EL OBJETO DE LA METAFISICA EN LA TRADICION ARISTOTELICA

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

1. LA METAFÍSICA COMO ONTOTEOLOGÍA.

1. Los libros aristotélicos que se conocen hoy con el nombre de *Metafísica* no deben su denominación al mismo ARISTÓTELES. Las denominaciones que se encuentran en ARISTÓTELES son otras. Entre las más prestigiadas, éstas: filosofía primera, ciencia primera, ciencia divina, filosofía teológica, a veces simplemente filosofía y sabiduría. Véanse algunos textos.

a) *Filosofía primera* (*próte philosophía*): «Podría dudarse, en efecto, si la filosofía primera es universal o si trata de algún género o de alguna naturaleza en particular [...]. Pues bien, si no hay ninguna otra sustancia aparte de las constituídas por la naturaleza, la física será ciencia primera, pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta [ciencia] será anterior y filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el ente en cuanto ente, su quididad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente» [1].

b) *Ciencia primera* (*próte epistéme*): «La ciencia primera trata de estos [=de los entes] en la medida en que los sujetos son entes, y no en cuanto son alguna otra cosa» [2].

1. *Metaphysica,* VI, 1; Bk 1026 a 23-32. Trad. esp.: VALENTÍN GARCÍA YEBRA, *Metafísia de Aristóteles* (Madrid, Gredos, 1970).
2. *Metaphysica,* XI, 4; Bk 1061 b 30-32.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

c) *Ciencia divina* (*epistéme ton theíon*): «La [ciencia] más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola, pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones, pues Dios le parece a todos ser una de las causas y cierto principio y esta ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que éstas, pero mejor ninguna» [3].

d) *Filosofía teológica* (*philosophía theologiké*): «Por consiguiente habrá tres filosofías especulativas, a saber, la matemática, la física, y la teología, pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [inmóvil y separada] y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y éstas [=la teología] más que las especulativas» [4].

e) *Filosofía* (*philosophía*): «La filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente» [5].

f) *Sabiduría* (*sophía*): «La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios» [6].

2. Pero cualquiera que sea el término con el que se designa a esta ciencia, lo importante aquí es llegar a establecer su objeto. Y en verdad esto resulta difícil de decidir. Porque, cuando ARISTÓTELES intenta determinarlro, su respuesta no es única, sino que a lo largo de los libros metafísicos van apareciendo, por lo menos, cuatro contestaciones.

a) La metafísica se ocupa de los principios y de las causas. Aunque no los únicos, los pasajes más claros a este respecto son, sin duda alguna, los que se encuentran en el libro I. Acaba de ser trans-

3. *Metaphysica,* I, 2; Bk 983 a 6-11.
4. *Metaphysica,* VI, 1; Bk 1026 a 18-23.
5. *Metaphysica,* XI, 4; Bk 1061 b 25-27.
6. *Metaphysica,* I, 2; Bk 981 b 27-29.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

crito uno de esos textos: «La llamada sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios» [7]. Y líneas más abajo: «La sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas» [8].

b) La metafísica trata del carácter de ente que todos los entes tienen, del ente en cuanto ente. Dice el libro IV: «Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo» [9].

c) La metafísica es una doctrina de la sustancia. Y así se lee en el libro IV: «Pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto son entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la sustancia, el filósofo tendrá que conocer los principios y causas de las sustancias» [10].

d) La metafísica considera a Dios. Baste recordar una parte de un texto citado poco antes: «Será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente y la que versa sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones, pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y esta ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente» [11]. A la teología se refiere también cuando escribe: «Si hay algo eterno, inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la física [...] ni a la matemática, sino a otra anterior a ambas» [12].

3. Haciendo uso de la terminología de G. REALE se puede concluir de esta manera: la metafísica aristotélica parece ser una etiología, una ontología, una usiología y una teología [13].

Pero antes de pasar adelante quisiera dejar consignado que esas

7. *Ibidem.*
8. *Metaphysica,* I, 2; Bk 982 a 2.
9. *Metaphysica,* IV, 1; Bk 1003 a 21-22.
10. *Metaphysica,* IV, 2; Bk 1003 b 15-19.
11. *Metaphysica,* I, 2; Bk 983 b 6-10.
12. *Metaphysica,* VI, 1; Bk 1026 a 10-13.
13. *Cf. Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele* (Milano, Vita e Pensiero, 1965) 1 ss.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cuatro determinaciones cabe compendiarlas en dos fundamentales: la determinación ontológica y la determinación teológica. Y es que la determinación etiológica y la determinación usiológica, si se las considera desde la interpretación unitaria o sistemática no añaden nada nuevo, fundamentalmente nuevo. Porque la determinación etiológica, cuando la etiología es enteramente radical, se cubre sin residuos con la dimensión teológica, por ser Dios la causa suprema. Y, por su parte, la determinación usiológica, no es sino la concreción de la determinación ontológica, pues el estudio del ente en cuanto ente es, ante todo, el estudio de la sustancia, por ser la sustancia el ente privilegiado. Pero ni siquiera en la interpretación genética o evolucionista suele ser destacado el papel de la etiología y de la usiología. Así, la usiología aparece ligada lo mismo a la ontología que a la teología. Y algo parecido, aunque sólo parecido, pues el asunto es ahora más complejo, cabe decir de la etiología. Ese es el motivo por el que en adelante me referiré casi exclusivamente, hechas cuando procedan las convenientes salvedades, al componente ontológico y al componente teológico. Por lo demás, ésa es la forma más frecuente de proceder. Sea ejemplo un autor cualquiera, pongo por caso, HEIDEGGER. Cuando hace la historia de la metafísica aristotélica, no encuentra en ella más que la doble valencia a la que acabo de aludir, a saber, el ente como ente y el más noble género del ente [14].

4. En todo caso, aun cuando la multivalencia sea enfocada como bivalencia, plantea la cuestión de su interpretación: ¿cómo ha de ser entendida la ontoteología? La oportunidad de la pregunta sólo podría negarla una extrema ignorancia de su último alcance. Porque lo que con ella definitivamente se expresa es lo siguiente: ¿no destruye la *unidad* de la metafísica su constitución como ontoteología? Como ontología, la metafísica está vertida sobre el ente como ente, que es universal, incluso universalísimo, ya que la índole de ente es algo que todos los entes poseen como haber natural. Como teología, la metafísica está vertida sobre Dios, que es estrictamente singular, al punto

14. *Cf. Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1959). Trad. esp.: GRED IBSACHER ROTH, *Kant y el problema de la metafísica* (México-Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1954) 15.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de que sólo puede darse en uno. ¿Cabe, en estas condiciones, encuadrar ontología y teología dentro del marco de una única ciencia? Este es, en suma, el problema.

Fácilmente se advierte que no se puede contestar negando la ontología en beneficio de la teología, o negando la teología en provecho de la ontología. Y es que ése no es un modo de resolver el problema, sino un modo de disolverlo, porque lo que se pone en tela de juicio no es la constitución ontoteológica de la metafísica; la metafísica es siempre ontoteología. Por eso no cabe contestar más que en una de estas dos formas: o afirmar que la metafísica es ontología y teología, pero que no lo es a la par, sino ontología en un momento y teología en otro, o afirmar que la metafísica es ontología y teología, pero sin que quepa aislar la una de la otra.

En el primer caso se destruye la unidad de la metafísica, y la concepción que responde a esa escisión suele ser conocida como interpretación *genética* o *evolucionista*. Editada inicialmente por JAEGER, fue pronto seguida por muchos. Pero si unos la acogieron íntegramente, otros sólo la aceptaron parcialmente, porque estaban de acuerdo con el modo de consideración jaegeriano, pero no lo estaban con lo considerado. Por decirlo kantianamente, suscribían la consideración formal de JAEGER, pero le rehusaban su aquiescencia en el orden de la consideración material. Emilio OGGIONI, Paul GOHLKE y Max WUNDT son, entre otros, los exponentes más idóneos de esta interpretación.

En el segundo caso la unidad de la metafísica se mantiene, y la concepción que responde a este procedimiento acostumbra a conocerse como interpretación *unitaria* o *sistemática*, siendo sus representantes más autorizados ALEJANDRO DE AFRODISIA, entre los griegos, AVICENA y AVERROES, entre los árabes, TOMÁS DE AQUINO entre los escolásticos.

Así precisado el *status quaestionis*, el trabajo ha de proseguir su desarrollo con el examen de una y otra interpretación, comenzando por la primera, por la interpretación genética o evolucionista.

2. LA INTERPRETACIÓN GENÉTICA O EVOLUCIONISTA.

1. La primera aserción que define a la interpretación genética o evolucionista es la siguiente: la metafísica aristotélica es ontología

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y teología, pero a condición de que una y otra sean otras tantas etapas en el desarrollo de la metafísica aristotélica, es decir, con tal que la metafísica aristotélica sea ontología en un momento y teología en otro. De JAEGER son estas palabras: «Es absolutamente inadmisible tratar los elementos combinados en el *corpus metaphysicum* como si constituyesen una unidad [...]. El análisis interno conduce a la conclusión de estar representados varios períodos; y ello resulta confirmado por la tradición, según la cual la colección conocida como la *Metafísica* no se reunió hasta después de la muerte de su autor» [15]. A idéntica conclusión llegan todos los que proponen una interpretación genética o evolucionista. Todo el problema se reduce entonces a la cuestión de si la ontología es la primera metafísica o la primera metafísica es la teología. Ni que decir tiene que en lo que no coinciden es en la decisión de ese problema.

a) Según JAEGER, la metafísica es, sucesivamente, teología y ontología. Con esto se quiere decir que la teología es la primera forma de la metafísica aristotélica, mientras que la ontología es la última forma de esa metafísica. Como teología, se ocupa de lo trascendente en sentido platónico. Como ontología, al menos en su aspecto más acabado, se encara con «los múltiples sentidos del ente», con lo que viene a ser «una especie de fenomenología ontológica», de descripción de las varias significaciones con las que el ente se presenta [16].

b) OGGIONI entiende que la metafísica es, por este orden, teología, etiología y ontología. Esto significa que la teología es la forma primera de la metafísica aristotélica, siendo la ontología la forma última de esa metafísica. Como teología, es un estudio de lo trascendente en sentido platónico. Como ontología, trata del ente en tanto que ente. Pero hay que distinguir en ella dos fases: en la primera ARISTÓTELES, tras haber descubierto el tema de la sustancia,

15. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, Weidmannsche Buchhanlug, 1923). Trad. esp.: JOSÉ GAOS, *Aristóteles, bases para la doctrina de su desarrollo intelectual* (México-Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1947) 195.

16. *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin Weidmannsche Buchhanlug, 1923. Trad. esp.: JOSÉ GAOS, *Aristóteles, bases para la doctrina de su desarrollo intelectual* (México-Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 1947) 236.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

concibe la ontología como usiología; en la segunda ARISTÓTELES, luego de haber averiguado que la sustancia suprasensible se identifica con el motor inmóvil, concibe la ontología como un momento que se abre a la teología otra vez, pero a otra teología, pues la teología de lo trascendente en sentido platónico es «sustituída por la teología, propiamente aristotélica, del motor inmóvil» [17]. Si en una fase la ontología no es más que ontología, en otra, sin dejar de serlo, se hace teología. Con lo cual la metafísica aristotélica se inaugura como teología y se consuma como teología, bien que en distinto sentido.

c) GOHLKE es de la opinión de que la metafísica es, sucesivamente, ontología y teología. De donde la ontología es la primera forma de la metafísica aristotélica, mientras que es la teología la última forma de esa metafísica. Como ontología, reviste consideraciones diversas. En un primer estadio es expresiva del ente sustancial, de la sustancia, pero de una sustancia que empieza por ser concebida como sujeto o sustrato y termina siendo entendida como forma. En un estadio ulterior esta ontología usiológica se amplía a los diversos sentidos del ente, convirtiéndose en una especulación acerca del ente. Es, por decirlo con palabras del propio GOHLKE, «la ampliación de la metafísica de la doctrina de la sustancia a la doctrina del ente como tal» [18]. Como teología, que aparece ligada a la ontología, pues aquélla hace su aparición coincidiendo con la ampliación de ésta, es un estudio de lo trascendente en sentido platónico.

d) La interpretación de WUNDT es que la metafísica aristotélica se constituye, sucesivamente, como etiología, ontología y teología. De esta manera la determinación ontológica es una forma intermedia de metafísica, siendo la determinación teológica la forma última de ella. Como ontología, aunque se ocupa del ente como ente, su papel es corto; tan corto que, cuando la metafísica se hace teología, es nulo. Pues en ese momento final se logran «unir todas las ideas sucesivas [es decir, la de causa y la de sustancia] salvo la del ente como ente» [19]. Por eso como teología, que se ocupa de lo trascendente de

17. *La metafisica tradotta da Pietro Eusebietti con una introduzione storica analitica e filosofica a cura di Emilio Oggioni* (Padova, CEDAM, 1950) 36.

18. *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre* (Tübingen, JCB, MOHR, 1954) 24.

19. *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Stuttgard, W. Kohlhammer, 1953) 58.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

inspiración predominantemente platónico, no está unida a la ontología, sino desvinculada de ella.

2. Sin embargo, la afirmación de sucesivas etapas no es motivo suficiente para negar la unidad de la metafísica aristotélica. Aquí se cumple aquello de que probar demasiado es no probar nada. Y es que, en principio, la sucesión de etapas puede combinarse lo mismo con la negación de la unidad que con la afirmación de ella. Por eso hace falta algo más. Ese *plus* es la dualidad de inspiración: la influencia empirista y la influencia platónica. El *Aristoteles' Werk und Geist* de ZÜRCHER deduce de la duplicidad de inspiración la duplicidad de autores. Así, lo que en la doctrina aristotélica (sea o no metafísica) se mueve en un plano de motivación platónica, ha de asignársele a ARISTÓTELES; lo que se mueve en un plano de inspiración empirista, en cambio, ha de cargarse en el haber de TEOFRASTO. Pero cabe introducir esos dos influjos sin llegar a tan extremosa conclusión. Ese es, por cierto, el punto de vista de los intérpretes que nos ocupan. Por supuesto, no están de acuerdo sobre cuál haya de ser la influencia correspondiente a cada una de las etapas.

a) Según JAEGER, la doctrina aristotélica (no sólo la metafísica) se desarrolla conforme a tres estadios: platónico, intermedio y empirista, siendo éste último el propiamente aristotélico. Pues bien, los libros metafísicos fueron redactados en el período de transición del platonismo al empirismo. De ahí que ni la teología sea plenamente de inspiración platónica, ni la ontología completamente de ascendencia empirista. Pero como es cierto que el dinamismo va de un platonismo que es punto de partida a un empirismo que es punto de llegada, por eso cabe acentuar la motivación platónica de la teología, lo mismo que subrayar la motivación empirista de la ontología. Hechas estas salvedades se puede decir que la primera etapa es teológico-platónica, y la segunda, ontológico-empirista.

b) Algo parecido, pero sólo parecido, acontece con la interpretación de OGGIONI. Parecido, porque según él hay en la metafísica aristotélica una evolución que va del platonismo al empirismo, a un empirismo que pretende, sin conseguirlo nunca plenamente, ser radical. Pero sólo parecido, pues si bien el empirismo señalado por JAEGER, lo mismo que el indicado por OGGIONI, se quedan a mitad de camino, es por distintos motivos: el de JAEGER, porque los

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

libros metafísicos no van más allá; el de OGGIONI, porque los libros metafísicos retornan al platonismo. Con lo que la génesis parte del platonismo y termina definitivamente en el platonismo. El platonismo de partida debe buscarse en la primera teología. La influencia en parte platónica y en parte empirista se encuentra en la etiología. En la ontología, en la medida en que ella es sólo ontología, se acentúa el influjo empirista, pero en la medida en que se desliza a la segunda teología, retorna al platonismo: «La doctrina del ente en cuanto ente [...] nace sobre todo como posición intrínsecamente antiplatónica, pero con el aristotelismo histórico es resuelve al fin en una nueva afirmación del platonismo, en la metafísica de la forma sustancial y del acto puro» [20]. Sería, no obstante, equivocado pensar que el platonismo de partida y el platonismo de retorno son platonismos que se superponen. Porque si es verdad que el aristotelismo retiene del platonismo «sus tesis fundamentales», no lo es menos que lo hace «transformándolas íntimamente» [21]. Como se ve, la primera etapa es teológico-platónica, mientras que la última es ontológico-empirista y teológico-platónica, con un platonismo de retorno.

c) Al contrario de los anteriores, GOHLKE entiende la evolución como el paso «del materialismo al idealismo» [22]. ¿Diremos entonces que la ontología es netamente empirista? Si nos las hebemos con la ontología del ente sustancial, hay que subrayar sucesivamente su empirismo y su platonismo: el empirismo, si por sustancia se entiende el sujeto o sustrato, que es lo que acontece en los libros premetafísicos; el platonismo, si por sustancia se entiende la forma, que es lo que sucede cuando ARISTÓTELES inicia la redacción de los libros metafísicos. Si estamos ante la ontología tomada como el estudio del ente en tanto que ente, hay quhe decir que ése es un tema sobre el que no meditó explícitamente GOHLKE. Pero debido a que esa ampliación ontológica coincide con la aparición de la teología, cabe sospechar que su motivación es igualmen-

20. *La metafisica tradotta da Pietro Eusebietti con una introduzione storica analitica e filosofica a cura di Emilio Oggioni* (Padova, CEDAM, 1950) 36.

21. *La metafisica tradotta da Pietro Eusebietti con una introduzione storica analitica e filosofica a cura di Emilio Oggioni* (Padova, CEDAM, 1950) 156.

22. *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre* (Tübingen, JCB. MOHR, 1954) 69.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

te platónica, pues platónica es la teología. Se puede hablar, por tanto, de una primera etapa que es sucesivamente ontológico-empirista y ontológico-platónica, y de una segunda etapa, teológico-platónica.

d) WUNDT acepta sustancialmente la interpretación propuesta por GOHLKE, porque también ahora la evolución va del empirismo al platonismo. Así, la primera forma de la metafísica, la etiología, está dentro de un clima típicamente empirista. La segunda forma de la metafísica, la ontología, representa según el propio WUNDT «el mayor acercamiento a PLATÓN» [23]. La tercera forma de la metafísica, la teología, es también platónica, pero con un platonismo que no excluye el empirismo [24]. Por eso se puede hablar de una ontología que es platónica y de una teología que es a la par empirista y platónica, aunque poniendo el acento en lo último.

3. Quedan así expuestos los dos motivos sobre los que, según la interpretación genética o evolucionista, se alza la negación de la unidad de la metafísica aristotélica: la metafísica aristotélica es ontoteología, pero ontología en un momento y teología en otro, pues se trata de dos factores que se levantan sobre influencias fundamentalmente irreductibles cuales son el empirismo y el platonismo.

En lo que no hay uniformidad de pareceres es en el orden de sucesión de las diversas etapas, ni en la influencia que deba asignarse a cada una de ellas. Todo parece suceder como si aquí el único acuerdo fuera estar en desacuerdo. Así, la ontología es, para JAEGER, la metafísica última; según OGGIONI, también es la metafísica última pero unida a la teología; para GOHLKE, es la metafísica primera, pero unida a la teología; para WUNDT, una metafísica intermedia de muy poca importancia. Por lo que respecta a la teología es, para JAEGER, la metafísica primera; según OGGIONI, bien que en distinto sentido, la teología es la metafísica primera y la metafísica última; para GOHLKE y WUNDT, es la metafísica última. Esta diversidad obedece a la diversidad de respuestas en lo que atañe a la duplicidad de influencias. Así, la ontología es, para JAEGER y para

23. *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Stuttgard, W. Kohlhammer, 1953) 58.

24. *Cf. Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles* (Stuttgard, W. Kohlhammer, 1953) 75.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

OGGIONI, empirista; para GOHLKE, aunque inicialmente es empirista, definitivamente es platónica; para WUNDT, es platónica. Por lo que respecta a la teología, en mayor o menor medida es siempre platónica. Para JAEGER, sin embargo, se trata de un platonismo que es punto de partida; para OGGIONI, de un platonismo que es punto de partida y punto de retorno, según el modo de teología; para GOHLKE y para WUNDT, de un platonismo de recuperación [25].

Esta falta de acuerdo es el motivo de que no pocos autores, aun reconociendo que la revisión jaegeriana y postjaegeriana acierta al negar un excesivo fixismo en la metafísica aristotélica, vuelvan hoy a la interpretación unitaria o sistemática, que debe ser recuperada en contra de la interpretación genética o evolucionista. Sin embargo, esta rehabilitación no significa una mera repetición de la solución tradicional, sino, como suele decirse, una *recuperación crítica;* una recuperación que, después de haber examinado las razones de la interpretación genética o evolucionista, vuelva a la interpretación unitaria o sistemática. Esa es la tesis que, entre otros, mantiene G. REALE. Su procedimiento es el análisis de todos y cada uno de los catorce libros metafísicos. No cabe duda de que esa manera de proceder es sumamente instructiva. Pero se sale de los límites de este trabajo. Lo que aquí ante todo interesa son sus conclusiones. La primera es que la ontología y la teología no constituyen ninguna etapa dentro de la metafísica. La segunda conclusión es que la ontología y la teología no responden a dos procesos de pensamiento aislados, sino a uno sólo, que sintetiza las dos instancias.

3. LA INTERPRETACIÓN UNITARIA O SISTEMÁTICA.

1. *El objeto propio.*

1. La doctrina del objeto propio o, como acostumbran a decir los medievales, la dotrina del *subiectum* de la metafísica, no es una doctrina pacíficamente poseída. La dificultad surge en el momento de optar entre el ente real finito y el ente real

25. *Cf. Il concetto di filosofia prima e l'unitá della metafisica di Aristotele* (Milano, Vita e Pensiero, 1965) 1 ss.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

infinito, en el momento de elegir entre lo ontológico y lo teológico. ¿Cuál es su objeto propio, su *subiectum?* Es lo ontológico y lo teológico? ¿Es lo teológico sólo? ¿Es sólo lo ontológico?

Después de leer el libro de ZIMMERMANN [26] se llega a la conclusión de que todas las soluciones teóricamente posibles tuvieron fortuna histórica en el medievo: el objeto propio es lo ontológico y lo teológico; el objeto propio es lo teológico de manera exclusiva; el objeto propio es de manera excluva lo ontológico. Como es obvio, lo primero lleva a definir la metafísica formalmente como ontología y como teología, lo segundo, a definirla formalmente como teología, lo tercero, a definirla formalmente como ontología.

ROGERIO BACON y GIL DE ROMA, por un lado, SIGER DE BRAVANTE y ENRIQUE DE GANTE, por otro, interpretan de manera excesivamente amplia el objeto propio de la metafísica. Entienden, en efecto, que en su seno se encierra lo mismo el ente real finito que el ente real infinito, lo mismo lo ontológico que lo teológico.

Sin embargo, tal punto de vista comporta un grave riesgo, el más grave que se puede dar, el de la contradicción. Y es que de esta manera se afirma, por una parte, que Dios es el objeto propio de la metafísica y, por otra, que Dios es causa del objeto propio, pues lo infinito es causa de lo finito. Pero es el caso que no pueden mantenerse *juntas* esas dos proposiciones: «Dios es el objeto propio de la metafísica» y «Dios es causa del objeto de la metafísica». Dios no puede ser a la vez lo uno y lo otro. Porque si lo que se pretende es mantener el objeto propio en su integridad, de suerte que en él more también Dios, hay que deducir que Dios no es causa del objeto propio, pues ello sería tanto como hacer de Dios causa de sí mismo. El único expediente para evitar esa contradicción es el que consiste en afirmar que Dios es causa del objeto propio, con tal de que su causalidad se extienda únicamente a aquella parte del objeto propio que es el ente real finito. Pero esta evasiva no es más que eso, una mera evasiva. Y es que la conclusión a la que se llega es que Dios es causa del objeto propio, a condición de que *entonces* no sea objeto propio él mismo. De ahí que si Dios es objeto propio, no es causa del objeto propio, y si Dios es causa del ob-

26. *Cf.* ZIMMERMANN, A., *Ontologie oder Metaphysik* (Leiden-Köln, E. J. Brill, 1965).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

jeto propio, no es objeto propio. Por eso, el intento de hacer del ente real finito y del ente real infinito, de lo ontológico y de lo teológico, objeto propio de la metafísica no pasa de ser una intentona. ¿Cómo marginar esta dificultad?

No queda más que un recurso. Es el que consiste en negar el estatuto de objeto propio, bien a lo ontológico, bien a lo teológico. Claro que la pregunta es entonces si la índole de objeto propio hay que retirársela a lo ontológico en beneficio de lo teológico, o rehusársela a lo teológico en provecho de lo ontológico. El planteamiento de esta opción tuvo su expresión más clásica entre los árabes: para un filósofo musulmán, AVERROES, lo acertado es lo primero; para otro filósomo musulmán, AVICENA, lo atinado es lo segundo. Quien mejor supo resumir esta situación me parece que fue DUNS ESCOTO: «¿El sujeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, como afirmó AVICENA, o Dios y las Inteligencias, como afirmó el Comentador, AVERROES?» [27].

2. AVERROES opta por lo teológico como objeto propio exclusivo, levantando su doctrina sobre dos premisas. La primera, de ascendencia aristotélica, dice que ninguna ciencia ha de tener como uno de sus cometidos demostrar la existencia del objeto propio de dicha ciencia; la existencia del objeto propio de una ciencia no se demuestra en esa ciencia, sino que supone ya demostrada. Esta es la primera premisa. La segunda es la manera en que haya de probarse la existencia de Dios. Por supuesto, AVERROES está de acuerdo en que la existencia de Dios debe demostrarse a partir de sus efectos. Pero sucede que la demostración de la existencia de Dios a partir de sus efectos puede ser metafísica y física. Pues bien, para AVERROES, contradiciendo en esto a AVICENA, lo atinado es lo segundo: las demostraciones de la existencia de Dios no son metafísicas, sino físicas; la existencia de Dios no se demuestra en la metafísica, sino en una ciencia anterior a ella, en la física.

De estas premisas deduce AVERROES que las sustancias separadas, Dios ante todo, son objeto propio de la metafísica. Porque si ninguna ciencia demuestra la existencia de su objeto propio, y si

27. *Quaestiones subtilissimae super libros metaphysicorum Aristotelis,* lib. I, c. 1; ed. Vivès, VII, 11.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la demostración de la existencia de Dios no se hace en la metafísica, sino en la física, nada se opone a que Dios sea objeto propio de la metafísica. AVERROES lo dice así: «Hay que tener en cuenta que no se demuestra que este género de entes, a saber, separado de la materia, existe, salvo en esta ciencia natural. Y se equivoca el que afirma que la filosofía primera intenta demostrar que existen los entes separables, pues estos entes son sujetos de la filosofía primera. Y se demostró en los *Analíticos Posteriores* que es imposible que ninguna ciencia demuestre que sujeto existe, bien porque es evidente de suyo, bien porque se demuestra en otra ciencia» [28]. Con ello AVERROES reedita una tesis muy generalizada entre los comentaristas griegos, pongo por caso, la de Alejandro de AFRODISIA, para quien lo teológico ocupa, monopoliza la plaza de objeto propio.

Pero esta doctrina tiene un defecto fundamental, el no satisfacer una de las dos exigencias del objeto propio de la ciencia. Estas dos exigencias son: la existencia del objeto propio de una ciencia no se demuestra en esa ciencia, sino que se supone ya demostrada, y es cometido de una ciencia buscar las causas de su objeto propio. Pues bien, la concreción de esas dos afirmaciones a la metafísica es fácil de advertir: la especulación averroísta cumple desde luego la primera condición, pero no la segunda. Y es que hacer de Dios objeto propio de la metafísica es imponerse la tarea de buscarle causas, cuando es bien sabido que Dios no tiene causa.

3. ¿Cómo zanjar la cuestión? No cabe otro recurso que el que ya usara AVICENA: negar, y negarlo en redondo, que Dios sea objeto propio de la metafísica, porque de esta suerte el fallo averroísta se disuelve. El primer paso para llegar a esa conclusión lo constituye, por supuesto, la aceptación de la tesis aristotélica según la cual toda ciencia presupone la existencia de su objeto propio. En esto AVICENA y AVERROES marchan de acuerdo. El segundo paso consiste en que, al contrario de lo que sucede con las demostraciones averroístas de la existencia de Dios, que son físicas, las avicenianas son metafísicas, pues la existencia de Dios no se demuestra en la física, sino en la metafísica. Claro que si ninguna ciencia demues-

28. *In libros physicorum,* lib. I, com. 83; Opera latina, Venetiis, 1572, IV, 47-48.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tra que su objeto propio existe, y si la existencia de Dios se demuestra en la metafísica, entonces se infiere que Dios no puede ser objeto propio de ella. Es la conclusión de AVICENA: «Puesto que en esta ciencia se investiga si [Dios] existe, por eso no puede ser sujeto de esta ciencia, ya que ninguna ciencia debe establecer que su sujeto existe» [29]. Y si es así, tampoco tiene por qué imponerse la tarea de buscarle causas. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente que el desacierto averroísta es en definitiva una consecuencia de lo que F. CANALS VIDAL llama «una concepción cosmológica de la propia divinidad» [30].

4. Por buena ilación, si lo teológico no puede ser objeto propio de la metafísica, ha de serlo lo ontológico. Esta tesis, de ascendencia aviceniana, la expresa así Tomás de Aquino, cuando inicia sus *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles:* «Aunque esta ciencia considere las tres cosas mencionadas [el ente común, las sustancias separadas, Dios] no considera a cualquiera de ellas como sujeto, sino sólo al ente común mismo» [31].

Ahora bien, el *ens commune* tiene para el de AQUINO un sentido muy preciso que se hace necesario determinar ahora: el ente común es el ente real, es el ente real que es finito, es el ente real finito que se toma como nombre, es el ente real finito que se toma como nombre, distribuido fundamentalmente en acto y potencia, sustancia y accidentes.

El ente común es el ente real. Como el ente real es un compuesto de esencia y ser real, para delimitar su esfera es menester examinar los dos elementos que lo integran, comenzando por el ser real [32].

Primero, el ser real es un acto. Si se considera un movimiento o cambio particular cualquiera, aparecen en seguida diversas acepciones del acto. En efecto, el nombre de acto se aplica en primer

29. *Metaphysica,* lib. I, tract. 1, c. 1; Venetiis, 1495, fol. 1 r.
30. *Historia de la filosofía medieval* (Barcelona, Herder, 1976) 169.
31. *In XII libros metaphysicorum Aristotelis,* proemium.
32. Lo que del ser real se dice aquí está mediatamente inspirado en Tomás de Aquino e inmediatamente en la exposición que de él hace GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista* (Pamplona, EUNSA, 1976) 149-151. Y también en GONZÁLEZ, ANGEL LUIS, *Ser y participación* (Pamplona, EUNSA, 1979) 87-110.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

lugar al movimiento. El movimiento es ciertamente un acto, aunque un acto deficiente, pues como acto es imperfecto, incompleto. Pero ese acto en que el movimiento consiste, remite al origen activo del movimiento, que es también un acto, porque la actualidad del movimiento ha de contenerse de alguna manera en su causa, y por eso se llama acto a la acción. Pero ese acto que es el movimiento, remite también a su término, que es igualmente un acto, un acto completo, pues es la compleción del acto incompleto que es el movimiento, y por eso se llama acto a la forma. Pero con esto no se agotan todas las acepciones del acto. Porque, si se considera no un movimiento o cambio particular cualquiera, sino la producción de todo el ente a partir de la nada merced a la causa universal divina, esto es, si se considera la creación, aparece otro tipo de acto, el acto de ser real o el ser real como acto [33].

Segundo, el ser real no es forma. Podría objetarse que si el ser real es acto, también son actos las formas, sustanciales o accidentales. Esto es verdad. Pero el acto de ser real hace simplemente que algo sea, con lo cual es un acto meramente actualizante, un acto sin más o sin restricción alguna, mientras que las formas hacen que algo sea actualmente tal o cual cosa, siendo así un acto determinante, y en su caso también un acto restrictivo o limitante. TOMÁS DE AQUINO es bien explícito a este respecto: «El ser es esencialmente distinto de aquello a lo que se agrega para estar determinado [es decir, es distinto de la forma]» [34].

De esta diferencia no se había dado cuenta PLATÓN. PLATÓN plantea la cuestión del ente real como la búsqueda de la verdadera realidad, del *ontos on*. Y su conclusión es que la verdadera realidad no es lo que cambia, lo que deja de ser lo que es para convertirse en otra cosa, sino lo que no cambia, lo que siempre es lo que es. Por eso la verdadera realidad son para él las ideas. Pero lo que hace con esto es reducir el ente real o verdadera realidad a la forma. Esta reducción se adiverte ya en el mismo planteamiento platónico del asunto. Porque preguntarse por la verdadera realidad, en oposición a la que no lo es de veras, es situar el problema en el plano de la forma, no del ser real. Y es que en el orden de la forma

33. *Cf. Summa theologica,* I, q. 44, a. 2 c.
34. *Quaestiones disputatae de potentia,* q. 7, a. 2, ad 9.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

caben diversos grados, y así la forma que no cambia es más perfecta que la forma que cambia. Pero esto no sucede con el ser real, que no puede diversificarse según grados, pues se es de una vez o no se es. Esto significa en definitiva dejar pasar desapercibida la diferencia entre la forma como acto y el ser real como acto [35].

Tampoco ARISTÓTELES había advertido la diferencia. Para él la cuestión del ente real se plantea como búsqueda de la verdadera realidad, que es para ARISTÓTELES la sustancia, pero no la sustancia segunda, sino la sustancia primera, la *prote ousia*. La sustancia primera, por ser sustancia, no tiene que existir en otro, como los accidentes, y en esto conviene con la sustancia segunda, tomada como sustancia; por ser primera, es singular o individual, y en esto se diferencia de la sustancia segunda, tomada como segunda, que es universal. Ahora bien, toda verdadera realidad tiene carácter operativo o érgico, frente al carácter inactivo o inerte de la que no lo es. Claro que eso únicamente es posible, si la sustancia primera es un acto, puesto que el acto es el principio de la actividad. Por eso el sentido más hondo de la sustancia primera es ser un acto. Naturalmente, no un acto accidental, pues estamos colocados en el plano de la sustancia, sino un acto sustancial: la forma sustancial. Por eso la forma sustancial es el acto que constituye el fondo de la sustancia primera, el fondo de la verdadera realidad. Esto quiere decir que también ARISTÓTELES deja pasar inadvertida la diferencia entre la forma como acto y el ser real como acto [36].

Tercero, al ser real no se le puede agregar nada que le sea extraño. ¿Qué podría agregársele al acto de ser que no estuviera ya de alguna manera contenido en él? Fuera del acto de ser real sólo queda la nada. TOMÁS DE AQUINO lo dice así: «Nada puede agregársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él, sino el no ente» [37]. Por eso no hay otra posibilidad que el reconocimiento de que cualquier otro acto esté de alguna manera contenido en el acto de ser real como en su origen, de que el acto de ser contenga originariamente todos los otros actos de algún modo.

Cuarto, el ser real es fijo y estable. Si todo acto está originaria-

35. *Cf.* GILSON, E., *L'être et l'essence* (Paris, Vrin, 1972) 24 ss.
36. *Ibidem.*
37. *Quaestiones disputatae de potentia,* q. 7, a. 2, ad 9.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mente contenido de alguna manera en el acto de ser real, lo que entonces debe aclararse es el sentido de la expresión «en alguna manera». Pues bien, no hay inconveniente alguno en responder que cualquier otro acto distinto del acto de ser real está originariamente contenido en él de manera eminente. Y con esto se quiere decir que en el acto de ser real se encuentra toda la perfección que hay en los otros actos, sin nada de lo que ellos tienen de imperfección. Pero estos actos pueden ser dinámicos y estáticos: el movimiento y la acción son actos dinámicos, mientras que la forma es un acto estático. De ahí que el acto de ser real haya de albergar todo lo que de perfección se encuentra en los actos dinámicos y en el acto estático, con exclusión de lo que entrañen de imperfección. Pues bien, lo que hay de perfección sin mezcla de imperfección en los actos dinámicos se encuentra, por decirlo así, reunido en la acción inmanente, pues la acción inmanente contiene todo lo que hay de actualidad en la acción transitiva y mucho más, de igual modo que la acción transitiva contiene todo lo que de actualidad hay en el movimiento y mucho más. Tal perfección ha de contenerla el acto de ser real, ya que de lo contrario los otros actos no estarían en el acto de ser real como en su origen. Por la misma razón, en el acto de ser real ha de estar contenida toda la perfección, y sola la perfección, que se encuentra en los actos estáticos, es decir, en la forma. Y eso es su carácter de estabilidad, de permanencia. Por eso dice TOMÁS DE AQUINO que el acto de ser real es persistencia: «El ser es algo fijo y quieto en el ente» [38].

Quinto, el ser real es lo más íntimo a cada cosa. Si el acto de ser real contiene de manera eminente todos los otros actos, al punto de que en él se funden lo estático y lo dinámico, eso quiere decir que en el orden de la actualidad nada hay que pueda anteceder al acto de ser real, que es en esa línea el sujeto radical, el sujeto último. Por eso dice TOMÁS DE AQUINO que el acto de ser real es el subsistir mismo de cada cosa, aquello que está «bajo» las otras actualidades, haciéndolas aparecer como actualidades: «El ser es lo más íntimo a cada cosa» [39]. Podría objetarse que también se dice que la esencia es el sujeto del ser real. A esto hay que responder

38. *Summa contra gentiles,* lib. I, c. 20, n. 179.
39. *Summa theologica,* I, q. 8, a. 1 c.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dos cosas. La primera, que la esencia es sujeto del ser real, con tal de que ese sujeto se entienda como sujeto pasivo. La segunda, que la esencia es sujeto pasivo del ser real, pero en sentido amplio, no en sentido estricto. Y la acepción amplia y estricta de una palabra se diferencian en que el sentido amplio no contiene todo lo que el sentido estricto encierra, sino solamente parte. Y tiene que ser así. Porque el sentido amplio es como lo genérico, mientras que el sentido estricto es como lo específico, con lo cual algo más ha de añadir lo segundo a lo primero. Pues bien, el sujeto pasivo en sentido estricto encierra dos elementos: el no tener ninguna actualidad puramente actualizante, ni ninguna actualidad determinante. Estas exigencias únicamente las cumple la materia primera respecto de la forma sustancial. Por eso la materia primera es la única que es sujeto pasivo en sentido estricto. El sentido amplio del sujeto pasivo no encierra más que uno de los ingredientes del sentido estricto, el de ser sujeto sin ser actualidad puramente actualizante, pero conservando la actualidad determinante. Y esta exigencia la satisface la esencia respecto del ser real, pues, como en seguida se verá, la esencia, aun siendo acto determinante, se comporta como potencia en orden al ser real. Así es como hay que entender que la esencia es sujeto pasivo del ser real. Pero esto ni siquiera le compete al ser real, porque no está en la línea de la potencialidad, sino de la actualidad.

Sexto, el ser real es el acto de todos los actos o acto último. Precisamente porque el acto de ser real es el sujeto más radical o último, por eso cumple la función de ser acto de todos los actos o acto último: «El ser es la actualidad de todas las cosas» [40]. Con lo cual se quiere decir que ni el movimiento, ni la acción ni la forma serían actuales, si estuvieran privados del acto de ser real. Así, el ser real es la actualidad del movimiento, porque sólo lo que está dotado de ser real se mueve: «El cambiar corresponde a las cosas según el ser por el que subsisten en sí misma» [41]. También es la actualidad de la acción, pues ésta sólo puede comunicar o difundir su actualidad en la medida en que el ser real la mantiene: «El obrar y el padecer conviene a los entes [...] nada más que en tanto que se

40. *Summa theologica,* I, q. 4, a. 1, ad 3.
41. *Quaestiones disputatae de veritate,* q. 22, a. 12 c.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dan en el ser» [42]. Y lo mismo debe decirse de la forma: «Cualquier forma [...] sólo se dará como existente en acto por el hecho de ser» [43]. Consiguientemente, el movimiento, la acción y la forma son actos, pero actos que están suponiendo el acto de ser real. Claro que entonces el movimieinto, la acción y la forma aun siendo actos, se comportan como potencia frente al acto de ser real, que es la última de las actualidades. Con esto aparece en la historia de la filosofía un nuevo concepto de acto y un nuevo concepto de potencia.

Séptimo, el ser real es la mayor de las perfecciones. Por ser el acto de todos los actos o acto último, se sigue que el acto de ser real es el más perfecto de todos los actos. Porque como el acto es siempre más perfecto que aquello de lo que es acto, es decir, que la potencia, y como quiera que cualquier acto que no sea el acto de ser real se comporta como potencia en orden a él, es obvio que el acto de ser real es lo más perfecto de todo, la perfección de todas las perfecciones. TOMÁS DE AQUINO lo razona bien claramente: «Esto que llamo ser es el acto de todos los actos y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones» [44]. Y en otro sitio: «El ser mismo es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto» [45].

Hasta aquí la consideración del ser real. Pero se decía hace un momento que en el ente real interviene también otro factor, la esencia. Acerca de ella bastará con registrar estos dos sentidos: sentido estricto y sentido amplio [46]. En su acepción estricta la esencia es un acto determinante, una forma. Pero no es un acto determinante cualquiera, no es cualquier forma, sino el acto determinante básico, la forma que es el núcleo de cada cosa. Así entendida, puede estar actualizada por el ser real y por el ser mental. Por tanto,

42. *In librum Boetii de Trinitate,* lect. II, q. 1, a. 4, ad 7.
43. *Quaestiones disputatae de potentia,* q. 7, a. 2, ad 9.
44. *Ibidem.*
45. *Summa theologica,* I, q. 4, a. 1, ad 3.
46. La esencia puede considerarse por relación al entendimiento que la conoce, por referencia al ser real al que determina y limita, por referencia a las operaciones y al movimiento, acaso también en sí misma. Todas estas maneras, sin embargo, presuponen el sentido amplio y el sentido estricto de la misma, tal como señala GARCÍA LÓPEZ, J., *Esencia:* Gran Enciclopedia Rialp (Madrid, Rialp, 1972) VIII, 844.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en su sentido estricto la esencia se contrapone tanto al ser real y al ser mental como a las formas o determinaciones contingentes, accidentales. También en su acepción amplia la esencia es un acto determinante, una forma. Pero es ahora un acto determinante, cualquiera que sea esa forma. Y así enfocada, puede también estar actualizada por el ser real y por el ser mental. Con lo que la esencia no se contrapone ahora más que al ser real y al ser mental.

Según esto, la acepción estricta de la esencia contiene tres elementos: primero, es una determinación o forma; después, no es una forma o determinación cualquiera, sino aquella que es básica, fundamental; por fin, es capaz de una actualización real y de una actualización mental. Pero la acepción amplia no contiene más que dos: primero, es una determinación o forma; luego, admite lo mismo la actualización real como la actualización mental. Falta aquí la mención de la índole fundamental de la determinación o forma. Por lo demás, esto no acontece únicamente con la esencia, sino con cualquier otro vocablo, pues ya se dijo poco antes que el sentido estricto y el sentido amplio de una palabra no se diferencian más que en la acepción amplia no se contiene todo lo que en la acepción estricta se encierra, sino solamente parte.

Pues bien, examinado ya lo que es el ser real y lo que es la esencia, puede establecerse la conclusión siguiente: un ente real es una esencia, en sentido amplio o estricto, actualizada por el ser real.

El ente común es el ente finito. No es suficiente con afirmar que el ente común es el ente real, ya que esto puede ser todavía malentendido. Porque el ente real puede ser ente real finito y ente real infinito. Pero interpretar el ente común de modo que éste acoja en su seno al ente finito y al ente infinito, después de lo que se dijo más atrás acerca de lo ontológico y de lo teológico como objeto propio de la metafísica, ya se ve que comporta el riesgo de la contradicción. Por eso el ente común es el ente finito de manera exclusiva, con lo que todo ente común es ente real, pero no todo ente real es ente común. Pero, aun cuando el ente común sea únicamente el ente finito, no por eso deja de ser ente común, pues es común a los diferentes modos de ser ente finito.

Con este razonamiento no se quiere decir que Dios no sea ente en modo alguno. Desde luego no lo es, si la expresión «Dios es ente real» se entiende en cuanto al *modo de significar,* porque expresa como compuesto, es decir, como esencia y ser real, aquello

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

que es enteramente simple, es decir, que es ser real. Pero si la expresión «Dios es ente real» es entiende en cuanto a *lo significado,* es una expresión verdadera. Y es que en Dios se encuentra en grado eminente toda la perfección que hay en los entes finitos, sin nada de lo que ellos tienen de imperfección. Dice TOMÁS DE AQUINO: «En realidad, la causa primera está por encima del ente, en cuanto que es el mismo ser infinito. Por eso se dice ente aquello que participa de una manera finita del ser, y esto es lo que proporcionado a nuestro entendimiento, cuyo objeto es 'lo que algo es', como se dice en el libro III *De anima.* De donde sólo es captable por nuestro entendimiento lo que tiene una quididad que participa del ser, mientras que la quididad de Dios es el mismo ser, y por esto está sobre nuestro entendimiento» [47]. Y en otro sitio: «Nuestro entendimiento conoce el ser real tal como se encuentra en las cosas inferiores, de las que toma su saber, y en ellas el ser no es subsistente, sino inherente. Sin embargo, la razón halla que algún ser subsistente existe, aunque tenga que expresar este ser por modo de concreción [es decir, como ente]. Entonces el entendimiento atribuyendo el ser a Dios, trasciende el modo de significar, pues atribuye a Dios aquello que significa, pero no el modo de significar» [48].

Hecha esta aclaración, ¿qué se entiende por ente real finito o, lo que es lo mismo, cómo el ser real se limita por la esencia, que eso es el ente real finito? Responderé a esta cuestión, pero lo haré sin entrar en la *vexata quaestio* de la relación entre la esencia y el ser real.

Desde luego, de lo que no cabe duda alguna es de que, aun cuando el ser real es un acto sin más o sin restricción alguna, aparece casi siempre limitado. La explicación de ello resultaría fácil, si en los entes reales hubiera algo que no fuera el ser real, pues ese *déficit* explicaría la restricción. Pero no es así. Porque todo acto que no sea el acto de ser real está originariamente contenido por modo de eminencia en el acto de ser real. ¿Cómo es que entonces el ser real se encuentra limitado? Resulta insuficiente una explicación que limite el ser real desde fuera del ser real mismo. Si la causa eficiente puede limitar el ser real desde fuera del ser real, es porque

47. *In librum de causis,* prop. VI, lect. 6, n. 175.
48. *Quaestiones disputatae de potentia,* q. 7, a. 2, ad 7.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

dentro o en el seno mismo del ser ral se da la capacidad de esa limitación. Pues bien, esa capacidad que el ser real tiene intrínsecamente, la tiene por la esencia, esto es, por la forma. La forma es siempre un acto determinante. Y las determinaciones están eminentemente contenidas en el ser real como en su origen, porque el ser real no es pura vaciedad. Esa puede ser acaso la concepción hegeliana, pero no es desde luego la doctrina aquiniana. Ahora bien, si la forma es siempre determinación, no siempre es limitación, quiero decir, no siempre es una determinación que pone límites a otras determinaciones, no siempre es una determinación que excluye, por alguna suerte de incompatibilidad con ella, otras determinaciones. Si fuera así, habría de aceptarse el lema spinoziano según el cual *omnis determinatio est negatio*. Pero no es así. Porque hay que distinguir entre determinación y limitación, ya que si la forma es siempre determinación, no siempre es limitación. Así, si hay una realidad en la que caben juntas todas las determinaciones posibles, una realidad en la que se armonizan sin contradicción, por modo de eminencia, todas las determinaciones posibles, esa realidad no es una realidad minorada o limitada, sino la realidad más excelsa, el ser real en estado puro. Pero la verdad es que en todas las demás realidades las formas no son sólo determinaciones, sino limitaciones también. Pues bien, cuando esto sucede, el ser real deviene un modo de ser real, porque la actualidad real queda limitada, restringida a unas determinaciones con exclusión de las demás. Eso es justamente el ente finito: un compuesto de esencia y ser real, pero de suerte que la esencia cumpla simultáneamente la función de determinar y la función de limitar al ser real [49].

El ente común es el ente finito tomado como nombre. El ente finito puede tomarse como nombre y como participio: en el primer caso significa directamente la esencia e indirectamente el ser real; en el segundo, significa directamente de ser real e indirectamente la esencia. Pues bien, el ente común es el ente finito tomado como nombre, no como participio. El motivo es sencillo: el ser real no

49. De los varios términos a los que puede referirse la esencia para su esclarecimiento, como queda señalado en la nota 46, aquí se toma la esencia por relación al ser real, siguiendo para ello la explicación de García López, J., *Esencia:* Gran Enciclopedia Rialp (Madrid, Rialp, 1972) VIII, 845.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

le compete esencialmente a ningún ente finito. Porque si es verdad que el ente finito está dotado de ser real, también lo es que el ser real no se predica del ente finito esencialmente, sino accidentalmente. Y es que el ente finito no es su ser real, sino algo a lo que le acontece tener ser real [50]. Por eso el ente común es el ente finito tomado como nombre. Cabe ciertamente suscitar el escrúpulo de que lo directamente considerado debería ser el ser real, pues él es lo fundamental. Es la tesis a la que HEIDEGGER le permaneció siempre fiel. Pero una cosa es el tema de la importancia, y otra, el tema de las condiciones de la ciencia, que debe desarrollarse en el plano que le es propio, es decir, en el plano de la universalidad y de la necesidad. Y estas condiciones no las satisface el ser real, que es particular y contingente. Pero sería un desatino dejarse atraer en exceso por las condiciones de la ciencia. Podría llevar a la consecuencia de reducir el ente finito a la esencia. Esa es quizás la raíz de la concepción suareciana.

El ente común se dice de varias maneras. El ente común se llama común precisamente por ser común a todas las maneras de decirse el ente finito. ARISTÓTELES las recogió en cuatro [51]. Aquí voy a referirme únicamente a dos de ellas: la sustancia y los accidentes, el acto y la potencia, porque son esas las maneras fundamentales de dividirse el ente finito [52].

La primera división del ente finito es la que lo distribuye en sustancia y accidentes: la sustancia es una esencia a la que le com-

50. *Cf. Quodlibetum II,* q. 2, a. 1 c.

51. *Cf. Metaphysica,* V, 7; Bk 1017 a 7 - 1017 b 10. V, 2; Bk 1026 a 33 - 1026 b. 2.

52. De las otras dos, una —el ente como verdadero y el no ente como falso— viene a coincidir respectivamente con el ente real y con el ente de razón, según la acertada interpertación de Tomás de Aquino (*Cf. In XII libros metaphysicorum Aristotelis,* lib. VI, lect. 4, nn. 1230-1233) y de F. Brentano (*Cf. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* 29-30; Darmstadt, WB, 1960). La otra —el ente por sí mismo y el ente por accidente, accidente predicable— supone la división del ente en sustancia y accidentes, predicamentales. Porque el ente por sí mismo es el que tiene una verdadera unidad esencial, y ésta se da lo mismo en el predicamento sustancia que en el predicamento accidente. El ente por accidente es el ente en el que están accidentalmente unidos dos o más entes, por ejemplo, una sustancia y un accidente predicamental o dos accidentes predicamentales. Por eso se está suponiendo la mencionada división.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pete existir en sí y no en otro como en su sujeto de inhesión, mientras que los accidentes son otras tantas esencias a la que les es propio existir en alguna sustancia como en su sujeto de inhesión. Pero ente finito es, ante todo, la sustancia, porque los accidentes se ordenan a la sustancia, envuelven una referencia a ella. Dice TOMÁS DE AQUINO: «La sustancia, que es un ente por sí mismo, tiene prioridad respecto del accidente, que es un ente en otro y por otro» [53]. Claro que si esto es así, entonces la doctrina del ente finito es primariamente una doctrina de la sustancia. A esto se refiere ARISTÓTELES, cuando dice: «Lo que desde antiguo y ahora y siempre se ha buscado, y lo que siempre ha sido objeto de duda, a saber, qué es el ente, equivale a qué es la sustancia» [54]. Y añade casi inmediatamente: «Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido» [55]. De ahí que no me parezca acertado el dictamen de JAEGER, cuando lamenta que ARISTÓTELES no haya ido más allá de una fenomenología ontológica, de una descripción de los varios sentidos del ente, dejando su cumplimiento a la escolástica medieval. El lamento de JAEGER es en buena medida estéril.

Ahora bien, la división del ente finito en sustancia y accidentes puede tomarse de dos maneras: como un todo potestativo en sus partes potenciales y como un todo cuasi integral en sus partes integranes. Como todo potestativo, sus miembros son la sustancia y los accidentes, siendo la sustancia un ente finito en sentido primario y los accidentes un ente finito en sentido secundario, pues sólo pueden existir en la sustancia, por la sustancia y para la sustancia. Por eso dice TOMÁS DE AQUINO: «La sustancia es el fundamento y la base de todos los otros entes [esto es, de los accidentes]» [56]. Como todo cuasi integral, sus miembros son la sustancia y los accidentes, pero entendidos ahora como factores intrínsecamente constitutivos de todo ente finito, como coprincipios del mismo, con lo que todo ente finito es una unidad articulada de sustancia y accidentes. De cualquier manera que se la entienda es una división perfectamente adecuada del ente finito.

53. *In libros Aristotelis peri hermeneias,* lib. I, lect. 8, n. 93.
54. *Metaphysica,* VII, 1; Bk 1028 b 2-4.
55. *Metaphysica,* VII, 1; Bk 1028 b 6-7.
56. *In IV libros sententiarum,* lib. III, dist. 23, q. 2, a. 1, ad 1.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

La segunda división del ente finito es la que los distribuye en acto y potencia. El ente finito en acto es el que se da de hecho en la realidad, mientras que el ente finito en potencia es el que todavía no se da en la realidad como acto pero que como acto puede darse en ella; y puede darse, bien porque existe una materia de la que puede sacarse, bien porque existe un agente que puede producirlo. Sin embargo, ente finito es, ante todo, el ente actual. Y es que, de acuerdo con la doctrina aristotélica, la potencia se conoce por el acto, por lo que el acto es superior a la potencia en el orden del conocimiento; la potencia existe por el acto, y de ese modo el acto es superior a la potencia en el orden del tiempo y de la generación, al menos si esto se entiende de manera absoluta; la potencia existe para el acto, envuelve una referencia a él, y así el acto es superior a la potencia en el orden de la naturaleza. Por eso el ente actual tiene la primacía [57].

También esta división puede tomarse de dos manera: como un todo potestativo en sus partes potenciales y como un todo cuasi integral en sus partes integrantes. Como todo potestativo, sus partes son: un acto que no es más que acto o acto puro, Dios; una potencia que no es más que potencia o potencia pura, la materia primera; un acto que es a la vez potencia o una potencia que es a la vez acto. Como es obvio, ésta no es una división del ente finito, porque entonces Dios sería uno de sus miembros, y porque supondría hacer de la materia primera un ente finito, cuando ni siquiera es ente por sí sola y aislada de la forma sustancial. Por eso, para que la división en acto y potencia sea una división perfectamente adecuada del ente finito, hay que tomarla como un todo cuasi integral. Como tal, sus partes son el acto y la potencia, pero entendidos ahora como aspectos intrínsecamente constitutivos del ente finito, como coprincipios del mismo, y que en su plano más radical son el ser real y la esencia, de los cuales ya se habló más atrás.

En suma, el objeto propio de la metafísica es lo ontológico, y lo ontológico es el ente real, el ente real que es finito, el ente finito que se toma como nombre, el ente finito tomado como nombre que se divide fundamentalmente en sustancia y accidentes, acto y potencia.

57. *Cf. Metaphysica,* IX, 8; Bk 1049 b 10-12.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

2. *El objeto impropio.*

Después de la ponderación del objeto propio, que es lo ontológico, toca examinar el objeto impropio, que es lo teológico. Ya se vio que lo teológico no puede ser objeto propio de la metafísica. Esto, sin embargo, no comporta una absoluta falta, una íntegra carencia de índole metafísica en lo teológico. Porque, si tal razonamiento fuera aceptado, la metafísica no sería ya teología. Pero éste no es, por cierto, el parecer de la interpretación que traemos entre manos. La cuestión residual es entonces la que se plantea en la siguiente pregunta: ¿cuál es el estuto metafísico de lo teológico, para que a lo teológico se le dé mansión en la morada de lo metafísico? La respuesta es ésta: el de causa propia de su objeto propio. Porque el objeto propio, por exigencia de su misma formalidad, lleva a la causa propia de su objeto propio. Pues bien, en el orden metafísico esa causa propia es lo teológico. Dice TOMÁS DE AQUINO: «El ente común es el efecto propio de la causa más alta, es decir, Dios» [58]. Por tanto, el motivo por el que lo teológico, sin ser objeto propio de la metafísica, se incorpora al linaje de lo metafísico, está en que lo teológico es la causa propia del objeto propio, es la causa propia de lo ontológico o ente común. Escribe TOMÁS DE AQUINO a este respecto: «Las cosas divinas no son tratadas por los filósofos, sino en cuanto son principios de todas las cosas, y por eso se estudian en aquella ciencia en la que se considera lo que es común a todos los entes, y que tiene por sujeto el ente en cuanto ente» [59]. Y poco después dice también: «La teología o ciencia divina es doble. Una, en la que se consideran las cosas divinas, no como sujeto de esa ciencia, sino como principios de ese sujeto, y ésta es la teología filosófica, a la que también se da el nombre de metafísica. Otra, en la que se consideran las cosas divinas por sí mismas, como objeto propio de esta ciencia, y ésta es la teología que se apoya en la Sagrada Escritura» [60]. Como se ve, lo teológico, falto del carácter de objeto propio de la metafísica, alcanza su título metafísico como causa propia

58. *Summa theologica,* I-II, q. 66, a. 5, ad 4.
59. *In librum Boetii de Trinitate,* lect. II, q. 1, a. 4 c.
60. *Ibidem.*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

del objeto propio, como causa propia de lo ontológico. Por eso lo teológico es objeto impropio o secundario de la metafísica [61].

Ahora bien, la causalidad de lo teológico respecto de lo ontológico, si bien unificada por eminencia, se cumple en tres formas: causalidad eficiente, causalidad ejemplar y causalidad final.

Lo teológico como causa eficiente de lo ontológico. Considerando a Dios como causa eficiente de los entes finitos, estos dependen de él en su proceder. Se trata de una *dependencia de origen,* manifestativa de su poder, que TOMÁS DE AQUINO expresa con estas palabras: «Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo existe, existe por Dios. Porque, si algo se encuentra por participación en algo, por necesidad ha de ser causado en él por aquél a quien conviene esencialmente [...]. Ahora bien, se ha demostrado anteriormente, al tratar de la simplicidad divina, que Dios es el mismo ser subsistente. Y asimismo se ha probado que el ser subsitente no puede ser más que uno [...]. Es, pues, necesario que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser. Por consiguiente, es necesario que todas las cosas, que son más o menos perfectas en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ente que es soberanamente perfecto» [62].

Lo teológico como causa ejemplar de lo ontológico. Si se considera a Dios como causa ejemplar de los entes finitos, estos dependen de él en cuanto lo imitan, con una imitación que no es una mera representación, sino además una verdadera participación. Se trata de una *dependencia de imitación,* manifestativa de su sabiduría, que TOMÁS DE AQUINO expresa así: «Es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determinadas. Pero esta determinación de las formas es necesario reducirla, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo, el cual radica

61. Santo Tomás acostumbra a decir que Dios es la causa del ente en cuanto ente, que Dios es la causa del ente común. Esta manera de expresarse puede causar cierta perplejidad. ¿Cómo se puede decir que Dios es la causa del ente en cuanto ente, la causa del ente común, si «el ente en cuanto ente» y «el ente común» son expresiones de algo «abstracto», y como tal fruto de una operación mental? La perplejidad desaparece en el momento en que se advierte que lo abstracto no deja de ser real por ser abstracto. Y esto quiere decir aquí que el ente en cuanto ente y el ente común son causados por Dios no en tanto que abstractos, sino en tanto que reales.

62. *Summa theologica,* I, q. 44, a. 1 c.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en la distinción de las cosas. Por consiguiente, es necesario afirmar que existen en la sabiduría divina las razones de todas las cosas, a las que antes llamamos ideas, o sea, formas ejemplares existentes en la mente divina, según que su semejanza pueda participarse de diversas maneras por las diversas cosas. Por consiguiente, Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas» [63].

Lo teológico como causa final de lo ontológico. Considerando a Dios como causa final de los entes finitos, estos dependen de él, debido a que tienden a él. Se trata de una *dependencia de destino,* manifestativa de su bondad, a la que TOMÁS DE AQUINO se refiere con las siguientes palabras: «Todo agente obra por un fin; de otro modo no se seguiría de la acción del agente un efecto determinado, a no ser por azar. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, aunque de distinto modo, pues uno y lo mismo es lo que intenta comunicar el agente y lo que tiende a recibir el paciente. Pero hay algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, los cuales son agentes imperfectos; a estos compete el que, aun al obrar ellos, intentan adquirir algo. Mas al primer agente, que es exclusivamente agente, no puede convenirle el obrar por la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su perfección, que es su bondad. Y todas las criaturas intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas. Así, pues, la bondad divina es la perfección de todas las cosas» [64].

Lo teológico como causa unificada de lo ontológico. Para TOMÁS DE AQUINO Dios es causa eficiente, ejemplar y final. Ahora bien, Dios realiza la causalidad eficiente, ejemplar y final de manera *eminente.* Se quiere decir con esto que la causalidad aplicada a Dios encierra todo lo que de perfección hay en la causalidad predicamental o finita, con exclusión de cualquier imperfección que ésta contenga. Pues bien, una de las imperfecciones de la causalidad predicamental o finita es que está dividida en cuatro géneros de causas irreductibles entre sí: materia, forma, agente y fin. De donde se infiere que en el orden trascendental o divino la causalidad ha de estar unificada:

63. *Summa theologica,* I, q. 44, a. 3 c.
64. *Summa theologica,* I, q. 44, a. 4 c.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Dios es agente, ejemplar y fin, pero lo es *per modum unius*. Sólo así cabe hacerle cara a un problema que ARISTÓTELES nunca fue capaz de resolver: el de que Dios sea al propio tiempo causa eficiente y causa final.

En efecto, para ARISTÓTELES Dios es causa. Su causalidad, sin embargo, no es la causalidad de los medievales, pues no es causa óntica, sino causa dinámica. Se quiere decir con esto que Dios no es causa del ente finito, sino causa del movimiento, del dinamismo de los entes finitos, con lo cual Dios es el primer motor, esto es, un motor que, sin moverse, mueve. Ahora bien, la causalidad del primer motor es doble, pues actúa como causa eficiente y como causa final: lo primero sucede acaso en el VIII de los libros físicos, y lo segundo, en el XII de los libros metafísicos. Esta duplicidad de causalidad plantea un problema difícil para ARISTÓTELES: por una parte, el primer motor que actúa por vía de causalidad eficiente no puede ser absolutamente inmóvil, porque tiene un fin fuera de sí mismo, y en consecuencia depende en cierta manera de él; por otra parte, el primer motor que ejerce la causalidad propia del fin es absolutamente inmóvil, pero para eso no puede actuar eficientemente.

¿Cómo zanjar la cuestión? No cabe otro recurso que el que usara ya TOMÁS DE AQUINO negar, y negarlo en redondo, que la causalidad tenga el mismo sentido en el plano trascendental y en el plano predicamental. En el orden predicamental la causa eficiente y la causa final no están unificadas, sino divididas. Porque en ese orden el agente, que no es agente perfecto o puro agente, obra con vistas a hacerse con algo que le falta, con lo cual tiene un fin fuera de sí mismo. Pero esto no sucede en el orden trascendental, en el que la causa eficiente y la causa final están unificadas. Y es que en ese orden el agente, que es agente perfecto o puro agente, obra para comunicar lo que posee, con lo cual no tiene un fin fuera de sí mismo, sino que él mismo es el fin de todo lo que hace. TOMÁS DE AQUINO se refiere a esto en un texto citado poco antes: «Hay algunos agentes que simultáneamente obran y reciben, que son los agentes imperfectos; a estos compete el que, aun al obrar ellos, intentan adquirir algo. Mas al primer agente, que es exclusivamente agente, no puede convenirle obrar para la adquisición de algún fin, sino que únicamente intenta comunicar su propia perfección, que es su bondad. Y todas las criaturas intentan conseguir su perfección, que con-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

siste en una semejanza de la perfección y bondad divina. Así, pues, la bondad divina es la perfección de todas las cosas» [65].

En suma, el objeto propio de la metafísica es lo ontológico, y por eso la metafísica es formalmente, es directamente ontología. Lo teológico, falto del carácter de objeto propio de la metafísica, alcanza su título metafísico como causa propia del objeto propio, con lo que la metafísica es finalmente, es indirectamente teología [66].

A esa conclusión llega también HEIDEGGER, cuando en *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* escribe: «Toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial de que la captación intelectual (*logos*) del ente en total pregunta por el fundamento del ser, y este fundamento se denomina *Theós,* Dios [...]. La pregunta de la filosofía es siempre y en sí ambas cosas, onto-lógica y teo-lógica, en el sentido enteramente amplio. Filosofía es onto-teológica. Cuanto más originariamente es ambas cosas a una, tanto más auténticamente es filosofía, y el Tratado de SCHELLING es una de las obras más profundas de filosofía, porque es, en un sentido unitario, ontológico y teológico a la vez» [67]. Aunque no siempre HEIDEGGER tuvo el mismo parecer sobre este asunto. Porque en *Identidad y diferencia* dice: «Quien ha experimentado la teología desde su origen progresivo prefiere hoy callar en el ámbito del pensamiento sobre Dios. Porque el carácter onto-teológico de la metafísica se ha hecho cuestionable para el pensar, no sobre la base de ningún ateísmo, sino desde la experiencia de un pensar al cual se le ha mostrado en la onto-teología la unidad todavía *impensada* de la esencia de la metafísica» [68]. No se ha esclarecido todavía con el pensamiento la unidad.

4. LA UNIDAD DE LA METAFÍSICA.

Fácilmente se advierte que el problema de la unidad entre lo ontológico y lo teológico, entre el ente finito y el ente infinito, tan

65. *Ibidem.*

66. *Cf.* CANALS VIDAL, F., *Para una fundamentación de la metafísica* (Barcelona, Publicaciones Cristiandad, 1968) 146.

67. *Schelling Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Tübingen, Niemeyer, 1971) 61-62.

68. *Identität und Differenz* (Tübingen, G. Neske, 1957) 45.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sólo puede plantearse, cuando lo uno y lo otro aparecen divididos, cuando uno aparece como objeto propio y el otro como objeto impropio, es decir, no en el objeto adecuado, pues ahí no hay todavía distinción, sino en el objeto inadecuado, ya que es ahí donde aparece la división, la división en propio e impropio. Pero si lo ontológico y lo teológico, el ente finito y el ente infinito, son considerados como partes del todo ¿cómo se unifican dentro de ese todo? Esa unificación puede buscarse desde dos perspectivas. Porque esas partes pueden examinarse como partes dotadas de existencia real o como parte afectadas de existencia mental. Dicho de otra manera, esos objetos parciales cuya unidad se busca, puede buscarse desde la perspectiva de esos objetos como cosas o desde la perspectiva de esos objetos como objetos.

1. Desde el primer punto de vista, la unidad, entre lo ontológico y lo teológico, al menos en principio, puede cumplirse en una de estas tres formas: la de la predicación equívoca, la de la predicación unívoca y la de la predicación análoga.

Unidad equívoca entre lo ontológico y lo teológico. En la predicación equívoca hay unidad de nombre, y así el ente se aplica a lo finito y a lo infinito. Pero hay unidad de nombre tan sólo. Y es que el nombre se toma con una significación completamente diversa en cada caso: cuando se dice que «lo finito es ente» y que «lo infinito es ente», la significación ligada al predicado es enteramente diferente.

Ello quiere decir que, si la unidad equívoca valiera, la unidad entre el ente finito y el ente infinito sería unidad de nombre de manera exclusiva. Y entonces habría que convenir en reducir la metafísica a eso, a una ciencia de nombres sin más. Pero es desde luego seguro que hay más que unidad de nombres. Porque ya sabemos que el ente finito se comporta respecto del ente infinito como el efecto se comporta respecto de la causa. Resulta, sin embargo, que, debido a la necesaria preexistencia del efecto en su causa, el efecto ha de ser siempre una imitación de la causa. Por eso no cabe decir que la significación ligada al nombre sea cabalmente distinta, cuando se aplica al ente finito, que es el efecto, y cuando se aplica al ente infinito, que es la causa. Y si es así, en orden a la unidad entre el ente finito y el ente infinito, en orden a la unidad entre lo ontológico y lo teológico, no es suficiente la unidad equívoca o de nombre, porque hay más que eso.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Unidad unívoca entre lo ontológico y lo teológico. En la predicación unívoca hay también unidad de nombre, pues el ente se aplica a lo finito y a lo infinito. Pero hay algo más. Y ese *plus* es precisamente la unidad de significación, en el sentido de que el nombre se toma con una significación perfectamente igual en cada caso: cuando se dice que «lo finito es ente» y que «lo infinito es ente», la significación del predicado es enteramente igual, la misma.

Sin embargo, tal manera de proceder está en exceso atraída por el hecho de que el efecto ha de ser una imitación de la causa. Desde luego, lo es. Pero de ahí no se infiere que la imitación haya de llevarse hasta el extremo de hacer del efecto una imitación tan perfecta que venga a ser una reproducción fiel, una copia exacta de la causa. El motivo es que estamos ante el efecto finito de una causa infinita. Y ningún efecto finito puede ser el efecto proporcionado de una causa infinita. Por eso no cabe decir que la significación unida al nombre sea completamente igual, cuando se aplica al ente finito y cuando se aplica al ente infinito. De donde se deduce que en orden a la unidad entre el ente finito y el ente infinito, en orden a la unidad entre lo ontológico y lo teológico, la unidad unívoca resulta excesiva.

Unidad análoga entre lo ontológico y lo teológico. En la unidad análoga hay también unidad de nombre, y así el ente se dice de lo finito y de lo infinito. Pero ese *también* quiere decir sencillamente que hay más que eso, que es precisamente la unidad de significación, entendida ahora en el sentido de que el nombre se toma con una significación que es parcialmente la misma y parcialmente distinta: cuando se dice que «lo finito es ente» y que «lo infinito es ente», la significación ligada al predicado es semejante, pero semejante en sentido estricto, porque es en parte igual y en parte desigual, que eso es lo que quiere decir semejante en sentido estricto. Tal es la unidad que, entre otros muchos, exige TOMÁS DE AQUINO.

La pregunta es entonces ésta: ¿hay razones suficientes para afirmar que lo finito y que lo infinito son entitativamente análogos? No escasean esas razones. Después de lo que se lleva dicho, cabe reducirlas a la siguiente fórmula: el ente finito se comporta respecto del ente infinito como el efecto se comporta respecto de la causa, pero como un efecto finito de una causa infinita. *Por ser efecto,* la significación vinculada al nombre, debido a la necesaria preexistencia del efecto en su causa, debe ser parcialmente la misma. *Por ser efecto finito de una causa infinita,* la significación adscrita al nombre debe

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ser parcialmente distinta, pues un efecto finito no es nunca un efecto adecuado, un efecto proporciodo, de una causa que es infinita.

El efecto es, de esta manera, una semejanza de la causa. Por cierto, semejante a la causa considerada como causa eficiente, como causa ejemplar y como causa final. Así, el efecto es semejante al agente que lo produce, según aquello de que todo el que obra produce un efecto semejante a sí, *omne agens agit sibi simile*. Pero es semejanza de la forma del agente. Y como quiera que aquí el agente es libre, es una semejanza de la forma que el agente posee idealmente, no naturalmente. Porque, frente a los agentes necesarios, lo que caracteriza a los agentes libres es que la forma que rige la acción no es poseída naturalmente, no es tenida por modo de naturaleza, sino poseída idealmente, tenida cognoscitivamente como arquetipo, como modelo, que eso es lo que quiere decir aquí idealmente. Ahora bien, puesto que el agente, en la medida de lo posible, obra con vistas a comunicar su propia perfección, su propia forma, el efecto es además una semejanza del fin del agente. Lo ontológico es, pues, una semejanza de lo teológico, entendido como causa eficiente, como causa ejemplar y como causa final.

2. Entre lo ontológico y lo teológico hay, por tanto, unidad de analogía. Pero ésta no es su última unidad, su unidad definitiva. Porque la unidad de analogía se cumple en cuanto el ente finito y el ente infinito se dan en la realidad, es decir, se cumple en cuanto que cada uno de esos objetos se toman como cosas. Ahora bien, el ente finito y el ente infinito pueden considerarse además en cuanto se dan en el entendimiento, es decir, en cuanto que cada uno de esos objetos se toman precisamente como objetos. Y esta segunda perspectiva es más radical. El motivo, de ascendencia aristotélica, está en que la metafísica se identifica con la sabiduría, que es una de las virtudes intelectuales, uno de los hábitos del entendimiento humano. Por eso la unidad última de la metafísica no es la que surge de la unidad que hay entre el ente finito y el ente infinito en cuanto que existen en la realidad, sino la que resulta de la unidad que se da entre el ente finito y el ente infinito en tanto que existen en el entedimiento.

Pues bien, lo que en ese plano unifica radicalmente al ente finito y al ente inifinto es su inmaterialidad. Y es que lo metafísico, todo él, tanto si es el ente finito como si es el ente infinito, está informado

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

por el mismo grado de inmaterialidad, la inmaterialidad absoluta. Ella es la que otorga la unidad última a lo ontológico y a lo teológico, de la que resulta, excusado sería decirlo, la unidad propia de la metafísica.

La inmaterialidad es absoluta, cuando la forma aparece mentalmente separada de las condiciones de la corporeidad, pero además de la corporeidad propiamente dicha. Lo que entonces se obtienen son unas formas o determinaciones completamente inmateriales, pues prescinden enteramente de toda materia, tanto de la corporeidad como de las condiciones de la misma, pues no dependen de ninguna materia ni en el ser ni en el concepto, *nec secudum esse nec secundum intellectum, nec secundum esse nec secundum rationem.* Pero esto es posible de una doble manera, pues puede tratarse de algo que es precisivamente inmaterial o de algo que lo es positivamente: es *precisivamente* inmaterial aquello que prescinde o deja de considerar toda materia, aunque sin negarla o excluirla, porque unas veces se cumple en cosas positivamente inmateriales y otras veces en cosas materiales; es *positivamente* inmaterial aquello que excluye verdaderamente o que no entraña en sí materia alguna, aquello que es propiamente espiritual. Lo precisivamente inmaterial se saca por vía de abstracción a partir del conocimiento de lo corpóreo, porque eso no excede los límites del objeto propio de nuestro entendimiento, que son las esencias de las cosas corpóreas. Pero esto no sucede ya con lo positivamente inmaterial, con lo espiritual propiamente dicho, pues no cae dentro del ámbito del objeto propio del entendimiento humano, con lo cual no puede sacarse por vía de abstracción a partir del conocimiento de lo corpóreo, pues de lo contrario se incurriría en el vicio fundamental de no advertir la diferencia esencial entre lo corpóreo y lo espiritual. Por eso San Agustín se opuso a semejante explicación, proponiendo su teoría de la iluminación de lo corpóreo pero una iluminación realizada por el mismo Dios. San Buenaventura le hizo cara, recurriendo a la doctrina de la abstracción y a la doctrina de la iluminación: la primera para el conocimiento de las realidades corpóreas, y la segunda, para el conocimiento de las realidades espiritules. Santo Tomás propuso una solución intermedia: la positivamente inmaterial se conoce a partir de lo corpóreo, pero esto no significa por abstracción ni por iluminación, sino por negación, por negación de lo corpóreo. Y ha de ser así desde el momento en que se rebasa el objeto propio del entendimiento humano. Así es como

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

se obtiene, pongo por caso, el conocimiento de esa realidad espiritual que es el ente infinito: el ente infinito es el que carece de finitud [69]. Y por eso no es atinado decir, como quiere MALEBRANCHE, que no se accede al conocimiento del ente infinito a partir del ente finito, porque «no solamente el espíritu tiene la idea del infinito, sino que la tiene antes que la de lo finito» [70]. Lo cierto es que a aquél se accede por negación de éste. Pero se accede, claro es, a lo que en lenguaje neopositivista se llama «sentido», no a lo que en ese mismo lenguaje se llama «referencia», para la cual sería precisa la vía de la causalidad.

Pues bien, todo lo que estudia la metafísica, lo estudia desde ese grado de inmaterialidad absoluta. Es de esa manera como ella conoce todo lo que conoce, es de esa manera como ella considera todo lo que considera. Así, cuando estudia lo ontológico o el ente finito, se desentiende de todo lo corpóreo y se queda con la entidad y con la finitud, que pueden ser la forma o determinación de un cuerpo, pero también pueden ser la forma o determinación de un espíritu. Cuando estudia lo teológico o el ente infinito, como quiera que es la forma o determinación de un espíritu, no tiene que prescindir de nada de él y lo considera como tal ente infinito. TOMÁS DE AQUINO expone esta doctrina al inicio de sus *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles:* «Aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, toda ella se refiere a cosas que se dan separadas de la materia en cuanto al ser y en cuanto a la concepción. Porque dícese que se separan de la materia en cuanto al ser y en cuanto a la concepción, no solamente aquellas cosas que nunca pueden existir en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquéllas que pueden existir sin materia, como el ente común. Ahora bien, esto no sucedería, si dependiesen de la materia en el ser» [71].

En suma, bien se considere el objeto como cosa, bien se considere el objeto como objeto, la metafísica es una ciencia única. Por eso no tiene sentido hablar de metafísicas especiales, particulares. El

69. *Cf.* GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista* (Pamplona, EUNSA, 1976) 240-251.

70. *Recherche de la verité,* lib. III, part. 2, c. 6 (Paris, Vrin, 1972) I, 441.

71. *In XII libros metaphysicorum Aristotelis,* proemium.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

esquema wolffiano de la metafísica, que la considera integrada por una metafísica general u ontología y tres metafísicas especiales —cosmología, psicología, teología— referentes al mundo, a los espíritus creados y al espíritu increado es totalmente ajena a la concepción clásica.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra