual) o pensando sólo una de las partes (abstrayendo el accidente y conservando sólo la materia inteligible común).

De algún modo, esta consideración permite hacer una serie de extrapolaciones ya en el orden lógico, y emplear un conjunto de comparaciones por medio del juicio, en virtud de las cuales es posible equiparar al género con la materia y a la especie con la forma. Ahora bien, estas consideraciones no parten de las imágenes sensibles sino que tienen como punto de partida nuestros propios conceptos. Son en definitiva una abstracción de carácter lógico y, por tanto, no mantienen una relación directa con lo real, sino con el modo de considerar por parte del intelecto¹¹⁹. Por ello, se indica que la razón de universalidad del conocimiento no es principio de ser, sino del conocer¹²⁰.

La intención de incluir esta distinción tiene como finalidad mostrar cómo abstraer es resultado de una *no consideración* de algo respecto de algo, y cómo es posible hacer este ejercicio intelectual de muchos modos. Esto tendrá indudablemente consecuencias para muchas aproximaciones filosóficas hechas a lo largo de la Historia. Esta posibilidad del entendimiento de especular sobre las cosas y sobre sus propios conceptos puede provocar el abandono de la realidad y el refugio en lo pensado por el mismo entendimiento.

Conviene recordar que hay una correspondencia entre la composición lógica y la metafísica, pero no puede establecerse una identidad. Si bien las partes de la definición significan las partes de las cosas, no se identifican con ellas. “Las partes de la definición significan las partes de la cosa. De éstas se toman el género y la especie, pero no se identifican con ellas. La definición del hombre, por ejemplo, es *animal racional*. Esto no quiere decir que *animal*

118 *S. Th.* 1 q. 85 a. 3 ad 3um.

119 CORCUERA, A., “Lógica y Metafísica (Tomás de Aquino frente al *Fons vitae* de Avicibrón)” en *Cuadernos de Filosofía (excerpta e dissertationibus in Philosophia)*, XV-2, 2005. En este estudio se hace un análisis sobre las consecuencias de trasladar la composición lógica a la composición real, una de ellas es (p. 129): “El segundo error, consecuencia de la confusión del orden lógico y del orden metafísico —lo hemos visto en el apartado anterior—, es que el autor del *Fons vitae* sostuvo que el ente estaba compuesto de varias formas, según la composición lógica de géneros y diferencias; y así, si Sócrates es *racional, animal, cuerpo, substancia*, habría en él una forma substancial que unida a la materia, daba como resultado la substancia, que era el sujeto de la *forma corporeitas*, y ésta a su vez recibía la animalidad, etc.”.

120 *S. Th.* 1 q. 85 a. 3 ad 4um.

o *racional* sean partes del hombre. Se dice que el hombre es animal en cuanto que tiene con los animales algo común: la naturaleza sensitiva. Además tiene algo propio, que es la naturaleza racional. De aquí que la naturaleza sensitiva sea *como* materia con respecto a la racionalidad¹²¹. Ahí es clara una remisión a la composición real y, por analogía, una cierta asimilación a las partes, pero no una absoluta equivalencia. El género y la especie no son partes reales de la substancia, aunque el género indique “una parte, el principio indeterminado, o sea, la materia; la diferencia señala el principio de actualidad, es decir, la forma”¹²².

Viene al caso relacionar las explicaciones precedentes con un texto de crucial importancia para la doctrina de los grados de abstracción:

“La abstracción que se hace por el intelecto es doble. Una según que lo universal se abstrae de lo particular, como animal de hombre. Otra, según que la forma es abstraída de la materia, como la forma del círculo es abstraída por el intelecto de toda materia sensible. La diferencia entre estas abstracciones es ésta: que en la abstracción que se hace según lo universal y lo particular, no permanece aquello de lo cual se hace abstracción: pues removida del hombre la diferencia racional, no permanece hombre en el intelecto sino sólo animal. Pero en la abstracción que se observa según la forma y la materia ambas permanecen en el intelecto: pues al abstraer la forma de círculo de bronce, permanece separadamente en nuestro intelecto tanto el concepto de círculo como el bronce”¹²³.

Para mejor comprender el texto citado es importante recordar cómo el universal puede considerarse referido a las cosas o en sí mismo y, según este último modo, es decir, cuando se considera de manera absoluta, “se descubren las propiedades que tiene la esencia *in mente*, abstraída del particular”¹²⁴. De este modo, es plausible encontrar esta referencia como una desmembración de conceptos y no directamente de las cosas. Pues en efecto, al considerar el género no es necesario considerar la especie: de hacerlo no se consideraría el género. En cambio, para considerar una de las partes es necesario mantener su vinculación con el todo. Parece que la confusión está en querer referir esta explicación directamente a la realidad, pues los ejemplos

121 CORCUERA, A., “Lógica y Metafísica (Tomás de Aquino frente al *Fons vitae* de Avicbrón)”, *op. cit.*, p. 139.

122 *Idem*, p. 140.

123 *S. Th.* I. q. 40 a. 3 c.

124 CORCUERA, A., “Lógica y Metafísica (Tomás de Aquino frente al *Fons vitae* de Avicbrón)”, *op. cit.*, p. 140.

dados son diversos: uno claramente referido a un concepto (animal de hombre) y otro donde cabe considerarlo ambivalentemente (círculo y bronce).

Es posible, por tanto, establecer un limitado paralelismo entre la abstracción y la descomposición del concepto, pues si bien se considera separadamente algo, no se separa lo real sino lo conceptual. Adicionalmente, no hay paralelismo pleno entre lo antes descrito y la consideración propia de la abstracción total pues en ésta se mantiene la consideración de la forma y la materia, el concepto de hombre vinculado a carne y huesos. En cambio, en la abstracción formal se observa la forma accidental sin la materia y se le asigna el papel de materia a la sustancia entendida solamente como sujeto y, de este modo, se deja de lado una parte de lo realmente unido.

Por si fuera poco, el primer ejemplo está claramente referido al orden de composición de la definición. Así se entiende que se pueda separar animal de hombre. Abstractar directamente del hombre fáctico y concreto, de Pedro, la noción animal, no es conocerlo universalmente, puesto que esto se hace cuando lo conozco como hombre. Conocer a Pedro como animal y decir que es su universal sólo puede hacerse bajo la consideración de su definición y teniendo presentes a otras especies que compartan la animalidad con el hombre. La confusión puede darse porque el género se toma de la materia y la diferencia de la forma. En consecuencia, pensar que la materia es género y la diferencia es forma es una consideración intelectual y, por lo tanto no es posible extender la composición lógica a la realidad sin considerar que la “proporción que hay entre ellas no pasa de ser una proporción analógica; se dice que el género está en potencia respecto a la diferencia de modo análogo a como la materia es potencia respecto a su acto propio, que es la forma, y no según una igualdad de la predicación”¹²⁵.

En cambio, en el segundo ejemplo, al abstraer del aro el bronce y la forma círculo, conservo en el entendimiento las nociones de círculo y de bronce; se guarda un paralelismo con la consideración de la especie hombre como parte del género y, entonces, puede decirse que ahí conozco animal racional y conservo ambos elementos del hombre.

Respecto de este segundo ejemplo cabe una segunda interpretación, si se asocia con la consideración del accidente cualidad sin desvincularlo de la materia sensible común. Pues parece que, por ejemplo, *blanco* puede considerarse de dos modos. Uno separado de toda materia sensible y otro vinculado a ella. Pues no es lo mismo, en sentido estricto, el blanco predicado de hombre,

125 *Idem*, p. 149.

el blanco del humano, que el de una mesa, sino que es predicado analógicamente. En cambio, el blanco considerado al margen de toda materia sensible y sólo acompañado de la cantidad y la materia inteligible, es un blanco donde se advierte mejor lo que corresponde al blanco en cuanto blanco y puede predicarse de un sinnúmero de realidades o sustancias particulares. Esta última idea sólo necesita vincularse con la superficie y, por tanto, bastará ésta para entender el blanco.

8. Imposibilidad de conocer los seres suprasensibles por abstracción

Tomás de Aquino nos refiere la posición de Avempace sobre la posibilidad de conocer las sustancias suprasensibles con base en sucesivas abstracciones y relata que, según la opinión de este filósofo “siendo nuestro entendimiento capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría de nuevo abstraerla y, siendo posible prolongar este proceso hasta el infinito, debería por fin llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial”¹²⁶. Esta serie de abstracciones terminarían purificando la idea de todo resto material hasta concebir una forma inmaterial.

La respuesta a esta afirmación es clara y contundente: “esto sería cierto si tales sustancias inmatrimales fueran las formas y especies de las materiales como creían los platónicos. Pero, si no se admite esto y, en cambio, se supone que las sustancias inmatrimales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a una sustancia espiritual”¹²⁷. Llano, al comentar este pasaje, encuentra una pista para explicar la confusión entre abstracción y formalización. Abstraer no implica separarse de toda materia, con lo cual se alcanzaría algo formal y no esencial. Por ello afirma Llano que “el simbolismo formal de la filosofía, con el que algunos intentan ahora resolver el problema de la naturaleza metafísica, no es más que la culminación del proceso de la abstracción de Avempace llevado a su ápice. Digámoslo por boca de sus mejores representantes: «la adaptación de las reglas del simbolismo a los procesos de la deducción, ayuda a la intelección en regiones demasiado abstractas para la imaginación, disponiendo para presentar a la mente la verdadera relación en-

126 S. Th. I q. 88 a. 2 c. y cfr. *supra* 29.

127 S. Th. I q. 88 a. 2 c.

tre las ideas»¹²⁸. De este modo nos quedamos con puros signos formales sin nada de realidad.

C) CONSIDERACIONES FINALES

Al inicio de este primer capítulo nos hemos detenido en algunos comentarios generales, pero a nuestro parecer imprescindibles, sobre la notable armonía que ostenta el pensamiento de Tomás de Aquino en lo que se refiere a las relaciones entre fe y razón. Se han reiterado aquí las aclaraciones pertinentes frente a los prejuicios de algunos círculos intelectuales, con énfasis en la admirable posición tomista frente a la autonomía y la metodología propia del pensamiento filosófico, y su perfecta compatibilidad con lo que brinda la fe en el dato revelado. También se apuntó la originalidad de las propuestas del Aquinate, que no se limitan a repetir la doctrina aristotélica sino que la asumen en un fecundo diálogo entre tradiciones, relacionándola con ideas de escuelas confluyentes (neoplatonismo, escuelas helenísticas, aportaciones medievales) a la luz de la teología cristiana, constituyendo así una síntesis filosófica y una propuesta metafísica original por derecho propio. Estos apuntes generales sobre la metodología y el espíritu de la filosofía de Tomás de Aquino son requeridos como parte de la justificación de las fuentes y del enfoque formal del presente trabajo.

En este mismo apartado, comentamos sucintamente la importancia de los comentadores tomistas en la discusión sobre la posible evolución o continuidad del pensamiento del Aquinate respecto a la abstracción y la separación, propiciada por las diferencias terminológicas entre el *Comentario a la Trinidad de Boecio* y la *Suma Teológica*. Hemos defendido que la continuidad entre estas obras puede mostrarse desde una bien constituida doctrina de la *separatio*, que además resulta más clara y consistente que la presunta doctrina tomista de los grados de abstracción, evitando así además los inconvenientes esencialistas —y, en última instancia, racionalistas— de una metafísica abstraccionista.

Más allá de una exégesis textual que solamente subrayase la congruencia entre las obras de Aquino, hemos querido ocuparnos del fondo de la cuestión: el auténtico modo del conocimiento metafísico. Para ello, lo primero a distinguir fueron los diversos sentidos del concepto de abstracción: la abs-

128 LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 45. La referencia es a WHITEHEAD, A., RUSSELL, B.: *Los principios de la Matemática*, Madrid, Espasa Calpe, 1977, I.

tracción se dice de muchas maneras¹²⁹, y hemos dado cuenta de la amplitud de su campo semántico desde el punto de vista del objeto, del acto, de la operación, etcétera. Desde el sentido más general de separación de la materia hasta el sentido restringido en el que podría hablarse de una cierta abstracción implícita ya en el conocimiento sensible, el recorrido de este primer capítulo pretendió mostrar tanto el papel de la operación abstractiva como sus límites, así como la inevitable relación —a lo largo de todo el proceso cognoscitivo— con las imágenes, a las cuales queda siempre atado el conocimiento intelectual.

La multiplicidad de los sentidos de “abstracción” tiene dos líneas fundamentales según se refiera al proceso mediante el cual se obtiene el concepto o se diga respecto del concepto así considerado. De este modo se tiene una abstracción por medio de la cual es posible conocer inteligiblemente la realidad sensible. No dejamos de apuntar —si bien desarrollar el tema a profundidad requeriría sin duda alguna de un estudio aparte— el papel crucial del intelecto agente en la abstracción, como aquello que hace a las cosas inteligibles en acto, despojándolas de las condiciones de la materia individual y posibilitando así el paso a un nuevo e irreductible modo de tener la forma: el modo propiamente cognoscitivo. Gracias al intelecto agente se posee la forma de un modo universal y *sui generis*, distinto al estatuto del fantasma de la que fue abstraída. Se dejó anotada también la defensa tomista de la unidad del intelecto, aunque el énfasis, por ser de mayor interés para los fines de esta investigación, se hizo en el hecho de que por parte del intelecto agente sólo puede hallarse una forma de abstracción: es desde el punto de vista del intelecto paciente —es decir, partiendo de lo ya conocido— que pueden plantearse el resto de distinciones entre operaciones gnoseológicas, mismas que nos ocuparán en lo sucesivo.

Si, entre los diversos sentidos de la palabra, nos concentramos en lo que sucede en la mente, entonces se aplicará el término “abstracción” a toda consideración separada de algo unido. De este modo, se podrán encontrar dos modos de separar: uno por *no consideración*, y éste corresponde a la simple aprehensión; otro por *considerar que no*, y éste se reservará al juicio. También cabe denominar como abstractiva la división que el entendimiento hace de sus propias intelecciones con el fin de conocer las partes lógicas de la definición y pensar unas partes sin otras.

129 Cfr. LÓPEZ SALGADO, C., “*Abstractio y separatio* como acceso a la metafísica”, *op. cit.*, n. 19, 1964, p. 103.

En el caso de la primera operación habrá dos modos de considerar, íntimamente ligados a los modos de ser de las cosas. Pueden ser llamados abstracción total y abstracción formal. Estos, a su vez, pueden analizarse desde la perspectiva de su separación respecto de la materia, análisis que será de la máxima utilidad para relacionarlo con las ciencias, como se ha incoado ya en las líneas precedentes y se desarrollará con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

La abstracción se podrá hacer respecto de los entes sensibles o bien respecto de nuestros propios conceptos, pues ambos se encuentran compuestos y por lo tanto sus partes pueden considerarse separadamente.

Finalmente, se ha apuntado la posibilidad de una doble consideración del accidente: una conservando su relación con la materia sensible, y otra prescindiendo de ella. Hacerlo así permite, en el primer caso, considerarlo claramente como parte de un todo, en cambio del segundo modo es posible pensar al accidente como si se tratara de un todo. Al ocuparnos de este segundo modo, fue necesario salir al paso de las dificultades implícitas en el concepto de “materia inteligible”, que de entrada podría parecer a algunos contradictorio o una noción postulada de manera forzada para explicar el peculiar modo de consideración de la cantidad en el conocimiento matemático. Si bien, por el enfoque de este trabajo, no lo hemos desarrollado *in extenso*, sí hemos dejado claro que este concepto de materia inteligible supone una consideración exclusiva de la sustancia en su papel de sujeto, que es el aspecto más empobrecido de su significación, al menos desde el punto de vista metafísico, y por el cual es prácticamente indistinguible del accidente cantidad (mismo que, por el orden de inherencia de los accidentes en los seres sensibles, se constituye como el rasgo más general que pueda considerarse separado aunque de hecho no pueda existir separadamente).

En capítulos posteriores volveremos a la especificación de la física y de la matemática como saberes especulativos y a las peculiaridades del modo de abstracción correspondiente a cada una de estas ciencias. De momento, hemos dejado anotada también la posibilidad del conocimiento abstractivo de carácter lógico, y las previsiones contra el logicismo mediante la diferencia entre composición lógica y composición metafísica.

También se mencionó que para conocer las sustancias simples no hace falta la abstracción pues no parecen tener composición o no podemos conocerlas abstrayéndolas de los entes sensibles. Estas dos proposiciones deberán desarrollarse en el siguiente apartado y serán cruciales en la comprensión de

los diferentes modos de considerar a los entes y de hacer ciencia, particularmente en lo que se refiere a la metafísica.

CAPÍTULO II

LA ABSTRACCIÓN Y LOS OBJETOS DE LA FÍSICA Y LA MATEMÁTICA

A) LA ABSTRACCIÓN DE LO INDEPENDIENTE NOCIONALMENTE COMO FUNDAMENTO DE LA DIVISIÓN DE LAS CIENCIAS

Una vez realizado el recorrido sobre los diferentes significados de “abstracción”, parece conveniente estudiar si existe una relación de la misma noción con los distintos objetos de las ciencias teóricas. La realización de este análisis servirá para ilustrar el alcance de las diversas abstracciones y, consecuentemente, podrá perfilarse mejor lo que es conocido en cada una de ellas. Aunque a lo largo de la exposición se verá cómo la ciencia no se constituye con un sólo acto cognoscitivo, sí parece que cada ciencia guarda una relación paradigmática con una cierta manera de conocer la realidad¹³⁰.

Ahora bien, lo primero será mostrar el por qué de esta división, pues “el hecho de que existan diversos tipos de saber obliga al filósofo a fundamentar esa diversificación”¹³¹.

En la doctrina clásica, que divide las ciencias teóricas en tres¹³², la causa procede de la diversidad de objetos considerados y por ello, “las ciencias especulativas se dividen por las diferencias de los especulables en cuanto especulables”¹³³. Dicho de otro modo, las ciencias teóricas se dividen entre sí por

130 Cfr. SELLÉS, J. F., *Conocer y Amar*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 297. “Otros autores como Geiger, respetan el pensamiento de Tomás de Aquino al describir la *abstractio totius* como aquella que permite conocer la esencia y hacer física, y la *abstractio formae* como aquella que concierne a la forma accidental que es la cantidad y la figura. Muy claro y certero es el examen de la cuestión realizado por Robert, que distingue netamente la abstracción formal (la de la forma accidental) de la abstracción total (la del universal), y ambas las deslinda de la *separatio*, que propiamente no es operación abstractiva, sino conocimiento de las cosas que son separadas en lo real. A la primera corresponde la ciencia matemática, a la segunda la física, y a la tercera la metafísica”.

131 PONFERRADA, G. E., “Ciencia y Filosofía en el tomismo”, en *Los saberes según Santo Tomás*, Buenos Aires, 1990, p. 268.

132 ELDERS, L., *Faith and Science*, *op. cit.*, pp. 85-90. Puede encontrarse en este volumen una breve historia de la división de las ciencias teóricas.

133 *In de Trin.*, q. 5 a. 1 r.

la manera que tiene el entendimiento de entender las cosas, lo cual provoca que las formas de los entes sensibles singulares se encuentren de manera diferente en el entendimiento. Por ello puede decirse, hasta cierto punto, que la distinción de las ciencias tiene su causa en el entendimiento, pues lo que las distingue es el objeto en cuanto objeto. Esto, desde luego, no quiere decir que la ciencia sea sobre los objetos en cuanto productos del entendimiento, pues los objetos por su naturaleza remiten a las cosas.

Por lo anterior, conviene tener presente que la diferencia entre cosa y objeto, no obstante su íntima vinculación intencional, puede expresarse así: “el objeto no es la cosa como tal sino en cuanto —y por lo que— se relaciona con la facultad del cognoscente”¹³⁴. Por tanto, se tratará de indagar cuáles son las distinciones por las que se piensan diversamente los objetos en cada ciencia y de mostrar cómo ese pensarlos así comporta una relación con los diferentes modos de abstraer por parte del entendimiento.

Como bien ha visto Elders, para Tomás de Aquino las ciencias se constituyen como tales por causa del objeto en cuanto objeto, es decir, en virtud de la actividad cognoscitiva humana¹³⁵, y no por la estructura real misma, pues si bien “la estructura de la realidad y en particular la verdad ontológica de las cosas es la causa final de las diferentes facultades de conocer, no es la realidad la que causa o determina directamente los varios tipos de actividad cognoscitiva, sino ésta la que la adapta y constituye los objetos de las ciencias teóricas”¹³⁶.

En una primera lectura de la *Exposición al De Trinitate de Boecio* podría parecer que el criterio fundante para la diversificación de las ciencias y por tanto para la distinción de sus objetos, radica en los distintos niveles de abstracción respecto de la materia; de ahí que pareciera posible interpretar los modos de abstraer como si se tratase de progresivas desmaterializaciones. Sin embargo, parece, y trataremos de mostrarlo, que esta separación respecto de la materia se apoya en dos condiciones previas y más radicales: primeramen-

134 GELONCH, S., *Separatio y objeto de la Metafísica en Tomás de Aquino*, *op. cit.*, p. 40.

135 Cfr. ELDERS, L., *Faith and Science*, *op. cit.*, p. 92. “The object is not the thing as such, but the thing in as far as it is attained by the act of knowledge. What is meant can be illustrated by an example: “food” is not just this thing made of wheat, but it is this substance in as far as it’s capable of nourishing an animal. Thus the object of a faculty of knowledge or a science is the *species intelligibilis* which gives itself to the knowing subject. Hence the object exists within the sense faculty and is determined by the nature of the activity of the knowing subject”.

136 Cfr. *Idem*, p. 93. “Objects of the theoretical science as adapted to and constituted by the mind.”

te, algo puede abstraerse, con la primera operación del entendimiento, de todo aquello que no pertenece a su principio de inteligibilidad o a su noción; en segundo lugar, algo se puede pensar separadamente si así se encuentra en la realidad.

La primera condición se referirá a los modos de abstraer según la simple aprehensión y nunca será suficiente para explicar la abstracción cuando ésta se realiza con la segunda operación del entendimiento. En cambio, el segundo criterio tendrá primordialmente relación con la segunda operación, pero no de modo exclusivo, pues será un criterio importante para distinguir la física y la matemática¹³⁷.

Conviene recordar que “como la verdad del entendimiento consiste en su adecuación a la realidad, es claro que, según esta segunda operación, el entendimiento no puede propiamente abstraer lo que en la realidad se encuentra unido, ya que tal abstracción significaría una separación en el mismo ser de la cosa”¹³⁸. Por tanto, el juicio únicamente puede separar en la mente lo separado en la realidad, pues no puede hacer consideraciones de la realidad sin pensarla como es, sin incurrir en el error. No sucede lo mismo en la simple aprehensión¹³⁹.

Por esto, el entendimiento “según la primera operación, puede abstraer objetos que en la realidad no están separados, pero no todos”¹⁴⁰. Importa resaltar la limitación incluida en este texto a la abstracción por simple consideración: puede hacerse, pero no de todo. Esto implica buscar por qué puede abstraerse en la simple aprehensión. Esta limitación de la primera operación depende de si una cosa tiene dependencia de otra para entenderse. De este modo si, en el orden de la inteligibilidad, alguna cosa puede entenderse sin otra, entonces

137 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ed. Cruz O., México, 2005, pp. 250 y ss. Ahí se explica cómo esta posibilidad termina dando como resultado dos morfologías mentales diversas.

138 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

139 Siempre se ha dicho que la simple aprehensión no versa sobre la verdad como el juicio. Sin embargo, también es claro que la abstracción tiene una relación con orden de lo conocido y, por tanto, dado que las cosas se conocen por aquello que tienen de acto, no se pueden separar sin cierto orden fundado en lo real e indispensable para su inteligibilidad. Nos parece que, como complemento de este asunto, puede ser interesante recurrir al estudio de García López sobre la noción de verdadero, en su libro *Metafísica tomista*, donde explica de modo pertinente y claro cómo puede hablarse de verdad en la simple aprehensión y por qué guarda una relación tan estrecha con las cosas a pesar de no hacer un referencia expresa a la realidad como la que se realiza en el juicio. Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica Tomista*, EUNSA, Pamplona, 2001, pp. 100-109.

140 *Ibidem*.

puede abstraerse de la otra; en contrapartida, si requiere para entenderse de aquello a lo que está unida, no puede abstraerse de ella si ha de comprenderse. Por ello, algo puede pensarse separadamente siempre y cuando siga siendo inteligible al considerarse sin aquello de lo que se le separa; si al abstraerse su naturaleza se distorsiona y no puede entenderse, tampoco podrá abstraerse, pues el objetivo de la abstracción es hacer inteligible a la cosa y no ebrece o perder su inteligibilidad.

Por este camino de exclusión (de lo que puede entenderse abstraído estando unido y lo que no) es como se elaborará la distinción de los objetos que versan sobre las cosas sensibles¹⁴¹. Así se hará una distinción neta entre ambos especulables pues teniendo como referente último entes sensibles, se consideran sin embargo de manera diferente. En cierto sentido el objeto será diverso en función de su independencia nocional y, en consecuencia, será necesario mantener presentes tantos aspectos de la realidad como sean necesarios para su inteligibilidad.

Así, el criterio más radical para la abstracción no parece encontrarse en la separación de la materia, sino en que si “una realidad no depende de otra en lo que constituye su noción de naturaleza, entonces el entendimiento puede abstraer una de otra, de tal modo que se entienda sin ella”¹⁴². El hecho de que éste sea un criterio más radical que la abstracción de la materia no obsta para que dejar de lado la materia sea aún su efecto más notable. Parece claro que para Aquino los modos de abstraer no se deciden en función de la materia abstraída, aunque estén vinculados con ese factor, sino en virtud del modo de conceptualizar¹⁴³, mismo que tiene, indudablemente, un fundamento en el modo de ser de las cosas¹⁴⁴, pues esto es lo propio del especulable en cuanto tal. Es, por tanto, lo que distingue a las ciencias, que se diversifican por su objeto. Es pertinente resaltar que la materia sensible común y la materia inteligible sólo existen en el entendimiento: en los seres sensibles concretos sólo

141 Cfr. *Quaestiones disputatae de anima*, a. 13. “Oportet tamen attendere distinctionem obiectorum secundum quod obiecta sunt differentiae actionum animae et non secundum aliud”. Recordemos que los objetos se distinguen en el entendimiento.

142 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

143 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 15. Donde explica cómo más importante que fijarse en la separación respecto de la materia es atender a que los saberes se especifican según el modo de conceptualizar.

144 Cfr. GELONCH, S., *Separatio y objeto de la Metafísica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 281. “Se ha discutido si el criterio más importante de las ciencias es la diversa inmaterialidad de los objetos, la diversa operación por la que se obtiene o un entramado de ambas... Desde el punto de vista del intelecto la inmaterialidad es una condición necesaria de la ciencia, en cuanto el intelecto es en sí inmaterial. Pero esto como tal no pone diferencia a la ciencia”.

encontramos la materia sensible individual. La diferencia entre la materia inteligible y la materia sensible se debe a los accidentes que se consideran acompañando a la materia y que se omiten al pensar en la inteligible; por tanto no es exacto decir que una es más “inmaterial” que la otra, sino que, en la consideración de la sensible, están implicados un mayor número de aspectos del ente. Por otro lado, la inmaterialidad es la condición común de todo lo conocido y, por eso mismo, no puede encontrarse en esta propiedad de lo entendido la diferencia entre un objeto y otro, pues evidentemente la diferencia no puede provenir de aquello que es común a todo lo inteligible.

Antes de dirigir la atención a los modos correctos de abstraer, conviene detenerse brevemente en los casos en que esto no es posible. Esto debemos hacerlo por un doble motivo: primero, para comprender cómo los modos de conceptualizar tienen raíces en el modo de ser real de las cosas, y segundo, para descartar la posibilidad de hacer más tipos de conceptualizaciones según la mera consideración de las cosas por la simple aprehensión.

No puede abstraerse “cuando una naturaleza, en aquello por lo que se constituye en concepto y por lo que ella misma se entiende, tiene un orden y dependencia respecto a otra cosa. Entonces es patente que esa naturaleza no se puede entender sin esa cosa, que le puede estar unida de los tres modos siguientes:

- Como la parte se une al todo. Así, por ejemplo, el pie no se puede entender, sin entender lo que es el animal, porque aquello por lo que el pie es pie, depende de aquello por lo que animal es animal.
- Como la forma se une a la materia, una parte a otra, o el accidente al sujeto. Por ejemplo, lo chato no puede entenderse sin nariz.
- Como dos cosas separadas en la realidad, pero que tienen una relación entre ellas. Como por ejemplo «padre» no puede entenderse sin el concepto de hijo, aunque esta relación se encuentren en sujetos diversos”¹⁴⁵.

Del texto anterior se desprende que lo importante no está en el modo como estén unidas ambas intelecciones, sino en que tengan o no dependencia una respecto de otra, aunque ese orden y esa dependencia tengan algún fundamento en la cosa y no simplemente en la capacidad considerativa del entendimiento. Pues unas líneas más abajo, Aquino comentará la posibilidad de abstraer lo que está unido según los dos primeros modos recogidos en el párrafo anterior, siempre y cuando no exista una dependencia entre ellos para

145 *In de Trin* q. 5 a. 3 c.

entenderse. Y esto debido a que abstraer es posible si se “distingue una realidad de otra cuando entiende qué es esto, sin considerar nada de alguna otra realidad¹⁴⁶”. Otro modo de expresar esta imposibilidad es advertir que, al conocer separadamente, siguiendo el orden de los ejemplos del texto que comentamos, el pie pierde inteligibilidad si no conserva su referencia al cuerpo, la forma se empobrece si no se capta su condición de acto de la materia y, más radicalmente, por ser una noción fundada en la relación entre uno y otro, el concepto de padre carece de sentido si no está referido al de hijo.

Ahora bien, tratemos de dar un paso más y veamos si esta separación en el orden de la consideración tiene algún fundamento en el orden real¹⁴⁷. Y parece que el Aquinate así lo entiende, pues explica: “Se dan pues dos abstracciones, una que corresponde a la unión de la forma y la materia, o del accidente y el sujeto; ésta es la abstracción de la forma de la materia sensible. La otra, que corresponde a la unión del todo y la parte, es la abstracción del universal a partir del particular, y se llama abstracción del todo: en él se considera absolutamente una naturaleza según su noción esencial, sin todas las partes que no pertenecen a la especie, sino que son accidentales”¹⁴⁸. De donde se sigue que no se puede abstraer la forma sustancial de la materia sensible pues ésta es parte de su inteligibilidad; en cambio, sí puede abstraerse el accidente de la materia sensible, pues como ya hemos dicho no requiere de ésta para entenderse.

Así se unen la separación nocional y la separación en el orden de la realidad como criterios de división de la ciencia. Se pueden considerar los elementos separadamente, no sólo porque no requieren uno de otro para ser entendidos, sino fundamentalmente porque se trata de quiddades diversas y así se dividirán en “formas accidentales de materia que causan la dimensión en la materia inteligible, y formas sustanciales o accidentales de materia que

146 *Ibidem*.

147 Al comentar un largo texto de Leroy, GELONCH concluye: “La inteligencia se adecua a la realidad; y son las cosas las que, en virtud de su naturaleza, son más o menos inmateriales; y así, más o menos inteligibles en sí: la separabilidad de la materia, en acto o en potencia, pertenece a la *ratio* de cada cosa, en cuanto que por ésta cada ente es lo que es. Esto es lo que dice Santo Tomás. En ese caso, lo separado según el ser y la razón (*ratio* o definición) que estudia la metafísica son los objetos (cosas en cuanto estudiadas) realmente inmateriales y, así, realmente separables. Similarmente, nada de lo que se conoce por abstracción es separado de la materia *secundum esse*, pero según su propia razón lo matemático es separable de la materia sensible individual y común, y lo natural sólo de la individual. Y la abstracción del intelecto agente lo que hace es actuar esa separación de modo que como tales inteligibles en acto informen el entendimiento pasivo” (*Separatio y objeto de la Metafísica en Tomás de Aquino, op. cit.*, pp. 73-74).

148 *In de Trin.* q. 5 a. 3 r.

causan el ser en la materia y son principios de movimiento”¹⁴⁹. Es posible entenderlas separadamente porque hay un fundamento real que permite entenderlas de este modo.

Dado que el conocimiento según la simple aprehensión es conocimiento de formas, o a través de las formas, puede decirse que la abstracción guarda relación con la forma que se conoce. En los entes sensibles encontramos la forma substancial y formas accidentales. Por tanto se podrán hacer aprehensiones según el orden de la forma substancial y conforme al orden de la forma accidental¹⁵⁰. Ahora bien, como las cosas se conocen según aquello por lo que son en acto, podrá separarse cada forma de aquello que la determina o constriñe para hacerla una con el compuesto. De este modo, la forma de la substancia al actualizar a todo el compuesto requiere conservar más notas del compuesto. En cambio a la forma del accidente cantidad, al ser acto de un menor número de aspectos y, en cierto sentido, potencia del resto de los accidentes, cabe considerarla con menos características, pues su capacidad de actualizar es menor respecto del compuesto.

Aquino excluye la posibilidad de abstracciones contrarias porque “o bien, no pueden ser abstraídas del todo por el entendimiento... o bien pueden existir sin el todo”¹⁵¹. Es decir, porque no se puede entender separando, o porque al separar se descompone en partes capaces de tener una existencia propia, por lo que puede hacerse una distinción una vez que se han aprehendido y no una abstracción. En el primer caso, al hacerlo se vaciaría el concepto de significado, pues para entenderse necesitaría estar vinculado a aquello de lo que se separa: no se puede entender propiamente el pie si se le separa del cuerpo, pues entonces no se captaría lo que hace que sea pie; pueden distinguirse las partes del cuerpo, pero no abstrayendo, sino desmembrando la noción en sus partes una vez que se ha hecho la abstracción. El segundo supuesto es lo que sucede, por ejemplo, a los elementos químicos de los cuales está constituido un cuerpo. En efecto, uno puede advertir la composición del agua conformada por hidrógeno y oxígeno; pero si abstrae uno de otro, entonces, al poder subsistir separadamente, pueden ser estudiados por sí mismos, y deberán estudiarse como oxígeno e hidrógeno y no como agua, aunque el agua se componga de ellos.

149 GELONCH, S., *Separatio y objeto de la Metafísica en Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 283.

150 Cfr. MCINERNEY, R., *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 1990, p. 137. “The first operation looks to the very nature of the thing according to which it has certain rank among beings, whether it is a complete thing, like some whole, or incomplete, like a part or accident”.

151 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

Adicionalmente, importa mostrar cómo la división de las ciencias estaría incompleta si en su análisis no se incluyese su correlación con lo que se encuentra unido o separado en el orden real. Pues de este modo se ve claramente otra diferenciación de las mismas: la física considera a su objeto como dependiendo de la materia en su consideración y así es en la realidad; la matemática considera su objeto como no dependiendo de la materia en su consideración a pesar de conservar esa unión en la realidad; finalmente, la metafísica considera su objeto como no dependiendo de la materia en su noción y, como veremos, en verdad tampoco depende de ella en su ser¹⁵².

Así, en función de lo que puede separarse, y no según lo que puede pensarse separadamente, ya sea por la primera o la segunda operación, concluye la división predicha de las ciencias en tres. Una vez ilustrada la causa de esta división vayamos a cada una de estas ciencias y sus características.

B) LA ABSTRACCIÓN DEL OBJETO DE LA FÍSICA

Conviene recordar que al especulable de cada ciencia “le compete algo por parte de la potencia intelectual, y algo por parte del hábito de la ciencia, que perfecciona al intelecto. Por parte del intelecto le compete ser inmaterial, pues también éste lo es; por parte del hábito de la ciencia, le compete ser necesario, porque la ciencia trata de lo necesario”¹⁵³.

Lo anterior tiene su relevancia porque nos introduce en el problema de la posibilidad de la ciencia física, pues a ésta le corresponde el estudio sobre el ente móvil y material. Por ello deberá mostrarse cómo puede estudiarse inmaterial y necesariamente lo que de suyo pareciera contrario a estas notas propias del saber científico. “Por la dificultad de esta cuestión, Platón se vio obligado a establecer su teoría de las ideas”¹⁵⁴. El punto de quiebre radica en la posibilidad de considerar inmóvilmente los seres sensibles. Evidentemente, una posible solución es escindir el mundo en dos¹⁵⁵, pero precisamente lo que hace el Aquinate es explicar cómo existe una íntima relación de lo pensado y lo real, en virtud de que “la naturaleza de la cosa que es entendida o abstraída, o que se halla en intención de universalidad, no se da realmente más que en

152 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 18. Esta precisión tendrá su importancia al analizar cada una de las ciencias y ver la complementariedad que existe entre ellas.

153 *In de Trin* q. 5 a. 1 r.

154 *In de Trin* q. 5 a. 2 r.

155 Cfr. FABRO, C., *Las razones del tomismo*, EUNSA, op. cit., pp. 22-32. En donde se hace una comparación entre los inmanentismos y el pensamiento tomista.

los singulares; pues lo que es propiamente entendido, o abstraído, o la intención de universalidad, se da intelectualmente en el entendimiento. Y esto lo podemos ver por su semejanza con los sentidos. La vista, en efecto, ve el color de manzana sin su olor. Si se pregunta en dónde está el color que se ve sin el olor, es manifiesto que el color que se ve no se halla más que en la manzana; pero que sea percibido sin olor, ello acontece en la vista, por cuanto en la vista hay una semejanza o una imagen del color y no del olor. Análogamente, la humanidad que es entendida no se da más que en éste o en aquel hombre, pero que la humanidad se aprehenda sin las condiciones individuales, que es precisamente el abstraerla, a lo que se sigue la intención de universalidad, le ocurre a la humanidad en cuanto es percibida por el entendimiento, en la que hay una semejanza de la naturaleza de la especie, y no de los principios individuales¹⁵⁶. Así puede pensarse absuelto de movimiento el ente móvil, pues los universales entendidos no se mueven.

Es importante recalcar que todo lo pensado tiene una base real. Pero el modo de ser de lo pensado no es el modo de ser de lo real. De este modo se advierte por un lado una correspondencia y, por otro una diferenciación: lo pensado no es lo real. La solución de Platón consistió en conferir al modo de ser pensado un estatuto real. La crítica tomista se ampara en la captación de la diferencia entre el ser pensado y el ser real, relacionados entre sí al modo del efecto y la causa. Lo pensado es, en cierto sentido, un efecto de la realidad y precisamente esa diferencia entre causa y efecto impide su identificación aun conservando su dependencia y relación. El ser pensado en el acto de pensarlo es estático e inmaterial. Por ello es incompleto para comprender la riqueza de lo real y requiere de múltiples comparaciones para conocer el dinamismo y la riqueza de la realidad.

Ahora bien, a pesar de que se piensa universalmente y, pareciera de este modo que al pensar las cosas hay un cierto alejamiento de ellas, pues las pensamos como no son, existe una vinculación radical entre el universal y el singular. Pues, si bien pensamos universalmente, lo único realmente existente es lo singular; por ello conocer universalmente equivale a conocer algo potencialmente: “pues los singulares son entes, y más aún que los universales, puesto que los universales no subsisten por sí, sino que son únicamente en los singulares¹⁵⁷”. Con estos razonamientos Aquino salva, por un lado, la posibilidad de considerar inmaterial y necesariamente los entes sensibles, al tiempo de resolver que el universal no tiene más ser que en el entendimiento y, por

156 *S. Th.* I q. 85 a. 2 ad 2um.

157 *CG*, III, 75.

tanto, no requiere de un mundo de las ideas al modo platónico donde subsistan los universales por sí mismos. Se establece así la necesaria vinculación del universal al singular por la intencionalidad del propio conocimiento. Esta intencionalidad tiene una manifestación especial en la física, pues ésta, desde la constitución de su objeto, tiene la necesidad de un ir y volver del singular al universal, y lo mismo se requiere para su posterior desarrollo¹⁵⁸. Tanto lo singular como lo universal se entienden más en ese ir y volver.

El ir y volver por medio de comparaciones tendrá diversas consecuencias. Al realizar las comparaciones será posible captar las diferencias entre el universal y el singular. En este ir y volver será también posible captar la forma y la materia como coprincipios de la realidad concreta. De modo que la abstracción complementada por los juicios irá enriqueciendo su conocimiento de lo real al entender la forma y la materia como principios de los seres sensibles concretos. De esta manera puede decirse que el singular se conocerá también iluminado por la universalidad captada por la inteligencia.

Lo dicho hasta ahora se encuentra recogido, magistral y sintéticamente, en el siguiente texto de Tomás de Aquino: “Las nociones así abstraídas se pueden considerar de dos maneras: en sí mismas, y entonces se prescinde de la materia individual y del movimiento; de este modo no tienen más ser que el que poseen en el entendimiento. Por otra parte, también se pueden considerar comparándolas con las cosas de las que son nociones, las cuales existen, ciertamente con materia y movimiento. De este modo, son los principios del conocimiento de tales cosas, ya que todo ente se conoce por su forma”¹⁵⁹.

Los conceptos así obtenidos permitirán por ende una doble manera de hacer ciencia: “de un modo primero y principal, y así la ciencia trata de los conceptos universales sobre los que se funda. De otro modo, secundariamente y como por una cierta reflexión. De esta manera se estudian aquellas cosas de las que se han abstraído las nociones en cuanto que la ciencia —con la ayuda de las potencias inferiores— también aplica estas nociones a las cosas particulares las que se han abstraído. El científico utiliza el concepto universal no sólo como cosa conocida, sino como medio para conocer”¹⁶⁰.

158 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 109. “En este sentido, el conocimiento del concreto —por medio de la experiencia sensible— es el comienzo, lo que parece más fácil, pero a la vez es lo último y lo más difícil, pues requiere tener en cuenta muchos elementos a la vez, para lo cual también se precisa el constante recurso a la experiencia”.

159 *In de Trin* q. 5 a.2 r.

160 *In de Trin* q. 5 a. 2 ad 4um.

Debe resaltarse cómo, al conocer al modo de la física, estamos conociendo el compuesto como un todo y este permanecer “en contacto con el *synolon*, con ese todo concreto que es la substancia, es lo que le obliga a retener la materia —aunque común— inviscerada de la noción intelectual abstracta. Pero entiéndase bien que no es la retención de la materia sensible dentro del concepto lo que caracteriza a la abstracción del todo, sino que lo fundamental en la física y en la metafísica es no perder de vista al sujeto, aunque universalizado, para poder regresar a él después como individuo. Si la física conserva la materia, aunque no individualizada, no es sino una consecuencia de su característica principal¹⁶¹. Este permanecer con la mirada puesta en el sujeto no se refiere sólo a la intencionalidad cognoscitiva común a todo conocimiento, que siempre versa sobre algo y se refiere a la cosa sobre la que especula, sino a la necesaria interrelación con la experiencia no sólo para su constitución, sino también para su ulterior despliegue.

Por ello algunos han sugerido, siguiendo a Tomás de Aquino, que el concepto que significa en sí mismo de manera universal está potencialmente referido a muchas cosas, siendo así instrumento para entender, pero sin tener todavía un referente concreto; y también que el concepto es más pleno cuando ya está referido a las cosas¹⁶². De modo que, aunque sea una perogrullada, se subraya que el carácter pleno de ciencia no culmina en la consideración de lo universal, sino en el conocimiento de la cosa concreta¹⁶³ que se conoce de manera diversa cuando se cuenta con el universal que antes de hacerlo. No se conoce al singular del mismo modo antes del universal que después de él.

No intentaremos en esta investigación una sistematización de la física y su objeto de estudio, sino simplemente aclararemos cuál es este objeto; no es otro que el universal del ente sensible, la quiddidad de las cosas sensibles. Por ello, el concepto con el cual trabaja la física tiene como característica prepon-

161 LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., pp. 71-72.

162 GRETT, J., *Elementa Philosophiae Arsitotelico-Thomisticae*, Herder, Friburgo - Barcelona, 1961, p. 252. “Conceptus no ultimus est conceptus vocis significantis ut significantis, seu generalius, cuiusquique signi instrumentalis. Conceptus ultimus est conceptus rei significate. Conceptus aliquis dicitur non ultimus, quia est medium, quo tenditur ad conceptu ultimu et ad ipsam rem significatam”.

163 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, op. cit., p. 108. “En definitiva las predicaciones científicas concluyen en el *suppositum*: allí todas las partes del ente se reúnen ordenadamente, y allí el ente se manifiesta como es, con su actividad, su movimiento y su contingencia —si es material—, actuando por el *esse*. En la consideración mental, en cambio, el sujeto de la ciencia más bien participa del modo de conocer: universal, inmóvil y sin acciones, ni pasiones”.

derante su carácter unívoco, pues se refiere a aquellas cosas que se distinguen por pertenecer a especies diversas. La característica principal del objeto de la física es mirar a la sustancia sensible como compuesto y de manera total, es decir, en su carácter de substancia.

No obstante lo anterior y, en virtud de que “en la abstracción de un universal se capta un acto o perfección implicando al sujeto que lo posee”¹⁶⁴, su significación tiene implicado al todo y está referida al sujeto, es posible asimilar a este modo de abstracción la manera de comprender algunos accidentes. Pues al considerar por ejemplo fuerte o negro¹⁶⁵, lo hacemos considerando como una determinación del compuesto y, por tanto, “no parecen entes en cuanto significan por sí mismos, sino sólo en cuanto significan algo concreto con relación a la substancia”¹⁶⁶. En este caso evidentemente se trata de la sustancia sensible del compuesto. La significación de los accidentes así pensados está referida al todo, es decir, a la sustancia sensible y goza de la misma situación de universal atribuida ya a la quiddidad de las cosas sensibles. Al conocer estos accidentes, ellos se dicen concreciones del todo y tienen una clara vinculación con el singular en el cual se conocen. Así pueden también conocerse algunas partes del todo como pie o mano, cuya consideración abstracta y al margen del cuerpo carece de sentido, pero en su relación con el todo permiten conocerlo mejor a través de sus partes. Como se ve, aquí no hay una abstracción de la parte respecto del todo, sino un destacar la parte para comprenderla referida al todo¹⁶⁷.

La ciencia física puede seguir dos derroteros: uno pensando en su propio objeto; otro, volviendo al singular. Por ello, se podrán formular diversas conceptualizaciones en ella, abstrayendo cada vez lo que se encuentra unido en el concepto. Así, la física podrá estudiar las partes de la definición o también considerar las cualidades que acompañan al compuesto¹⁶⁸ y podrá conocerlas abstractamente. De este modo puede entenderse un avance formal también en la física, que daría como resultado conceptos tales como el de luminosidad para expresar la emisión de luz de un cuerpo, o el de gravedad para expresar la relación de atracción entre los cuerpos. Y por este camino podrá surgir una

164 Cfr. *Idem*, p. 151.

165 *Ibidem*, “En estos casos significan de modo concretivo, según su modo de ser”.

166 *In VII Met, lect 1*, n. 1256.

167 Cfr. GAOS, J., *Del hombre*, Obras completas, Tomo XII, UNAM, México, 1992, p. 223. Ahí expresa Gaos su interpretación de la abstracción como el acto de destacar algo por encima de algo y no como un dejar de lado una cosa para entender otra.

168 De donde puede observarse que la cualidad *blanco* puede considerarse al modo de la abstracción total o al modo de la lógica.

interesante interrelación y dependencia de la física respecto de la matemática¹⁶⁹.

De modo excelente lo señala Sanguineti: “Este proceso reductivo es ciertamente inverso al que se sigue cuando, al definir las sustancias por sus accidentes más conocidos por nosotros, se tiende a reducir *secundum rem* la cosa a las partes que la componen: es un camino que va de lo inteligible a lo sensible, de lo uno a lo múltiple, de la esencia al accidente, de la causa al efecto, es decir, el proceso inverso del propiamente filosófico o connatural al conocimiento. En vez de resolver el efecto en la causa, ahondando en el ser, se analiza un todo en sus partes, y éstas a su vez en otras, y así en un proceso que en los entes materiales sigue abierto al infinito: el cuerpo se reduce a sus componentes químicos, éstos a sus microcomponentes, éstos a ciertas funciones relativas, a combinaciones mutuas...”¹⁷⁰. Así la ciencia se disgrega de la sustancia y, por consecuencia del ente concreto, al centrarse en un análisis de sus partes extensas, o bien, al proseguir su estudio en los conceptos abstractos que se conciben al conocer de modo separado sus diversas formalidades. Para Santo Tomás, si bien es posible la prosecución de estos caminos, lo más relevante y fundamental para la ciencia, en especial para la física y la metafísica, es conservar su vinculación con el ente que es, y no la infinita consideración de lo pensado en cuanto pensado.

Por ello, el método propio de la física será el razonamiento y no culminará su hacer ciencia si no es “en los sentidos, es decir, tenemos que juzgar sobre las cosas naturales tal como nos las presentan los sentidos”¹⁷¹. El conocimiento tiene por tanto su mayor riqueza en el conocimiento del singular concreto y no al margen de él.

Precisamente por conocer los individuos y dado que el universal del que trata es unívoco (pues los compuestos se distinguen específicamente entre sí por tener esencias diversas), la ciencia natural tendrá que recurrir a razonamientos que expliquen las relaciones de los compuestos entre sí. Por ello lo propio de la ciencia natural será ir conociendo a partir de lo más “conocido por nosotros y menos cognoscible por naturaleza”¹⁷². Por ello sus demostraciones irán fundamentalmente de los efectos a las causas y de unas cosas a

169 Trataremos de aclarar con más precisión este tema al abordar el conocimiento de la matemática, pues aquí nos parece encontrar un nexo con la abstracción formal. Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., pp. 61-64.

170 SANGUINETI, J. J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, op. cit. pp. 103-104.

171 *In de Trin* q. 6 a. 2 r.

172 *In de Trin* q. 6 a.1 r. a la c. 1.

otras, es decir, serán demostraciones extrínsecas. Esta manera de proceder proviene de mirar a la cosa en su realidad. La física busca encontrar relaciones causales entre unos seres y otros, y no deducciones intrínsecas que se desprendan de los conceptos captados. La mirada de la ciencia física está siempre puesta en la realidad y, por ello, implica un constante ir y volver que tiene como consecuencia la perfección del concepto y permite descubrir interrelaciones entre unas cosas y otras¹⁷³.

Al conservar, por ser parte de su esencia¹⁷⁴, a la materia¹⁷⁵ también se dará lugar al estudio de la misma en la física, pues no podría entenderse al compuesto sin su consideración. Este estudio de la materia permite a la física, de un modo claro, mantener la vinculación con los entes sensibles reales, pues éstos son materiales. El conocimiento de la materia siempre será a través de la forma, pero al considerársele se reportará un conocimiento más pleno de los entes móviles y sensibles.

El culmen del conocimiento físico será la vuelta al singular por medio de cierta reflexión¹⁷⁶. Así, el concepto de la física no termina de realizarse plenamente si el conocimiento no vuelve al sujeto conocido. Este volver provoca un círculo virtuoso de sucesivos enriquecimientos del concepto, ya que al conocer más singulares concretos se enriquece y perfecciona el conocimiento universal que tenemos de las cosas. Por sucesivas comparaciones, donde intervienen el juicio y el raciocinio, se va también intensificando el concepto.

Antes de concluir este apartado, parece oportuno hacer una recapitulación del mismo. Tenemos como característico del conocimiento físico el poder considerar su objeto separándolo de aquello que lo individualiza. La condición del objeto de la física permite una doble consideración: en sí mismo y referido al singular. La nota principal de este tipo de ciencia es su capacidad

173 ARISTÓTELES, *Física*, II, 2, 193b 31-35: “Ahora bien, aunque el matemático se ocupa también de estas cosas, no las considera en tanto que límites de un cuerpo físico, ni tampoco estudia los atributos mencionados en tanto que atributos de tales cuerpos. Por eso también los separan, pues por el pensamiento se los puede separar del movimiento, lo cual no introduce ninguna diferencia ni conduce a error alguno”. Cito la traducción de U. Schmiedt, UNAM, México, 2001.

174 Cfr. GALUZZO, G., “Aquinas’s Interpretation of Aristotle’s *Metaphysics*, Book Z”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 74 (2), 2007, p. 452. “Aquinas takes a strong anti-formalistic position. According to him, both the essence and definition of sensible substances contain matter in addition to form”.

175 Cfr. *In de Trin* q. 4 a. 2 r, donde explica los modos de conocer la materia y los asigna a la física.

176 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, *op. cit.*, pp. 82-85, donde se hace un interesante análisis sobre el universal y su vuelta al singular.

de mirar al sujeto. En la medida en que puede pensar sobre su propio objeto puede realizar sucesivas abstracciones y pensar como sustantivo lo que de otro modo sería un predicado y así se aproxima a la matemática. En virtud de que su objeto tiene una referencia doblemente intencional a los seres reales, su conocimiento terminará en los sentidos. Se entiende por referencia doblemente intencional el hecho de que la noción de universal supone la capacidad de pensar a muchos en uno de modo que condición de la universalidad implica una referencia a esos muchos y con ello refuerza la intencionalidad de todo conocimiento. Lo propio de la física al conocer la esencia de las sustancias es conocer seres diferentes que en la realidad tienen vinculaciones entre sí. Por ello se empleará en esta ciencia la demostración extrínseca, pues su demostración más característica será la que va de los efectos a las causas, y su discurrir propio será ir de lo más conocido a lo menos conocido para nosotros. De este último modo de proceder encontraremos más adelante su nexo con la metafísica en lo que se refiere al conocimiento de Dios y, en parte, al origen del nombre de esta última ciencia. En su capacidad de no perder de vista a las cosas, la física también tendrá una importante cercanía con la metafísica y una diferencia con la matemática.

Algunos otros rasgos del conocimiento de la física se verán al estudiar el objeto de la matemática. Tratarlos exhaustiva y reiteradamente en ambas ciencias haría la lectura de la investigación innecesariamente farragosa y repetitiva pues, como se verá en el siguiente apartado, será necesario hacer las comparaciones entre los objetos de ambas ciencias para mejor comprender el objeto de la matemática. Sin detenernos más, seguimos adelante precisamente con el conocimiento del objeto de la matemática.

C) LA ABSTRACCIÓN DEL OBJETO DE LA MATEMÁTICA

Si se hace una comparación entre el artículo dos y el tres de la quinta cuestión del *Comentario a la Trinidad de Boecio*¹⁷⁷ cualquiera podría notar la diferencia de extensión y la mayor meticulosidad en el desarrollo del artículo tercero. Esta consideración tan simple obedece, entre otras razones, al estatuto epistémico singular de la matemática, cuya peculiaridad ocasiona la necesidad de señalar las diferencias respecto de los objetos de la física y la metafísica, además de la necesidad de precisar cómo es posible obtener dos abstractos diferentes a partir de los entes sensibles.

177 En el artículo dos estudia el objeto de la física y en el tres el de la matemática. Cfr. *In de Trin* q. 5 a. 2 y 3.

Al hacerlo se descubren colindancias con la física y la metafísica en cosas opuestas, y diferencias respecto de lo que ambas comparten. Con la física, la matemática tiene en común que su especulación versa sobre los entes sensibles; con la metafísica, que sus consideraciones las hace sin materia. En contrapartida, la característica del objeto matemático de pensarse sin materia no es extensible a la realidad; en cambio, cuando en la metafísica se señala que algo es sin materia, ello sí puede extenderse a la realidad. La física tiene en común con la metafísica el considerar a su objeto como es realmente, pues aunque lo separa de la materia sensible individual no puede pensarlo absuelto de toda materia y, por tanto, piensa al ente material siendo en la materia. Por estas razones determinar cuál es el estatuto ontológico de la matemática y cómo se capta, tiene ciertamente que precisarse con detenimiento¹⁷⁸.

Trataremos de desgranar ordenadamente las diferencias o especificaciones del objeto matemático; al hacerlo, inevitablemente tendremos que hacer comparaciones con el objeto de la física y el de la metafísica. Al enfrentarlos intentaremos, en este epígrafe, cerrar los temas referidos a la física y hacer las referencias necesarias a los de la metafísica, en la medida que esclarezcan el objeto de la matemática. Determinar con detenimiento la naturaleza del conocimiento metafísico será el tema de estudio del siguiente capítulo.

“La primera operación mira a la naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa, como lo es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente”¹⁷⁹. Así, mientras la física para abstraer se fija en el ente sensible en su totalidad, la matemática atiende exclusivamente una parte del compuesto y para hacerlo centra su atención en esa parte como si se tratara de algo por sí mismo. Con la abstracción de la física se conoce la esencia de la sustancia sensible y con la matemática el accidente¹⁸⁰ que acompaña a la sustancia,

178 Cfr. ELDERS, L., *Faith and Science*, *op. cit.*, p. 96. “This problem may be approached in a twofold way: what is the ontological status or reality of mathematical, and secondly what is the nature of the act of knowledge which grasps the mathematical? The question of what is the precise nature of mathematical knowledge is one of the more important problems discussed all during the long history of philosophy from Plato’s days to the age of Einstein and Russell”.

179 *In de Trin*, q. 5 a. 3 r.

180 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, *op. cit.*, p. 99. “El sujeto de la ciencia es el ente, la sustancia singular y concreta que subsiste en el ser, pero ciertamente puede haber ciencias del ente en cuanto afectado por un cierto accidente, como es el caso de las matemáticas...”.

específicamente se adquiere la noción de la cantidad y la figura y ambas se piensan en sí mismas, substancializándolas¹⁸¹.

Previamente recogimos cómo las cosas pueden abstraerse de aquellas otras que no son necesarias para entenderlas. Esta posibilidad de entender algo sin otro radica en captar si existe o no “un orden y dependencia respecto de otra cosa”¹⁸² no sólo en el orden de la consideración, sino en el de los entes reales. Así, todas las partes de la sustancia están ordenadas a ella y, en virtud de este ordenamiento descubierto, pueden dejarse de lado aquellas partes que no impiden captar la esencia de la cosa. De este modo puede hacerse la abstracción de la física. Igualmente descubrimos cómo los accidentes perfeccionan a la sustancia y cómo hay un ordenamiento de todos, en las sustancias sensibles, respecto del accidente cantidad; en virtud de estos dos elementos resulta posible realizar la abstracción de la matemática. Ahora bien, si la abstracción se funda en lo presentado por los sentidos y se hace directamente sobre los fantasmas, parece que sería necesario encontrar algún fundamento, en los datos sensibles, que permita proceder abstrayendo el todo de la parte, o bien, la forma de la materia.

A través de la cogitativa conocemos la sustancia singular¹⁸³. Esta captación, ya presente en el sentido común, se hace clara en la cogitativa que no sólo capta la unidad perceptiva sino de algún modo “aprehende al individuo como existente en su naturaleza común; lo cual acontece en cuanto se une a la naturaleza intelectual del mismo sujeto: de ahí que conozca este hombre en cuanto es este hombre y este árbol en cuánto es éste árbol”¹⁸⁴. Junto a esta captación de la naturaleza, e implicada en ella, capta “la presencia del *synolon*, de la totalidad, incluso en cada sensación átoma: pues si en alguno de los procesos de nuestros conocimientos perdemos el contacto con el todo

181 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 67. “Por su parte, la matemática se inclina, inversamente, a otorgar estatuto mental, posición de objeto, al concepto pensado, lo cual es mentalmente posible y legítimo, por cuanto que su objeto, como hemos dicho, no es lo real indeterminado, sino lo real formalizado, y podemos hacer que le corresponda una cierta posición mental como objeto. Esta operación matemática se desarrolla proporcionando en la mente un sujeto a una realidad accidental —la extensión— que no existe realmente siendo sujeto sino que más bien, al revés, ha prescindido del sujeto en el que existe”.

182 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

183 Cfr. FABRO, C., *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia, 1962, p. 223. “Per la cogitativa son perceptiti la sostanza singolare e i sensibili per accidens che fino ad ora abbiamo lasciato nell’oscurità, onde essa ha un posto centrale in una discussione analitica del problema della percezione”.

184 *In II De Anima*, lect. I, n. 13.

como sujeto, jamás podríamos retornar a él de nuevo”¹⁸⁵. Esta captación sensible de la unidad de lo conocido nos parece que explica suficientemente bien la posibilidad de atender a la cosa como un todo, (posibilidad propia de la abstracción de la física), pero dificulta comprender cómo es posible la de la matemática. Ello porque, precisamente, toda la sensibilidad se ha ordenado a mantener la unidad de lo captado y, en cierto sentido, al conocer un accidente como objeto principal pareciera darse una cierta pérdida de la unidad cognoscitiva, puesto que se estaría poniendo la atención en una parte que puede entenderse sin su referencia al todo.

Puede resultar significativo, para complementar las afirmaciones anteriores, recordar que Tomás de Aquino ha dicho que el conocimiento de la física termina en el sentido, en cambio, en “la matemática debemos acudir a la imaginación y no a los sentidos”¹⁸⁶. ¿Por qué esta diferencia en el término del conocimiento, si ambos dicen algo de los entes sensibles y, como ya se ha dicho, éstos se conocen a través de los sentidos? Quizá pueda encontrarse alguna peculiaridad en la imaginación¹⁸⁷ que permita fundamentar la abstracción matemática¹⁸⁸. Una de las características del conocimiento proporcionado por la imaginación es la captación de la regla de las cosas. Conocer la regla de las cosas implica conocer la proporción y ordenamiento de las cosas entre sí. Esto es lo que posibilita a la imaginación generar las imágenes: al punto de que puede no sólo elaborarlas a partir de las cosas tal cual son, sino que tiene una dimensión creativa donde puede mezclar los elementos de la realidad. Ahora bien, esta captación del ordenamiento comporta, en cierto

185 LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 72.

186 *In de Trin* q. 6 a. 2 r.

187 Cfr. FABRO, C., *Percezione e pensiero*, op. cit., p. 601. “Poiché la quantità è sempre un attributo della corporeità, l’oggettivazione della matematica abbisogna di un riferimento fenomenales, no però ai dati di percezione, la quale offre sempre delle quantità qualificate, ma nelle costruzioni e rappresentazioni pure della fantasia. Ne ragionamenti matematici ci aiutiamo con rappresentazioni di figure que constano di linee e dimensioni pure”. A este respecto resulta muy sugerente el trabajo de CRUZ, J.: “Estudio Preliminar (Dialéctica de la presencia sensible)”, en *Comentarios a los libros de Aristóteles sobre el sentido y lo sensible*, EUNSA, 2001, p. 115, en donde señala: “en segundo lugar, conoce —como el sentido común— la *cantidad* y enlaza superlativamente sus relaciones. Pues como el objeto de la fantasía son los accidentes corpóreos, y como la cantidad es el vínculo común de todos esos accidentes con la substancia material, es claro que esa facultad conoce la cantidad corpórea y los accidentes que se le asocian, como las figuras y los números —de orden natural o matemático—, y las cualidades sensibles”.

188 SELLÉS, J. F., *Conocer y Amar*, op. cit., p. 311. “La matemática es intencional no respecto a los sentidos, sino respecto de las imágenes, porque abstrae de la materia sensible, pero no de la inteligible y esa materia es imaginable”.

sentido, retomar del sensible común las diferencias de los objetos de los sentidos entre sí y, por ello, retomarlos, (aun siendo respecto de un sólo ente), como separados. Y esto podría explicar la abstracción de la forma de la materia, o del accidente respecto de la sustancia, pues de algún modo en la imaginación se advierte el ordenamiento de unas cosas a otras y, en cierto sentido, su independencia.

Por otro lado, abstraer el accidente de la sustancia es posible porque “una cosa es inteligible en cuanto está en acto”¹⁸⁹. Y como las formas accidentales son acto respecto de la sustancia en la que inhieren, entonces es posible separar la forma accidental de toda materia sensible conservando su vinculación con la materia inteligible común. En la exposición de Tomás de Aquino este modo de abstraer se reserva al accidente cantidad, que puede abstraerse del resto de las formas accidentales dado que éstas inhieren en la sustancia justamente a través de la cantidad; al no existir nada que medie la inhesión de la cantidad en la sustancia, este accidente se puede entender al margen de cualquier materia sensible, que es sensible precisamente por los accidentes que la acompañan. Así “la cantidad no encierra en su definición a las cualidades sensibles”¹⁹⁰ y puede entenderse sin ellas.

Mientras el objeto de la física comporta pensar el todo sin las partes que lo individualizan, el objeto de la matemática supone pensar la cantidad sin el resto de los accidentes y sólo referido a un sujeto que la soporta. Podríamos encontrar también una diferencia importante en este modo de considerar y que ha sido resaltado por Llano¹⁹¹: lo propio de la física es pensar el universal y *no considerar* las partes que lo individualizan, es decir, suspendiendo el tenerlas presentes; por su parte, lo propio de la matemática es *considerar sin*, al poder entender su objeto aisladamente. Esto significa que mientras la abstracción de la física sería similar a la de pasar por alto un aspecto, la de la matemática implica un cierto prescindir que provocará que su objeto sea más pensable en sí mismo al carecer del doble refuerzo intencional que mencionábamos al abordar el objeto de la física.

Ahora bien, ¿qué es esta materia inteligible común? ¿Qué significa que sea la sustancia como sujeto del accidente cantidad? Sin duda se trata de un concepto de difícil comprensión¹⁹², al punto de incluso poder considerarlo como

189 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

190 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 156.

191 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., pp. 57-60, donde analiza las diferencias entre el abstracto físico y el matemático.

192 Cfr. *Idem*, p. 69. “Este sujeto donde las formas matemáticas se reciben se le denominará materia inteligible, término paralelo a los otros anteriores, pues la materia no es inteligible por

algo puesto voluntariamente en el entendimiento¹⁹³, es decir, como si pensar matemáticamente fuera producto de una elección. El carácter de sujeto asignado a la sustancia, si bien es correcto, es quizá el aspecto menos revelador de las características de la sustancia y es poco iluminador para comprenderla; por este camino resultaría relativamente sencillo pensar en la sustancia de un modo casi imaginativo, donde ésta fuera un soporte sobre el cual se pudieran ir acumulando por adición distintas perfecciones. El sentido más propio de “sustancia” es su carácter subsistente, su ser por sí. Desde el punto de vista del compuesto, si bien el accidente se comporta como acto respecto de la sustancia, tiene una ordenación a la sustancia mucho más radical pues su dependencia se encuentra en el orden del ser. La materia intelectual es consecuencia de no poder desvincular al accidente de la sustancia (al considerar el accidente no puede desvincularse de aquello a lo que perfecciona) y en este sentido conservar a la sustancia como sujeto es mantener un ordenamiento en el orden del ser donde, por más que considere primordialmente al accidente, algo de la misma sustancia queda. Para los efectos de la constitución del objeto matemático, lo relevante es la posibilidad que esta retención de la sustancia le brinda al propio abstracto, pues al tener una unión directa con la sustancia, ésta se desdibuja (por decirlo así) en la consideración y permite pensar el accidente como si fuese algo en sí mismo¹⁹⁴. Dicho en otras palabras: “esto significa que una forma abstraída, como la forma de círculo, es considerada por la inteligencia con el sujeto potencial imprescindible en que inhiere, es decir la materia inteligible”¹⁹⁵. Por la omnipresencia de la cantidad en toda sustancia sensible es posible pensar de este modo con la máxima universalidad sobre los entes sensibles.

sí, sino por la forma y, por ende, el término de materia inteligible, o *hyle noete*, como contrapuesto a la materia sensible, o *hyle aisthete*, no tiene mejor fortuna que el de sustancia segunda o ente de razón”.

193 Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Ed. Cruz O, México, 2007, p. 27. “Se trata ni más ni menos que de un producto voluntario del yo empírico”. Y aclara a pie de página “es un acto voluntario del entendimiento el pensar al entecuan to sólo en relación con la cantidad, como si ésta fuera un mero sustrato de la cualidades sensibles”.

194 Esta posibilidad de pensar algo como sustancia es una de las críticas vertidas contra la posibilidad de la Metafísica, es decir, si se tratase de una mera prolongación intelectual a la que se pretendiese dotar de realidad. Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista, op. cit.*, p. 75.

195 UGARTE CORCUERA, F., *Metafísica de la esencia*, EUNSA, 2001, p. 139.

Este modo de conceptualizar guarda una estrecha relación con la reflexión del conocimiento sobre sus propios objetos, característica de la lógica¹⁹⁶. La diferencia estriba en el punto de partida (pues la matemática aprehende su objeto de los sentidos y la lógica de los conceptos¹⁹⁷) y en el hecho de que la matemática “tiene un objeto irreductible a la lógica, la cantidad, que no es una segunda intención”¹⁹⁸. La similitud está en la formalización que se opera también en el conocimiento lógico y que puede equipararse a la del matemático, pues también en la lógica se toma una parte como forma y la otra como materia, aunque hacerlo así sea en virtud de una analogía.

Un accidente puede predicarse en concreto, es decir, sin desvincularse de la materia sensible y así se equipara a la abstracción total, pues aunque se mira a una parte, el accidente, éste se toma referido al sujeto concreto. De esta misma manera pueden conceptualizarse algunas de las partes que se dejan de lado en la universalización, como por ejemplo, algunas partes del cuerpo.

El accidente, al ser universal, es susceptible de predicarse de todos aquellos compuestos en los que se realice y así se observa un primer sentido de la analogía, pues el blanco que se predica de hombre y de una nube es en parte igual y en parte distinto, a diferencia del concepto de hombre que se predica igual de todos los seres concretos a los que conviene.

También el accidente cualidad puede formalizarse y pensarse como siendo algo en sí mismo, y de este modo emparentarse más con la abstracción de la forma respecto de la materia. Ello permite aplicar el modo de conocer matemático a distintas ciencias o distintos accidentes, y así es posible, como han

196 Cfr. FABRO, C., *Percezione e pensiero*, *op. cit.*, p. 604. “Matematica e logica, filosofia naturale e metafisica, formano due gruppi teorici a sé di cui l’uno si concentra sull’essenza isolata, l’altro sull’essenza e sull’essere, secondo l’appertenza dell’uno all’altro. Non v’è dubbio allora che mentre la matematica e la logica potranno svolgersi, almeno entro certi limiti, per un dinamismo autonomo e al di fuori di preoccupazioni per una corrispondenza con il reale...”.

197 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, *op. cit.*, p. 174. “No deben confundirse estas nociones con las segundas intenciones —conceptos lógicos que resulta de conocer el proceso de conocer...” donde se advierte la posibilidad de la confusión por la proximidad de ambas. La diferencia estriba en el origen y también en algunas relaciones que el entendimiento conoce de la comparación de los objetos matemáticos entre sí que en sentido estricto no son consideraciones lógicas. Pero su similitud con la lógica también se advierte en los desarrollos de lógica matemática y las interesantes especulaciones sobre una y otra.

198 *Idem*, p. 164. Para una interesante exposición sobre la relación entre el punto de vista lógico y el punto de vista metafísico en Tomás de Aquino (y una defensa respecto a cómo la interpretación tomista de Aristóteles da mejor cuenta de este tema en el Estagirita de lo que muchos comentadores modernos consiguen), cfr. GALLUZZO, G., “Aquinas Interpretation of Aristotle’s Metaphysics, Book Z”, en *op.cit.*, pp. 423-481.

demostrado las ciencias modernas, considerar cuánticamente accidentes como el color, el sonido, o la fuerza.

Sin embargo, el objeto preciso de la matemática se reserva al estudio de la figura y la cantidad, porque ésta es más abstracta que cualquier otro accidente (ya que puede predicarse de cualquier ente sensible), y puede pensarse al margen de cualquier otro accidente (en tanto que no puede pensarse ningún accidente de la sustancia sensible sin cantidad). Así, la materia sensible es parte del especulable físico, pues no se le puede separar al comprender algunas propiedades de su objeto. En cambio el objeto matemático no requiere de la presencia del resto de los accidentes para pensarse y puede, en consecuencia, abstraer la materia sensible¹⁹⁹. Esta posibilidad adviene del carácter de sujeto que tiene la cantidad respecto de los demás accidentes. En cambio, no se puede prescindir de la materia inteligible común, el modo como se entiende el carácter de sujeto de la sustancia, pues la cantidad no puede existir sin la sustancia que la soporte.

A pesar de la máxima condición abstractiva del concepto matemático en su consideración y, sin perder de vista que a fin de cuentas es accidente de algo²⁰⁰, difiere tanto de la física como de la metafísica en que su objeto es considerado distinto a como es realmente. Por eso, cuando Aquino se pregunta si abstrayendo puede hacerse a un lado también a la materia inteligible común, concluye que “considerar la sustancia sin cantidad pertenece más al orden de la separación que al de la abstracción”²⁰¹. Pues lo importante no será pensar una sustancia sin considerar a la materia, sino si esa sustancia es real. De hacerlo así, se tendría solamente algo separado nocionalmente y sin posibilidad de extenderse al orden real, pues hacerlo sería tanto como dotar al número de una existencia separada más allá de nuestra mente. En este empeño por distinguir el objeto de la matemática es donde surge la denominación “*separatio*”, reservada a la metafísica como el juicio mediante el cual se co-

199 *Idem*, p. 459. “In other words, mathematical and geometrical objects exist in sensible matter but can be understood without any reference to sensible matter. Their definitions, in other words, do not have to mention sensible matter. It is important to stress that we are talking about *sensible* matter here. For Aquinas’s view is that mathematical objects, although they can be understood and defined without referring to sensible matter, cannot be understood and defined without referring to the so-called *intelligible* matter”.

200 SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 173. “La matemática, ciencia de la cantidad, de sus propiedades y relaciones, es de entes reales, no de intenciones. Lo objetos matemáticos no son entes de razón del mismo modo que los universales lo son fuera de la sustancia, así tampoco los objetos matemáticos son entidades separadas ni imaginarias.”

201 *In de Trin* q. 5 a. 3 r.

noce lo que es separado de materia. Con esto se quiere dejar claro que la metafísica no es un problema que atañe a la capacidad considerativa, es decir, no se trata de si es posible entender una cosa sin otra; la metafísica busca conocer las cosas en sí mismas y, por tanto, se preocupa por saber cómo son las cosas en la realidad.

La matemática, al tener un objeto en cuanto objeto en mejores condiciones abstractas que el físico, puede extenderlo más. De hecho la vuelta al singular, exigida en la física por la condición de universal del objeto físico, no tiene la misma fuerza en el objeto matemático²⁰² y hacerla implicará un proceso reflexivo mayor y una necesaria interacción con la física²⁰³. De ahí que incluso actualmente a las ciencias así consideradas se les llame físico-matemáticas²⁰⁴. Reitero que, para hacer la vuelta al singular, la matemática tendrá que emplear una reflexión mayor que la necesaria en la física²⁰⁵.

En virtud de las características de la abstracción formal, el objeto matemático, una vez aprehendido, podrá fácilmente proseguir sus especulaciones

-
- 202 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 174. “Otros entes matemáticos se obtienen por combinación libre a partir de entes matemáticos reales (en números o espacios), al modo como el hombre puede elaborar objetos artificiales sobre la base de las cosas naturales. Otras expresiones matemáticas son símbolos abreviados para significar un complejo de relaciones o de operaciones que se han de seguir con ciertas cantidades reales (por ejemplo, los números fraccionarios, o una derivada). No es fácil dar una respuesta caso por caso sobre la cualidad significativa de los objetos matemáticos, especialmente cuando la abstracción se hace más alta y complicada; de todos modos, al análisis matemático debe seguir siempre una tarea de purificación de nociones, para ver cómo se reducen a lo real”. Esta complicación como puede advertirse a la luz de este texto radica en la posibilidad de continuar especulando sobre el objeto y, por tanto, en la medida en que se intensifica la abstracción por esta vía, necesariamente se vuelve más difícil encontrar el camino que permite alcanzar su relación con los entes reales.
- 203 ARISTÓTELES, *Física*, 194a 1-12. Se podría aclarar esto si se intentase establecer en cada uno de estos casos las definiciones de las cosas y de sus atributos. Porque lo impar y lo par, lo recto y lo curvo, y también el número, la línea y la figura, pueden definirse sin referencia al movimiento; pero no ocurre así con la carne, el hueso y el hombre: estos casos son similares a cuando se habla de «nariz chata», pero no de «lo curvo». Esto es también claro en las partes de las matemáticas más próximas a la física, como la óptica, la armónica y la astronomía, ya que se encuentran en relación inversa con la geometría, pues mientras la geometría estudia la línea física, pero en tanto que no es física, la óptica estudia la línea matemática, no en tanto que matemática, sino en tanto que física.
- 204 Cfr. SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., pp. 179-188, donde hace un interesante desarrollo de la relación entre la matemática y las distintas ciencias.
- 205 LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., pp. 106-107. Ahí se recogen las diferencias de la vuelta al singular en la matemática y la física. A las primeras las llama oblicuas, propias de la lógica, como más cercanas a la matemática.

analizando las propiedades que, en sí mismo, tiene el objeto pensado. Y como puede pensar fácilmente en su objeto, a tal punto que “aun abstraída la cantidad, el intelecto la puede imaginar en su diversidad numérica dentro de la misma especie”²⁰⁶, esto le posibilita razonar sus objetos por sí mismos y por tanto pensarlos en sus causas intrínsecas. Lo cual le permite deducir del propio objeto sus propiedades, por ello captado el objeto puede proseguirse esta ciencia y así es más seguro el razonamiento de la matemática y, en consecuencia, producirá una mayor certeza que las otras ciencias. Por estas mismas condiciones será más fácil de enseñar²⁰⁷, puesto que una vez entendido el objeto podrán sacarse muchas consecuencias si se sigue pensando en él.

En consecuencia su objeto es el máximamente simple y abstracto y sus principios “son aplicables a las cosas naturales”²⁰⁸, porque al ser común la cantidad a todos los entes sensibles también lo son los principios que se refieren a la cantidad. Además, ya en el orden del propio entendimiento, lo más universal aparece al mismo tiempo como lo más claro y por tanto por él se pueden entender un mayor número de cosas.

Como hemos mencionado antes y conviene no perderlo de vista, muchas otras cosas pueden pensarse formalmente y, por tanto, este modo de desarrollo del pensamiento permite en apariencia *desentenderse* de los seres reales y proseguir indagando los propios pensamientos. Es posible, aplicando este modo de proceder, llegar incluso a la formulación de una metafísica formalista²⁰⁹ que termine perdiendo el ser, que es, precisamente, su objeto de estudio principal.

La diferencia crucial entre la matemática y el resto de las ciencias teóricas radica en la posibilidad de pensar su objeto al margen de la cosa. Esta posibilidad le confiere su máximo carácter abstracto, de modo que el objeto queda constituido, en sí mismo, como particularmente apto para ser pensado sin el refuerzo intencional de remisión a la cosa encontrada en la física. Así la matemática puede proceder aislándose en sí misma, deductivamente y proce-

206 *In de Trin* q. 5. a. 3 r. 3.

207 Pues como bien resalta Sellés: “De ahí que el niño pueda hacer matemáticas, pero no puede saber física en sentido propio”. (*Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y la voluntad según Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 311). Es muy claro que la física requiere de una mayor experiencia que la matemática, que puede prescindir de ella.

208 *In de Trin* q. 5 a. 3 r. 6.

209 Cfr. LLANO, C., *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista, op. cit.*, p. 268. “En virtud de tal incidencia, exógena al conocimiento mismo, el hombre encuentra más fácil pensar en conceptos que están hechos a su modo, que pensar en realidades, las cuales, en rigor, le son ajenas”.

diendo por demostraciones intrínsecas. Al referir su conocimiento al accidente más común a los seres sensibles, puede aplicarse el conocimiento obtenido por la matemática a todo ente sensible y, por ello, los conocimientos matemáticos jugarán un papel relevante cuando se combinan con otras ciencias. El núcleo del pensar matemático es la consideración del accidente cantidad como si fuera por sí mismo y por tanto, prescindiendo de toda relación con la materia, conservando exclusivamente su vínculo con la substancia, en tanto ésta es el sujeto en el cual el accidente inhiere. Podemos decir que la radicalidad matemática está en la pureza de su objeto, a tal punto que es necesario recordar que no es lógica por versar sobre el ente y no sobre las segundas intenciones.

D) ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Se ha profundizado en la correspondencia entre cada modo de abstracción —el total y el formal— y la física y la matemática como ciencias teóricas, respectivamente. Se justificó pues, la división entre las ciencias teóricas tal como se transmite en la doctrina clásica y, contra una posible confusión interpretativa del *Comentario a la Trinidad de Boecio*, se precisó que el criterio de distinción de estas ciencias no es el grado de desmaterialización de sus consideraciones. Hay dos criterios previos y más fundamentales, de los cuales la separación de la materia no es sino una consecuencia: la consideración de lo que puede ser abstraído sin afectar a la inteligibilidad del objeto en tanto que tal, y la constatación de lo que pueda separarse en el conocimiento en tanto se encuentre efectivamente separado en la realidad.

Es en el juego de estos dos criterios que se comprende la diferencia de la metafísica con los distintos modos de abstracción que se dan respectivamente en el conocimiento físico y en el matemático. Es gracias al segundo criterio o condición, ya propio del ámbito judicativo, que la metafísica, que estudia sin materia a los seres que de hecho existen sin ella, se distingue de la matemática, que sólo considera sin materia a lo que necesariamente se da con ella.

Parece claro, una vez recorrido el camino sobre el modo como se conoce el objeto de la física y la matemática, que la característica diferencial fundamental entre las ciencias no es en definitiva el grado de separación respecto de la materia, aunque existan diversos modos de relación con ella para cada objeto. Más bien parece que se tratan de abstracciones diversas porque versan sobre realidades distintas. La abstracción total mira al conocimiento de la substancia y conoce la esencia de las cosas sensibles; la formal, por su parte, conoce al accidente cantidad y, dado que éste acompaña a toda realidad sen-

sible sólo requiere para pensarse el estar referido a la substancia en la que inhiere.

Como un tipo de abstracción conoce la substancia y otro el accidente, lo que se requiere para entender una realidad y otra es distinto. Es claro que la manifestación más notoria para distinguir ambas formas de abstracción está vinculada con su separación respecto de la materia, pero las causas por las cuales pueden separarse de ella son más elocuentes si se admite que la causa de la separación es más relevante que el efecto en el que termina.

También son de la máxima relevancia las distintas referencias de la física y de la matemática al ser real. La física, al tener un doble refuerzo intencional, se encuentra en un estado de mayor inmediatez respecto del ente concreto y real. De hecho la física requiere de un constante ir y volver del singular concreto al universal, tanto en la constitución de su objeto de estudio como a lo largo de todo el desarrollo de su saber: el compuesto es tratado, desde el enfoque de la física, como un todo concreto, conservando en todo momento la consideración del sujeto; aunque éste es universalizado, se vuelve a él como particular constantemente, en la dinámica propia de un saber natural que se retroalimenta a cada momento de lo obtenido por la experiencia. La física funciona fundamentalmente por demostraciones extrínsecas, ya que le es propio conocer seres realmente distintos en sus relaciones mutuas, procediendo desde el conocimiento del efecto al de la causa, de lo más conocido para nosotros a lo menos conocido pero más inteligible por sí mismo.

Se dejó anotado también que la física puede conocer abstractamente ciertas cualidades del compuesto, lo cual explica un cierto avance formal en la esfera de la propia física como ciencia teórica y, por consiguiente, su estrecha interrelación con las matemáticas, tal como se demuestra en la ciencia actual.

Por su parte, la matemática se encuentra más distante respecto de la cosa y, por la situación precisamente de su objeto, es más propensa a proseguir su razonamiento especulando sobre sí misma. En este sentido podría decirse que el objeto matemático es más abstracto que el objeto de la física, pero no por tratarse de grados diversos de abstracción, sino porque la cantidad es más universal respecto de los entes sensibles que la esencia del ente concreto. Es justamente por ello que la matemática requiere mayor reflexión que la física para volver al singular.

Pero ante todo es por ello que el estatuto ontológico del objeto matemático resulta problematizado: si con la física tiene en común que versa sobre lo sensible, comparte con la metafísica el considerar a su objeto sin materia. Hemos

hecho alusión ya al papel de la imaginación, que ofrece el conocimiento de reglas o proporciones, y que por ello posibilita la abstracción de la forma respecto de la materia, o del accidente respecto de la sustancia, y así permite la relativa “substancialización” del accidente cantidad que se realiza en el conocimiento matemático. Es por la relativa independencia de este accidente y porque es a través de él que inhiere el resto de las formas accidentales en la sustancia sensible, que la consideración matemática alcanza un máximo grado de generalidad en la aproximación a las realidades físicas, si bien al costo de definiciones que prescindan de las condiciones reales en las que se dan sus objetos.

Hemos concluido, pues, la distinción entre los modos abstractivos de la física y de la matemática, que puede resumirse en el *no considerar* de la primera y el *considerar sin* de la segunda. Finalmente, las comparaciones entre una y otra ciencia nos serán de suma utilidad para acceder al estudio del objeto de la metafísica y nos permitirán establecer los nexos con ella y sus diferencias. Al emprender el estudio del objeto de la metafísica, completaremos el cuadro de las ciencias teóricas y también podremos esclarecer, con una visión completa, las diferencias entre la metafísica y los otros saberes: la distinción crucial en la que surge la consideración explícita de la *separatio* como operación judicativa particular que consigue que la metafísica, a diferencia de la matemática, estudie a sus objetos tal como se dan en la realidad, de modo inmaterial en tanto que son seres de suyo inmateriales.

CAPÍTULO III

LA *SEPARATIO* Y EL CONOCIMIENTO METAFÍSICO

A) SOBRE LOS PASOS PARA ABORDAR LA *SEPARATIO*

En el capítulo anterior hemos explicado las razones por las cuales las ciencias se diferencian en función de sus objetos de estudio. Por tanto, nos ha parecido conveniente ir directamente a esclarecer el objeto de la metafísica para desde ahí abordar su problema epistemológico. El objetivo de nuestra reflexión es encontrar si existe un nexo entre la *separatio* y el conocimiento metafísico y cuál es la naturaleza de esa relación. En primer término abordaremos las características del objeto, así será más fácil explicitar qué proceso intelectual se requiere para alcanzarlo.

Al hacer este recorrido se irán perfilando, paulatinamente, las características de la *separatio*; simultáneamente intentaremos hacer ver cuáles han sido, según algunos estudiosos del tema, sus alcances. Como se verá, detrás de las diversas soluciones que se han dado subyace una visión de la ciencia metafísica en su totalidad; esto no podría ser de otro modo pues entender el objeto de la ciencia y sus implicaciones supone necesariamente una idea completa de esa ciencia. Y esto se debe a que la reflexión sobre las características de cualquier ciencia implica para quien la hace el haber adquirido previamente la ciencia sobre la que reflexiona. Primero hacemos ciencia y sólo después nos detenemos en la indagación de sus características. Es imposible proceder al revés, pues no se podría dirigir el pensamiento reflexivamente sobre aquello que no se posee.

B) EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

1. Algunas consideraciones preliminares

Las ciencias, como es bien sabido, se distinguen por sus objetos²¹⁰. Esta doctrina es consecuencia del modo como Santo Tomás distingue cada potencia²¹¹. Las potencias cognoscitivas, en efecto, se distinguen entre sí por su

210 Cfr. ELDERS, L. J., *Faith and Science. op. cit.*, pp. 85-86.

211 Cfr. *S. Th.* I q. 77 a. 3 c.

objeto²¹² y las ciencias son hábitos adquiridos conformados por actos cognoscitivos. Lo más frecuente es encontrar una relación uno a uno entre potencia y objeto²¹³, es decir, descubrir cómo a una potencia le corresponde un objeto. No obstante, esto no siempre es así, pues en algunas ocasiones la potencia capta diversas realidades —que no pueden enunciarse bajo un objeto único— cuya unidad proviene de su pertenencia a un género común. Tal peculiaridad sucede, por ejemplo, con el sentido del tacto²¹⁴. Esta situación es relevante para el estudio de la metafísica pues, como se verá, es precisamente esto lo que sucede con el objeto de la metafísica que, al igual que el del tacto, no aparece como único.

Esta característica constituye una primera diferencia entre la metafísica y las restantes ciencias teóricas. Mientras que cada una de las otras ciencias se dirige a un solo objeto, la metafísica se orienta al conocimiento de un doble objeto. Esto significa que su estudio abarca realidades —como se verá— de órdenes diversos: contempla bajo su mirada tanto la realidad sensible como la suprasensible. Esta duplicidad en su objeto conduce necesariamente a preguntarse por aquello capaz de unificar realidades diversas bajo una sola ciencia; es decir a preguntarse por el género que permite contemplarlas bajo un mismo aspecto. Esto, en principio, nos debe conducir a identificar el especulable bajo unas condiciones tales que sea posible, por medio de él, referirse a ambos mundos.

2. La explicación del objeto en el *Comentario a la Trinidad de Boecio*

El objeto de la metafísica es enunciado de la siguiente manera: “finalmente, también hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia, como Dios y los ángeles, o porque a veces sí y a veces no, como la substancia, la cualidad, el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple, etc.”²¹⁵.

La enunciación anterior nos permite introducir una precisión en los aspectos que deben considerarse para distinguir los diversos objetos de las ciencias

212 Cfr. *In de Trin* q. 5 a. 1 c.

213 Cfr. *S. Th.* I q. 77 a. 3 c. “Et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificetur secundum diversam rationem obiecti”.

214 Cfr. *S. Th.* I q. 78 a. 3 ad 3um. “Posset tamen dici quod omnes illae contrarietates, et singulae conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est obiectum tactum secundum rationem communem”.

215 *In de Trin* q. 5 a. 1.

teóricas. Hasta ahora se ha señalado que las ciencias se dividen entre sí por las características que tiene el especulable en cuanto tal, es decir, por las características del mismo en el entendimiento²¹⁶. De hecho la argumentación inicial del Aquinate para distinguirlos así lo señala, pues explica que “al especulable en cuanto es objeto de una potencia especulativa algo le compete por parte de la potencia especulativa y algo por parte del hábito de la ciencia que perfecciona al entendimiento”²¹⁷. Por parte del entendimiento le corresponderá ser inmaterial, pues esto le permitirá adquirir un conocimiento universal, y por parte del hábito de la ciencia le competará la inmovilidad, adquiriendo con ello el carácter de necesario.

De este modo, Aquino “ha establecido un criterio para dividir las ciencias teóricas. Ellas serán distinguidas de acuerdo con el grado de libertad respecto de la materia y el movimiento de aquellas cosas que estudian, esto es de sus objetos (o sujetos), considerados precisamente en cuanto tales”²¹⁸. Sin embargo, quisiéramos resaltar que en la clasificación de las ciencias también hay una tercera nota implicada y ésta consiste en dar noticia de cómo es la inmaterialidad en lo estudiado, es decir, cuál es su condición *secundum esse*²¹⁹. El factor que ahora resaltamos está presente en la exposición de los objetos de las ciencias teóricas y se manifiesta en la formulación de los objetos de la ciencias: por ello explica que la física estudia aquellas cosas que “no sólo dependen de la materia para existir, sino que además no pueden entenderse sin ella”²²⁰; la matemática, por su parte, versa sobre aquellas “que aun dependiendo de la materia para ser, se pueden entender sin ella”²²¹. En cambio la metafísica estudia lo que es inmaterial tanto en el orden de la razón como en el orden del ser. Esta inmaterialidad en el orden del ser se despliega para el

216 Cfr. MCINERNEY, R., *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 1990, p. 133. “Two things are essential to the speculable, he replies, one deriving from the intellectual faculty, the other from the nature of science which perfects that faculty. The object of speculation must be immaterial, because the intellect itself is, and it must be necessary because science is concerned with necessary truths”.

217 *In de Trin* q. 5 a. 1 r.

218 WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Catholic University of America, Washington, 2000, p. 7.

219 *In VI Met, lect. 1*, n. 1165 “Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; se etiam de sensibilibus, in quantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia; sed quia non de necessitate habent esse in materia”.

220 *In de Trin* q. 5 a. 1 c.

221 *Ibidem*.

objeto de la metafísica en una doble vertiente: “cuando pertenece a la esencia de la cosa, que se llama separada al no poder existir de ningún modo en materia” (Dios y los ángeles) o “cuando no pertenece a la esencia de la cosa existir con materia (substancia, ente, etc.)”²²². Como puede verse, a la inmaterialidad especulativa se añade, en la enunciación del objeto de todas las ciencias, la condición de inmaterialidad en el orden del ser. Y es precisamente en este punto donde se manifiesta la diferencia entre los dos objetos hacia los que se dirige la metafísica.

Podría decirse, como ha hecho notar Wipfel²²³, que hay dos clases de especulables: los que *secundum esse* dependen de la materia y aquellos que *secundum esse* no dependen de ella. Los primeros son materiales y requieren de un proceso de abstracción mediante el cual el entendimiento pueda considerarlos inmaterialmente. El conocimiento de estas ciencias está vinculado a las cosas materiales. Esta inmaterialidad *secundum esse* requerirá de algunas precisiones, para el segundo de los casos. Es decir, habrá que preguntarse ¿cómo se da esa independencia en el ser en algo que puede algunas veces ser inmaterial? Este último supuesto, que como veremos es propiamente el caso que describe al sujeto de la metafísica, implica que el conocimiento metafísico no está atado a las cosas materiales y, como mostraremos más adelante, tampoco a las inmateriales: incluye toda la realidad. Lo que deberá significar la posibilidad de un conocimiento metafísico de la realidad sensible. Y, consecuentemente, que el especulable de esta ciencia se distinga tanto del de la física como del de la matemática poseyendo, como ya se ha dicho, la virtualidad de dirigirse tanto a lo sensible como a lo suprasensible.

Dicho lo anterior, se advierte con claridad que es posible señalar como nota determinante y distintiva del objeto de la metafísica que su inmaterialidad no es simplemente nocional, cuestión que compartiría con la matemática²²⁴ y, en menor medida, con la física. Por tanto, la diferenciación de este especulable no puede provenir de la primera operación, que no conoce las cosas en el orden del ser; es precisamente por esta ordenación al conocimiento en el

222 *In de Trin* q. 5 a. 4 c.

223 Cfr. WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, pp. 71-72. “Some objects of speculation depend on matter for their very being (*secundum esse*) since they can exist only in matter. [...] In contrast with objects of theoretical knowledge that depend on matter and motion, Thomas now refers to another kind. Some objects of theoretical knowledge do not even depend upon matter of their being”.

224 Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, *op. cit.*, p. 65. “Lo importante para la metafísica es que su objeto existe [...] mientras que lo importante para la matemática es que su objeto es pensado, sólo pensado, aunque ya sabemos que no existe”.

orden del ser por lo que la metafísica se ha relacionado con el juicio. Esta peculiaridad del objeto metafísico, en consecuencia, se relaciona casi inmediatamente con la operación capaz de captar lo inmaterial *secundum esse*²²⁵. Por ello conviene recordar que, previamente, Aquino ha señalado: “el entendimiento distingue una cosa de otra de un modo diverso según las distintas operaciones: ya que, según la operación que compone y divide, distingue una cosa de otra porque conoce que la una existe sin la otra”²²⁶. Esto, en principio, parece que se debe a una diferente orientación de la simple aprehensión y el juicio, pues mientras “la primera operación mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea cosa completa como lo es el todo, ya sea incompleta como una parte o un accidente. La segunda operación mira al ser mismo de la cosa, el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de la cosa en las substancias simples”²²⁷. De ahí la importancia de advertir que “la actividad intelectual propia de la metafísica no es la de considerar sin materia a sus objetos, sino la de juzgar que su objeto no tiene materia”²²⁸. O, en palabras de Owens, “el factor decisivo es su existencia real”²²⁹.

Todas las opiniones anteriores parecen estrictamente fundadas en la argumentación inicial del propio Aquinate; sin embargo, lo expuesto hasta ahora sobre estas interpretaciones no deja claro cómo es posible conciliar todo esto cuando se refiere a aquel objeto de la metafísica que puede ser sin materia, lo cual también significa que puede ser con ella. Es decir, parece que no debe hacerse una circunscripción al orden existencial, sino que la inmaterialidad implica una independencia en el orden del ser y que ésta no siempre tiene una implicación existencial, como es el caso de aquellas cosas que no dependen *secundum esse* de la materia aunque puedan ser en ella y, al menos en este caso, es patente que el existir sin materia no abarca todas las posibilidades de independencia en el orden del ser.

Volvamos a la duplicidad del objeto metafísico. El objeto es doble porque la ciencia considera un género-sujeto y los principios del mismo. A la metafísica le corresponde estudiar “la substancia, la potencia y el acto; ya que no

225 Así lo advierte OWENS, J., “The role of existence and of judgment by which existence is known is accordingly all-pervasive in the new penetration given to traditional metaphysics by Aquinas” (“Metaphysical Separation in Aquinas” en *Mediaeval Studies*, 34, 1972, p. 305).

226 *In de Trin* q. 5 a. 3 c.

227 *Ibidem*.

228 LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit, p. 89.

229 Cfr. OWENS, J., “Metaphysical Separation in Aquinas”, op. cit., p. 287.

dependen en su ser de la materia y del movimiento, como dependían los objetos matemáticos” y tiene como meta aquellas cosas que no pueden “existir de ningún modo en materia y movimiento”²³⁰. Esta conclusión es calificada por Llano como ambigua²³¹ y la llama así porque señalar al ente en cuanto ente como objeto de la metafísica da apertura, como se verá más adelante, nuevamente a la pregunta sobre si cabe la abstracción o no en el conocimiento metafísico. Pues la metafísica ha señalado como materia de su estudio tanto lo sensible como lo suprasensible²³². Abarca con su mirada todo lo que es. Esto sin duda ofrecerá dificultades para explicar cómo se conoce cada uno de sus objetos y, consecuentemente, conllevará a preguntarse si una misma operación intelectual es plausible para realidades tan diversas²³³.

3. El objeto de la metafísica en el *Comentario a la Metafísica*

Con el fin de obtener una visión más completa nos ha parecido importante acudir al *Proemio* con el cual Santo Tomás comienza su *Comentario a la Metafísica*, pues la finalidad de los proemios es precisamente la de determinar el género-sujeto²³⁴ de la ciencia²³⁵ en cuestión; asunto de capital importancia en

230 *In de Trin* q. 5 a. 3.

231 Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op.cit., p. 89. “Pero la conclusión tomista, cómo se verá es ¿intencionalmente? ambigua”.

232 MCINERNEY, R., *St. Thomas Aquinas*, Universtiy of Notre Dame Press, Notre Dame, 1982, p. 93. “As we shall see at length in Chapter 5, he chooses both, or more accurately, he rejects the meaningfulness of the proposed option. If metaphysics is concerned with God, as it is, God is nonetheless, not the subject, nor part of the subject, of the science; rather God enters into science as the cause of its subject. The subject of metaphysics, being as being, must therefore be yet another way of viewing physical objects”.

233 De momento sólo deseamos apuntar las dificultades anejas a la formulación del objeto sin tratar de dar aún respuestas que aparecerán más adelante. Respecto a este asunto es muy sugerente el trabajo realizado por Jorge Morán, donde hace un análisis del objeto de la metafísica que, aunque dirigido a Aristóteles, se apoya en el comentario de Santo Tomás. (Cfr. MORÁN, J., “Acerca del objeto de la Metafísica en Aristóteles”, en *Tópicos*, 8, 1995, pp. 93-114).

234 Cfr. BERTI, E., *Introduzione alla Metafisica*, UTET, Torino, 1993, p. 48. “Il tema della metafisica classica è costituito essenzialmente dall’esperienza. Di questa affermazione è necessario chiarire il significato de termini. Si preferisce parlare di tema, anziché di oggetto, per indicare che non si tratta di una realtà oggettiva, contraposta al soggetto conoscente, nei confronti della quale questo possa collocarsi, per così dire, al di fuori o contro. [...] Con il termine tema si vuole invece indicare ciò che Aristotele chiamava il soggetto di una scienza (letteralmente il genos *hypokèimenon*, il genere soggiacente, solo che qui non si tratta, come vedremo di un genere) ciò a proposito di cui si cerca o si dimostra qualche cosa, ovvero ciò su cui verte el discorso”.

235 Cfr. JIMÉNEZ, O., *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 2006, p. 472. “En un sentido metodológico, los proemios introducen toda la obra

la metafísica, de la que es preciso justificar —como antes hemos señalado— cuál es el género capaz de aunar realidades tan diversas.

Los párrafos iniciales del *proemio* los dedica el Aquinate a exponer las razones por las cuales la metafísica es la ciencia más alta y, por ello mismo, rectora de los demás saberes. Al ser la ciencia primera deberá ser aquella que “trata de los objetos más inteligibles”²³⁶. Estos objetos pueden ser comprendidos, a la luz de este escrito, de tres maneras:

- Dado que la ciencia busca obtener certidumbre y ésta adviene de conocer las causas, tendrá como objeto de estudio las primeras causas de todas las cosas;
- Como lo universal es lo propio del entendimiento estudiará los principios más universales, tales como ente y aquellas cosas que se le siguen, lo uno y lo mucho, el acto y la potencia;
- Como lo más afín al propio entendimiento y como las cosas son inteligibles en la medida en la que son inmateriales, versará sobre las realidades que en sí mismas son inmateriales como Dios.

Inmediatamente procede a identificar esta pluralidad de objetos bajo una misma ciencia. Para unificarlos realiza un análisis más concatenado y de este modo establece —en palabras de Elders— que “las cosas inmateriales son las causas del ser y, una y la misma ciencia, estudia las causas del género y el género mismo. Por lo cual, el sujeto propio de la metafísica es el ente común a todas las cosas (*ens commune*), mientras que el conocimiento de las causas del ente es su objetivo”²³⁷. De cualquier manera nos parece importante transcribir el modo como lo enuncia Santo Tomás: “Por ello, es evidente que aunque esta ciencia [metafísica o filosofía primera] estudie las tres clases de cosas arriba mencionadas, no investiga a todas ellas como su sujeto, sino al ser en general (*ens commune*). Porque el sujeto de una ciencia es el género cuyas causas y propiedades buscamos y no las causas del género estudiado en particular en sí mismas; porque el conocimiento de las causas de algún género es la meta hacia donde la investigación de la ciencia se dirige. Ahora, aunque

porque Aquino expone el contexto filosófico del libro aristotélico que trae entre manos. Sea filosofía natural, filosofía racional o filosofía política, Santo Tomás muestra en qué contexto se encuentra la obra respectiva. Los criterios que maneja son aristotélicos, muchas veces no encontrados en el mismo libro comentado sino esparcidos en las demás obras del *corpus*. Doctrinalmente los proemios exponen cuál es el género sujeto de la obra”.

236 *In Met pr.*

237 Cfr. ELDERS, L., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden, New York, Koln, 1993, p. 18.

el sujeto de la ciencia es el *ens commune*, todo lo conocido en esta ciencia se dice de aquellas cosas que son separadas de la materia tanto en su constitución inteligible como en su ser. Porque no solamente se dicen separadas en su constitución inteligible y en su ser aquellas cosas que nunca existen en materia como Dios y las substancias intelectuales, sino también aquellas cosas que pueden existir sin materia, como ente común. Éste no podría ser el caso, de cualquier manera, si dependiera de la materia según el ser”²³⁸.

Desde la perspectiva de su inmaterialidad, los objetos de la metafísica comparten el ser inteligiblemente inmaterial. Se distinguen en el orden del ser porque unos (Dios, substancias intelectuales) nunca son en materia, mientras que otro (el ente común) puede ser sin ella. Nos encontramos, en consecuencia, con objetos que no dependen de la materia en el pensamiento, ni en el ser, de dos modalidades: “la clase que no puede existir en materia (lo positivamente inmaterial) y la clase que puede o no existir en materia (lo negativa o neutralmente inmaterial)”²³⁹.

De este modo, nuevamente nos topamos con los dos tipos de inmaterialidad según el ser. Esta conclusión, totalmente paralela a la establecida en el *Comentario a la Trinidad*, nos sugiere también un cierto orden de acceso cognoscitivo: primero se conoce el ente en cuanto ente, el sujeto de la ciencia y después sus causas. Y nos conduce directamente a la pregunta de ¿cómo conocemos el ente en cuanto ente? Es decir, a la pregunta sobre qué proceso intelectual está involucrado en la noción de ente como el especulable propio de la metafísica.

4. Un corolario sobre el género-sujeto de la metafísica

Aunque es de sobra conocido y más adelante nos ocuparemos de su justificación, es importante señalar ahora que la noción de ente no es propiamente un género aunque sea el género sujeto de esta ciencia. La razón dada por Tomás de Aquino es simple: los géneros se distinguen por sus diferencias; la diferencia aporta una formalidad no contenida en el género, de otro modo no podría distinguir una especie de otra. Ahora bien, como no se puede añadir una diferencia que escape a la noción de ente, pues toda diferencia también cae bajo esta noción, el ente no es un género²⁴⁰. Dicho de otro modo,

238 *In Met pr.*

239 WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, op. cit.*, p. 9.

240 *In III Met* n. 433. “Quod autem ens et unum non possint esse genera, probat tali ratione. Quia cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia predicari non poterit nec species, sine genere, nec genus sine speciebus. [...] Et ideo dicit, quod de propriis differentiis

cualquier diferencia también está incluida bajo la noción de ente y como todas las cosas son, no pueden añadirle ninguna diferencia y, por ello puede decirse que “las demás nociones que formamos al ir conociendo la realidad, no se añaden a la de ente por adición exterior, sino más bien como desde dentro”²⁴¹.

C) LA *SEPARATIO* Y EL CONOCIMIENTO DEL ENTE EN CUANTO ENTE

1. Una contextualización

Somos conscientes de que toda exposición conlleva limitaciones. En ocasiones intencionalmente fijadas, por la cantidad de problemas vislumbrados en cada paso. Evidentemente, no es posible atenderlos todos sin desviarse del objetivo inicialmente trazado y el camino elegido para reflexionar sobre este tema. Por ello, es preciso hacer esfuerzos por mantenerse en busca de lo que se desea indagar. En el caso del tema elegido, esta gran cantidad de intersecciones con otros aspectos de la metafísica también se constituye como una explicación sobre la diversidad de opiniones y los distintos enfoques adoptados en el estudio de la *separatio*. Mismos que en mucho dependen de aquellas líneas filosóficas con las que se han relacionado²⁴². Esta interacción es tan clara que incluso alguno ha dicho que “parte importante de las diferencias entre interpretaciones se deben a divergencias en otros aspectos de la metafísica. [...] Toda la metafísica está presente en cada interpretación”²⁴³. Por ello, es necesario dejar de lado algunos asuntos, pues de otro modo iríamos de tema en tema hasta exponer una completa teoría metafísica²⁴⁴, asunto

generis non praedicatur sepecies, ne genus sine speciebus, quia scilicet genus praedicatur de differentiis secundum quod sunt in speciebus. Nulla autem differentia potest accipi de qua non pareddetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere una aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera”.

241 CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 104.

242 Así, por ejemplo Carlos Llano lo emplea para entablar un diálogo con Kant; Owens para resaltar la importancia de los juicios existenciales; Knasas para explicar su interpretación de la metafísica tomista.

243 GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 77.

244 Cfr. BROCK, S., “Presentazione” en *Tommaso d’Aquino el’oggetto della metafísica*, Ed. Armando, Roma, 2004, p. 9. “Naturalmente qui non si pretende affrontare l’intera dottrina metafísica di Tomasso. A questo proposito, mi viene in mente un episodio raccontato da un amico teologo, noto anche per il suo lavoro nel campo dell’astronomia. Mi raccontava di aver assistito una volta a un convegno di cosmologia in cui uno dei relatori introduceva la sua pre-

cuya empresa nos desviaría de nuestra intención que —como ya lo hemos marcado— se circunscribe a dilucidar la naturaleza de la *separatio* y su relación con los objetos de la metafísica tomista. De cualquier modo nos parece que al hacerlo no dejaremos fuera nada estrictamente relevante para nuestro tema.

a) *Una breve referencia histórica*

Como es bien sabido, el estudio de la *separatio* y su relación con el objeto de la metafísica resurge en el siglo XX²⁴⁵, específicamente con el estudio publicado por Geiger²⁴⁶ basado en el texto autógrafa de Tomás de Aquino²⁴⁷. Durante muchos años el tema de la *separatio* se ha vinculado con la teoría de los grados de abstracción²⁴⁸ y, en muchos estudios, se ha empleado para mostrar por qué esta teoría no representa la visión de Tomás de Aquino y su insuficiencia para explicar cabalmente ambos objetos.

Además, habría que indicar dos asuntos relevantes cuya presencia se manifiesta en diversos análisis. Por un lado, el estudio de la *separatio* ha servido para mostrar que la postura de Tomás de Aquino se inclina hacia la postulación de dos modos de abstracción y no hacia la doctrina de los tres grados de abstracción²⁴⁹. Asunto que, pensamos, hemos mostrado en los capítulos

sentazione più o meno così. Restringerò l'oggetto del mio intervento soltanto all'universo e a quanto vi sta intorno."

245 Cfr. GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 77-154. Especialmente de la 86 a la 89 en donde resume el cambio de perspectiva operado en el estudio de la metafísica con el surgimiento del tema de la *separatio*.

246 GEIGER, L. B., "Abstraction et separation d'après S. Thomas. In de Trinitate, q. 5 a. 3"; *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1940, pp. 3-40.

247 Cfr. *Idem*, p. 5. "Pour une heureuse fortune nous possédons, au moins pour la partie du commentaire qui nous intéresse, l'autographe de S. Thomas".

248 Cfr. GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, op. cit., p. 29. "En nuestros días enfrentarse a la *separatio* implica enfrentar sus relaciones —positivas o negativas— con la doctrina de las abstracciones *totalis* y *formalis* y los diversos grados de esta última abstracción como propios y distintivos de cada ciencia especulativa".

249 *Idem*, p. 60. "Aquí, simplemente quiero indicar esto último; o sea, que no se encuentra en toda la obra del Aquinate ninguno de los puntos que son fundamentales en los comentadores. Ni los tres grados de abstracción, ni la distinción entre el *ens primum cognitum* el *ens* como objeto de la metafísica, ni todas las distinciones objetivas o del objeto en cuanto tal, ni siquiera la distinción entre una abstracción neutra y otras total y formal son doctrinas enseñadas por el Aquinate, al menos en sus estudios". Afirmación paralela se puede encontrar en Sanguineti: *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, op. cit., p. 188. "Hacemos notar que ni aquí ni en ninguna otra parte de sus obras Santo Tomás habla de tres grados de abstracción, sino que se limita a explicar tres modos diversos de consideración según la inmaterialidad. De esos modos, el metafísico es *separatio*, y los otros dos son dos formas de abs-

precedentes. Por otra parte, parece claro que desde el surgimiento del tema de la *separatio*, los diversos autores que mantienen una postura favorable a los tres grados de abstracción han incorporado, en su gran mayoría, la necesidad del juicio negativo en la metafísica²⁵⁰. Por tanto, en todo caso, la discusión estribaría en determinar si existen los tres grados de abstracción, y cuál es el papel que juega la *separatio* en el conocimiento metafísico. Como veremos esta posición guarda un paralelismo con la de diversos autores que, aun negando los grados de abstracción, mantienen la convicción de que en las enseñanzas de Tomás de Aquino se debe comenzar por una abstracción de las nociones comunes del ente, y sólo posteriormente incorporar una separación referida a Dios²⁵¹ para, en sentido estricto, formular el conocimiento propiamente metafísico. Esto último no parece ajustarse al pensamiento de Tomás de Aquino, pues entonces la metafísica no se alcanzaría hasta obtener el conocimiento de Dios y, por tanto, carecería de sentido señalar al ente en cuanto ente como sujeto de la metafísica. Puede comprenderse que esto se hace porque la inmaterialidad *secundum esse* aparentemente no podría decirse de las nociones comunes hasta que no se muestre que son aplicables a lo suprasensible, es decir, a un ser inmaterial realmente existente. De otro modo carecería de garantías objetivas para su formulación²⁵². Ahora bien, esta posición en cierto modo haría depender la noción de ente de lo suprasensible y no el co-

tracción, la total y la formal, ni siquiera propiamente dos grados. Habría grados si un modo superior consistiera en una intensificación del inferior; y no es éste el caso de la abstracción formal cuantitativa con relación a la total de la física”.

- 250 Cfr. LÓPEZ SALGADO, C., “*Abstractio y Separatio como acceso a la metafísica*” en *Sapientia*, n. 72, Buenos Aires, 1964, p. 108. En este trabajo se contiene una defensa de los tres grados de abstracción; se reseñan las distintas reacciones y, finalmente, después de expresar que, desde su punto de vista, no hay nada nuevo en la doctrina de la *separatio* para invalidar la teoría de los grados de abstracción señala que, indudablemente, tiene un papel en el conocimiento de Dios y que este descubrimiento ha sido muy útil para desarrollar la teoría del juicio.
- 251 Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 183. “La *separatio* no se perpetra cuando excluimos de la materia al ser, por su estado indeterminado o neutro (no le corresponde al ser existir con materia) sino, insistimos, cuando afirmamos que en la realidad hay un ser sin materia, porque es sólo y todo el ser (le corresponde a ese existir sin materia). El primer juicio de *separatio* se da para nosotros cuando juzgamos que existe en el mundo real una sustancia que no tiene cantidad”. Previamente ha explicado que esa neutralidad inmaterial es captada por una abstracción.
- 252 Cfr. GEIGER, L. B., “Abstraction et separation d’après S. Thomas”, op. cit., p. 24. “Mais si l’on ne veut pas de l’abstraction, si la *separatio* est un jugement qui se prononce sur l’immatérialité de l’être *in rerum natura*, il faut à ce jugement des garanties objectives. Pour que l’intelligence puisse le prononcer en toute vérité scientifique faut-il donc qu’elle sache qu’il existe des êtres immatériels avant de commencer la métaphysique?”.

nocimiento de lo suprasensible de las realidades sensibles, es decir, se invertiría el modo natural de conocer.

Profundamente relacionadas con el último punto se encuentran las reflexiones surgidas en torno a qué operación intelectual es capaz de proporcionarnos la noción de ente como primer conocido. También durante el siglo XX ha habido una intensa discusión²⁵³ sobre si basta la simple aprehensión²⁵⁴ para adquirir la noción de ente o si es necesaria alguna intervención por parte del juicio²⁵⁵. Esta polémica tiene su base, en primer término, en la composición de esencia y ser del compuesto y en segundo lugar, ya desde la perspectiva gnoseológica, en la convicción de que mientras la simple aprehensión conoce la esencia, el juicio conoce el ser de la cosa. Tras muchas de estas interpretaciones subyace la presuposición de que los juicios siempre son existenciales, es decir, implican una referencia necesariamente a una condición de existencia fuera de la mente. Por otro lado, en los estudios de la *separatio* no ha sido infrecuente invocar la necesidad del juicio en el conocimiento del ente para soportar el papel de la *separatio* en el conocimiento del mismo, aun cuando en su origen sólo se haya introducido con el afán de diferenciar el ente como primer conocido y como ente común²⁵⁶, es decir, al descubrir la necesidad de hacer un esfuerzo por distinguir entre el ente inicialmente captado y aquél que sería fruto de la ciencia metafísica.

Esto a su vez está vinculado con el conocimiento metafísico. Si abstraer sólo puede verificarse respecto de aquello que está unido y separar implica juzgar que algo es distinto en la realidad, se puede establecer la siguiente relación: la abstracción sirve para conocer la realidad fragmentariamente. De este modo sólo conozco las cosas por sus formas. Los juicios sirven para

253 Cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 319-340. En el apéndice de esa obra se recogen las observaciones de Regis a la interpretación de Gilson y la respuesta que éste hace a esas observaciones. Esta discusión se ha mantenido presente en innumerables autores.

254 Cfr. MCINERNY, R., *Being and Predication*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1986, p. 181. "In many places, St. Thomas writes that being is what the intellect first grasps. Moreover, being (*ens*) is said to be attained by simple apprehension, by the first operation of the mind, which is analytically prior to judgment". En este capítulo mantiene una controversia con la propuesta gilsoniana de la necesidad del juicio en la captación del ente.

255 Cfr. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, *op. cit.*, p. 279. "La última palabra de la epistemología tomista, pues, es que nuestro conocimiento del ente es más que un concepto abstracto; es, o debe ser, la unidad orgánica y viva de un concepto y un juicio".

256 Cfr. ELDERS, L., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 108. "This means that a new concept of being is gained, which is different from that of the *ens primum cognitum*".

conocer las cosas *in rerum natura*; por tanto, todo juicio implica la afirmación o negación de que la composición o división que se enuncia comporta una composición o división en el existente²⁵⁷. La abstracción respecto de la materia será por una no consideración de una cosa respecto de otra; la separación, al ser un juicio, requerirá de la existencia de algo inmaterial *in rerum natura*; lo contrario separaría con falsedad, pues juzgaría como separado lo realmente unido. Con estos elementos resultará problemático mostrar cómo puede separarse la materia del ente común con un juicio separativo, pues eso parecería implicarlo como existente.

En resumen, el problema consistirá en desentrañar si toda división judicativa necesariamente implica un modo de existir separado o si es posible establecer judicativamente una división que penetre el orden del ser pero que no suponga necesariamente una connotación existencial; al menos en todos los casos. Es decir, si basta para el orden del ser una distinción real o si se requiere que ésta refleje el modo como las cosas están dadas.

b) *El proceso para clarificar la separatio*

Con los antecedentes señalados parece que un camino para clarificar la *separatio* en su parte más problemática, es decir, cuando se emplea para conocer lo que algunas veces es inmaterial, tendría que comenzar por la comprensión de la noción de ente²⁵⁸. De ahí que la manera de enfocarlo en muchos estudios haya sido buscar en qué momento se tiene una noción de ente de carácter metafísico o lo que es lo mismo, cuándo esa noción se encuentra judicativamente sin materia; o en otras palabras, en condiciones de poder identificarse con las características del especulable metafísico. Este enfoque ha conducido al establecimiento de una distinción entre la noción de ente

257 Cfr. *In de Trin* q. 5 a. 3. “La primera operación mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes [...] la segunda operación mira al ser mismo de la cosa, el cual o bien resulta de la agrupación de los principios de la cosa, en el caso de las compuestas, o bien acompaña a la misma naturaleza simple de las cosas [...] según esta segunda operación, el entendimiento no puede propiamente abstraer lo que en la realidad se encuentra unido, ya que tal abstracción significaría una separación en el mismo ser de la cosa”.

258 La dificultad de desentrañar estas nociones es notoria. Así, por ejemplo, Clavell explica que “en esa búsqueda del ser de las cosas es indispensable respetar las primeras evidencias y profundizar en ellas, a fuerza de contemplar los entes. El conocimiento espontáneo, en efecto, entiende las cosas como entes y a la luz de los primeros principios del ente: por eso, ve —en una inferencia posterior— el ser de las criaturas como efecto del Primer ente. La metafísica profundiza en esos conocimientos, los explica y defiende, por medio de la resolución en el ente y los primeros principios” (*El nombre propio de Dios, op.cit.*, p. 99).

como primer conocido respecto de la noción de ente común. Así es como en muchos casos se ha extendido la *separatio* como la operación intelectual por medio de la cual se alcanza la noción de ente común. Para algunos de estos autores esta diferenciación es sumamente relevante porque marca la adquisición de la noción de ente apta para el conocimiento metafísico, mientras que la noción inicial es calificada como no metafísica²⁵⁹. El razonamiento detrás de esta inquietud podría desplegarse de la siguiente manera: hasta que no se alcanza una noción de ente inmaterial no se ha llegado al especulable metafísico y, en consecuencia, no se está haciendo metafísica.

Con estos presupuestos iniciales, el camino que seguiremos para indagar sobre la *separatio* tendrá los siguientes pasos. En primer lugar explicaremos la noción de ente como primer conocido y haremos una breve aclaración gnoseológica sobre su obtención. Después, haremos ver cómo la noción de ente exige sucesivos enriquecimientos y por qué pensamos que estos sucesivos enriquecimientos son el modo de hacer metafísica. Posteriormente, intentaremos mostrar cómo —en este quehacer de la ciencia metafísica— la *separatio* juega un papel determinante en el proceso de enriquecimiento de la noción de ente, pero no se circunscribe a alcanzarle como inmaterial. Si conseguimos mostrarlo, entonces podrá entenderse cómo las distintas interpretaciones se derivan de la aplicación de la *separatio* a diversos aspectos de esta clarificación. Para ello haremos una explicación gnoseológica que contribuya a diferenciar la separación de la abstracción y permita comprender por qué para la metafísica es imprescindible el empleo de juicios negativos y cómo sólo por medio de esta operación se puede alcanzar la inmaterialidad y otra serie de propiedades vinculadas a las nociones metafísicas. Evidentemente, en este proceso habrá que distinguir entre diversos sentidos de la *separatio*.

2. El conocimiento del ente en cuanto ente y la *separatio*

a) *La problemática*

El punto, como ya se habrá advertido, radica en explicar cómo se conoce la inmaterialidad del ente común, es decir, “cuando no pertenece a la esencia de la cosa el existir con materia y movimiento, aunque algunas veces se den

259 Cfr. SCHMIDT, R., “L’emploi de la séparation en métaphysique” en *Revue philosophique*, n. 58, Lovaina, 1960, p. 377. “Puisque le nombre des jugements négatifs compris et les objets de négation dépendent de la question si le premier concept de l’être comme tel, est le concept proprement métaphysique de l’être come tel”.

en materia y con movimiento”²⁶⁰. La problemática de estudiar la *separatio* y, específicamente, su relación con el *ens commune*, puede descomponerse en dos partes:

- La que se encuentra ligada al propio texto del Comentario a la Trinidad, pues como algunos han advertido²⁶¹ sería “considerablemente más fácil para nosotros contestar esa pregunta si Tomás de Aquino hubiera dedicado un artículo completo a la propia separación. Pero como no lo hizo debemos basar nuestra interpretación en las pocas referencias que hace en la q. 5 a. 3”²⁶²;
- La que se encuentra vinculada con las características del significado del ente común, pues tampoco encontramos una explicación detallada sobre “la naturaleza de estos principios comunes, de su relación ontológica y lógica con lo sensible y con lo inmaterial, del exacto sentido de ser común o de su ser medio para el conocimiento de las realidades divinas”²⁶³.

Estas dos situaciones explican por sí mismas la variedad de interpretaciones, pues a partir de unos pocos textos es necesario contextualizar la lectura, acudiendo para ello a la metafísica tomista en su conjunto. Este modo de proceder es, por lo demás, natural, pues no se pretende hacer una historia de la filosofía, sino filosofía; esto supone no sólo señalar lo que el autor que se estudia ha dicho, sino pensar por cuenta propia a partir de los principios que se han aceptado. Además proceder así es profundamente tomista, pues supone repetir lo hecho por el propio Tomás de Aquino, quien despliega un pensamiento filosófico a partir de los autores estudiados y a partir de esas premisas hace su propia interpretación.

260 *In de Trin* q. 5 a. 4 c.

261 Cfr. GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 271. “Nunca Tomás de Aquino a lo largo del artículo, desarrollará una teoría de la división de los separados. Hacerlo implicaría decir mucho más que lo escrito; equivaldrá a un estudio de todos los modos posibles de ser separados *secundum rem*; con vistas a concluir que, en tal caso la separación es de tal tipo; en tal otro, de otro tipo. Esto sería desarrollar una teoría de la *separatio*”.

262 WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, op. cit.*, p. 47.

263 GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino, op. cit.*, p. 287.

b) *El ens como primum cognitum*

Son abundantes los textos tomistas²⁶⁴ donde se señala que “lo primero que aprehende el entendimiento es el ente”²⁶⁵. Esta sencilla formulación ofrece para su intelección dos problemas que han suscitado muy variadas interpretaciones entre los tomistas. Por un lado se encuentra el tema del alcance de esta noción inicial, qué significa y, por otro lo acontecido en el intelecto, cómo se conoce. Evidentemente, ambas preguntas están estrechamente relacionadas y resulta difícil separarlas. Por este motivo intentaremos ofrecer una respuesta conjunta a estas interrogantes.

Esta primera noción significa lo que es, que algo es. Contiene, aún de modo muy imperfecto, tres elementos: una unidad con esencia y ser²⁶⁶. Por ello, “a nivel descriptivo podemos señalar que ente es cualquier cosa que nos encontramos existiendo en la realidad. Al enfrentarnos espontáneamente con el ente real nos damos cuenta de dos cosas: de *que es* y de *qué es*. Estos dos aspectos, que gramaticalmente se distinguen por un simple acento, responden a algo más profundo en el seno del ente: que el ente *es* significa que existe, que tiene ser; y el *qué* de un determinado ente responde a aquello que lo determina a ser tal ente y no otro, es decir, su esencia. A nivel fenomenológico, resulta evidente esta distinción, ya que no es lo mismo ser o existir, característica común a todos los entes, que ser o existir de un modo determinado, como un árbol, un animal o un hombre concreto. La noción de ente es, por tanto, compuesta, ya que incluye tanto el ser como la esencia, pero responde a una realidad única: este ente que existe”²⁶⁷.

264 Cfr. CALDERA, R. T., *La primera captación intelectual*, Instituto Internacional de Estudios Avanzados, Colección Idea, Serie Estudios, Caracas, 1988, p. 26, donde señala: “La tesis es constante [...] *ens* es lo primero que el entendimiento concibe. El vocabulario, por otra parte, sin ser rígido, presenta también pocas variaciones: se habla siempre de *ens*, al cual en una ocasión se añadió *essentia*; puede emplear *cadit*, por estar refiriéndose al orden en la captación (así, “cae o “viene” en tal lugar) o usar *apprehendit* o *concepit*, que denotan más bien la acción del entendimiento, connotando el primer momento trascendente del conocimiento y el segundo su momento inmanente; alguna vez dice *intentio* (*prima intentio intellectus*), palabra que —como es sabido— equivale a concepto o noción en el vocabulario de la Escuela, cuando se aplica al conocimiento y designa por lo tanto el producto de la acción entender”.

265 *S. Th. I-II*, q. 55 a 41 m.

266 Cfr. MARITAIN, J., *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1950, p. 30.

267 UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*, Anuario Filosófico, XIV-2, 1981, p. 32. Las cursivas están tomadas del texto original.

La inclusión de la esencia y el ser en la noción de ente le proporciona una gran riqueza. En esta riqueza radica su problema gnosológico. ¿En que medida captamos todas estas implicaciones desde el primer momento? ¿Cómo sabemos qué aspectos de esta noción son adquiridos por sucesivas reflexiones? Por otra parte, ¿qué clase de acto cognoscitivo es capaz de aportarme un conocimiento donde aparecen involucradas, a su vez, las nociones de esencia y ser, si éstas, al parecer, son captadas por operaciones diversas? Se trata de un conocimiento en el que parece condensarse todo lo que es, pues finalmente la realidad es un conjunto de seres concretos. A pesar de ello el centro de la atención en la pregunta sobre el ente no tiene que ver con el conocimiento de su esencia, ni de su concreción, sino que se orienta a esclarecer qué tipo de noción de ser se adquiere en este primer conocimiento. La razón de ello de alguna manera debe vincularse con la importancia total del ser mismo, pues éste se me revela como lo más radical de la realidad.

Así, por ejemplo para McInerny el ente es captado en el primer acto abstractivo del conocimiento como un ente concreto de *quiddidad* sensible y, la noción de ser involucrada en esa aprehensión es confusa y sólo es universal en su predicación, por ello explica que: “es captado como concretado en una *quiddidad* sensible; esto es, que es descubierto (el ser) en alguna naturaleza sensible no como en estado de abstracción donde se relaciona con los inferiores potencialmente contenidos en esto, lo cual implicaría que el ser es conocido distintamente como un todo actual, sino como entrando en la composición de la cosa”²⁶⁸. De este modo la noción inicial de ser adquirida en el ente es vaga, confusa y material, y apta para ser un predicado universal.

Para Wipfel el conocimiento del ente como primer conocido está vinculado con la experiencia, la simple aprehensión y el juicio²⁶⁹. En su perspectiva, esta noción de ente puede identificarse con la noción de algo como real. De este modo lo primero que sucedería sería una captación general de cualquier cosa como algo dado (x); una vez concebido de este modo, por una reflexión habría que hacer un juicio existencial para indicar que eso (x) apre-

268 MCINERNY, R., *Being and predication, op. cit.*, p. 23. Ciertamente puede estarse cometiendo alguna injusticia, pues como es bien sabido, en inglés la palabra *being* se emplea indistintamente para la noción de ser y de ente, su discusión está más en no admitir que en la noción inicial de ente se capte al ser como acto, pero de cualquier manera lo claro es que ente significaría siguiendo a Cayetano como *ens concretum quidditati sensibili* y, por tanto, una noción confusa y absolutamente circunscrita a dar noticia sobre el ser sensible; en consecuencia, insuficiente para hacer metafísica.

269 Cfr. WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, op. cit.*, pp. 35-39. En esas páginas puede encontrarse una explicación sobre el proceso que sugiere como explicación para este primer conocimiento.

hendido universalmente es (x es). “En algún punto, posiblemente incluso después del primer juicio existencial, quizá después de haberlo formulado varias veces, uno estará en posición de reflexionar acerca de ese procedimiento y en consecuencia de formar de un modo vago y general una idea de realidad, o ente, o cualquier término que uno pueda usar, significando con el “esto que es”. En este punto uno habrá arribado lo que llamaría una primitiva (significando con ello premetafísica) noción de ente”²⁷⁰.

Para Ugarte la noción de ente es la “más imperfecta y general: significa exclusivamente lo que es, algo que es. No se capta en ella el ser como acto y perfección última de la realidad sino el *ens commune*”²⁷¹. Pasa después a explicar que la captación se da por una abstracción singular que no deja nada fuera de su contemplación. “El entendimiento agente, al iluminar los fantasmas, no deja nada en la obscuridad: revela un algo inteligible que viene manifestado tanto por la esencia universal, como por las condiciones materiales individuantes. Descubre así un contenido inteligible que pertenece a todos los ámbitos de la realidad: *lo que es*”²⁷². En este conocimiento se da una co-aprehensión del ser, entendido como ejercicio participado del acto de ser²⁷³. Esta descripción de la aprehensión del ente parece más similar a un conocimiento por medio del hábito de los primeros principios²⁷⁴, como especie de iluminación del intelecto agente sobre todo el ente. Ahora bien, esta iluminación no parece dirigirse a un aspecto por encima de otro. Bien podría expresarse como la captación unitaria de la composición, al tiempo que se advierte la composición de la unidad captada. Esta lectura de su captación por el hábito de los primeros principios parecería por otro lado insinuada en el texto donde señala Tomás de Aquino que “lo primero que cae en el entendimiento es el ente, después que este ente no es aquel ente”²⁷⁵. Si lo segundo que se capta es

270 *Idem*, p. 38-39.

271 UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*, op. cit., p. 161.

272 *Idem*, p. 162.

273 Antes ha dicho que no se conoce el ser como acto. Entiendo que con esto quiere decir que no se conoce en todas sus implicaciones, sino de una manera inicial que requerirá de sucesivas explicaciones.

274 Cfr. MELENDO, T., *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, EUNSA, Pamplona, 1997, p. 56. “Como ya he repetido, es ésta la función más relevante de *nous*. Su actividad de mayor categoría consiste en la captación del primer principio de todo conocer propiamente humano y, por ende, de ese saber reflejo que representa la filosofía primera: la aprehensión del ente en cuanto tal. Por eso, la labor del metafísico se torna vana cuando no se desenvuelve dentro de ese principio primigenio, en la atmósfera instaurada por la percepción habitual y persistente de lo que otras veces he calificado como condición de lo real”.

275 *S. Th.* I q. 11 a. 2 ad 4um.

un primer principio, pareciera que habría cierta posibilidad de asignar a ese hábito el conocimiento del ente que, por otro lado tiene la peculiaridad no sólo de ser lo primero concebido sino “en lo cual [el entendimiento] resuelve todas las concepciones”²⁷⁶.

Podrían multiplicarse las explicaciones que fundamentalmente tienen estos tres posibles modelos: adjudicarlo a la abstracción, ser una suerte de combinación de las dos operaciones o recurrir para su explicación al recurso de referirse a éste como un conocimiento especial. Sea la que fuere, lo relevante está en advertir que, en algún momento, por imperfecta que sea esta noción, siempre involucra la captación de dos principios de la realidad: las cosas son y son algo. Las cosas poseen esencia y ser.

La densidad cognoscitiva de la noción requiere por fuerza de sucesivas aclaraciones, composiciones o divisiones. Por ello, resulta significativa la advertencia de que basta esta noción para hacer posible la formulación de dos preguntas distintas para desentrañar la realidad de la cosa: “una pregunta busca aquello en razón de lo cual algo puede ser reconocido como ente (o siendo) o como real. La otra busca aquello en virtud de lo cual algo es reconocido como dado a un tipo de ente”²⁷⁷. Es decir, desde la noción de ente pueden emprenderse dos caminos: conocer al ente bajo su noción esencial o conocerlo en cuanto ser.

Evidentemente, esta noción inicial debe ser sometida a diversos enriquecimientos. No por una mera deducción de la noción inicialmente aprehendida, sino por un enriquecimiento paulatino donde se despliega toda nuestra capacidad cognoscitiva: experiencia, abstracciones, juicios, raciocinio²⁷⁸.

Con esto en mente puede entenderse la afirmación de que ente como primer conocido es el alfa, pero no el omega de la metafísica²⁷⁹. La noción de ente no basta para hacer metafísica, es su condición y, como veremos, sólo la

276 *De Ver* I, 1 in c.

277 WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 103. Es preciso señalar que esta afirmación la presenta al final de su estudio y como una conclusión para justificar la inclusión de la *separatio* en el conocimiento del ente. Volveremos más adelante sobre esta interpretación, pero lo claro es que estas dos preguntas pueden hacerse y es precisamente al hacerlas que surgen los diferentes saberes.

278 Cfr. CALDERA, R., *La primera captación intelectual*, op. cit., p. 47. “La diferencia, crucial, está en que la filosofía primera se constituye al intentar desarrollar una reflexión temática sobre el ente en cuanto ente, que tiene en la primera captación sobre todo un carácter operatorio”.

279 MCINERNEY, R.: *Being and predication*, op. cit., p. 50. “The *ens primum cognitum* is the alpha and not the omega of the intellectual life”.

mirada reflexiva sobre el propio objeto es capaz de proporcionar el suficiente calado para desentrañar la riqueza de esta noción inicial, cuya principal virtud es ponernos en contacto desde el comienzo con las cosas que son, con la realidad.

Este modo de proceder es explicado por el propio Tomás de Aquino como la condición racional de nuestra inteligencia. Es decir, no captamos las cosas de un solo golpe sino tras sucesivas aproximaciones, es decir, “nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega al acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la que conocemos las cosas de forma clara y determinante. El acto incompleto constituye la ciencia imperfecta, por la que conocemos las cosas de un modo indeterminado y confuso, ya que lo que así conocemos, en cierto grado, lo conocemos en acto, y de alguna manera en potencia”²⁸⁰.

La noción de ente se dice fundamentalmente por el ser, en contraposición con el trascendental “cosa” que se dice fundamentalmente por la esencia²⁸¹. Ente y cosa se refieren a la misma realidad, pero cada uno enfatiza un aspecto del ente. Así podríamos decir que las ciencias buscan las cosas y la metafísica, el ente. De este modo, e identificadas las preguntas por lo que hace a la cosa ser y lo que la hace ser tal cosa, la inteligencia puede dirigirse a desentrañar una u otra. Cuando el entendimiento apunta en la dirección de entender el ser de la cosa, se ha comenzado el camino de la metafísica. “La bipartición del saber entre metafísica y ciencias particulares es fundamental y previa a otras divisiones, porque procede de la distinción real de *esse-essentia*, y así la metafísica se dirige al ente, que no es un género supremo, mientras que las ciencias particulares se orientan hacia un género del ente”²⁸². Tomás de Aquino advierte cómo toda ciencia versa sobre los entes. Sin embargo, es consciente de que cada ciencia los trata bajo un punto de vista particular. En cierto sentido el *punto de mira* funge como medio de distinción entre las diversas ciencias. “Aunque los objetos de todas las ciencias sean partes del ente, que es el objeto de la metafísica, no es necesario que las demás ciencias sean partes de ésta, pues cada ciencia considera una parte del ente de un modo peculiar y distinto a la metafísica”²⁸³. Por ello la metafísica podrá

280 *S. Th.* I q. 85 a 3 c.

281 Cfr. *CG* I, q. 25. “Nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse”.

282 SANGUINETI, J. J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 359.

283 *In de Trin* q. 5 a. 1 ad 6um.

extender su mirada a los objetos tratados en las otras ciencias en tanto que son entes y no en cuanto a la determinación bajo la cual los estudian esas ciencias. Por ello “el metafísico también considera los entes singulares, pero no según sus propias razones, por las cuales son tal o cual ente, sino en cuanto participan de la común razón de ente”²⁸⁴. De este modo será fácil comprender que la metafísica comienza por la pregunta del ser de las cosas que sólo puede captarse en una profundización de la noción de ente²⁸⁵.

Puede advertirse una diferencia: las ciencias miran más a la esencia, es decir, en cuanto algo es tal. “La metafísica, en cambio, mira como tal al *suppositum*”²⁸⁶. Mira a la totalidad de la cosa, en tanto que es. Quizá esta precisión de Tomás de Aquino pueda ayudar para ilustrar esta doble dirección del pensamiento: “el nombre *res* se da sólo a la esencia; y que el nombre ente se da por el acto de ser”²⁸⁷. Por ello, puede advertirse que lo característico de la metafísica al reflexionar sobre el ente es reflexionarlo en cuanto que tiene un acto de ser.

Por ello, llama la atención que, cuando se refiere al *ens commune* como objeto de la metafísica, Aquino suele señalar, inmediatamente, una serie de concreciones: sustancia, accidente, acto, etc.²⁸⁸. De algún modo intenta con este recurso señalar que la metafísica no estudia las cosas en cuanto determinadas por una esencia particular sino que estudia al ente “según la absoluta consideración del ente”²⁸⁹, es decir, los diversos modos de ser. Evidentemente, esos diversos modos de ser involucran una esencia, pero lo importante es que no se consideran bajo la determinación de esa esencia, sino en cuanto a su condición de ser.

Todas estas reflexiones tienen como objetivo enfatizar que, en el esfuerzo por clarificar la noción de ente, se da ya el comienzo de la ciencia metafísica y es en el contexto de este desarrollo donde la *separatio* tiene lugar. Esta operación no tiene el carácter de fundante de la ciencia metafísica, sino un papel singular en su consecución. Por ello bien puede decirse que “la metafísica no es otra cosa que un retorno reflexivo a aquello que conocemos

284 *In de Trin* q. 5 a. 4 ad 6um.

285 UGARTE, F., *Metafísica de la esencia*, op. cit., p. 163.

286 SANGUINETI, J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 109.

287 *In IV Met* n. 553.

288 Cfr. *In Met Pr.*; *In de Trin* q. 5 a. 1 c.

289 *In V Met* n. 435.

primero”²⁹⁰, es decir, el ente. De ahí que no sea extraño entender dentro de este contexto que todos los demás conocimientos se resuelven en conocimiento del ente, de lo que tiene ser²⁹¹, y que comentando este pasaje Clavell pueda concluir que “esta sencilla afirmación contiene toda la metafísica de Santo Tomás, desde el análisis de la realidad concreta hasta las pruebas de la existencia de Dios. Todo lo que el entendimiento conoce se refiere a esa primera captación del ente. La puerta de entrada a la metafísica del ser es ésa y, una vez aferrado ese punto, se entiende bien el sentido de los demás términos del vocabulario metafísico”²⁹². Por su importancia conviene recalcarlo: la metafísica es una sucesiva reflexión sobre esa noción inicial y, por tanto, se encuentra vinculada a ella, pero no de modo estático, sino tras sucesivas aproximaciones para las cuales la *separatio* presta una gran ayuda.

Hasta aquí puede verse la primera parte de lo prometido al inicio del capítulo sobre la explicación de la noción de ente y cómo esa noción inicial reclama, de modo casi inmediato, una explicitación que implica enriquecer la noción inicial de ente. Es precisamente en estos sucesivos enriquecimientos donde se va profundizando en la noción de ente y así se va desarrollando la ciencia metafísica.

c) *La metafísica versa sobre lo separado*

Antes de abordar el siguiente punto que nos propusimos, es decir, el tema sobre la relación entre la *separatio* y la noción de ente nos ha parecido conveniente recordar cuáles son los sentidos de separado. Estos son tres: a) se dice separado lo independiente de mi pensamiento; b) lo independiente de la materia en su ser conocido y c) lo independiente de la materia en su ser real²⁹³.

La metafísica tiene mucho que ver al expresarse como el estudio del ente en cuanto ente con el primer sentido de separado, pues “parece condensar esta estima por la realidad en la misma enunciación del sujeto de su filosofía primera: el *ón hê ón*, el ente en cuanto ente. Ese en cuanto se me muestra pre-

290 AERSTEN, J., “La scoperta dell’ente in quanto ente” en *Tommaso D’Aquino e l’oggetto della metafisica*, Armando editore, Roma, 2004, p. 47. “La metafisica non è altro che un ritorno riflessivo a ciò que consociamo prima”.

291 *De Ver*, q. 1. a. 1. “Illud autem primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens”.

292 CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, op. cit., p. 98.

293 Cfr. LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 77.

ñado de contenidos. [...] Estudiar al ente en cuanto ente equivale a considerarlo en cuanto que es, y por ende, justo en el modo y manera en la que efectivamente es; tal como se encuentra en la realidad”²⁹⁴. De hecho lo distintivo de la filosofía primera es, precisamente, que “el estudio de la filosofía no tiene como fin saber lo que la gente ha pensado sobre las cosas, sino saber lo que las cosas son en realidad”²⁹⁵.

“El ente en cuanto ente es, por definición, *joristón*, porque la mención re-duplicativa en cuanto ente, en cuanto tal, no significa sólo la universalidad del ente (en cuanto ente, pues, y no en cuanto rojo o en cuanto vivo), sino sobre todo, quiere significar la independencia de realidad del objeto estudiado: en cuanto ente significa así el *status* irreferente respecto de mi pensamiento, la realidad definitiva, el ente exterior y separado”²⁹⁶.

Por ello este carácter de la metafísica de mirar a la cosa estudiada, no sólo como objeto sino como algo que es, tiene su raíz en que la metafísica mira siempre a la realidad, mira la experiencia completa²⁹⁷, su nota distintiva consiste en su capacidad de mirar a la totalidad pues el ser “es definido como lo que tiene el ser: un todo esencia y existencia (ser)”²⁹⁸. Dicho más claramente, la metafísica mira al ser de la cosa y por lo tanto se orienta a la obtención de un conocimiento capaz de captar toda la realidad²⁹⁹ y no sólo un fragmento de ella. De este modo se advierte que el objeto de la metafísica es lo separado, lo independiente respecto de mi pensamiento.

Ahora bien, esta independencia de mi pensamiento, sobre todo si versa sobre cosas compuestas, implica captar al sujeto y distinguir la riqueza del compuesto, es decir, advertir que la composición es real, pues los seres compuestos están co-principiados, es decir, las partes que lo componen o los principios de su ser son diferentes entre sí, son principios reales y no meras descomposiciones intelectuales.

294 MELENDO, T., *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, op. cit., p. 32.

295 *In De Caelo* lib.1, 22 n. 8.

296 LLANO, C., *Separatio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, op. cit., p. 59.

297 Cfr. BERTI, E., *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., p. 49 “Il tema della metafisica classica è costituito essenzialmente dall’esperienza”.

298 MCINERNY, R.: *Being and Predication*, op. cit., p. 168.

299 Cfr. GONZÁLEZ, A., *Introducción a la Metafísica*, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares, Mendoza, 1951, p. 232. “Se ha pretendido desconocer que el sujeto antes de ser tal es ser, y que cuando deviene sujeto es también ser... cognoscente. No podemos salir del ser”.

d) *Las claves para interpretar el sentido de la separatio*

Cuando se conoce una cosa, no importa cuál, el intelecto humano no la conoce perfectamente desde la primera vez. En la aproximación a esa realidad aparecen varios elementos involucrados, inicialmente de una manera confusa. Siempre con la mirada en aquello que puedo conocer, se van adquiriendo diversas nociones relacionadas con la cosa conocida. Así, por ejemplo, advierto que esto es un hombre y al captarlo en su esencia me aparece como compuesto de materia y forma. Me percató que además de ello tiene una serie de características, es blanco, grande, etc. Distingo las diversas relaciones entre los elementos que la componen y comprendo que implican diversa relación con el sujeto: unas guardan una relación de tal naturaleza que su ausencia significaría que dejara de ser aquello que es, otras en cambio podrían estar presentes o no. Probablemente para hacerlo necesite aplicar estas nociones a diversos hombres y, paulatinamente ir descubriendo su diversa relación con su esencia. De este modo, se requiere componer o dividir por medio del razonamiento para conocer ésta mejor³⁰⁰. Esto significa que “en cada paso después de la adquisición inicial, el conocimiento de las quiddidades dependerá parcialmente de la segunda operación como del razonamiento”³⁰¹. Precisamente en esto consiste la característica de nuestro entendimiento, que es racional, que procede por pasos: “nuestro encuentro inicial con los objetos sensibles pueda darnos solamente conocimientos rudimentarios, oscuros o vagos de su naturaleza real; el conocimiento puede desarrollarse y refinarse con experiencias posteriores”³⁰². Esto significa que el proceso de conocer las cosas comporta la formulación de juicios³⁰³. De este modo distingo lo que se dice *per se* y lo que se dice *per accidens* de algo. Es decir, descubro propiedades que acompañan siempre a una esencia y otras que pueden estar presentes o no. Este proceso acompaña el conocimiento de todas las ciencias. La diferencia está en aquello en lo que, en cada caso, se centra la atención: en la comprensión de su esencia, en la comprensión del accidente cantidad que acompaña a toda la realidad material o en la captación del ser de la cosa. En el primer caso atiendo a lo que hace a cada cosa distinta, en el segundo a lo que tienen en común las cosas en tanto materiales y en el tercero a lo que es

300 *S. Th.* I q. 85 a. 5 c.

301 KRETZMAN, N., STUMP, E., “Philosophy of Mind” en *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 143.

302 MC DONALD, W., “Theory of Knowledge” en *The Cambridge Companion to Aquinas*, *op. cit.*, p. 184.

303 Cfr. GONZÁLEZ, A., *Introducción a la Metafísica*, *op. cit.*, p. 177. “El conocimiento del ente metafísico se amplía en profundidad y extensión por obra del juicio y del raciocinio”.

común a las cosas no en razón de su materialidad, sino en razón de que son³⁰⁴. Este procedimiento de ir de lo menos común o menos universal a lo más común o más universal es tipificado por Tomás³⁰⁵ como un conocimiento resolutivo³⁰⁶. La captación de lo común depende del punto de vista. En la física busco lo común a las cosas bajo su especificidad, en la matemática lo común bajo su cantidad y en la metafísica bajo su ser. Ciertamente esto implica una mayor universalidad. La universalidad de la física es respecto de aquello que posee una misma esencia, la universalidad de la matemática deja de lado la esencia y, en consecuencia, la concreción, para mirarle bajo el accidente que comparte toda la realidad material; es más universal, pero al mismo tiempo es menos poseedora de la realidad, porque la realidad son las substancias; la realidad de los accidentes sólo es tal en función de su relación con la substancia. La metafísica por su parte recupera la mirada del sujeto propia de la física y mira a la realidad en su radicalidad, en lo común a todo: su condición de ser. Esto no es algo más vago por dos razones. El ser es común a las tres ciencias, pero no por poseer un menor contenido, sino porque las otras ciencias expresan algo de la riqueza del ser. En segundo lugar, la física y la matemática tienen en común que, mirando algo, dejan de mirar el resto. La metafísica en cambio tiene la peculiaridad de que mirando al ser lo mira todo porque todo es. En la medida en que algo es más común a las cosas tiene una doble condición: una noción se dice de todos, pero al mismo tiempo se dice de cada uno de manera diversa. El proceso de relacionar los distintos modos en los que se dice respecto de cada cosa sólo puede hacerse con distinciones. Esas distinciones no pueden hacerse abstractivamente, es decir, dejando de mirar algo; es preciso conservar la mirada entre aquello que se distingue, por eso es necesario recurrir al juicio negativo. La razón por la cual el conocimiento ha de ser separativo es que si todo es visto bajo lo más común porque puede decirse de todo, es necesario decir en qué sentido se dice de

304 Cfr. MORÁN, J., "Evidencia de la naturaleza en Aristóteles", *Tópicos*, VII, 1994, p. 73.

305 Cfr. *In de Trin.*, q. 6 a. 1 respuesta a la q. 3.

306 ARISTÓTELES, *Física*, I, 1, 184a 16-24: "El camino natural es proceder a partir de lo que es más *cognoscible* y *evidente* para nosotros hacia lo que es más *evidente* y *cognoscible* por naturaleza y que, sin embargo, esas mismas cosas, no son para nosotros evidentes de una manera absoluta. En consecuencia, es necesario proceder de esta manera: partir de lo que es *menos evidente* por naturaleza, pero más *evidente* para nosotros, hacia lo que es más *evidente* y *cognoscible* por naturaleza. Pues bien, lo que primeramente es manifiesto y *cognoscible* para nosotros son las cosas confusas; y posteriormente, a partir de éstas, se hacen evidentes para nosotros los elementos y los principios en que se dividen estas cosas. Por este motivo, es necesario proceder de las cosas universales a las particulares".

cada uno. Esta diferenciación para captar el sentido en el que se dicen sólo puede hacerse negando.

La diferencia radical entre el conocimiento abstractivo y el separativo surge del modo como tienen presentes las cosas que consideran. La abstracción deja de lado un aspecto sin considerarlo³⁰⁷, el juicio distingue entre uno y otro teniéndolos presentes. Desde esta perspectiva la abstracción sólo puede distinguir por omisión o por desconsideración; el juicio para distinguir requiere descubrir que una cosa no es otra. Esto, a su vez, puede desenvolverse de dos maneras: distinguiendo entre dos cosas que son separadas porque una existe sin la otra, o bien, distinguiendo entre los diversos elementos que conforman una cosa. De este último modo distinguimos la substancia de los accidentes y las partes del todo. El punto capital es que si sólo los distinguiéramos abstractivamente no sería posible compararlos. Si también lo hacemos componiendo y dividiendo, entonces es posible captar que una parte no es la otra, que un accidente no es la substancia o que un accidente no es otro accidente. Al hacer estas distinciones donde se tienen presentes ambos elementos no sólo se compara la idea de parte y todo, sino que reflexivamente se vuelve sobre el ente y entonces se advierte que esos principios, elementos o partes son realmente distintos entre sí. De ahí que se descubra por ejemplo la irreductibilidad de las categorías. No sólo porque se advierte que los accidentes se dan en diversas substancias, sino porque previamente puedo distinguir lo que es *per se* y lo que es *per accidens*. Si todo juicio negativo comportara una connotación existencial, es decir, las cosas siendo como separadas, no sería posible advertir las llamadas distinciones reales: forma-materia; esencia-acto de ser, que, por su mutua implicación, hallamos siempre (al menos en las substancias sensibles), unidas. Todo esto se advierte en sucesivos razonamientos. Pues como señala el Aquinate, si “la inteligencia viese al instante en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurriendo o racionando. Y, por eso mismo, si al aprehender la esencia de una cosa adquiriese al punto el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo y dividiendo, sino sólo contemplando aquella esencia”³⁰⁸. Y como es patente por propia experiencia, esto no sucede y, por tanto, se requiere de sucesivas aproximaciones.

El proceso de razonar involucra una serie de juicios y que el entendimiento se mueva en varios planos: puede comparar las cosas con los pensamientos, las cosas entre sí y los pensamientos entre sí. Esta pluralidad de direcciones

307 LLANO, C.; JIMÉNEZ, O., “Abstractio” en *Diccionario de Filosofía*, pro manuscrito.

308 *S. Th.* I q.58 a. 4 c.

hace posible avanzar significativamente en el conocimiento y también puede generar confusiones al perder de vista cuándo una distinción es de orden lógico y cuándo es real³⁰⁹. No siempre se juzga de modo existencial, ni una distinción es siempre exclusivamente mental. Una manifestación de ello puede verse cuando Tomás afirma que la composición intelectual tiene su origen en la composición real, pero que mientras que los componentes son realmente distintos —no porque existan separadamente, sino porque no se pueden identificar en la realidad aunque sólo puedan existir conjuntamente— al componerlos se les identifica³¹⁰. La composición aúna como idénticas las partes en la predicación. Así, por ejemplo, se realiza la distinción entre la materia y la forma. De hecho, la caracterización de cada una de las operaciones intelectuales reseñadas en los capítulos anteriores está fundada en estas distinciones para indicar en cada caso qué conozco y reflexivamente descubrir principios de la realidad que puedo distinguir porque no son idénticos entre sí. Por tanto, puede afirmarse que al componer y dividir se realizan composiciones tanto reales como exclusivamente intelectuales.

Por este camino es claro que el conocimiento del “ente en cuanto ente” no es un conocimiento que pueda fundarse exclusivamente en la primera aprehensión. La mera formulación ente en cuanto ente implica una vuelta sobre lo considerado y, por tanto, una vuelta reflexiva. Por ello, sus sucesivos enriquecimientos deberán involucrar al juicio y al raciocinio³¹¹.

Ahora bien, esto que es común a todo nuestro quehacer cognoscitivo tiene una peculiaridad cuando se aplica a la noción de ente. En primer término porque el ente está presente en todo. En segundo lugar porque acompaña todo

309 Cfr. CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, *op. cit.*, p. 89. “La correspondencia inmediata entre género-diferencia y materia-forma significaría una confusión entre los aspectos lógico y real; error que llevó a muchos neoplatónicos medievales a poner una multiplicidad de formas sustanciales en cada cosa (una en cuanto es ente, otra en cuanto cuerpo, otra en cuanto vivo, etc.), pensando que a cada noción predicada de un ente debía corresponder una forma sustancial. Olvidaban que la forma superior incluye y supera el contenido de las inferiores y, sobre todo, que el *actus essendi* es acto de toda forma”.

310 *S. Th.* I q. 85 a. 5 ad. 3 “Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem, formae ad materiam: et huic respondet compositio intellectus qua totum universale de sua parte praedicatur; nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completa speciei a forma, particulare vero a materia individuali. Secunda vero compositio est accidentis ad subiectum”.

311 CRUZ C., J., *Intelecto y Razón*, *op. cit.*, p. 87. “La inteligencia debe actualizarse progresivamente, ya que ni copia exhaustivamente la realidad en su primera aprehensión (por lo cual requiere de un proceso de penetración creciente), ni capta todos los aspectos de la cosa, por lo que necesita una labor de comparación y división de notas (que es la función preparatoria del juicio), así como el paso de un juicio a otro (que es obra del raciocinio)”.

conocimiento. Y finalmente porque en él se resuelve todo conocimiento. Esto se ha expresado también con la fórmula “el ente se dice de muchas maneras”, es decir con su carácter analógico. Su ser analógico supone que esta noción se dice de forma en parte igual y en parte distinta³¹².

Aun en cada distinción aquello conserva una relación con la noción de ente y no le añade nada nuevo, sino una manifestación, una concreción o una característica. Por ello, la labor de separar está constitutivamente relacionada con el estudio del ente, pues para conocerle es necesario hacer sucesivas distinciones y para ello es preciso emplear juicios negativos, si bien de diverso alcance; pero más que avanzar componiendo, la metafísica se enriquece distinguiendo.

El punto fundamental para afirmarlo es que la noción de ente es completamente diferente de todas las demás. Como ya hemos dicho, lo característico de la noción de ente es que no es un género³¹³. La siguiente reflexión de Berti puede contribuir a clarificarlo: “La multiplicidad de los significados del ente [...] demuestra que el ente no es una noción única, o un concepto único, o —menos todavía— una esencia única. Al contrario se trata de una multiplicidad de nociones, de conceptos, de esencias, que mantiene ligadas un nombre común [...] un cierto tipo de unidad, que sin embargo no es la propia de un concepto único. Aristóteles expresa esta doctrina afirmando que el ser, o el ente, no es un género: y la razón es que los géneros se predicen de sus propias especies, pero no de las diferencias que existen entre éstas, mientras que el ser se predica tanto de todos los entes como de sus diferencias”.

“El género expresa lo que de común existe entre todas las especies, pero no lo que distingue a unas de otras. Por el contrario, el verbo ser o el sustantivo ente se predicen de todos los entes, pero también se predicen de las diferencias que separan a un ente de otro, puesto que también éstas son y son entes: y, en consecuencia, no son géneros. En definitiva el ser expresa tanto lo que une como cuanto lo que distingue a los diversos entes: es decir, dice todo de todos”³¹⁴.

Esta descripción del ente contiene una invaluable riqueza porque nos muestra su radicalidad. Es una noción que no es sólo un concepto o una esencia sino que es todas ellas y, al mismo tiempo, ninguna de ellas. Éste es precisamente el primer sentido de la *separatio*: la imposibilidad de asir la noción de ente bajo una categoría mental única. En cierto sentido el ente re-

312 ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 7, 1017a 7 - 1017b 9.

313 Cfr. *In Met* III n. 443.

314 BERTI, E., *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., p. 65.

basa nuestro intelecto, pues al hablar del ente hablamos de todo³¹⁵, aunque “esto no significa [...] que de la noción humana de ente se pueda extraer el conocimiento de todo, sino que quiere decir que todo lo que conozcamos lo hemos de conocer siempre como ente o como algo del ente”³¹⁶. Por tanto, una noción que designa a todas las cosas comporta una gran riqueza. En su riqueza está su valor y, simultáneamente, su carácter problemático, pues de suyo es susceptible de comprenderse de muchas maneras, al punto de que su potencialidad puede ser reducida a una vaguedad, equiparada a una equívocidad y, consecuentemente, desdibujarse en estas reducciones su carácter analógico, del cual se desprende su riqueza³¹⁷. Cada una de estas maneras aporta una luz sobre esta noción, pero ninguna lo agota. Pues “ente”, al decirse de muchas maneras, designa a todas las cosas, pero no de un modo genérico, sino múltiple y análogo³¹⁸. Por ello es posible señalar algo verdadero y, simultáneamente perder de vista la pluralidad intrínseca de sus significaciones reduciéndolas a un aspecto, al tiempo que se pierde su intrínseca riqueza. Su conocimiento es problemático, pues al abarcarlo todo está entrecerado con nuestro conocimiento entero.

Solo añadiremos, antes de pasar a los distintos modos en que se hace la *separatio*, que éstos no necesariamente son incompatibles entre sí. El conocimiento del ser³¹⁹ no es quidditativo³²⁰ —lo que evidentemente no quiere decir que la esencia no tenga que ver con el ser— y, por tanto, requiere de muchas distinciones para su elaboración. Estas distinciones implican que

315 Cfr. ELDERS, L., *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas*, op. cit., p. 33. “Anything which is real, from a stone to an impression, from a color to a certain place in the universe, is a being. Being is not one class of things: all things, whatever class they belong to, are beings”.

316 SANGUINETI, J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 22.

317 Cfr. MELENDO, T., *La metafísica de Aristóteles: método y temas*, op. cit., pp. 38-35. Donde abunda sobre el hecho de que ente se dice de muchas maneras, no por equivocidad, sino porque hincó su raíz en la variedad del ser. En su perspectiva, se trata de un primer principio: “De todo esto me interesa ahora resaltar un elemento clave. A saber: que la multiplicidad del *ón* se configura como una verdad evidente por sí misma. Y, por ende, que su conocimiento no depende originalmente de la dialéctica, ni siquiera como análisis del lenguaje, sino de lo que podríamos llamar experiencia inmediata o, mejor *epagogé*, que culmina en el *nous*”.

318 *In IV Met* n. 536.

319 ELDERS, L., *The Metaphysics of Being of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 21. “St. Thomas elevated metaphysics above the quidditative order to focus in being”.

320 OWENS, J., “Aristotle and Aquinas” en *The Cambridge Companion to Aquinas*, op. cit., p. 49. “The result is that knowing what a thing is will never give knowledge of its existence”. Claramente en el sentido de ser.

nuestro conocimiento del ente en cuanto ente requiere de sucesivas negaciones para ser comprendido cada vez mejor³²¹.

Una consideración final en este apartado es de carácter metodológico. Quizá el problema principal en las diversas especulaciones sobre la *separatio* radica en circunscribir su uso a la adquisición del especulable metafísico en las condiciones en las que es descrito como género sujeto³²². Esta visión conlleva una reducción por dos motivos. El primero, porque la formulación del género sujeto no es el comienzo de la ciencia, sino producto de la reflexión³²³ sobre la ciencia misma y supone la posesión de la ciencia, no su puerta de entrada³²⁴; para comenzar la especulación de una ciencia no hace falta conocer las características del especulable sino comenzar a dirigirnos a la adquisición de un conocimiento bajo una cierta perspectiva³²⁵. Segundo, porque al enfocarlo de este modo se restringe su empleo y no se advierten como separativos una serie de juicios negativos que contribuyen a separar la noción de ente, substancia, etc. y también de Dios, de una serie de características que impedirían su recta intelección.

321 Cfr. KLUBERTANZ, G. P., *Introduction to the Philosophy of Being*, 2da. ed., Apleton Century Crofts, New York, 1963, p. 51. "Perhaps it will help us to understand the judgment of separation if we consider it as a summary of negation including series of specific negations which are probably not made all at once".

322 Una excepción de este modo de proceder y en la que puede advertirse un empleo de la *separatio* en la adquisición de diversas nociones metafísicas puede encontrarse en SCHMIDT, R., «L'emploi de la séparation en métaphysique» en *Revue Philosophique de Lovain*, n. 58, 1960, p. 393. "Car la séparation est un procédé pour transcender toutes les limitations ou modes particuliers, et elle doit s'appliquer tout d'abord à ces conditions sous lesquelles se trouve l'être tel qu'on le connaît au début». Aunque pueda ser un asunto menor de lenguaje, este autor identifica la separación con el método de la metafísica. La precisión que intentaremos hacer es que es la operación intelectual que marca la diferencia en las nociones metafísicas, pero no estrictamente su método.

323 Cfr. AERSTEN, J., "La scorperta dell'ente in quanto ente", *op. cit.*, p. 37. "Si è basato sutsti in cui Tommaso riflette sulla natura della metafisica; i suoi commeti sulla *Metafisica* di Aristotele e sul *De Trinitate* di Boezio. Di conseguenza la discussione rimane piuttosto astratta. Nelle pagine che seguono, affronterò la questione da un diverso punto di vista ed userò testi in cui Tommaso fa metafisica".

324 Cfr. JIMÉNEZ, O., *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 267. "El filósofo primero no puede partir en su análisis de su objeto y principios propios de la ciencia que se busca, si antes no ha cuestionado los problemas, dudas y aporías que surgen al plantear la misma filosofía primera".

325 Cfr. KNASAS, J. F. X., *The Preface of Thomistic Metaphysics. A Contribution to the Neo-Thomistic Debate on the Start of Metaphysics*, Peter Lang Publishing, New York, 1990, p. 103. "Given that the Thomistic texts describe the subject of metaphysics in terms of immaterial commonalities [...] the texts can be interpreted as describing the subject of metaphysics at a later and mature stage of reflection. Philosophically sufficient for initiating metaphysics as a distinct speculative sciences is the grasp of bodies in the light of their *esse*".

Con lo hasta ahora expuesto hemos dado el tercer paso para explicar cómo los juicios negativos, la *separatio*, tienen una intervención en la clarificación del conocimiento del ente. Asunto en el que profundizaremos en el siguiente apartado.

e) *La separatio y el conocimiento de la inmaterialidad del ente*

Como ya hemos señalado, si se hace una lectura estricta del texto del *Comentario a la Trinidad* parece difícil establecer la inmaterialidad de la noción de ente en cuanto ente sin apelar a la noción de alguna realidad suprasensible. Las razones de esta dificultad están contenidas en las mismas premisas con las que se describe a la *separatio* y, particularmente, en señalar que el juicio, para separar, requiere que las cosas no estén unidas en la realidad.

Es importante reiterar que la diferencia de los objetos de la metafísica, respecto de su inmaterialidad *secundum esse*, se funda en “la distinción entre una acepción positiva de la inmaterialidad (Dios y la substancia separada son de hecho inmatrimales) y una, por decirlo así, negativa o neutra: la materia no entra de por sí en la definición del ente, uno, etc. Lo que significa, de una parte, que el ente puede ser concebido independiente o anteriormente a la materia; y de otra, que el ente en cuanto ente no es de por sí ni material, ni inmaterial, porque en un caso habría solo entes corpóreos y en otro sólo substancias separadas”³²⁶.

El paso para obtener una noción inmaterial del ente es identificado con la diferenciación entre la noción de ente como primer conocido y el ente común; es decir, con la obtención de la noción de ente apta para la especulación metafísica. Para llevarla a cabo se debe hacer explícita la distinción entre la razón por la cual una cosa es reconocida como ente (o como aquello por lo que es) y la razón por la cual es conocida como una determinada clase de ente³²⁷ (como su determinación). Esta explicitación conlleva hacer expresa la distinción entre dos tipos de inteligibilidades: una cosa es aquello que lo hace ser y otra lo que lo hace ser de una determinada manera. La diferenciación se hace empleando la *separatio*, pues para hacerla se requiere formular un juicio negativo por medio del cual se “niega o elimina la restricción del ente respecto de cualquier determinada clase respecto de la comprensión del ente. Uno juzga que el ente, para poder realizarse como tal, no necesita ser mate-

326 PORRO, P., “Tommaso d’Aquino, Avicenna e la struttura de la metafisica” en *Tommaso D’Aquino el’oggetto de la metafisica*, Armando editore, Roma, 2004, p. 71.

327 WIPPEL, J., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1984, p. 79.

rial, cambiante, cuantitativo, vivo o espiritual. Así uno establece negativa o neutralmente el carácter inmaterial del ente y se prepara para atender al ente como tal en vez de restringirlo a esta o aquella determinada clase³²⁸. O, lo que es lo mismo, “para conocer el ente como tal es necesario distinguir lo que le pertenece a cualquier ser sólo por la razón de que aquello por lo que es un ente y lo que le corresponde sólo por pertenecer a una cierta clase particular. Esto es hecho sólo distinguiendo lo que corresponde al ente como tal respecto de todos los modos o maneras particulares del ente³²⁹. No basta una abstracción para hacer esta distinción, porque es preciso para hacerla tener presentes ambas inteligibilidades y, es, por tanto, insuficiente considerar una sin la otra —abstraer es no considerar. Al contrario, hace falta decir que una inteligibilidad no se identifica con la otra. Para ello no basta advertir la independencia de las nociones entre sí, sino que supone una cierta captación de que en la cosa conocida hay una composición en su ser: algo por lo que está determinado y algo por lo que simple y llanamente es.

En este razonamiento están implicadas varias premisas. Por un lado, la identificación de dos órdenes de inteligibilidad del ente en su carácter de ser y el hecho de que pertenezca a una determinada clase. Por otro lado, lo que hace ser de un determinado modo restringe o limita al ser. En consecuencia, el ser tiene un mayor alcance que la determinación que, en este caso, funge como limitación del ser. Finalmente, entre esas limitaciones también está incluida la materialidad; por ello, ya que lo que hace al ente ser es distinto de lo que lo determina, y una de sus determinaciones es lo material, luego lo que lo hace ser no puede identificarse con la materia. En esta argumentación es importante señalar que no se ha alcanzado la noción de esencia, ni tampoco la noción de acto de ser³³⁰. Simplemente se ha advertido distintamente lo que determina a algo como perteneciente a una clase de ente respecto de aquello que lo hace ser. Es, podríamos decir, una primera aproximación a la distinción entre esencia y ser. De este modo se establece la inmaterialidad negativa o neutra. No es una inmaterialidad positiva porque no se está señalando que el ente pueda existir sin materia, simplemente se está diciendo que la materia-

328 WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 49.

329 SCHMIDT, R., *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, The Hague, Netherlands, 1966, p. 292.

330 Cfr. WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 61. “At this point I should emphasize that is not Thomas’s distinction and composition of essence and an intrinsic existence principle (act of being) which is discovered through separation. Through separation one simply recognizes the legitimacy of investigating any given thing in terms of its reality or as being (that what is) rather than from any other perspective”.

lidad no está implicada en la noción de ente en cuanto ente. De este modo nos preparamos para enfocarnos en el ente como tal y no constreñido a esta o aquella clase de determinaciones del ente: “A través de la separación uno no niega que los entes de esta o de aquella clase también caen bajo el ente. Por el contrario, negando que el ser en sí mismo deba ser limitado a alguna de sus actuales o posibles clases, uno abre el camino para considerarlas como entes, incluyendo (en esta consideración de ente) las diferencias en las que son concretados cada uno, como parte del ser actual y como ente”³³¹.

Para soportar esta afirmación, Wippel hace una referencia al siguiente texto de Tomás de Aquino donde puede verse que la metafísica es diversa del resto de las ciencias precisamente por el tipo de inteligibilidad al que atiende, pues mientras que las otras ciencias estudian a los seres “en cuanto son entes de tal modo”³³², la metafísica en cambio lo hace en cuanto son entes. En este razonamiento también está implícita cierta anterioridad de lo que hace ser ente respecto de aquello que lo hace ser de tal modo; lo que lo hace ser ente se puede realizar de diversos modos, pero aun esos diversos modos son algo y, en consecuencia, también son entes, pero no lo que los hace ser.

En este punto se ve cómo pensar al ente en cuanto tal supone considerarlo separadamente respecto de cualquier determinación. No es una inmaterialidad que exprese la existencia de algo inmaterial, sino simplemente la distinción entre dos órdenes de inteligibilidad, en donde se advierte que no sólo responden intelectualmente a dos nociones, sino que esas nociones se desprenden de dos principios realmente diversos entre sí. El ente es y es algo; ese ser algo también cae dentro de la esfera de su ser, pero no se identifica plenamente con su ser, pues el ser es la causa de su ser algo. Esta anterioridad hace que se pueda advertir que el ser puede ser pensado sin sus modos determinados de ser. No se trata por tanto de una prueba de la inmaterialidad del ser, sino simplemente de una no implicación entre la noción de ser y la de materia. Por ello, la metafísica versa sobre todo ente, no importa cuál sea su peculiar manera de concretar su ser. Dicho de otro modo, la pretensión tras este razonamiento es advertir que pensar al ente como ente implica desvincularlo de toda ulterior determinación, es decir, implica pensarlo como lo más común a toda la realidad; tan común que incluye esas determinaciones que sólo se separan de la noción de ente en el sentido de que no son las determinaciones las que lo hacen ser ente, sino que se es ente por algo anterior a las determinaciones del ente concreto.

331 *Idem*, p. 49.

332 *In Met IV* n. 531.

Este argumento ha sido criticado por Knasas, pues le parece que es insuficiente para postular la inmaterialidad o que en cierto sentido la presupone³³³. Para él, esta postura no es concluyente porque piensa que o el ente material fungiría, si no se ha demostrado la existencia de algo inmaterial, como equivalente en extensión a la realidad; o se le estaría ya presuponiendo la misma extensión que la atribuida al ente común una vez advertida la existencia de lo inmaterial. Es decir, para Knasas el ente material sería la condición del ser mientras no haya una positiva demostración de su inmaterialidad. Sin embargo, el hecho de que con este juicio separativo no se alcance propiamente una noción de ser predicable de Dios en sentido estricto es un asunto anejo a cualquier especulación metafísica.

Por ello, esta crítica es en parte importante, pues precisamente la noción de ente común tiene más que ver con la realidad material que con la realidad suprasensible, al punto de que Tomás de Aquino explícitamente excluirá a Dios del ente común³³⁴. Ahora bien, la inmaterialidad del ente captada por esta separación simplemente alcanza para negar la identificación entre el ser y la materia, es decir, para no circunscribir la noción de ente común a la noción de ente material o de cualquier otra determinación. Se trata de postular que la causa de que algo sea es anterior a sus determinaciones y, en cierto sentido, que el ser de algo es también la causa de todas las determinaciones. El ser del ente, dicho de otro modo, tiene una prioridad ontológica respecto de sus determinaciones.

Evidentemente, no se trata de una separación conclusiva, sino de una primera separación. Para explicarnos mejor, quizá pueda ser útil recurrir a la distinción realizada por Schmidt entre trascendente y trascendental³³⁵. La

333 Cfr. KNASAS, J. F. X., *The Preface to Thomistic Metaphysics. A Contribution to the Neo-Thomistic Debate on the Start of Metaphysics*, op. cit., p. 21. "Wippel's argument is open to two interpretations. Unfortunately, either way argument fails to conclude. The key to the argument is the recognition that to be material is only certain kind of existent. The question is: To be material is a kind among what other kinds? On the one hand, to be material can be juxtaposed to being living, or canine, or human. The last line of Wippel's argument suggests that he has this in mind. If so, is it true that identifying to be with to be material results in a monism? I do not think so. To be material could be understood as an analogous notion that implicitly and actually contains to be living, canine, etc. as its modes".

334 Cfr. ELDERS, L., *The Metaphysics of Being of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 19: "He also expresses this as follows: the subject of metaphysics is common being, but God does not come under common being".

335 Cfr. SCHMIDT, R., "L'emploi de la séparation en métaphysique", op. cit., p. 385. "Dans l'usage scolastique moderne on distingue assez souvent les termes apparentés transcendant et transcendantal. Aussi transcendant signifie-t il ce que dépasse l'expérience des sens et qui est

noción de ente en cuanto ente con este juicio separativo no sería trascendente sino trascendental, es decir, no probaría su inmaterialidad positiva, sino simplemente su condición de involucrar a todo lo existente bajo su noción y, en consecuencia, su capacidad de sobrepasar toda categoría particular, por tanto, se trataría de una inmaterialidad fundada en la prioridad del ser sobre toda otra determinación³³⁶, pues incluso esa determinación sería abarcada por su noción, siendo en consecuencia esa determinación algo del ser, pero no el ser y, en consecuencia, el ser no estaría atrapado por aquello que sólo es una de sus posibles determinaciones. De hecho esta condición se desprende del hecho de no ser un género. Y, por tanto, comporta que esta separación no excluye a nada de la noción de ser, simplemente niega que esta noción pueda ser reducida a cualquier determinación³³⁷. Esta separación posibilita la especulación sobre el ente, de modo que “tematizar el ente en cuanto ente, esto es, sin ulteriores cualificaciones, equivale a tematizar cualquier ente, en cualquiera de sus aspectos, de los que se pueda decir que es: es decir, todos los entes o, más aún el ser de todos los entes [...] En consecuencia, con la expresión de ente en cuanto ente no se alude sólo a lo que todos los entes tienen en común, sino a todos sus aspectos, tanto los que poseen en común, como aquellos en virtud de los cuales uno se distingue de otro”³³⁸.

En conformidad con lo anterior, la noción de ente queda desvinculada de toda determinación o concreción. Una de las posibles determinaciones es su materialidad y al separarla de ella no se le otorga una inmaterialidad positiva, sino simplemente se distingue entre un modo concreto de ser ente y el ente considerado en sí mismo, sin ninguna otra ulterior determinación. Ahora bien, esto no supone pensarlo como un ser generalísimo, asunto que ocurriría si fuese resultado de una abstracción, pues en ese caso se dejaría de considerar todo aquello de lo que se le separa, pues “si esta noción fuera alcanzada por

non sensible et atemporel de nature. Transcendental signifie ce qui dépasse toutes les catégories particulières, qui à une extension absolument universelle, et qui se dit de tout qui est”.

336 Cfr. WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, op. cit., p. 48. “One distinguishes the intelligibility involved in one’s understanding of being from all lesser and more restricted intelligibilities”.

337 Parece importante resaltar que, así como los predicamentales entre sí son irreductibles unos a otros, todos pueden igualmente reducirse a la noción de ente: en cierto sentido son sus explicitaciones. El punto es que la noción de ente es la más irreductible, pero no por ser la más general, sino porque se despliega y es de muchas maneras. Esto se deriva de su condición análoga y trascendental. “El ente, término dotado de acepciones múltiples pero conexas no es un universal unívoco”, dice MANSION, S., “Les apories de la Métaphysique aristotélicienne” en *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, 1955, p. 156.

338 BERTI, E., *Introduzione alla Metafisica*, op. cit., p. 55.

un proceso de abstracción tomada en su sentido estricto para formularla uno tendría que abstraerla de varias características. Por ejemplo, uno tendría que abstraer de la propia existencia [...] más aún, uno tendría que abstraerla de las diferencias individuantes, de las diferencias específicas y aparentemente también de las diferencias que se obtienen entre los géneros supremos y los predicamentos. [...] Y mientras un concepto abstracto de ser sería el más general de todos, sería también el más vacío³³⁹. En cambio, la separación no excluye de su consideración las distintas partes que también caen bajo la noción de ente: separando no se deja de considerarlas, simplemente se considera que la noción que las incluye es anterior³⁴⁰ y precisamente por incluir todas las determinaciones, al menos, potencialmente, no se identifica con ninguna de ellas, tampoco con la materia, de tal manera que quede atada o circunscrita a ella.

Por esta distinción es que puede afirmarse que la *separatio* está presente a lo largo de toda la metafísica. Su empleo parece exigido porque no excluye de la noción de ente aquello que distingue, sino que simplemente señala que esto no agota la propia noción de ente. Esto marca una diferencia sustantiva entre la noción de ente y la noción de género; los géneros no contemplan bajo su ámbito las diferencias: el ente no excluye ninguna diferencia de su ámbito, pero tampoco se identifica con ella. Así “el sujeto, el ente, se divide en actual y potencial, en necesario y contingente, en substancial y accidental [...] en real y conceptual y así enseñada. Porque el ente en tanto que ente es trascendental y como tal comprende todos los modos diversos de ente, y nosotros empleamos la separación para arribar a un conocimiento del ente trascendental, es necesario que la empleemos para arribar a un conocimiento de las partes subjetivas del ente. Nosotros lo hacemos al juzgar que el ente no es solamente actual sino también accidental, no solamente real sino conceptual y hacemos otros juicios semejantes³⁴¹. Es decir, al advertir, por ejemplo que el ente se dice substancia y accidente, captamos que el ente no es sólo substancial o accidental, ambos modos de ser quedan incluidos en esta noción, pero simultáneamente gracias a esta separación inicial descubrimos también que están incluidos, porque si bien el ente no sólo es substancial, el accidente no es algo distinto del ente. Con este doble juicio separativo incluimos a la vez que distinguimos.

339 Cfr. WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 48.

340 Cfr. OWENS, J., “The Metaphysical Separation in Aquinas”, *op. cit.*, p. 300. “With Aquinas, on the other hand, the thing’s being was no more coincident than subsequent in regard to the thing itself. It accordingly had to be prior to the thing itself.”

341 Cfr. SCHMIDT, R., “L’emploi de la séparation en métaphysique”, *op. cit.*, p. 390.

La posibilidad de considerar el ente como negativamente inmaterial tiene su importancia porque de alguna manera permite comprender que la metafísica comienza con la especulación del ente en cuanto tal a partir de la propia experiencia sensible. La metafísica no se circunscribe a la especulación sobre lo suprasensible sino que comienza por entender metafísicamente lo sensible y desde ahí pensar en sus causas. Si no fuese posible hacer la separación que hemos señalado, no se comprendería cómo la metafísica también versa sobre “los entes sensibles en cuanto son entes”³⁴².

Esta posibilidad ha sido rebatida desde distintos ángulos. Para algunos sólo es posible el juicio de separación si contempla bajo su mirada lo positivamente existente inmaterial. Así, por ejemplo, para Geiger, la consideración del ente en cuanto ente también significa esta inicial apertura. Sin embargo, referida a la inmaterialidad esto sólo es posible si se advierte la existencia de seres inmateriales. Pues recuerda: “la objetividad de la abstracción propiamente dicha descansa sobre una cierta orientación de la atención. La inteligencia se comporta respecto a tal aspecto de un ser complejo relegando tales otros, y ella lo puede hacer porque objetivamente estos aspectos son independientes los unos de los otros en el orden de la inteligibilidad. La objetividad de la metafísica y de la separación que la constituye supone, como para todo juicio negativo, una independencia en el ser mismo, la posibilidad para el ser o la substancia o toda otra noción de este género de ser sin materia corporal”³⁴³. Dicho en otras palabras se trata de un juicio porque hay algo *in rerum natura* que avala esa inmaterialidad, de otro modo no se podría formular un juicio como la *separatio* pues le faltarían garantías de objetividad. Por ello afirma que “es la existencia de estos seres la que permite decir del ser mismo que es inmaterial, en este preciso sentido que trasciende realmente —y no sólo en nuestro pensamiento— los modos de ser, material e inmaterial. Éste es el sentido profundo de la *separatio*. [La *separatio*] significa, entonces, que para captar el ser en su nivel propio de inteligibilidad —el ser real o realmente posible del metafísico, no el ser del lógico—, la inteligencia debe concebirlo, encontrarlo en tanto que objeto, como trascendiendo los modos de ser material e inmaterial, o más exactamente, como abriéndose sobre los dos. Para captar el ser formalmente en tanto que ser, es necesario que la inteligencia no lo confunda ni con el ser material en tanto que material, ni con el ser inmaterial en tanto que inmaterial, al igual que para alcanzar verda-

342 Cfr. *In VI Met* n. 1165.

343 GEIGER, L. B., “Abstraction et separation d’après S. Thomas”, *op. cit.*, p. 14.

deramente la esencia del hombre no hace falta identificarla con aquello que hace Pedro, Pablo o Juan en tanto que individuos”³⁴⁴.

Elders, quien tiene presente el trabajo de Geiger, apunta algo de sumo interés y que guarda cierta similitud con el argumento expuesto, no obstante el hecho de que hace depender del conocimiento de las realidades suprasensibles la noción de ente en cuanto ente, y es que Tomás de Aquino “sostiene resueltamente que el sujeto de la metafísica no es solo el ser inmaterial, sino todas las cosas materiales”³⁴⁵ y esto le parece posible porque con este juicio separativo se alcanza un ser libre de la materia que puede prestar toda su atención al ser³⁴⁶.

La argumentación de quienes demandan la connotación existencial como ingrediente indispensable del objeto metafísico parece tener mucho peso y ha de admitirse. En muchos sentidos, podría generar la impresión de tener suficiente sustento en los textos del Aquinate, cuando señala que “la consideración del ente común pertenece a la ciencia a la que le corresponde considerar el primer ser; de ahí que la consideración del ente común corresponde a una ciencia diferente de la filosofía natural”³⁴⁷. Este texto es interpretado de modo que, de no haber substancia suprasensible, la opinión de Santo Tomás sería que la ciencia superior sería la filosofía natural y a ésta le correspondería estudiar el ente en cuanto ente. Lo cual plantearía dos problemas: la insuficiencia de la consideración del ente en cuanto ente como constitutivo de la ciencia metafísica y de su orden de conocimiento. Y ciertamente tergiversaría las explicaciones del objeto de la metafísica que apuntan al ente en cuanto ente y que no parecen requerir para su formulación de una previa demostración de lo suprasensible.

Del primer punto baste decir que no se sostiene, puesto que aun cuando se estudia al ente sensible en cuanto ente, se le estudia bajo una perspectiva diversa de la física, pues lo que las distingue es el modo como miran al ente, pues “ninguna de ellas trata del ente en sí mismo, es decir, del ente en común, ni tampoco de algún ente en particular en cuanto es ente” y concluye: “de cualquier ente en cuanto es ente, corresponde tratar propiamente a la metafísica”³⁴⁸. Esto sugiere que, al margen de la clase de entes que existan, basta con pensarlo en cuanto ente para que se constituya una ciencia diversa.

344 *Idem*, p. 22.

345 ELDERS, L., *The Metaphysics of Being in Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 187.

346 Cfr. ELDERS, L., *Faith and Science*, *op. cit.*, pp. 108-109.

347 *In IV Met* n. 593.

348 Cfr. *In VI Met* lect 1.

Respecto a la segunda dificultad señalada, cuya pretensión es hacer depender la captación de la ciencia metafísica del conocimiento de lo suprasensible, se plantearía un problema respecto al orden del conocimiento, pues supondría que la noción de ente en cuanto ente para ser metafísica depende del conocimiento de su causa y parece que la “distinción entre considerar algo directamente como sujeto de una ciencia y considerarlo sólo indirectamente como causa o principio del sujeto se vería dañada. Si un conocimiento anterior de la entidad separada es presupuesto para descubrir el ente como ente, el género sujeto de la metafísica, entonces ¿por qué no se hace al ente separado en sí mismo el sujeto de esta ciencia?”³⁴⁹.

Detrás de quienes consideran necesario el conocimiento lo suprasensible como condición para la formulación del sujeto de la metafísica, late la convicción de que la metafísica tomista es una metafísica existencial³⁵⁰, porque identifican todo juicio con la captación de las cosas como existiendo. Esta solución dejaría de lado buena parte de la metafísica: de hecho trastocaría el sentido del orden estricto de esta ciencia; pues si bien busca al ente y a su causa, ésta última se busca después de obtener el objeto propio de esta ciencia que es, sin duda, el ente en cuanto ente.

Alguno ha postulado que Aquino no establece la condición del conocimiento de lo suprasensible simplemente para distinguir entre la teología sobrenatural y la metafísica, pero a costa de introducir una ruptura en el conocimiento metafísico³⁵¹. Más allá de esta objeción parece relevante advertir que sólo se puede alcanzar el conocimiento de lo suprasensible a partir de lo sensible, puesto que lo proporcionado a nuestro entendimiento es lo sensible. Lógicamente, esto supone que nuestras primeras especulaciones sobre el ente estén marcadas por la sensibilidad, pero también implica que a través de ellas alcancemos la noción más radical, y que sea de esta noción última de donde podamos asirnos para alcanzar lo suprasensible. Ninguna otra noción nos daría la posibilidad de ascender en sentido pleno a lo suprasensible, pues en función de la noción de ente alcanzada es como se podrá hablar más o menos de su causa. Así parece expresarse un pasaje de la *Suma Teológica*³⁵² donde

349 WIPPEL, J., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 57.

350 Cfr. OWENS, J., “Metaphysical Separation in Aquinas”, *op. cit.*, p. 305. “The primacy of actuality has been located in the primacy of existence”.

351 Cfr. PORRO, P., “Tomasso d’Aquino, Avicenna e la struttura de la metafisica”, *op. cit.*, pp. 65-84.

352 *S. Th.* I q. 44 a. 2 c. “Antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum

se analiza la evolución del pensamiento filosófico y del que se puede deducir “que cada una de las tres fases señaladas es una modalidad de pensamiento que sugiere una particular ontología. Esta ontología se manifiesta en tres dominios diversos, pero conectados, de la composición o estructura de la cosa, de su devenir u origen y sobre su causa externa. Las tres fases de la historia de la filosofía son señaladas como diversas opiniones sobre la composición de las cosas, a la que corresponden tres modalidades del devenir y tres modalidades de causalidad”³⁵³.

Las distinciones entre cada etapa de la filosofía pueden establecerse a partir de la consideración³⁵⁴ de:

a) La composición substancia-accidente o la consideración del ente en cuanto es este ente. La consideración de substancia y accidente del primer periodo no es bajo los presupuestos aristotélicos de estos conceptos, sino en cuanto que se considera a la substancia como material y a los accidentes como cosas de la materia³⁵⁵. A este nivel tampoco se ha logrado distinguir entre la condición del ente como ser y como determinado, sino que todo queda reducido a la materialidad. En este sentido la máxima reflexión alcanzada es la que permite considerar que todo es material y se distingue por distintas afecciones accidentales. Bajo este esquema de pensamiento sólo se alcanzará una noción de causa particular.

b) La composición de materia y forma o la consideración de que pertenece a una determinada clase de ente. Así distinguiendo la materia de la forma se reconoce mejor a la substancia y se puede reflexionar sobre el ente bajo la luz de su forma substancial³⁵⁶.

nisi secundum aliqua accidentia [...] Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum [...] Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant. [...] Et ulterius aliquis erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia sed secundum quod sunt entia...”

353 AERSTENS, J., “La scoperta dell’ente in quanto ente”, *op. cit.*, p. 42.

354 Cfr. KNASAS, J. F. X., *The Preface to Thomistic Metaphysics. A Contribution to the Neo-Thomistic Debate on the Start of Metaphysics*, *op. cit.*, p. 75.

355 Cfr. AERSTENS, J., “La scoperta dell’ente in quanto ente”, *op. cit.*, pp. 42-43. La siguiente interpretación es producto de la lectura de los comentarios de Knasas y Aerstens a este pasaje.

356 Cfr. KNASAS, J. F. X., *The Preface to Thomistic Metaphysics. A Contribution to the Neo-Thomistic Debate on the Start of Metaphysics*, *op. cit.*, p. 75. Es de hacer notar que así es como se reflexiona en la física.

c) El ente en cuanto ente. Este último estadio no está claramente caracterizado, pero se puede advertir que el conocimiento alcanzado es el de esencia y ser, es decir, se ha conseguido penetrar hasta considerar que la esencia sensible tiene un ser. Con esta noción de ser como acto se vislumbra ya que toda actualidad tiene su fuente en ese acto de ser del que disfruta el ente concreto.

Con la realización de este análisis podría advertirse cuál es el papel que jugaría la *separatio* en la segunda y la tercera etapa, donde propiamente hay una noción de ente en cuanto ente, aunque en el primer caso no se haya conseguido plenamente separarlo de la determinación en la cual se realiza, pero sí distinguir los co-principios materia y forma del ente en sí mismo. En la tercera etapa se emplearía la *separatio* para distinguir la esencia del acto de ser, pues “la *separatio* puede también consistir en una intelección con la cual se adquiere el conocimiento de la separación real de dos entidades”³⁵⁷. Por su uso, claramente, puede colegirse que no hace falta juzgar su existencia separada para distinguir que dos cosas son realmente distintas entre sí en el orden del ser. De hecho, conocer la realidad como compuesta supone comprender que está hecha de principios diferentes que no pueden reducirse entre sí. Si no fuera así no serían compuestas las cosas.

De este modo puede entenderse por qué de la diversa profundidad alcanzada en la noción de ente en cuanto ente dependerá el alcance de las formulaciones hechas sobre sus causas y cómo éstas estarán en dependencia de la profundidad con que se conozcan sus efectos. Esto obviamente se debe a que las causas suprasensibles se conocen por sus efectos y, por tanto, las propiedades de las causas estarán vinculadas a las perfecciones descubiertas en sus efectos. No se podrá conocer más que lo que estos aporten, pues conocemos las causas “según nuestro modo de conocer: toma sus principios de lo sensible para dar a conocer las realidades divinas”³⁵⁸. Por tanto, se conocerán de ellas las manifestaciones encontradas en sus efectos. Esto también se extiende al conocimiento del ente, pues siempre nuestra primera reflexión para pensar el ente en cuanto ente versará sobre los entes sensibles y sólo después se podrá dirigir a los entes suprasensibles.

Por ello, esto podría también explicarse diciendo que la *separatio* “consiste más bien en un juicio definitivo que es fruto de una inquisición racional: observamos cosas compuestas; distinguimos a continuación sus partes en sucesivas apprehensiones; tras un estudio atento descubrimos aquellas partes que

357 ROMERA, L., “L’oggetto della metafisica include Dio ?” en *Tommaso D’Aquino el’oggetto della metafisica*, Armando editore, Roma, 2004, p. 135.

358 *In de Trin* q. 2 a. 2.

en su *ratio* no implican otras y las abstraemos (por ejemplo la cantidad de la cualidad), pues la abstracción no es una distinción indiferenciada o por capricho; más adelante —y siempre contemplando el ser de las cosas— podemos descubrir las partes que en su ser son independientes debido a su mayor actualidad. Y así, el ser, el acto, la forma substancial, el alma y la substancia se entienden no por abstracción, sino por separación³⁵⁹. De donde puede advertirse que también se separa por descubrir que una cosa no es la otra.

Todas estas precisiones no pretenden negar la importancia que supondrá para la noción de ser alcanzar las realidades suprasensibles, simplemente pretenden mostrar que la reflexión metafísica del ente en cuanto ente es su condición de posibilidad.

De este modo puede advertirse, una vez más, el papel de la *separatio* en el conocimiento del ente.

D) EL MÉTODO DE LA METAFÍSICA

Parece necesario complementar la exposición que respecto de esta ciencia hace Tomás de Aquino en relación con el tema de la *separatio* y lo que en la cuestión sexta denomina como método de esta ciencia. Creemos que con estas consideraciones tendremos mayores elementos para hacer una mejor valoración de lo expuesto anteriormente.

La metafísica tiene dos objetos y versa tanto sobre lo sensible como sobre lo suprasensible porque “existen principios comunes a todos los entes”³⁶⁰. Estos principios los tienen análogamente, pero también porque “hay algunas cosas, existentes individualmente, que son principios de todas las demás; así, los principios de los accidentes se reducen a los principios de la substancia, y los principios de las substancias corruptibles se reducen a los principios de las incorruptibles”³⁶¹. De este modo Dios, en tanto principio de los demás entes, deberá ser máximamente ente y tendrá que ser máximamente acto, por ello “esos principios tienen que existir sin materia, que está en potencia, y sin movimiento, que es acto del existente en potencia. Y estas son las cosas divinas, pues, como se dice en la Metafísica, «si hay algo divino, existirá en una naturaleza totalmente inmaterial e inmóvil»”³⁶². Aunque estos principios serán por sí mismos más cognoscibles, sólo los alcanzaremos a conocer a través de

359 SANGUINETI, J., *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, op. cit., p. 148.

360 *In de Trin* q. 5. a. 4 r.

361 *Ibidem*.

362 *Ibidem*.

sus efectos. En consecuencia la metafísica conoce a Dios “no como su objeto propio, sino en cuanto principio del objeto”³⁶³. De esta manera puede verse cómo la inmaterialidad en sentido pleno proviene del conocimiento de Dios, donde puede afirmarse absolutamente. Sólo de modo limitado —como se ha dicho— y posteriormente por analogía, dado que las nociones como ente y substancia pueden también decirse de Dios, se puede comprender que no les pertenece a estas nociones en su esencia ser con materia y, al ser también predicables del ente sensible, captarse que tampoco conviene a su esencia ser sin materia.

También es importante el señalamiento tomista de que la composición no es exclusivamente de materia y forma: “el acto y la potencia son principios más generales que la materia y la forma; por esto en los ángeles puede darse la composición de acto y potencia”³⁶⁴. Es en este razonamiento donde Aquino explicita que puede advertirse la diferencia entre esencia y acto de ser, cuando dice: “pero como el ángel no tiene el ser por sí mismo, está en potencia respecto al ser que recibe de Dios; y así, al ser recibido de Dios se relaciona con su esencia simple como el acto con la potencia. Esto es lo que se significa al decir que están compuestos de *lo que es (quod est)*, y *aquello por lo que es (quo est)*, de tal manera que el mismo ser (*ipsum esse*) se entiende como *aquello por lo que es*, mientras que la naturaleza como lo que es”³⁶⁵. Composición que, por otra parte, tendrá que ser también separada de Dios. Importa destacar que la distinción entre esencia y *esse* se formula por un juicio negativo que es un juicio separativo y no es simplemente un juicio que distingue. Puede servir recordar el viejo adagio filosófico: *unir sin confundir, distinguir sin separar*. Advirtiéndose que, si bien esencia y *esse* son distintos, no pueden separarse en la realidad de los entes compuestos, pues estos son un todo, fruto de la unión de ambos principios. No obstante esta acotación, *essentia* y *esse* son coprincipios distintos en el orden del ser, aunque se requieran mutuamente para existir y no puedan darse separadamente; sin embargo, no son lo mismo, sino que realmente son distintos.

La característica del razonamiento metafísico (y por ello, lo llama Tomás de Aquino intelectual), consiste en reunir muchas cosas en una. Por ello mediante el “proceso resolutivo, la consideración racional tiene el mismo término que la intelectual, en cuanto que la razón reúne muchas cosas en una

363 *Ibidem*.

364 *In de Trin* q. 5 a. 4 ad 4um.

365 Cfr. *In de Trin* q. 5 a. 4 ad 4um.

verdad simple”³⁶⁶. Este proceso resolutorio que va de lo múltiple a lo uno por medio de razonamientos tiene dos posibles caminos. El primero cuando “procede desde una cosa realmente distinta; como cuando se demuestra por causas o efectos extrínsecos, ya componiendo —ir de las causas a los efectos—, ya resolviendo, es decir, demostrando las causas a partir de los efectos”³⁶⁷. De este modo se llega a las causas supremas que son las substancias separadas. Pero también se puede hacer este proceso “entre cosas distintas sólo según la razón; esto sucede cuando se demuestra según las causas intrínsecas, ya sea componiendo, cuando se procede de las formas más universales a las más particulares; o resolviendo, cuando el proceso es inverso, ya que lo más universal es más simple”³⁶⁸; de este modo se alcanzan los aspectos más comunes a todos los entes y también se termina en una consideración simple.

El proceso resolutorio, aunque no ha sido expresamente afirmado en esta exposición, comporta también ciertas negaciones para poder realizarse. A través de esas negaciones se alcanza una nueva consideración simple, que a diferencia de las consideraciones abstractivas procede de un largo razonamiento y enriquece lo primeramente aprehendido. Quizá algunas confusiones sobre el carácter abstractivo del conocimiento metafísico hayan obviado el tema de la resolución y, por ello, tal vez se ha considerado a los conceptos metafísicos como si fuesen exclusivamente obtenidos por la abstracción y no mediante un largo razonamiento, que como se ha mostrado, es lo propio de toda ciencia.

Para complementar estas afirmaciones adicionales sobre la metafísica, habría que señalar que esta ciencia debe culminar su conocimiento abandonando los sentidos y la imaginación y respecto de estas cosas “partiendo de lo que aprehendemos por medio de los sentidos o de la imaginación, llegamos al conocimiento de tales cosas; ya sea por vía de causalidad, como cuando conocemos la causa no proporcionada, sino superior a su efecto; ya sea por exceso o por remoción, cuando separamos de tales cosas todo lo que se aprehende por los sentidos o la imaginación”³⁶⁹. En este texto puede encontrarse otra referencia a la separación: en este caso respecto de nuestros sentidos y de la imaginación, que no pueden ser, en este caso, término de nuestro conocimiento. Aquí también se encuentra una *separatio*, pues la imaginación estará presente y será preciso separarla.

366 *In de Trin* q. 6. a. 1 ad 3um.

367 *Ibidem*.

368 *Ibidem*.

369 *In de Trin* q. 6 a. 2 r.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)