

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia

Abstracción formal y Separación en la formación del ente metafísico

En un trabajo anterior¹, me refería a las múltiples discusiones, surgidas en el seno del tomismo contemporáneo, acerca del modo de obtención del ente metafísico y de su horizonte propio de inteligibilidad. En resumen, después de las ediciones críticas del texto original tomasiano de su Comentario a libro de Boecio sobre la Trinidad², ha surgido la discusión acerca de si el ente metafísico se obtiene propiamente por separación de la materia, en un juicio separativo, o bien puede mantenerse la sentencia tradicional, según la cual se obtendría por medio de una abstracción formal de tercer grado. Dejando de lado la expresión «de tercer grado», que es confusiva e impertinente, como hemos demostrado en otra parte³, — aparte de no responder al lenguaje ni de Tomás de Aquino ni de su comentarista Cayetano, quienes hablan exclusivamente de «modos» — en dicho trabajo expresaba mi opinión de

¹ Cf. VICENTE BURGOA, L.: «¿Abstracción formal o separación? (De Tomás de Aquino a Cayetano), en *Estudios filosóficos*, 1999(48)211—256; publicado casi simultáneamente en *La Ciencia tomista*, 2000(127) pp.99—134. Este trabajo supone otro mío anterior, en el que se intenta desarrollar la vía de la «separatio» y sus fundamentos o justificación: «Il <separatio> come condizione e come oggetto della Metafisica», en *Divus Thomas* (Bolonja) 96(1993) pp. 63—94. Ahora intentaremos corregir parcialmente algunas afirmaciones, o mejor, ir más allá de las mismas.

² THOMAS VON AQUIN, *In librum Boëthii de Trinitate, quaestiones quinta et sexta*. Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung herausgegeben von PAUL WYSER, Freiburg—Louvain, 1948.—Separatabdruck aus *Divus Thomas Frib.*, 1947(25)437—485; 1948 (26) 74—98.

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

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

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

³ VICENTE, L.: «De modis abstractionis iuxta sanctum Thomam» en *Divus Thomas* 1963 (66) 35—65; 189—218; 1964 (67) 278—299 (especialmente: 1964, pp.290—292).

que no se trata de dos posturas incompatibles, si bien incompletas y sujetas a ciertas variantes de perspectiva, así como a ciertas formas de expresión no siempre afortunadas⁴.

Actualmente, manteniendo ese punto de vista, intentamos hacer ver que eso, no solamente es correcto, sino que son dos puntos de vista compatibles; y de lo que se trata es de ver cómo pueden compatibilizarse, a pesar de algunas dificultades⁵.

I. Nociones previas

Damos por conocidas las nociones elementales, tanto de lo que se entiende por «abstracción formal», como por «separación».

El punto de partida es la convicción de que nuestra conciencia solamente capta lo que tiene entidad o cualidad de acto o forma, de acuerdo con el principio aristotélico, que Tomás de Aquino formula reiteradamente: «unumquodque cognoscitur in quantum est actu», o bien, «todo lo conocemos bajo la razón de forma («sub ratione alicuius formae»)⁶. Esto no es una simple suposición teórica. Deriva del hecho experimentado de que el no—ser, lo carente de entidad o de acto, la privación, el no—ser, lo potencial, por tanto, y lo material no son de suyo cognoscibles: lo que aparece claramente en la experiencia cognoscitiva; sino en cuanto los relacionamos o captamos bajo la razón de ser, de acto, de forma y determinación, de orden, etc. La consecuencia inmediata de esto es que lo material individual y lo potencial en general solamente lo podemos conocer a la luz de alguna forma o actualidad. Y ello, por que el conocimiento es, no sólo acción del cognoscente, sino también recepción de lo conocido. En consecuencia lo conocido, al ser recibido en el cognoscente, debe comportarse como activo, como determinante formal: o sea, como acto y forma.

Aplicado esto al conocimiento de lo material o de lo que está sujeto a las condiciones de materialidad, de cualquier forma que sea, significa que nuestro conocimiento de ello solamente puede realizarse mediante la captación selectiva de las formas o cualidades actualizantes de lo material; o bien, mediante algún tipo de «desmaterialización», de liberación respecto de las condiciones de lo material. Pues bien, a esa liberación respecto de las condiciones de lo material y a esa captación selectiva de formas es a lo que denominamos, en general, acción abstractiva. Esta viene realizada ya inicialmente por las facultades

⁴ Especialmente, pp. 223—225 y 255—256. «En consecuencia, la «separatio» propia de la Metafísica no excluye la «abstractio formalis»; antes bien, la presupone, como un momento anterior o previo a su juicio separativo. Ello no significa que deban confundirse esos dos tipos de «Distinción» intelectual. Pero nos aclara que, para ciertos objetos de conocimiento y sólo en esos casos, tampoco son incompatibles; antes bien, parecen requerirse» (Ib. p. 255).

⁵ En consecuencia, el presente trabajo puede considerarse como una continuación o complemento del citado anteriormente.

⁶ «omnis res cognoscitur per suam formam» (*In Boeth. de Trinit.* q.5, a.2c; ed. Decker, p. 177).

sensibles : así p.e. captamos los objetos de la vista sin el peso, prescindiendo del tamaño, a escala, prescindiendo del sabor, etc. Y esto es ya una forma de selección abstractiva, si bien imperfecta. En la imaginación y la memoria llevamos a cabo una selección y una liberación todavía mayor de lo sensible y de la materia bruta. Captamos ya el orden, las relaciones, las proporciones, etc. Pero es sobre todo por medio de la acción del entendimiento donde llevamos a cabo una liberación mayor respecto de los objetos materiales. Es, en el fondo, la culminación liberadora de la materia bruta y singular, que la mente intelectiva consigue, en continuidad con la liberación progresiva de la evolución filogenética de los vivientes. La filogénesis es, básicamente, una liberación progresiva desde la materia bruta a la vida y desde la vida a la conciencia. Y esa liberación, en el plano cognoscitivo, es alguna forma de «abstracción». Esto, pues, no es una simple teoría; es, ante todo un hecho psicológico, con raíces en el conocimiento científico.

Ahora bien, eso que llamamos abstracción o liberación respecto de lo material es algo complejo y que tiene diversas manifestaciones o modos. No vamos a entrar en ello; sino a recordar simplemente los dos géneros principales, en relación con las dos operaciones o funciones básicas de nuestra inteligencia. Hay una liberación de lo material, que no es ni puede ser «negación» de la materia, ya que se refiere a objetos que tienen la materia como parte de su esencia (como son todas las cosas materiales). Respecto de estos objetos materiales, la materia es parte de su naturaleza y de su definición esencial; por tanto, no podemos pensar en ellos, sin incluir la materia, alguna materia, en su concepto. Pero sí podemos «prescindir» o dejar aparte en la consideración, algún tipo de materia: y a eso es a lo que llamamos en general «abstracción de la materia».

Precisemos un poco más. Resulta que lo que llamamos «materia» puede ser, o bien como algo común («materia communis»), o bien como la «materia concreta» (*materia signata*) y propia de este o del otro individuo. En efecto, «tener materia» en general, es esencial para cualquier ser material; pero tener «esta» materia concreta, estos átomos o moléculas, etc. ya no es esencial, ni necesario. De hecho, podemos pensar en «hombre» en general o en árbol en general, como vivientes materiales, pero no como determinados por tales átomos o materias individuales concretas.

O bien, podemos pensar en una estructura, o esencia o cualidad, sin pensar en el sujeto concreto, que la posee o la participa: así p.e. podemos pensar en «blancura» como cualidad de ser blanco, o en la «rojez», o en la «sabiduría» o en la «belleza», etc. como cualidades «puras», esto es, abstractas; y ello, a base de prescindir del sujeto concreto: «blancura» deja fuera el sujeto y lo mismo si pienso «sabiduría», como distinto de «sabio». Es justamente a este pensar en alguna forma o estructura o

cualidad pura a lo que se denomina «abstractio formae a materia» o abstracción formal. Lo expresamos mediante los nombres abstractos puros (como en los ejemplos anteriores).

Donde se ve que aquí la palabra «materia» no se refiere a la «materia prima», sino al sujeto concreto de una cualidad o forma; y «forma» tampoco es la famosa «forma substancial», sino la estructura esencial o específica de algo, al *eidos* esencial; así la abstracción formal es la intuición eidética, en cuanto captación inmediata, pero abstracta, de un *eidos* o forma.

Pero también podríamos pensar en algún objeto carente totalmente de materia. En tal caso podríamos afirmar «X no es material». Entonces ya no es una mera abstracción, sino un juicio; y hablando propiamente es una «separación mental» de lo que en realidad se halla separado. Este es el género de «separatio».

O también podríamos pensar en una cualidad o estructura, que, aunque habitualmente la encontramos en lo material, sin embargo en su concepto no implica necesariamente la materia, pues es comprensible que pudiera existir sin materia. Por ejemplo, si pienso en la estructura de causa—efecto, aunque esto lo vemos habitualmente en el mundo físico, sin embargo no parece que ello implique necesariamente la materia física: pudiera existir una causa o agente no material. Como entendemos que puede existir una belleza no material, un orden o una armonía no materiales. Consecuentemente, tenemos dos maneras de llevar a cabo la «separación de la materia»: o bien pensando que algo no es necesariamente material, o bien, pensando que algo es totalmente inmaterial. A la primera se la denomina separación negativa de la materia, y a la segunda separación positiva.

Pues bien, según Tomás de Aquino en uno de los textos más importantes en que lleva a cabo un análisis minucioso de los modos de abstracción⁷, el nivel u horizonte de inteligibilidad propio del *ens ut ens*, en cuanto objeto de la metafísica sería el de la «separatio a materia». Y esta es la opinión más común actualmente entre los estudiosos de Tomás de Aquino. Frente a ello se alzaba la opinión tradicional, incluso dentro de la corriente de pensamiento tomista, que situaba la formación del ente como tal y como objeto de la metafísica, mediante una «abstractio formalis». O más concretamente, mediante el tercer modo de abstracción formal: es la opinión tradicional, expresada claramente por Tomás de Vio (Cayetano) en un texto clásico⁸.

⁷ In *Boeth, de Trinit.*, q. V, especialmente aa.3 y 4.—Según uno de los estudiosos modernos del tema, la separación sería el método propio, aunque no el único, de la metafísica, ya que sería el proceso adecuado para la «trascendentalización» que se lleva a cabo en la metafísica: Cf. SMIDT, R.W.: «L'emploi de la séparation en métaphysique», en *Rev. Phil. Louvain*, 1960(58)373—393; quien cita a favor de esta opinión a otros autores.

⁸ Cf. THOMAS DE VIO: *In de ente et essentia*, Prooemium, q. 1, n. 5 (Ed. Laurent, Taurini, Marietti, 1934).

El problema, pues, es el siguiente: Para la constitución del ente, como tal, objeto de la metafísica, ¿debemos quedarnos únicamente con la «separatio», o debemos acudir a la «abstractio formalis»? ¿son vías incompatibles o son más bien complementarias?

Pues bien, frente a las dificultades, tanto histórico—hermenéuticas, como temáticas, he llegado a la conclusión de que, a pesar de todo, abstracción formal y separación negativa de la materia no son incompatibles; antes bien, se requieren mutuamente, a fin de constituir el concepto de ente, como objeto propio de una ciencia metafísica.

II. Abstracción formal y Separación: ¿distintas, pero compatibles?

Comencemos por señalar netamente que *Abstracción formal* y *Separación* son dos operaciones o modos o funciones de la mente enteramente diferentes, consideradas en general, como tales funciones. En efecto, pertenecen a dos operaciones con exigencias diferentes: como es la aprehensión simple y el juicio: éste requiere que lo juzgado sea conforme con la realidad, bajo pena de incurrir en juicios falsos. La abstracción, en cambio, al no implicar en sí afirmación o negación alguna, puede prescindir de ciertas condiciones de lo real. Aunque, naturalmente, tampoco es arbitraria: no podemos abstraer una cosa de otra, cuando la primera dependa de la segunda; y ello bajo pena de quedarnos sin nada. Así p.e. no se puede abstraer la esencia de hombre de toda materia, ya que la materia en general pertenece a la constitución esencial del hombre por el cuerpo. Pero se podría abstraer sin mentir y sin error la idea de hombre de la idea de tal individuo humano (Pedro o Sócrates, materia individual), ya que esta materia es prescindible en cuanto *esta* y el concepto de «hombre» no la implica necesariamente.

En general, puede afirmarse que ni todo lo separable es abstraíble propiamente hablando (por ejemplo, lo espiritual no se puede decir que sea «abstracto» de la materia, ya que es independiente de ella), ni todo lo abstraíble es separable (p.e., la esencia de hombre es abstraíble, pero no separable de la materia, ya que la implica en su concepto).

Ahora bien, dicho esto, ¿podría encontrarse algún plano en el que el modo propio de la abstracción formal y el modo propio de la separación fueran, al menos, compatibles?. Ser distintos, dentro del género común de «distinción mental» no implica contradicción, sino mera contrariedad, o sea, división dentro de un género común. Luego algo común puede haber en ambos tipos de función intelectual.

En general, es evidente que todo o casi todo lo que entra como materia de nuestros juicios y enunciados ha sido anteriormente materia de nuestras aprehensiones o ideaciones simples. El modo de tratarlo en una y otra operación es ciertamente distinto. Pero no hay incompatibili-

dad; sino una cierta continuidad, pues formamos los juicios en base a los conceptos previos.

¿Cuál pudiera ser el plano común a ambas funciones de abstracción formal y de separación?. Por lo dicho anteriormente, vemos que la separación es doble: una, la *positiva* (declarando algo totalmente *sin* materia), otra la *negativa*. En esta última lo que se afirma es p.e. que «X no es *necesariamente* material» (fórmula esquemática del juicio de separación negativa). Aquí no se niega absolutamente la materia; simplemente se declara su no necesidad en el concepto de X. Ahora bien, ese juicio equivale propiamente a *separabilidad*: lo que no es necesariamente tal, es separable de ello, esto es, puede hallarse separado en algún caso. En otras palabras, el género de la «*separatio*» tendría dos modos: uno, la separación positiva (lo *separado*); otro, la separación negativa (lo *separable*). Es, pues, el plano de la *separabilidad* o de lo *separable* algo común.

En efecto, la «*abstractio formae a materia*», sobre todo en cuanto abstracción de una forma o estructura respecto del sujeto de la misma, del cual no depende, es algo *separable*. Así p.e., decimos que la estructura de la causalidad o la de acto o la misma de verdad, bondad, etc. son formas o cualidades *separables* del mundo de lo material. Si pienso en «sabiduría» o en «inteligencia», aunque de hecho la sabiduría y la inteligencia que conocemos se hallen en algo material, como es el hombre; con todo, podemos comprender que no son *necesariamente* algo de lo material: al contrario, la verdad y la sabiduría parecen pertenecer a un plano liberado debidamente de lo material. Que de hecho se hallen en un sujeto humano o en otro tipo de sujeto, es algo extrínseco al concepto de sabiduría o de inteligencia. Y lo mismo puede decirse de otros valores, *formas* o cualidades, como la belleza, la armonía, el orden, el amor de amistad, el heroísmo, etc. En todos estos casos y en otros muchos la relación del significado de tales nombres abstractos (abstractos formales) con lo material no es una relación de dependencia necesaria o intrínseca; es, pues, una relación de *separabilidad* respecto de lo material.

Luego existe, al menos, un plano en el que se puede llevar a cabo tanto la *abstractio formalis*, como la *separatio negativa*. La primera, en cuanto la mente capta esos valores o cualidades como «formas» intuitibles (intuiciones eidéticas); la segunda, en cuanto ulteriormente emite un juicio en que expresa la *separabilidad* o no pertenencia intrínseca de la materia a tales formas o cualidades.

Es cierto que la función no es la misma en su estructura psicológica: una cosa es entender que «X no es necesariamente material» (juicio de separación negativa), y otra cosa es «entender X sin entender en ello la materialidad». Pero el fundamento para ambos casos es el mismo: la *separabilidad* de X respecto de lo material. Y «X» puede ser, como

vimos, tanto una cualidad (sabiduría, amistad, armonía) como una acción (p.e. entender, amar, honrar), como una naturaleza o una estructura dinámica (causalidad). Por tanto, es claro que hay un plano en el que podemos hacer tanto una *abstractio formalis*, como una *separatio negativa*.

Señalamos ya desde ahora que la noción o concepto de «ens inquantum ens» (το ὄν ᾗ ὄν) en cuanto implica en sí, tanto una esencia (*essentia*), como un acto existencial (*esse*); y especialmente el acto existencial («ens dicitur ab esse»)⁹, es un plano típico de *separabilidad*. En efecto, decir de algo que es o existe no es afirmar que deba ser necesariamente material: el acto existencial, en cuanto tal, es independiente de lo potencial justamente por ser acto. Luego puede concebirse abstractamente, esto es, sin implicar en tal concepto materialidad alguna (abstracción formal). Es la captación precisiva de la «ratio entis», como tal; de modo similar a la «ratio sapientiae» o «ratio ordinis», armonía, proporción, etc. Y puede consecuentemente decirse «el ente en cuanto ente no es necesariamente material»: que es el juicio de separación negativa. Volveremos sobre ello.

Esto no es extensible a cualquier abstracción formal, ni a cualquier tipo de separación. Así, ningún tipo de abstracción formal nos puede dar la «separación positiva», como luego veremos, pues pensar en que algo no es necesariamente material, no equivale a declarar que sea positivamente inmaterial; para esta declaración o juicio se requiere algo más que una abstracción formal, si no hay intuición previa o demostración¹⁰. Y la inversa, no cualquier separación, aunque sea negativa, implica inmaterialidad o separabilidad: cosa que no se da p.e. en las abstracciones formales de la matemática. Lo que captamos como formas matemáticas abstractas, p.e. un triángulo o un círculo, abstraen de la materia concreta y son *separables* de la materia sensible (no tienen ni olor, ni sabor, ni movimiento, etc. sensibles). Pero no pueden abstraer de «toda materia», pues implican necesariamente en su concepto la cantidad dimensiva, en la que se fundan y que presuponen: la llamada «materia intelligibilis»¹¹. Y ésta es necesariamente material. Por tanto no podemos entender un triángulo inmaterial: sería absurdo o mejor, mera palabrería; como decir «círculo cuadrado» o como se pintan figuras de triángulos imposibles (figuras de Escher).

⁹ Cf. THOMAS A.: *In Metaphys.* IV, lec. 2, n.553, 556; Lib. XII, lec. 1, n. 2419, etc.

¹⁰ El juicio positivo de separación solamente puede enunciarse después de una demostración suficiente de la existencia de entes absolutamente espirituales; lo cual solamente puede hacerse al final de la metafísica y como uno de los frutos de la misma; lo cual, evidentemente presupone ya constituida una metafísica válida. Por tanto, para la constitución inicial de la misma lo que se requiere es el juicio de separación negativa. Ello es suficiente y en otro trabajo señalábamos las vías posibles de llegar a ese juicio de separación negativa: cf. «Il <separato> come condizione e come oggetto della Metafisica», en *Divus Thomas* (Bologna) 96 (1993) pp. 63—94. Lo reiteramos posteriormente.

¹¹ «Est duplex materia: Alia sensibilis... alia intelligibilis, quam mathematica concernunt» (In de anima, III, lec. 8, n. 707).

En consecuencia, ya hemos avanzado algo en la comprensión del problema. Hemos llegado a la conclusión de que, en principio, abstracción formal y separación negativa de la materia, siendo dos funciones mentales distintas, no son siempre incompatibles; y que hasta pueden compartir un terreno común, que es el de la *separabilidad* o «separación negativa».

III. Las dificultades

Pero antes de seguir adelante, intentemos poner ante la vista las dificultades de compatibilización. Está por una parte, la consabida dificultad de tipo histórico—hermenéutico, dentro de una línea de fidelidad sistemática al pensamiento de Tomás de Aquino. Esta dificultad se concreta en el hecho de que, según los textos originales más conspicuos del Aquinate, en los que traza un análisis más minucioso y preciso acerca de los diferentes modos de abstracción, a la metafísica se le atribuye la «separatio» en sentido más propio que la abstractio, pues lo que no es material, ni realmente (*secundum rem*), ni en la consideración racional (*secundum rationem*), más que «abstracto» debería decirse «separado o «separable» de la materia. Y ello se llevaría a cabo en un particular juicio de separación negativa: «el ser como tal no es necesariamente material»¹². Lo que permitiría ya poner en marcha un saber, situado en un plano de inteligibilidad propio, distinto y distinguible tanto de la Matemática como de la Física o Filosofía Natural; o sea, en un plano propiamente metafísico. En consecuencia, el «ens ut ens», objeto de la metafísica en la tradición aristotélica, habría que entenderlo como situado en ese horizonte propio de inteligibilidad, que vendría definido, más que por la abstracción, por la «separatio a materia et motu».

Desde un punto de vista, digamos sistemático o noemático, la dificultad provendría de la distinción e incluso oposición entre abstracción y separación. Ya en un trabajo anterior señalábamos hasta ocho razones de oposición entre un proceso y otro¹³. Por lo que difícilmente

¹² «Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive numquam sint in materia, sicut deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina...» (*In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 1; cf. *In Metaph.*, Prooemium).

«Sic ergo scientia divina sive theologia est duplex. Una...est theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur. Alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra scriptura traditur. Utraque autem est de his quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia separatum secundum esse. Uno modo sic, quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit... Alio modo sic, quod non sit de ratione eius quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu. Et sic ens et substantia et potentia et actus sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia non dependent...» (*In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 4c).

¹³ Cf. VICENTE, L.: «De modis abstractionis iuxta sanctum Thomam» (II) en *Divus Thomas* 1963(66)189—218, especialmente p.193—195.

veíamos entonces compatibles ambos procesos. Lo cual llevaría, de rebote, a rechazar toda la tradición tomista en este punto; como parecen apuntar también otros estudiosos modernos del tema; o, al menos, a introducir en ella una importante corrección, que iría más allá de la simple terminología.

En efecto, está por otra parte la circunstancia de que una metafísica, basada en un acto de abstracción, o bien es algo meramente imaginario, - ya que por abstracción no podemos llegar a una verdadera inmaterialidad absoluta, so pena de dejar la mente en blanco o admitir un error-; o bien, habría que admitir que la metafísica trata de «entes abstractos». Lo cual significaría, en su interpretación peyorativa más corriente, que no trata de realidades ni puede denominarse «onto—logía», estudio del ser real; sino que sería una especie de «esenciología» o estudio de esencias o *eidos*, de tipo más o menos platonizante. Lo cual estaría en fuerte oposición a la tradición auténtica del tomismo; sobre todo, después de que modernamente se ha comprendido mejor su concepción original del ser como *actus essendi (esse)*¹⁴, como acto intensivo, y no como mera posibilidad o esencia.

Por consiguiente y siguiendo estas reflexiones, habría que concluir con que la captación específica del «ens ut ens», en cuanto objeto propio de la especulación metafísica, ha de obtenerse por medio de un juicio separativo de la materia; no por medio de una abstracción formal. O sea, no en la primera operación del intelecto (*simplex apprehensio*) a la que pertenece la abstracción formal o por modo de definición; sino a la segunda o juicio («qua intellectus componit et dividit») o por vía de enunciación.

IV. Segunda objeción

Pero hay otra dificultad no desdeñable, que se opone a que la *abstraccio formalis* sea un medio apropiado para captar la «ratio entis ut sic».

Si mantenemos la distinción psicológica entre el juicio y la aprehensión simple, debemos mantener también la distinción específica de sus

¹⁴ Como es sabido, esta es la tesis hoy más común en el tomismo contemporáneo, propuesta y defendida especialmente por el tomista italiano, CORNELIO FABRO: *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, en «*Rev. Thom.*» 1956 (56) 440—470; 480—507; «*Dall' ente di Aristotele all' «esse» di S. Tommaso*, en «*Aquinas*» 1958 (1) 5—39; *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain—París, Nauwelaerts, 1961.—Cf. también: BARRIO MAESTRE, J.: *El ser y la existencia. Analítica del ser como acto y como hecho* (Madrid, Univ. Complutense, Tesis doctorales, 1988); DERISI, O.N.: *El significado y el alcance del «esse» en Sto. Tomás*, en «*Sapientia*» 1959 (1—4) 166—178; FORMENT GIRALT, E.: *El «esse» en Santo Tomás*, en «*Espíritu*» 1983 (32) 59—70; GONZALEZ, ORESTES, : «*The apprehension of act of being in Aquinas*», en *Amer. cathol. philos. Quart.* 1994(68)475—500; KELLER, A.: *Sein oder Existenz. Die Auslegung des Seins bei Thomas v. Aquin in der heutigen Scholastik* (München, 1968); KRAPIEC, A.M.: «*Analysis formationis conceptus entis existentialiter*», en «*Div. Thom. Plac.*» 1956 (59) 320—350; NICOLETTI, E.: «*Existencia e «actus essendi» in S. Tommaso*, en «*Aquinas*» 1958 (1) 241—267, etc.

objetos, señalada de modo expreso por Tomás de Aquino¹⁵. Y es que en la simple aprehensión, en la que se ejerce la *abstractio formalis*, se capta la esencia o «natura rei»; y es en el juicio donde se capta el *esse*. Si, por tanto, en la *simplex apprehensio* no se capta el *esse*, sino sólo la esencia, el *ens* de la *abstractio formalis* no puede ser el *ens ut ens*, el *ens* que implica el *esse*, sino el *ens* como esencia. Con lo que tendríamos una metafísica esencialista; no distinta de la metafísica abstraccionista del racionalismo y del idealismo. Esto cabría sin dificultad en un aristotelismo esencialista, como el de Escoto; o en los que entienden que hay una intuición intelectual directa del singular. Pero no en Tomás de Aquino, quien, por una parte niega la intuición intelectual del singular material y, por otra, postula una metafísica acerca del *ens ut participium*, esto es, no como esencia sino como existens o como *participans esse*: «Se denomina *ente* a aquello que participa del ser de modo finito, siendo así proporcionado a nuestro entendimiento»¹⁶.

Y pienso que ha sido esta dificultad la que ha retraído principalmente a muchos tomistas de considerar la *abstractio formalis* como un medio adecuado para obtener o constituir el objeto propio de la metafísica; esto es, de una metafísica realista, no idealista al estilo del platonismo.

El problema, por tanto, es el siguiente: ¿Es posible que mediante la *abstractio formalis* captemos el *esse*, como «actus entis», o bien el *ens ut ens*, en cuanto incluye formalmente el *esse*, como «actus essendi»?

Comencemos por soslayar una parte de la dificultad. Tomás de Aquino no niega que el intelecto tenga conocimiento del singular material, como es sabido; solamente afirma que no es una intuición directa, sino «per quamdam reflexionem»¹⁷. Pero, sobre todo, lo que se opone, según Tomás, a la intuición directa del singular material no es la individualidad, sino la materialidad¹⁸.

Ello coincide con lo que apuntábamos anteriormente: que es la potencialidad y la materia lo que se opone o dificulta la inteligibilidad de los objetos. Esto significa que si en el singular hay algo que no sea estrictamente «material» o puramente potencial, entonces no se ve inconveniente para que fuera objeto de intuición intelectual. Ahora bien, el *actus essendi*, aunque sea un acto de una esencia material, en sí mismo no es necesariamente material: el *esse* en abstracto, es una forma pura, un acto puro abstracto, lo mismo que «sabiduría» o como cualquier infinitivo verbal. No es ni material ni inmaterial, sino que puede ser tanto lo uno como lo otro. En consecuencia, cuando se trata

¹⁵ *In Boeth. De Trinit.* q. 5, 3c.

¹⁶ «Ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro...» (*In de Causis*, Lec. 6, n. 175). Cf. nuestro estudio: «Ontosemántica, en el umbral de la metafísica» (I y II), en *Aquinas* (Roma), 36 (1993) pp. 125—159; 36(1993) pp. 329—362.

¹⁷ Cf. I, 85, 2 y lugares paralelos.

¹⁸ «singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, uia nihil intelligitur nisi immaterialiter» (I, q. 86. a. 1, ad 3m)

de captar el *actus essendi* o acto existencial, y no sólo el *factum*, no parece que haya dificultad insuperable en admitir su intuición directa por el entendimiento. Lo que es indirecto y por reflexión es el *sujeto* de ese acto: la naturaleza material del existente, en los casos concretos. Pero no el acto mismo de existir, como tal acto.

Con todo, está la dificultad de los objetos. Al parecer, el *actus essendi*, aunque fuera intuido directamente por el intelecto no lo sería por medio de una aprehensión simple, a la que corresponde la *abstractio formalis*, sino por un juicio: es en el juicio atributivo, donde conocemos el *esse*, en cuanto acto de un sujeto. Por tanto, será en un juicio negativo de separabilidad, no en una representación abstracta.

Aquí está, a mi modo de ver, el nudo de la dificultad.

Veamos. Que mediante la aprehensión simple captemos ante todo y primariamente la naturaleza de los objetos, puede ser correcto. Pero ¿significa esto que en modo alguno podemos captar mediante esta operación el *actus essendi*, ya que, según Tomás y el tomismo tradicional, es realmente distinto de la *essentia*? ¿En qué puede basarse semejante afirmación?. Absolutamente en nada insuperable.

En efecto, no se trata de negar que la simple aprehensión capte las esencias; ni tampoco que éstas sean realmente distintas de sus actos correspondientes. Sino de ver por qué razón el intelecto humano no podría captar el *actus essendi* también en una aprehensión simple. Y lo que vemos es esto. Como ya hemos indicado, el principio de todo conocimiento es justamente el acto y la forma; esto vale tanto para la simple aprehensión como para el juicio, e incluso para los sentidos, que captan «la forma sin materia», como dice Aristóteles¹⁹. Si en la aprehensión simple el intelecto capta las esencias, es justamente por lo que tienen de forma y de acto. Es el acto formal o «forma totius» el principio de conocimiento de las esencias²⁰. Por consiguiente, nada se opone, sino al contrario, a que el *actus essendi* pueda ser conocido también de modo intuitivo y directo, en cuanto *actus*, por la función de simple aprehensión. Antes, al contrario, es el acto la fuente originaria de inteligibilidad de lo real, como la luz por la que conocemos las cosas²¹.

Para negar esta conclusión habría que negar que el intelecto conozca lo singular ni siquiera por reflexión: esa reflexión sirve justamente en cuanto mediante ella se capta lo individual como existente; pues en eso consiste el conocimiento de lo individual, en conocerlo como actualmente existente. De lo contrario, lo único que tendríamos es el conocimiento de un individuo como meramente posible. Y en tal caso, es cierto que no conocemos su acto existencial, del que carece, sino sólo su

¹⁹ Cf. *De anima*, II, c. 12 (424a 18—20).

²⁰ Cf. *In Metaphys.* VII, lec. 1. 9, n. 1469.

²¹ «...ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (*In de Causis*, lec. 6, n. 168). Recordemos el rincipio repetido: «Unumquodque cognoscitur inquantum est actu».

esencia, en cuanto es actualizable o realizable. Por consiguiente, se ha de sostener de modo indubitable que nuestro intelecto conoce el *actus essendi*, no sólo como acto de una esencia (en un juicio de atribución), sino en sí mismo, como acto simplemente.

Dice Tomás a propósito de la concepción del *ens* y el *bonum*:

«Una cosa sin otra puede entenderse de dos maneras: Una, a modo de enunciación [juicio], en cuanto se entiende que una cosa existe sin la otra (...). En este sentido el ente no puede ser entendido [juzgando] como que algo existente no sea bueno.

De otra manera, entender una cosa sin otra por vía de definición [aprehensión simple], de tal manera que se piensa en una cosa sin pensar en la otra, como se entiende animal sin pensar en hombre u otras especies; y de este modo el ente puede entenderse también sin pensar en el bien (bonum)»²²

Nada nuevo en el fondo, acerca de los dos modos de «abstracción»: por vía de separación, que pertenece al juicio o al enunciado correspondiente, y por vía de definición, que pertenece a la simple aprehensión. Pero la aplicación respecto del «bonum» nos indica que lo mismo puede decirse respecto del *esse* o *actus essendi*, pues justamente el ente es *bonum* en cuanto posee dicho acto. Porque, como dice en el mismo lugar: «la esencia absolutamente considerada sería suficiente para que algo se denominase ente, mas no para que por ella se pudiera denominar un bien (*bonum*)»²³. En consecuencia, la «ratio entis ut sic», puede obtenerse tanto por vía de abstracción formal, que capta el *ens intensive* y como separable, o no atendiendo a su materialidad; o por vía de enunciación, en cuanto juzga que «no es necesariamente material»²⁴.

Que el *actus essendi* de una ontología realista ha de captarse primeramente en la experiencia del ser real y, por tanto, individual, es algo que el tomismo contemporáneo ha reafirmado, contra los ataques del racionalismo, especialmente después de Kant. La base empírica es insoslayable. Y lo que Kant no ha comprendido es que esa «experiencia» del ser real se capta en una «abstractio formalis» intensiva y cualitativa, plenificante, que es una intuición inmediata del acto existencial. No es una «intuición pura», formalista, vacía y subjetiva, o a priori; es una intuición realista, de lo existente individual, a posteriori; en combinación incluso con la experiencia sensible. Es intuición, ya que es captación inmediata de lo existente individualmente. Y es abstracción o intuición abstractiva, ya que se capta, con independencia de que sea un existente material o no. Es lo que veremos a continuación.

²² *Verit.* q. 21, a. 1, ad 2m arg. in contrarium.

²³ «Ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per hoc dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum» (*Verit.* q. 21, a. 1, ad 1m).

²⁴ «In operatione qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab altero, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum» (*In Boet. de Trinit.* V, 3c).

Queda, pues, despejado el camino de las dificultades más serias para comprender y admitir que la «abstractio formalis» sea un medio apto para captar el *ens ut ens*, y el *actus essendi*, por el cual el *ens* es formalmente tal.

V. Tercera objeción

Quedaría todavía una dificultad, en el sentido de que mediante la abstracción formal, ni en general mediante abstracción alguna propiamente hablando, podamos llegar a lo inmaterial. Esta dificultad la hemos tratado, también como objeción, en otro trabajo nuestro²⁵.

En efecto, la abstracción formal debe comenzar por la intuición de algo real. Ahora bien, todo cuanto conocemos es material en su esencia. Por mucho que queramos abstraer de la materia, ésta debe permanecer siempre en el concepto de cualquier ente, si se parte de una intuición, bajo pena de quedarnos sin nada en el concepto. Y ello, tanto en una abstracción resolutive²⁶, como en una abstracción formal, pues el punto de partida es siempre lo material. Otra cosa sería partiendo de una demostración de la existencia de entes positivamente inmatrimales. Pero esto presupone la metafísica ya constituida.

En efecto, vemos que en la abstracción formal, propia de la física, podemos prescindir de la materia sensible singular, mas no de la materia común, que pertenece a cualquier naturaleza del mundo físico y que debe ser incluida en la definición; o nuestro concepto quedaría incompleto o incluso vacío. Si pensamos en un ente físico sin materia, incluso aunque no se la neguemos, ya no es un ente físico, sino un fantasma imaginario.

Igualmente, en la abstracción formal de la matemática podemos abstraer de la «materia sensible», tanto individual como común, mas no de la llamada «materia inteligible»²⁷, esto es de la *quantitas* dimensiva y de la substancia fundante, que implica cualquier accidente. Por consiguiente, la «materia inteligible» sigue siendo e implicando «materia» en su concepto y de ella no se puede prescindir. Así, pensar p.e. en un triángulo sin materia alguna, sería una quimera o como pensar en un círculo cuadrado... Eso sólo lo podía pensar un platónico, que pondría «separadas de la materia» las especies o formas matemáticas. Pero eso es

²⁵ Cf. «Il separato....» art. cit. pp.76—77.

²⁶ Ver en Tomás de Aquino, el oscuro texto de *Comp. Theol.* c. 61. En este texto, se procede desde el género común de la «resolutio», como *distinctio*; señalando dos caminos o modos: el de la «Abstractio formae», que va dejando de lado lo material y adquiriendo lo actual; y el modo de la «remotio», que más bien es como una «abstracción material», ya que va dejando de lado lo actual y formal, para quedarse con lo material, con el sujeto último de las formas, que siempre es algo potencial y material. En el primer caso quedan en la mente tanto lo abstraído como aquello de que se abstrae. En el segundo, aquello de lo que se abstrae, al ser por vía de remoción, ya no queda en la mente; y como ello es lo formal, en este tipo de abstracción o remoción lo que resta en la mente es lo material y genérico; es lo que sucede en la abstracción universalizante, a base de prescindir de diferencias actualizadoras y determinantes.

²⁷ Cf. I, q. 85, a. 1, ad 2m; *In de anima*, III, lec. 8, nn.707—708.

justamente lo que Tomás ha querido descartar en el minucioso análisis del comentario a Boecio (q. 5, a. 3).

Y no podemos pasar desde la abstracción formal matemática a la abstracción metafísica, como algunos entendían erróneamente los «grados de abstracción formal», por la simple razón de que el *ens* que nos quedaría sería justamente el que se implica en esa «materia intelligibilis» restante, esto es, la quantitas dimensiva junto con substancia o esencia; pero como *subtractum* de algo material. Ciertamente no es un *ens metaphysicum*, ni menos aun el *ens ut ens*, sino a lo sumo el *ens* que significa la esencia, prescindiendo del «*actus essendi*». Porque de ello se ha prescindido en esta vía de la abstracción matemática desde el comienzo, al prescindir de la «materia sensible» y de lo individual. Por eso los entes matemáticos no implican bondad o maldad alguna, ni hay demostraciones matemáticas por vía de causalidad eficiente o final, sino sólo por vía de causalidad formal pura.

A pesar de toda esta argumentación, que supone un acceso a la inmaterialidad por medio de grados o pasos sucesivos, debemos desechar ese supuesto y olvidarnos de que la *abstractio formalis* del ente metafísico presuponga la *abstractio formalis* del ente físico y del matemático. Eso es una presuposición sin fundamento, que ha dado lugar a dificultades y malentendidos sin cuento.

Pensemos que la «*abstractio formalis*», se lleva a cabo en tres modos o caminos distintos e independientes entre sí; no en tres grados o pasos dependientes²⁸, como se ha pretendido en una línea de la tradición tomista. Los tres caminos parten del mismo punto, que no es otro que la intuición inmediata de lo real e incluso lo individual. Pero inmediatamente se separan, para constituir saberes teóricos diferentes e independientes.

En conclusión, la objeción de que por vía de abstracción no podemos llegar a la inmaterialidad solamente tiene lugar respecto de una inmaterialidad positiva o un juicio positivo de inmaterialidad; lo cual supone, como hemos indicado, la demostración suficiente de que existan entes absolutamente inmateriales; demostración que desde luego no puede hacerse, sino dentro de y más bien al final de una metafísica ya constituida.

Mas no se ve por qué razón y a partir de la experiencia del ser, como acto existencial, incluso en lo concreto singular, no se pueda hacer la *abstractio formalis*, no separativa, sino simplemente no considerativa de la materialidad. La «*ratio entis*», en cuanto acto, según hemos visto,

²⁸ Sobre la inaceptabilidad e incluso incompatibilidad de hablar de «tres grados de abstracción formal», así como su empleo al margen de Tomás de Aquino e incluso de Cayetano, ya hemos advertido desde hace tiempo: cf. «De modis abstractionis...» (III), 1964 (67) especialmente pp. 290—292. Al parecer tal lenguaje, que se halla en un contemporáneo de Tomás, en Roberto Kilbady (*De ortu scientiarum*) se remonta a Avicena.

implica ya en sí la *separabilidad*. Y esa separabilidad no es más que el dejar de lado su materialidad como integrante necesario.

Por consiguiente, a la objeción indicada, se responde: por vía de abstracción solamente, no podemos llegar a una inmaterialidad positiva; pero nada impide que podamos captar el ser, dejando de lado su posible materialidad o inmaterialidad, o sea, en el horizonte de la inmaterialidad negativa. Es más, como vamos a ver inmediatamente, es la *abstractio formalis* de esa separabilidad negativa la que justifica el juicio de separación negativa.

VI. El juicio de separación negativa como conclusión del análisis del esse

Dando un paso más, *afirmamos que no solamente no son incompatibles, sino que la abstracción formal del ser en cuanto ser (la «ratio entis»), ha de anteceder psicológica y gnoseológicamente al juicio de separación negativa*. En otras palabras, ese juicio expresa, sin duda, de modo claro, el horizonte de inmaterialidad propio del ente en cuanto ente, objeto de la Filosofía primera. Pero la constitución de ese horizonte propio de inteligibilidad viene dada por la abstracción formal de la «ratio entis ut sic».

En efecto, la pregunta es la siguiente: ¿en base a qué podemos hacer el juicio de separación negativa, o sea, pensar que «el ens ut ens no es necesariamente material»? La pregunta se la hizo ya Tomás de Aquino; y la respuesta es cuando menos incompleta:

«Hay ciertos especulables que no dependen de la materia en su ser, ya que pueden existir sin la materia, y ello ya porque nunca existen en la materia, como dios y el ángel, ya porque en algunos existen en la materia y no en otros, como la substancia, la cualidad (qualitas), el ente, la potencia, el acto, lo uno y lo múltiple y otros similares. De todos los cuales trata la teología o ciencia divina... que se denomina también *metafísica*»²⁹.

Pues bien, la pregunta ulterior es: ¿por qué razón o con qué fundamento nos es lícito afirmar que tales aspectos o cualidades o realidades como las indicadas *no son necesariamente materiales*?

Y no basta con afirmar simplemente: porque existen entes tanto materiales como inmateriales. Ya que ahora la pregunta es: ¿cómo o por dónde nos consta que existen entes o substancias o actos inmateriales?

En principio habría tres caminos válidos para justificarlo:

- por *intuición* inmediata de tales entes inmateriales;
- por *demonstración*, a partir de sus efectos proporcionados;

²⁹ In Boeth. de Trinit. q. 5, a. 1c

— por vía de *análisis* formal.

Ahora bien, está claro que nosotros no tenemos la menor intuición acerca de tales entes inmateriales; ni siquiera acerca de su existencia y menos aun de su naturaleza³⁰. Y la mera posibilidad de que existan, en cuanto simple no contradicción, no parece que pueda fundar juicio alguno cierto: sería como una *petitio principii*. Son independientes de la materia, porque es posible que existan en alguna parte. Mas esa posibilidad solamente puede decirse no contradictoria a condición de que se acepte que «no es imposible que existan entes inmateriales». Aparte de eso, nos llevaría a un juicio de separación positiva y no meramente negativa.

El camino de la demostración o inferencia puede ser válido ciertamente; pero presupone la ciencia metafísica ya constituida, puesto que ha de ser en ella y no en otra, donde debe llevarse a cabo tal demostración³¹; no hay ninguna otra competente para tal inferencia. De hecho, para los que admiten el valor de esas demostraciones, se da por supuesto que son de tipo metafísico y presuponen ya la metafísica, como saber acerca de lo inmaterial³². Presupone, por tanto, el juicio de separación negativa, al menos.

En consecuencia, solamente nos queda el camino del análisis (*via resolutionis*). Esta vía, en efecto, es como un término medio entre la demostración en sentido propio y la intuición inmediata. En efecto, comparte con la intuición una cierta immediatez del objeto a analizar, ya que se apoya justamente en la intuición de dicho objeto; pero a la vez requiere, sino una inferencia propiamente dicha, sí un cierto proceso mental o un método, que distingue en el *totum concretum* intuido, aspectos, partes o cualidades que no aparecen a primera vista (*via resolutiva*). Como es sabido, la *via resolutionis* o analítica, procede desde el todo a las partes, desde lo complejo a lo simple, desde lo fundando a lo fundante, desde los efectos dados a las causas, etc.³³.

³⁰ Tomás de Aquino ha sido tajante en esto: cf. I, 88, aa. 1—2; «Et quia substantiae separatae ignotae sunt nobis...» (*In de anima*, III, lec. 8, n. 710).

³¹ En nuestro estudio indicado, hemos discutido ya el este problema: cf. «Il separato...» art. cit. pp. 80—85.

³² Es lo que viene a decir Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles: «Mouet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse... Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae vel quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum (*In de Anima*, III, lec. 12, n. 785).

³³ El método analítico o «*via resolutionis*», como sabe cualquier estudioso de Tomás de Aquino, tiene en su pensamiento un puesto muy importante: «Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quod procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem(...) Et in hac via perficitur cognitio veritatis quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Aliá est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum» (THOMAS DE A.: *In Metaph.* II, lec. 1, n. 278). «Patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ratio ex multis colligit unam et simplicem veritatem. Et rursus intellectualis consideratio est principium rationalis secundum viam compositionis vel inventionis, in quantum intellectus in uno multitudinem comprehendit» (*In Boeth. de Trinit.* q. 6, a. 1, 2 ql.)

Pues bien, a partir de la intuición del ser concreto, del existente como tal, podemos llevar a cabo un análisis ontológico del *ens participatum*, especialmente basados en su «*actus essendi*» para captar la «*ratio entis ut sic*»³⁴.

Partimos de lo que significa «ser»: esto es: *lo que existe (quod est, ens)*. Y ello, repetimos, en los existentes individuales, puesto que esa «*ratio entis*» es *dada* juntamente con la experiencia o en la misma experiencia en que se capta la existencia de lo singular, como realidad. Con anterioridad, por tanto, a cualquier tipo de generalización; no es, pues, el famoso «*ens in communi*»; es simplemente «*ens*» como tal, ofrecido en *este* ente o en el otro, y expresado en el lenguaje corriente.

Decimos, pues, que al analizar lo que significa «ser», captado en la experiencia de lo concreto, lo entendemos como «algo que existe» o como «lo que es» («*quod est*»)³⁵. En donde advertimos inmediatamente una especie de síntesis de *lo que es* y del *acto* o valor de *ser*. Así, un análisis elemental de «ser» (*ens*) nos depara: por una parte, un *sujeto* (un «*lo*», «*quod*») —a lo que puede llamarse «*esencia*», naturaleza o como se quiera, ya que siempre habrá «algo» que distingue a unos seres de otros—; y, por otro lado, el valor del acto existencial (*ser o existir, esse, actus essendi*). Y decimos el «valor», porque entendemos que no se trata de un simple *factum*, por muy contingente que sea, sino de un *acto* o perfección, de un bien, algo que «*vale*» por sí mismo³⁶.

Pero también advertimos en este análisis elemental, que lo principal o lo que nos es *dado primordialmente* es justamente el *actus essendi*, el acto existencial; y ello, tanto con prioridad de tiempo, como de certeza indubitable. Por esto, cuando aparece ante nosotros, esa *presencia* —nombre que también hace referencia originaria al «*ens*», en cuanto algo-ante-nosotros (presentificación)— es lo primero que captamos (los escolásticos hablaban de un «*primum cognitum*») y lo más cierto, salvo que se trate de una ilusión, en cuanto dado en la intuición inmediata.

³⁴ Sobre ello cf. también nuestro estudio: «*Il separato..*» art. cit. pp.85 ss. Actualmente nos limitamos a reiterar algunas ideas básicas de dicho análisis, en orden a señalar la función de la «*abstractio formalis*».

³⁵ Cf. THOMAS A.: *In Arist. Peri Hermen.* I, lec. 5, nn. 69-72.

³⁶ La distinción neta del *esse* como *actus* respecto del *factum* o acontecimiento existencial es fundamental en Tomás de Aquino y distintiva respecto del moderno existencialismo: «El ser (*ipsum esse*) es lo más perfecto de todo: pues se comporta respecto de todo lo demás como acto. En efecto, ninguna cosa posee actualidad, sino en cuanto es; luego el ser (*ipsum esse*) es la actualidad(perfección) de todas las cosas e incluso de las mismas formas. Por ello, no se comporta respecto de lo demás como el recipiente respecto de lo recibido; sino más bien al revés, como lo recibido respecto del recipiente...» (I, 4, 1, 3m). «*Hoc quod habet esse, efficitur actu existens*» (*Pot.* q.7, a.2, 9m) f. FABRO, C.: *Participation et causalité...* (Louvain-Paris, 1961) especialmente pp. 74ss; FABRO, C.: *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, en «*Rev. Thom.*» 1956 (56) 440-470; 480-507. BARRIO MAESTRE, J.: *El ser y la existencia. Analítica del ser como acto y como hecho* (Madrid, Univ. Complutense, Tesis doctorales, 1988). DEGL'INNOCENTI, U.: *Fatto di esistere e atto di essere in filosofia e teologia*, en «*Il Problema della Persona umana in S. Tommaso*» (Roma, 1967) pp. 212-249. LEKEBRINK, B.: «La interpretación existencial del concepto tomista de acto de ser», en «*Veritas et Sapientia*». (En el VII Centen. de Sto. Tomas; Pamplona, 1975) pp. 21-40. NICOLETTI, E.: «*Existencia*» e «*actus essendi*» in S. Tommaso, en «*Aquinas*» 1958 (1) 241-267. SACCHI, M. E.: *El apocalipsis del ser* (Buenos Aires, Basileia, 1999), etc.

Así, podemos no conocer todavía o no distinguir claramente la naturaleza de ese «algo», su *esencia*; mientras que no dudamos de que ese algo existe, *está* ante nosotros. Así pues, esta «vivencia del ser», como algo que tiene valor o actuidad, es lo más primario en la intuición del mismo. Lo que suele reflejarse también en la vertiente semántica del lenguaje, es decir, de los nombres: así «ente» (ens) es propiamente «lo que realiza la acción de existir», en la forma lingüística del participio³⁷.

Pero avancemos un poco más en este análisis, apoyados en ese doble carácter de «ser», el de *valor* y el de *acto*.

El ser, como valor. En nuestra experiencia concreta captamos el aspecto existensivo del ser, ante todo como un «valor», como algo que vale por sí mismo, y como opuesto al des—valor, que implica siempre algo de no—ser. Es lo que llamaban los escolásticos el *bonum simpliciter* o fundamental, que es distinto y anterior al *bonum secundum quid*, o bien en un determinado orden.

Mas lo que ahora interesa es que tal «valor» aparece como *anterior*, primario y fundante de cualquier otro valor real. Las cosas tienen valor, ante todo en cuanto *son* o existen realmente. La misma idea de un «valor posible», lo será realmente por referencia al cumplimiento de tal existencia, aunque sea en el futuro.

Ahora bien, entre los múltiples valores de lo real, encontramos algunos que no pueden decirse «materiales» o que no son exclusivamente y necesariamente materiales, como p.e. los valores estéticos —poéticos, artes figurativas, sinfónicos, etc.—, los éticos —justicia, libertad, heroísmo, etc.— los culturales, como ciencia, sabiduría, lenguaje, etc., etc. Valores que pertenecen también al campo de una «experiencia humana» propia.

En consecuencia, una mínima reflexión sobre estas experiencias comparadas nos pone de manifiesto que, siendo el «ser» lo fundante de cualquier otro valor, incluso de valores no materiales, el ser mismo es un valor que no puede reducirse o circunscribirse a lo material; sino que lo supera y lo desborda. El «ser» como tal aparece así como un valor «no necesariamente material»: constatación que ya puede garantizar el «juicio de separación negativa».

El ser, como acto. A la misma conclusión podemos llegar desde otro ángulo, coincidente en el fondo con lo anterior: es la intuición o experiencia del ser como *acto* o perfección. El acto de ser (*esse*, *actus essendi*) es la actualidad (o mejor, actuidad) primera y fundamental de cualquier otro acto; es «el acto de todo acto»³⁸.

³⁷ Sobre las diversas significaciones de «ens» y sus implicaciones metafísicas cf. VICENTE BURGOA, L.: «Ontosemántica, en el umbral de la metafísica» (I y II), en *Aquinas* (Roma), 36 (1993) pp. 125—159; 36(1993) pp. 329—362.

³⁸ Conocidas son las felices expresiones de TOMAS DE AQUINO para señalar este principio de importancia metafísica fundamental: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum» (*S. Theol.* I, q. 4, a.1, ad 3m). «Esse autem

Ahora bien, el acto, de suyo, es anterior e independiente de la potencia. Es ésta una tesis claramente formulada y defendida por Aristóteles³⁹ y seguida por los aristotélicos con general unanimidad. Mientras que lo potencial se experimenta y se entiende por relación al acto correspondiente y en dependencia del mismo, el acto, sin embargo, puede ser pensado absolutamente, absuelto o desvinculado de tal relación⁴⁰.

Por otra parte, lo «material» se inscribe en el ámbito de lo potencial. La materia se presenta ante nuestra experiencia, en definitiva, como el *sujeto de conformaciones* o de estructuras y, consiguientemente, como *capacidad de transformaciones*, de divisiones y de cambios. Por tanto, como algo de tipo «potencial». Esta constatación experimental, si bien concuerda con la «teoría hilemórfica», es de suyo algo anterior e independiente de cualquier explicación o teoría. Lo material, para cualquier observador, aparece como *sujeto* de todo cambio, transformación, división o configuración; ya sea a nivel de simples alteraciones cualitativas en el espacio y en el tiempo, ya a nivel de las transformaciones más profundas, como son las combinaciones químicas. Entonces sólo tenemos que seguir el sentido del lenguaje, que condensa esta experiencia, y afirmar que lo que se presenta como «sujeto de transformaciones» es algo *potencial*.

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

Si ahora reflexionamos sobre el camino recorrido, vemos que la captación intuitiva del ser en cuanto existente y a nivel de lo concreto constituye la base remota, por así decirlo, de nuestra *experiencia metafísica*. Que un primer análisis sobre esos datos nos muestra cómo «ser», especialmente en cuanto se presenta como *valor* y como *actitud*, no implica necesariamente lo material, sino que es anterior e independiente («separado») de la materia. Que ello garantiza un juicio de separación negativa, incluso *con independencia de que existan o no entes positivamente inmateriales*. Que tal «juicio de separación», vinculado muy estrechamente a la experiencia es anterior a cualquier generaliza-

est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt» (*Ib.* q. 8, a. 1), etc.

³⁹ Cf. *Metaphys.* IX, cc. 8—9 (1049 b 4 — 1051 a 33).

⁴⁰ En realidad esta argumentación se encuentra ya en Tomás de Aquino, en su lugar propio, aunque parece haber pasado desapercibida. Dice en efecto: «Et quia id quod est principium essendi omnibus oportet esse maxime ens, ut dicitur in II *Metaphys.* [c.1, 993 b 26—31], ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior potentia».

ción o abstracción universalizante. El «ser como tal» es contemplado todavía en lo concreto singular. Pero esa cualidad o carácter de «separado» aparece en el análisis de la mente, como algo «propio», como algo que pertenece al ser como tal por su misma «constitución» intrínseca; por tanto, como un carácter que es válidamente generalizable a «todo ente en cuanto ente». Y al hacer esta generalización, posterior obligadamente a la «abstractio formalis», es cuando el análisis nos pone ya en el umbral mismo de la Metafísica.

Ahora bien, volviendo sobre nuestros pasos en este análisis ontológico, nos damos cuenta de que lo que hemos hecho no es ni más ni menos que una intuición abstractiva cualitativa, una abstracción formal de la «ratio entis». La «abstractio formalis» no es una generalización ni sus contenidos implican lo universal o lo particular⁴¹; antes bien, es una consideración ab—soluta (via resolutionis) de una forma o cualidad, que puede darse incluso en lo singular (en este objeto blanco contemplo la «blancura»), pero que en la consideración mental se ab—suelve, es decir, se desliga del sujeto concreto.

Sería, por otra parte, bastante fácil seguir el mismo camino para otros conceptos «separables», como los de «substancia», «verdad», «causalidad», etc.; esto es, para los conceptos propiamente metafísicos.

A ello no se puede llegar por el camino de la abstracción universalizante, que prescinde ya desde el comienzo del acto existencial; ni tampoco por el camino de los otros modos de abstracción formal, ya que implican necesariamente materia en sus contenidos terminales. Por ello, ni la Física ni la Matemática pueden ponerse en lugar ni sustituir a la Metafísica o Filosofía Primera. Y ésta es posible solamente a través de su constitución como saber específico, diferente de las anteriores, por medio de la captación de un objeto formal propio, la «ratio entis ut ens»; todo lo cual se consigue por la vía del análisis resolutivo y de la abstractio formalis intensiva.

* * *

Si existen todavía otros caminos para llegar a la comprensión del carácter inmaterial del ser como tal —p.e., apelando a la independencia y liberación de la actividad intelectual de la mente humana— es tema que parece haber sido aceptado por no pocos filósofos. La apelación a un *yo pensante*, en cuanto indicador de la capacidad de reflexión completa o perfecta, de abstracción, de operaciones formales lógico—matemáticas, de creatividad; o bien como sujeto de aspiraciones a la verdad, la belleza, la justicia, el honor, etc. apenas podrá explicarse en el horizonte de lo material. Y tal apelación tampoco excede en principio

⁴¹ Cf. Tomás de A.: «Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est...» (*De ente et essentia*, c. 3; ed. Leon. lin. 36-39).

los límites de la experiencia humana del «yo» personal. Tendríamos entonces otro caso o bien otro aspecto bajo el cual el ser, al menos en cuanto actividad, se manifiesta como no—material. Si ahora no entramos por este camino, es únicamente por no extender demasiado estas reflexiones; y porque creemos que lo dicho anteriormente justifica ya suficientemente el «juicio de separación negativa» en cuanto condición para la constitución de un saber auténticamente metafísico⁴².

En consecuencia, debemos corregir parcialmente cuanto dijimos en otro trabajo⁴³. En él mencionábamos cuatro situaciones teóricas entre lo separado y lo abstracto, entre las que la cuarta se refería a: que «algo sea separado y abstracto»; supuesto que, decíamos, debe ser eliminado, al menos si se refiere a la misma operación de la mente y si tomamos los términos en un sentido propio» (p.73).

Ciertamente, referido a la misma operación de la mente, no cabe ese supuesto de que el mismo objeto sea, a la vez, separado y abstracto con abstracción formal. Pero, decimos ahora, es un supuesto válido, si se refiere a operaciones mentales diferentes, como venimos indicando: algo que es cognoscible en una abstracción formal mediante la simple aprehensión, es también separable mediante un acto posterior de juicio. Y ello justamente con fundamento en la aprehensión simple, como acabamos de ver.

VII. La función propia del juicio de separación

¿Pueden proponerse otras *objeciones* a esta explicación?. Sin duda; mas creemos sinceramente que tienen también solución⁴⁴.

Veamos ahora una primera objeción, cuyo examen nos permitirá comprender mejor la función del juicio separativo, en relación con la constitución del saber metafísico.

a) Podría objetarse que esta concepción del ser como valor y como acto presupone ya una interpretación metafísica de la realidad; es decir, presupone una metafísica ya constituida. Por lo que no puede aceptarse como base o punto de partida de la misma.

La respuesta a esta objeción está en distinguir el doble nivel del discurso. Tal y como lo hemos expuesto, es claro que se trata de un nivel reflexivo, que ha intentado la exégesis epistémica del «juicio de separación» juntamente con la función de la abstracción formal, como base o condición del conocimiento metafísico. Y como tal, pertenece a la

⁴² Este camino lo hemos diseñado también en otro estudio, acerca del autoconocimiento: cf. Vicente Burgoa, L.: «El autoconocimiento y la vía de acceso al conocimiento metafísico, según Tomás de Aquino» *Aquinas* (Roma), 2002(45)27—54.

⁴³ «El separato...» art. cit.; pp. 65—74.

⁴⁴ Nos remitimos al citado artículo: «El separato.....», especialmente pp. 89—92.

metafísica, en cuanto actitud reflexiva acerca de sí misma; lo que presupone lógicamente su previa constitución, como saber distinto de los demás saberes.

Pero en sí mismo, en el discurso directo sobre la realidad, no presupone más datos que los aportados por la «experiencia del ser», que es el verdadero punto de partida remoto, seguido de un análisis elemental acerca de los aspectos de *actitud* y de *valor* en los mismos entes concretos; esto da paso a una captación abstractivo—formal de su «separabilidad» y esto permite el juicio de separación negativa.

Tenemos, pues, el siguiente proceso, que da lugar a la formación del ente, en cuanto objeto propio del saber metafísico: primero la captación del ser en la experiencia: es el «ens concretum quiditati sensibili» de Cayetano⁴⁵, como punto de partida, que coincide con cualquier otro saber real; en segundo lugar, llevamos a cabo la abstracción formal de la «ratio entis ut sic», todavía en lo real concreto; en un tercer momento llevamos a cabo la abstracción universalizante de esa «ratio entis», en cuanto la predicamos o aplicamos a lo existente en general («ens commune»); finalmente y en un momento reflexivo hacemos un elemental análisis de «ser» como valor o perfección y como lo actual de cada cosa; con lo cual estamos justificados a llevar a cabo el juicio de separación negativa: «el ser como tal no es necesariamente material».

Pues bien, lo que quiere decir todo esto es algo que quizá sorprenda a los que han puesto todo su acento en el famoso juicio de separación negativa y su función. Y es que tal juicio, sin merma de su importancia, no es lo que constituye al *ens ut sic* en objeto formal del conocimiento metafísico, sino la *abstractio formalis*, que capta dicha «ratio entis» en lo real. Es decir, que para comenzar el análisis metafísico no es preciso absolutamente hacer un acto reflexivo en el que se exprese ese juicio de inmaterialidad negativa.

La importancia y la función de juicio de separación pertenece más bien al plano reflexivo; es decir, al plano, no propiamente de la constitución del saber metafísico, sino al de su justificación crítica, como saber distinto de la física y situado en un especial horizonte de inteligibilidad;

⁴⁵ «Scito quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. *Primo*, ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis, non dico a singularibus, sed a speciebus et generibus. *Secundo modo*, ut habet conditionem istam quae est abstractio *formalis* similiter a speciebus et generibus. *Tertio modo*, ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus. *Primo modo* ens non est pertinens ad hanc quaestionem, quia ipsum ut sic est totum universale, nos autem loquimur de cognitione confusa actuali non virtuali. *Secundo modo* ens est *terminus metaphysicis*: et forte adhuc viris doctissimis non innotuit. *Tertio modo* ens est primum cognitum et nuncupatum est ens *concretum quiditati sensibili*, quia non est separatim aliqua dictarum abstractionum a quiditate specifica vel generica» (THOMAS DE VIO: *In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis*, q. 1, n. 5; ed. Laurent. Taurini, Marietti, 1934). No podemos comentar, como se merece, este denso texto de Cayetano. Solamente indicar que hemos procedido en orden inverso: y que la abstracción *total* o universal no es psicológicamente lo primero, sino lo último o lo penúltimo del proceso. Se indica acertadamente en el texto cómo el *ens metaphysicum (terminus metaphysicis)* lo es justamente en cuanto efecto de la «abstractio formalis»; y se añade, no sin ironía, que ello parece haber pasado desapercibido incluso para «varones doctísimos»; lo que por desgracia sigue siendo verdad todavía cinco siglos después...

lo cual se expresa como horizonte de inmaterialidad negativa, y justamente en un acto de juicio valorativo.

En otras palabras, la metafísica, como saber acerca de lo real como tal (*ens ut ens*) se constituye ya a partir de la *abstractio formalis* de la «ratio entis», que es la que nos libra el objeto formal *quod proprio* del saber metafísico. Pero esa metafísica, como cualquier otro saber científico, se halla sujeta a un momento reflexivo de justificación crítica: y es en ese momento de justificación reflexiva donde tiene su función propia el juicio de separación negativa⁴⁶.

b) Todavía otra objeción, que ha constituido un tropiezo para algún comentador contemporáneo: Si la abstracción negativa se refiere al *ens*, substancia, acto y potencia, etc., resultaría que se trata de simples conceptos: es la inmaterialidad de tales conceptos lo que fundaría el juicio de separación negativa; mas no algo real (a no ser que aceptemos la existencia real de los universales...). Pero todo esto es inaceptable, fuera del más estricto platonismo.

El juicio de separación negativa no puede llevarse sobre un concepto (el de *ens*), sino sobre algo real, como lo pide el realismo noético de la Metafísica tomista. Por ello, como dice Geiger, «la inmaterialidad de un tal objeto (el ente) no puede ser fruto de una simple abstracción (formal), ni de parte del objeto, siendo distintos los modos del ser (...) ni de parte del sujeto, ya que la inteligencia del metafísico entiende que no se trata de *concebir inmaterialmente el ser*, sino más bien de *concebir la inmaterialidad negativa del ser* mismo, lo que no es posible sin un juicio objetivamente fundado, sea sobre la visión directa de realidades inmateriales, sea sobre una demostración de su existencia a partir de ciertos efectos»⁴⁷. Geiger piensa que el juicio negativo se funda sobre una demostración previa de la existencia de entes inmateriales⁴⁸.

¿Qué decir de esta dificultad? En ella se señala correctamente la necesidad de fundar objetivamente el juicio de separación negativa. Pero

⁴⁶ Podría objetarse que el mismo Tomás de Aquino ha colocado en cierto modo el juicio de separación negativa al comienzo de la metafísica, como lo hace en la Introducción a su comentario de la Metafísica de Aristóteles: «*Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt sparata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret si a materia secundum esse dependerent*» (*In Metaphysic. Arist. Prooemium*). Es fácil responder a esta objeción. La Introducción a un saber cualquiera implica más bien ese momento reflexivo de la ciencia sobre sí misma; en realidad, una tal introducción presupone la ciencia ya constituida. Lo que confirma cuanto venimos diciendo, que la función del juicio separativo es más bien una función justificativa y crítica de la misma metafísica, como saber especial.

⁴⁷ Geiger, L.B.: «Abstraction et Séparation d'après saint Thomas, *In de Trinitate, q. 5, a. 3*», *Revue Sc. Philos. Theol.* 1947(31) 3—40; p. 28. Antes había escrito: «Nous avons affirmé plus haut qu'à parler formellement il n'est pas légitime de conclure à l'immatérialité de l'être *in rerum natura* en s'appuyant sur le fait que l'être des choses matérielles est conçu immatériellement, qu'il n'est permis d'affirmer l'existence d'essences immatérielles du fait que nous concevons immatériellement les essences des êtres matériels» (Ib. p. 25).

⁴⁸ «C'est le jugement négatif. [«non enim omne ens est huiusmodi»]. Et sur quoi se fonde-t-il? Sur une abstraction formelle? Non pas. Mais sur une démonstration: «cum probatum sit in octavo physicorum esse aliquod ens immobile» (Ib. p. 24).

se tropieza seriamente en el modo de conseguir la fundamentación de tal juicio y en su contenido o sujeto.

Ciertamente, ninguna ciencia real trata de meros conceptos (fuera de la teoría conceptualista). Por tanto, no se trata de la inmaterialidad negativa *del concepto* de ser, en cuanto concepto. Pues así todos nuestros conceptos son inmatrimales.

Pero entonces ¿de qué se trata?. Tampoco de la inmaterialidad de entes positivamente inmatrimales, ya que su inmaterialidad es absolutamente *positiva*. Luego la inmaterialidad que corresponde al juicio negativo de la metafísica pertenece al *ens*, no como mero concepto, sino en cuanto al *ipsum esse*, que es lo más íntimo y lo más actual de las cosas mismas, aunque sean esencias materiales. Esto es justamente lo que le falta al trabajo citado de Geiger, para comprender bien la *separatio negativa*.

Ahora bien, dicho así, el *esse*, sí puede ser objeto de un análisis y de una abstractio formalis, que capta la forma y el acto, dejando la materia y lo potencial; a diferencia de la abstracción total. Y es eso justamente lo que permite y fundamenta el juicio de separación negativo. No una visión ni una demostración de la existencia de entes espirituales, que supondría ya una metafísica legitimada para tal demostración.

Esto no contradice la crítica que hace Tomás al filósofo hispano—árabe Avempace⁴⁹, ya que éste proponía el acceso a lo inmaterial a través de una abstracción progresiva y gradual, purificadora de las notas materiales. Esa abstracción no es la formal, sino la total, que procede por vía de abstracción de notas y diferencias constitutivas, desde lo concreto singular. Por ello, con base en lo concreto material y procediendo por vía de notas esenciales, se deja fuera el *esse* ya en el primer paso, desde el individuo a la especie. Por ello, cuanto más se progresa en ese tipo de abstracción, menos se tiene lo real y lo existencial.

Se trata ciertamente del realismo de la Metafísica; pero de un realismo crítico, moderado, equidistante del realismo platónico de los universales y del conceptualismo, que niega el conocimiento de la cosa en sí. ¿Acaso no es realista la Física por apoyarse, como todo tomista admite, en una abstractio formalis? ¿Trata por ello de simples conceptos?. Y también, ¿acaso no es «realista» nuestra visión ocular por dejar de lado todas las demás cualidades de lo corpóreo, excepto el color?. Nuestra visión es realista, justamente en el sentido de la abstracción formal, la cual tiene entre sus propiedades el no dejar fuera del conocimiento ni lo abstraído ni aquello de que se abstrae⁵⁰.

En conclusión, la inmaterialidad negativa del actus essendi o del *ens ut sic*, no se refiere al concepto, como podría pensar cualquier racionalista

⁴⁹ Cf. I, 88, 2.— Cf. también nuestro estudio: «Il separato....» en *Divus Thomas*, 1993(96) pp. 81-83.

⁵⁰ Cf. I, q. 40, 3c.

(esta es la trampa de Geiger), sino a la realidad expresada en el concepto. Es el contenido o sujeto del juicio, en cuanto algo real en sí, que se capta mediante la *abstractio formalis*; ni más ni menos que como los demás objetos formales de las ciencias reales. El «ens mobile» de la física no es el concepto de tal, sino la realidad del ser en estado de cambio, en cuanto objeto formal de la Filosofía natural. De modo similar, el objeto formal de la metafísica no es el concepto de *ens ut ens*, sino lo que eso significa como dimensión de lo existente real, y que es captado mediante la *abstractio formalis*.

VIII. Confirmación en Tomás de Aquino

Nos queda por ver la confirmación de esta tesis en la tradición tomista. Los clásicos ciertamente hablaban más de «abstracción formal» que de «separación». Modernamente se ha querido dejar de lado la abstracción formal para la metafísica y son no pocos los tomistas que se han decantado por la «separatio», dejando de lado la *abstractio formalis*. Yo mismo he compartido anteriormente esa opinión. Otros, para salvar la tradición y los aspectos positivos para el conocimiento que presenta la teoría de la abstracción han optado por negar de alguna manera el valor de la *separatio* o afirmar que se trata de una doctrina de Tomás joven, que hubiera abandonado posteriormente en los escritos de madurez. En otra parte creo haber mostrado suficientemente que el abandono de la *separatio* es aparente o en cuanto a las palabras, mas no en cuanto al fondo del problema y de la doctrina⁵¹.

Sin embargo, no faltan quienes han seguido pensando o mejor, sospechando, que no se trataba de exclusiones y que serían actitudes compatibles —dejando de lado, repetimos, la expresión de «grados», por confusiva e impertinente. Pero, que yo sepa, no he visto un estudio a fondo que hiciera ver y comprender tal compatibilidad, por encima y más allá de la letra de los textos.

En lo que sigue no pretendemos hacer una justificación de esa compatibilidad en toda la tradición tomista clásica, ni siquiera un estudio completo de los autores citados. Simplemente, queremos señalar unas pautas básicas, que permiten ver cómo, bajo expresiones ciertamente diferentes a veces, se da por supuesto o por sabido que la operación intelectual, por la que se capta *el ens*, *objectum metaphysicae*, pertenece tanto a la primera operación de la mente (*abstractio formalis*, propiamente dicha), como al juicio (*separatio*). Aunque lo más frecuente

⁵¹ Ya en un trabajo anterior examinaba detenidamente los textos fundamentales de Tomás de Aquino, concluyendo que «esta doctrina de la abstracción y la separación elaborada una vez por Tomás de Aquino no ha sido cambiada sustancialmente por el mismo, si no más bien repetida para resolver cuestiones similares o diversas» («De modis abstractionis...», art. cit.; *Divus Thomas* 1964(67)278—299).

en la tradición sea atribuirla a la «abstractio formalis», dejando de lado o no mencionando lo referente al juicio de separación negativa. Esto es, justamente, lo que se ha puesto de relieve en los estudios contemporáneos.

Comencemos por el mismo *Tomás de Aquino*.

No parece dudoso que, como hemos venido indicando, asigne al juicio la *separatio*, y haga de esto la base del nivel de inteligibilidad propio de la metafísica, como saber específicamente distinto, tanto de la matemática, como de la física o filosofía de la naturaleza. Quizás aparezca más oscuro ver que se refiere también a ello hablando de la «abstractio formae a materia».

Ante todo, la «abstractio formae a materia» se ha de entender de la «forma totius» como hemos indicado antes⁵². Y la «materia» no es la materia prima, sino en sentido analógico, o sea, como el *sujeto concreto*, que tiene o posee tal o cual forma. Así «Pedro» es el sujeto concreto individual y «hombre» es el sujeto igualmente concreto, pero común, de la forma de *humanidad*, pues son el sujeto «que posee, tiene o *participa de la naturaleza humana*». En consecuencia, la forma o *eidos* significan *ut quo*, es aquello *por lo cual* un ser es tal o cual específicamente, a nivel de especie (no de individuo). Con todo, la «forma totius» o específica (humanitas) no es exactamente la especie lógica (homo), sino el *fundamentum quo* de la especie lógica. En efecto, «hombre» se dice *por(quo)*participar de la *humanidad*. Pero *humanidad*, al ser una forma abstracta, que de ja de lado todo sujeto, no es ni individual ni universal. Por tanto no es propiamente la especie lógica; pero sí su fundamento⁵³, de donde se toma la especie⁵⁴.

Por lo demás, no debe resultar extraño que en Tomás no se encuentren textos explícitos, en los cuales manifieste claramente su opinión de que, en ciertos casos, la *separatio* y la *abstractio formalis*, aun siendo actos diferentes, son con todo compatibles. La razón es simple: quizás él no se planteaba esa cuestión, que más bien se nos ha ocurrido a los estudiosos posteriores de sus escritos. Y ello sería posiblemente ya un argumento a favor de la compatibilidad implícitamente aceptada o dada por supuesta. Con todo, esto tampoco sería una prueba suficiente. Por tanto, hemos de tratado de buscar esa compatibilidad, que ya tenemos por cierta desde un punto de vista sistemático, en textos en los que pudiera hallarse al menos implícitamente.

Dicho esto, podemos ver, al menos un texto en el que se atribuye la abstracción formal, (ya que se lleva a cabo en la primera función de la

⁵² «...cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali...» (*In Boeth. de Trinit.* 5, 3c; ed. Decker, p.186, lin.2).

⁵³ Para estas relaciones cf. TOMÁS DE AQUINO: *De ente et essentia*, cc. 2-3.

⁵⁴ Adelantemos que esta indicación es justamente la que se ha de emplear para ver la justificación de la abstracción de los universales. Estos son generalizaciones legítimas, por ser predicados distributivamente aplicables de modo unívoco a los individuos; y son legítimos, por que en cada individuo se da esa «forma» o participación de una naturaleza formal y específica.

mente) con respecto de objetos separados o formas puras, a las que compete más propiamente el juicio separativo. Algo que parece haber pasado inadvertido.

En efecto, dice Tomás:

«Sed secundum primam operationem [intellectus] potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX *Metaphysic.* [c.9; 1051 a 30—32]. oportet quod ipsa natura sive quiditas intelligatur:

[1]—vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus,

[2]—vel secundum quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas,

[3]—vel secundum id quod est ei loco actus. sicut materia prima per habitudinem ad formam, et vacuum per privationem locati»

Et hoc est illud ex quo unaquaeque natura suam *rationem* sortitur»⁵⁵

En este texto aparecen claramente los diversos dominios o campos en los que puede ejercitarse la abstracción según la primera operación mental, o sea, por modo de no consideración. Que se trata de «abstracción formae» está claro en el contexto. Y según los diversos tipos de formas, así la abstracción formal puede llevarse a cabo, en principio o teóricamente, en esos dominios diversos:

—[1] O bien, se trata de un acto simple: En el dominio de las formas simples o puras, que no son otras que las formas inmateriales secundum esse; o sea, las formas separadas, respecto de las cuales cabe también y más propiamente la *separatio*.

—[2] O bien de lo que es acto de otra cosa: Es el dominio de las formas compuestas: o sea, las formas no puras sino que constan de forma substancial y materia, y que juntas constituyen la «forma totius» o naturaleza específica. Tales actos (formales) pueden considerarse abstractamente respecto del compuesto o concreto (pero sólo si son independientes, como se dice enseguida).

—[3] O bien, en aquello que hace de acto o está en lugar del acto de otra cosa, como sucede en dos casos. Uno en la materia prima por respecto a la propia forma; otro en el espacio vacío respecto del cuerpo que lo ocupa (*locatus*).

Dejemos ahora de lado el caso [3], que contiene especiales dificultades⁵⁶. En lo anterior, se seala la base de cognoscibilidad, que es la actualidad o carácter de acto (formal); y además los dominios teóricos, según los diversos tipos de actos formales. Pero no es suficien-

⁵⁵ In *Boeth. de Trinit.* 5, 3c; ed. Decker, p.182, lin. 20—26 a 183, lin. 1—3). Ponemos separadamente los diversos momentos del texto, subrayando lo que ahora nos interesa.

⁵⁶ Sobre ello tratamos en otro estudio, que se publicará en breve. Ver supra, nota 26.

te, ya que otra condición de abstraibilidad es la «independencia» de lo abstraído respecto de aquello de lo que se prescinde, ya que:

«cuando aquello que constituye la naturaleza (ratio naturae) y por lo que la misma naturaleza es entendida, tiene un relación y una dependencia respecto de algo otro, entonces consta que tal naturaleza no puede ser entendida sin eso otro (...); incluso aunque fueran cosas realmente separadas, así el padre no puede ser entendido sin pensar en el hijo, aunque tales relaciones se hallen en cosas diversas».

Pero «Si uno no depende de algo otro en cuanto a lo que constituye su esencia (ratio naturae), entonces ese uno puede ser abstraído mentalmente de lo otro, de modo que se entienda sin ello».

Y esto: «no solamente en cosas realmente separadas (si sint separata secundum rem), como «hombre» y «piedra»; sino también aunque se hallen realmente unidas, ya sea con la unión del todo y las partes (...), ya sea según el modo de unión de forma y materia, o de accidente y sujeto, como la blancura puede ser entendida [abstractamente] sine el hombre [sujeto] y a la inversa»⁵⁷.

Ciñéndonos al tema actual, no creemos fuera de lugar, sino muy conforme a la mente de Tomás de Aquino, el entender que, respecto de ciertos entes o formas, cabe tanto la abstracción, por modo de no consideración, (cuando ello es posible por la independencia de lo abstraído respecto de lo que se abstrae), incluso cuando esa independencia implique separación real; como la *separatio*, al menos en sentido genérico, de juicio de separación⁵⁸.

A esta conclusión podemos llegar también desde otros textos; p.e. en el *Comen. in De Anima*⁵⁹:

⁵⁷ Dice el texto latino: «Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, sicut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso; sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniantur in diversis rebus.

Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso; sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine et e converso» (*In Boeth. de Trinit.* q. 5, a.3c; Ed.Decker, p.183, lin. 3—22).

⁵⁸ Algo similar encontramos en San Alberto Magno: «Si enim res consideretur secundum essentiam suam abstractam a materia sensibili et intelligibili, livet ipsa essentia habeat esse in materia, sic spectat ad *mataphysicum*, qui etiam de essentiis omnino separatis considerat. Si autem eadem res consideretur secundum essentiam suam abstractam a materia sensibili, sed non ab intelligibili, quae est quantitas vel magnitudo, sic pertinet ad *Mathematicam*: huiusmodi tamen res habet esse in materia sensibili. Si vero ipsa eadem res consideretur secundum suam essentiam non abstractam nec etiam a materia sensibili(...) sic Naturalis eam tractat...» (*Liber de apprehensione*, pars V, n. 22; ap.: RAMÍREZ: *De ipsa philosophia*, I, p. 176).

⁵⁹ «...vult ostendere [Philosophus] quomodo intellectus noster intelligat ea quae sunt a sensibus separata. Et circa hoc duo facit: Primo ostendit quomodo intelligit mathematica, quae a materia sensibili abstrahuntur. Secundo, inquit utrum intelligat ea quae sunt secundum esse a materia separata(...). Circa primum considerandum est, quod eorum quae sunt in rebus coniuncta, contingit unum sine altero intelligi et vere, dummodo unum eorum non sit de ratione alterius. Si enim Socrates sit musicus et albus, possumus intelligere albedinem, nihil de musica intelligendo. Non autem possum intelligere hominem, nihil intelligendo de animali, quia animal

Se trata justamente de la abstracción por parte del entendimiento; o sea, como acción intelectual. Y es un texto bastante completo, ya que alude a los tres modos principales de abstracción, dentro de la cual incluye lo que es más propiamente «separación», pues se refiere también a las cosas «*quae sunt separata a materia secundum esse*». Enseguida se propone el principio o condición general de la abstracción: es el *principio de independencia*, según el cual sólo se puede abstraer o separar dos cosas, cuando la que se abstrae no depende de la otra en la realidad, pues de lo contrario nos daría una intelección falsa; o en su inteligibilidad (pues de lo contrario no se entendería tal cual es).

Después de hacer las pertinentes aplicaciones a la Matemática y a la ciencia natural, por último se propone la cuestión acerca del conocimiento de las substancias separadas. Aristóteles remite esta cuestión para otro momento (*posterius*), sin especificar, y sin que conste dónde lo trató. Tomás de Aquino, por su cuenta, dice que es una cuestión que pertenece a la Metafísica.

Aunque no se dice expresamente que acerca de las substancias o entes separados verse tanto la separación (cosa evidente, una vez conocida o demostrada la existencia de las mismas en Metafísica) como la abstracción, es claro que todo ello se trata bajo el epígrafe de la «abstracción» como acción intelectual. Por tanto, al menos, se supone que no son incompatibles en determinados casos⁶⁰.

Un texto particularmente interesante para el fin que pretendemos sería el de *Com. in de Sensu et sensato* (Prooemium); con la salvedad de que el contexto se refiere a la división de las ciencias especulativas⁶¹. A partir del mismo, podríamos establecer la siguiente división: en cuanto a los modos de entender la «separatio» en general:

est in ratione hominis. Sic ergo separando secundum intellectum, quae sunt secundum rem coniuncta modo praedicto, non contingit falsitas.

Si autem intellectus intelligat ea quae sunt coniuncta, esse separata, esset intellectus falsus; ut puta si in praedicto exemplo diceret musicum non esse album. Ea vero quae sunt in sensibilibus abstrahit intellectus, non quidem intelligens ea esse separata, sed *separatim*, vel seorsum ea intelligens.(...).

Deinde...mouet quaestionem de his quae sunt separata a materia secundum esse, dicens quod posterius considerandum erit...(...). Haec enim quaestio hic determinari non potuit, quia nondum erat manifestum esse aliquas substantias separatas, nec quae nec quales sint. Unde haec quaestio pertinet ad metaphysicum» (*In de anima*, III, lec. 12, n. 785).

⁶⁰ Algo similar podríamos concluir de otros textos bastante explícitos, como p.e.: *In de anima*, III, lec. 8, nn.705—716; *In Metaph.* VI, lec. 1, nn. 1162—1165; *In de sensu et sensato* (Prooemium), etc.

⁶¹ Lo que, por otra parte, lo hace bastante similar o paralelo al de *In Boeth. de Trinit.* q. 5. Dice así: «Sicut Philosophus dicit in III *De Anima*[c.4; 429 b 18—22], sicut *separabiles sunt res a materia, sic et quae circa intellectum sunt*. Unumquodque enim intantum est intelligibile, inquantum est a materia separabile. Unde ea quae saunt secundum naturam a materia separata, sunt secundum seipsa intelligibilia actu; quae vero a nobis a materialibus conditionibus sunt abstracta, fiunt intelligibilia actu per lumen nostro intellectus agentis. Et quia habitus alicuius potentiae distinguitur specie secundum differentiam eius quod est per se obiectum potentiae, necesse est quod habitus scientiarum, quibus intellectus perficitur, etiam *distinguantur secundum differentiam separationis a materia*; et ideo Philosophus in VI *Metaphysicorum* [c.1; 1026 a 18] *distinguit genera scientiarum secundum diversum modum separationis a materia*. Nam ea, quae sunt *separata a materia secundum esse et rationem*, pertinent ad metaphysicum; quae autem sunt *separata secundum rationem et non secundum esse*, pertinent ad mathematicum; quae autem in sui ratione *concernunt materiam sensibilem* pertinent ad naturalem» (*In de sensu et sensato*. Prooemium; ed. Spiazzi, Taurini, Marietti, 1949).

— *secundum rem o secundum esse*, ante considerationem rationis: es la que compete a las substancias inmateriales, que son objeto propio y formal de la teología religiosa. Pero ni son ni pueden ser objeto formal de ninguna ciencia humana racional, sino sólo objeto indirecto, pues de ellas no tenemos intuición ni definición.

— *secundum rationem tantum*: es la separación que hace la mente al considerar las formas de las cosas que no son en sí mismas separadas, pues son formas en la materia y con la materia; pero que pueden entenderse sin tal materia (individual o sensible). Por tanto, pertenece más bien al género de la «abstractio formalis». Mediante ella no se puede llegar a la Metafísica, sino que es la base de la Matemática (formas accidentales) y de la Física o Filosofía Natural (formas y estructuras esenciales).

Si no hubiera más, no habría lugar para la Metafísica, y la Filosofía primera sería la Física, como ya advirtió Aristóteles⁶². Pero hay una tercera posibilidad:

— *secundum esse et secundum rationem*: es la separación que hace de suyo la razón, por vía de considerar las formas, dejando de lado la materia o sujetos concretos; y como tal es «abstractio formalis». Pero hay un fundamento in re («secundum esse») cuando se aplica a ciertos objetos, como el ens, la substancia, el acto, la verdad, etc. Tales objetos, en cuanto entes, no implican necesariamente la materia: y por tanto, puede hacerse también un juicio de *separación negativa*. Y este tipo es la *separatio* o mejor, la *separabilitas*, que compete a la Teología racional, como parte de la Metafísica⁶³; ésta es la Filosofía primera, distinta, tanto de la Física, como de la Teología religiosa.

Es claro que para el último modo de entender la *separatio* o *separabilitas*, pueden conjugarse, tanto la *abstractio*, en cuanto es *secundum rationem*, como la *separatio*, en cuanto tiene un fundamento in re *secundum esse*.

El texto de Sum. Theol., I, 85, 1m, 2m.

Más de un lector se preguntará seguramente por qué no hemos aducido el texto de I, 85, a.1. Al fin, parece ser el lugar tópico de los tomistas tradicionales para exponer la doctrina acerca de los modos de abstracción formal. Mi respuesta es la siguiente: Porque en dicho texto no encuentro fundamento alguno, ni explícito ni implícito para derivar de él la compatibilidad o incompatibilidad entre la *separatio* y la *abstractio*. Así de sencillo y de claro.

⁶² Cf. *Metaphys.* VI,1(1026 a 29); XI,7 (1064 b 10—12)

⁶³ Tomás de Aquino, en un texto muy apropiado, más que de «separatio» habla de «separabilitas»: «Sed prima scientia est circa *separabilia secundum esse* et quae sunt omnino immobilia» (In *Metaph.* VI, lec. 1, n. 1163).

Veamos. Ya en un estudio anterior, tratábamos con detalle este texto, intentando una exégesis lo más ajustada incluso a la letra del mismo⁶⁴. Es cierto que allí, la intención era comprobar, frente a las acusaciones de ciertos estudiosos contemporáneos, si podía encontrarse la confirmación de un cambio de doctrina en la mente de Tomás de Aquino. Y nuestra conclusión era taxativamente negativa. A la vez derivábamos algunas consecuencias doctrinales importantes: Acerca de la inteligibilidad propia del *ens*, objeto de la metafísica y acerca de la impertinencia de hablar de «grados» de abstracción formal, expresión inaceptable y que ha dado lugar, creo, a no pocas confusiones.

Ahora la intención es un poco diferente: ver el problema de la compatibilidad o incompatibilidad. Y la verdad que nada me hubiera gustado más que poder señalar o aducir este texto a favor de la compatibilidad, o, al menos, de la no incompatibilidad. Pero no creo que sea posible ni con fundamento en el mismo texto; ni en un sentido ni en otro.

Reiterando y manteniendo todo cuanto decíamos en nuestro trabajo citado, que no ha sido al parecer tenido en cuenta por autores posteriores⁶⁵, ahora decimos lo siguiente. Ante todo, es claro que el contexto se refiere a los actos de conocimiento, y respecto de las cosas materiales (cf. I, q. 84, Introd.). Y más concretamente todavía al «modo y orden de tal conocimiento» (Ib.). El art. 1 es como una continuación de q. 84, aa 6—7. En ellos se concluía que nuestro conocimiento intelectual depende de los sentidos, al menos en cuanto a sus contenidos o materiales, y se consigue mediante la «*conversio ad phantasmata*» (a.7). Ahora la pregunta es ¿cómo? (*quomodo?*), si es por medio de una acción abstractiva o de otro modo. Y la respuesta es, como se sabe, afirmativa para la abstracción. Para ello se hace una visión comprensiva del conocimiento, basada en una antropología teológica. Pero con ello no se han difuminado todas las dificultades. Por ello, este artículo primero de la q. 85, parece mirar más a resolver esas dificultades; y de ahí la innegable importancia doctrinal de las respuestas.

Mas para comprender el alcance del texto en sus justos límites, es preciso tener muy en cuenta lo que en cada respuesta se quiere solucionar. Se proponen cinco dificultades; de las cuales, las dos primeras parecen provenir del campo platónico, mientras que las tres siguientes parecen tomadas del mismo Aristóteles o de expresiones suyas, especialmente en la obra, en donde expresamente trata el tema del conocimiento intelectual, el libro *De anima*. Por ahora, dejaremos de lado las tres últimas, para centrarnos en las dos primeras.

La *primera dificultad* argumenta diciendo que si el conocimiento intelectual fuera por abstracción respecto de lo particular material, caería en falsedad, ya que «las formas de las cosas materiales no se hallan

⁶⁴ Cf. «De modis abstractionis...» art. cit., *Divus Thomas*, 1964(67) pp.284-290.

⁶⁵ Debemos exceptuar a S. R. GELONCH, quien hace una reiterada referencia al mismo y especialmente a esta parte de nuestro estudio, referente a la exégesis del texto de I, 85, a.1: cf. GELONCH, SANTIAGO R. M.: *Separatio y objeto de la Metafísica. Una interpretación textual del «Super Boethium de Trinitate» q.5, a. 3 de santo Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2002) pp. 290-302. El que no estemos de acuerdo en cuanto a las conclusiones de este autor en tal estudio, no nos impide reconocer su valía, especialmente como un rico arsenal de referencias y de estudios sobre el tema en los últimos años.

abstraídas de los particulares, de los cuales los fantasmas son semejanzas».

La respuesta consiste sencillamente en distinguir el acto de abstracción, según la doble operación del intelecto: el juicio, o como **separación** («cum intelligo aliquid non esse in alio vel esse separatum ab eo») y la aprehensión simple: («cum intelligimus unum, nihil considerando de alio»). Entonces, abstraer en el acto del juicio cosas que «secundum rem non sunt abstracta secundum primum abstrahendi modum —[per iudicium]— non est absque falsitate». Pero abstraer «per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem». Lo explica luego con el ejemplo del conocimiento sensible, en el que ya se da cierto modo de «no consideración» o abstracción imperfecta.

Y finalmente contraataca a los platónicos (supuesto que se trate de ellos), ya que justamente el error se daría si consideramos como inmateriales las formas de lo material, como hizo Platón: «Falsus esset intellectus, si sic abstraere speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit».

Por tanto, tenemos dos conclusiones: que no hay cambio de doctrina con respecto a lo que dijo en su *Com. In Boeth. De Trinit.* q. 5, a. 3, sino una coincidencia casi verbal. Mas por otra parte, nada se dice en cuanto a si puede darse o no abstracción y separación en algún caso respecto de algo. Más bien, si lo que interesa destacar ahora es la diferencia entre abstraer y separar, la conclusión sería negativa.

Veamos la respuesta ad 2m., en donde parece que sí se refiere al ente y lo que le pertenece de suyo (*unum, potentia et actus et alia huiusmodi*), de los que dice que «possunt abstrahi a materia intelligibili communi», e incluso, añade las substancias inmateriales «quae etiam esse possunt absque omni materia». Por tanto, se está refiriendo a lo que es objeto de la separación.

Pero si miramos el sentido de la dificultad que se intenta resolver, es claro que se debe distinguir de la anterior, ya que de lo contrario sería una inútil repetición. ¿En qué está la distinción?. Atendamos a la objeción:

«Res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione eius. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis a particulari, quod est abstrahere species intelligibiles a phantasmatis».

La conclusión no puede ser más clara, en su concisión: El problema es el conocimiento» per abstractionem a phantasmatis», lo que equivale a abstraer lo universal de lo particular. Pero esto implicaría al menos desconocimiento de lo real, pues lo material incluye la materia como parte de su definición. Lo dijo anteriormente: «Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest **complete et vere**, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens» (1, q. 84, a. 7c) Pues tal es el objeto propio del intelecto humano unido al cuerpo: «quidditas sive natura in materia corporali existens» (Ib.)

Por tanto, el nudo de la dificultad se centra en la abstracción que denomina «universalis a particulari», en cuanto implica dejar de lado la materia, siendo así que es un elemento de la definición en todo lo material. No se trata, pues, de ningún otro tipo de abstracción, ya que

no haría al caso, sino solamente de la denominada también «abstractio totius», que puede identificarse con la abstractio totalis, en el sentido del *totum subiectivum* o *logicum*. Es inútil querer ver otra cosa en este texto.

Y a ello se orienta la respuesta ad 2m. Ante todo se admite la dificultad y se rechaza la solución de los que excluyen la materia de las cosas materiales: «Quidam putaverunt quod species rei naturalis sit forma solum et quod materia non sit pars speciei». Esos «quidam» pueden ser justamente los platónicos. La solución consiste en explicar las dos clases de materia, la común y la individual o *signata*. Y se aplica, ante todo, a las cosas naturales: éstas pueden considerarse sin la materia sensible individual; mas no sin la materia sensible común. Con ello, al parecer, quedaría resuelta la dificultad.

Pero hay una materia individual también en los objetos de la matemática. Estos abstraen de la materia sensible tanto individual como común, pero no de la materia inteligible: ésta puede ser, tanto individual, como común, y tales objetos abstraen de la materia inteligible individual, no de la común. Esto puede parecer un galimatías para quien no se halle un poco familiarizado con estos textos de santo Tomás y, sobre todo, con el fondo de los mismos.

No podemos entrar en una larga explicación. Baste decir, siguiendo los mismos ejemplos del autor, que un objeto de la matemática, como p.e. un círculo, se obtiene por abstracción formal de lo real, cuya figura se aproxima al círculo (el sol, la luna llena), es decir, se obtiene la forma de circularidad. Esa forma así obtenida es propiamente individual, ya que se ha percibido en casos individuales. Mas para que sea objeto de la matemática como ciencia es preciso que abstraiga también de lo individual y se constituya como universal: el objeto de la geometría es el círculo en general, no este o el otro círculo, p.e. el que tengo pintado en la pizarra de clase. Pues bien, el matemático, una vez obtenida la figura abstracta de círculo (mediante la abstracción de la forma de circularidad) lo que hace es considerarlo en general o en común y derivar las propiedades o teoremas correspondientes. Y esto es abstraer de lo individual o de la materia inteligible individual o singular; pero no abstrae de la materia inteligible común, que en este caso es la extensión o quantitas dimensiva, juntamente con la substancia en la que se halla la figura del círculo: en efecto, no se puede hacer abstracción de la quantitas dimensiva en común, ya que es esencial al círculo, ni tampoco de la substancia, ya que es el «subjectum accidentium», entre los que se halla la cantidad. Con esto quedaría resuelta la dificultad en el plano de los objetos matemáticos.

Pero hay todavía otra clase de objetos científicos, cuales son los de la metafísica, que abstraen incluso de la materia inteligible común, o sea, de toda materia y además de lo individual. Tales son los objetos de la metafísica, como el *ens* y lo que sigue de suyo al *ens*. Parece claro que, al abstraer de la materia individual, ello no impide su cognoscibilidad, ya que no dependen de ella según su definición. Así la «ratio entis», que puede entenderse como «lo que es» (*quod est*) no depende de este o el otro ente singular. Por tanto, se resuelve la dificultad también para los objetos de la metafísica.

Es inútil buscar en este texto otra cosa que lo referente a la abstracción «universalis a particulari»; pero que se lleva a cabo, después de la «abstractio formalis», en cada una de las ciencias especulativas, pues toda ciencia «est de universalibus». Por tanto, no se habla aquí directamente ni de la *separatio* ni de la *abstractio formalis*, aunque se presupongan; sino únicamente de la «abstractio universalis a particulari», la cual, siendo común a todas las ciencias, en cada una se lleva a cabo a partir de un supuesto distinto y sobre objetos distintos. Por tanto, la dificultad debía resolverse en cada uno de esos planos distintos. Era la conclusión a que ya habíamos llegado en nuestro estudio anterior⁶⁶.

En consecuencia, aquí no hay nada referente a la abstracción formal ni a la separación. Por lo que desde este texto nada se puede concluir respecto de su compatibilidad o complementariedad.

VIII (Tradición tomista)

No podemos detenernos en todos ni siquiera en los principales. Lo haremos solamente respecto de algunos que nos parecen más significativos

a) En TOMÁS DE VIO (Cayetano).

En el texto de Cayetano, en que se habla más claramente de la «abstractio formalis», y que parece haber sido el punto de partida de la citada expresión, de lo que inmediatamente se trata es de distinguir netamente entre las dos formas de abstracción: la *abstractio formae* o *formalis* y la *abstractio totius* o *totalis*⁶⁷. Y ello en orden a comprender cómo el *ens*, objeto propio de la Metafísica puede hallarse bajo cualquiera de estas abstracciones; aunque no da lo mismo en orden a la constitución de dicho objeto propio, sino que éste se ha de vincular especialmente con la «abstractio formalis».

En dicho texto, Cayetano señala cuatro importantes diferencias entre la abstracción formal y la abstracción total:

⁶⁶ Cf. «De modis abstractionis...» art. cit., p. 290. Anteriormente habíamos concluido que la denominada «abstractio universalis a particulari» tiene tres modos generales de expresarse, ya que cada uno de estos modos tiene un término inicial completamente diverso, como son, la materia sensible individual para la física; la materia inteligible individual, para la matemática, y la carencia de toda materia para la metafísica. De lo que se sigue, que, si bien la abstracción universal se dice común a todas las ciencias especulativas, sin embargo no se realiza de modo unívoco en cada una de ellas, sino de modo analógico. (Ib. p. 209-210).

⁶⁷ «Para una mejor inteligencia de todo esto, ten en cuenta que, así como hay una doble composición, esto es, de la forma con la materia y del todo con las partes, así hay también una doble abstracción intelectual: esto es, una por la que lo formal (*formale*) se abstrae de lo material; y otra, por la que el todo se abstrae de las partes subjetivas. Según la primera, la cantidad es abstraída de la materia sensible; según la segunda, «animal» es abstraído de buey y de león. Llamo a la primera ABSTRACCIÓN FORMAL; a la segunda la llamo ABSTRACCIÓN TOTAL; y ello, porque lo que se abstrae en el primer tipo de abstracción es como la *forma* de aquello de lo cual se abstrae; mientras que lo que se abstrae en la segunda, es como el *todo* respecto de aquello de lo cual se abstrae. Ahora bien, estos dos tipos de abstracción tienen entre sí cuatro diferencias...» ((*In De ente et essentia*, Prooemio, q. 1, n. 5; Ed. P.M.—H. LAURENT, Taurini, Marietti, 1934.—Traducción propia).

1) En la abstracción formal permanecen separadamente en el intelecto lo abstraído y aquello de que se abstrae; cosa que no sucede en la abstracción total⁶⁸;

2) La abstracción formal es fuente de claridad y de la intelección en lo abstraído; mientras que la abstracción total produce confusión y menor inteligibilidad;

3) Lo afectado por la abstracción formal es también más cognoscible en sí o por naturaleza; mientras que lo sujeto a la abstracción total es más cognoscible para nosotros⁶⁹;

4) La abstracción formal es la base para la distinción de las ciencias teóricas; mientras que la abstracción total es algo común a todo saber científico⁷⁰.

En consecuencia, no trata Cayetano de la diferencia o no diferencia entre lo que ahora nos interesa, esto es, entre la «abstractio formalis» y la «separatio»; sino entre aquella y la «abstractio totalis». Con todo, al describir las propiedades de la abstractio formalis indica que «se hace por medio de una *separación* de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido». Sin duda, aquí la palabra «separación» aplicada a la «abstractio formalis» se ha de tomar en sentido amplio. Con todo, parecería insinuar, al menos, que no ve tanta diferencia entre una y otra o que, puesto ante el problema que nos ocupa, no tendría mayor inconveniente en admitir su compatibilidad.

⁶⁸ Como es sabido, esta diferencia había sido claramente indicada ya por Sto. Tomás: cf. I, q. 40 3c. En este lugar parece inspirarse Cayetano para su división de los modos de abstracción: cf. su comentario: *In 1am Part. Sum. Theol.*, q. 40, a.3) y JUAN DE STO. TOMÁS: cf. *Cursus Theologicus*, I, disp.5, a.1.

⁶⁹ «Y el fundamento de esta diferencia está en que el segundo tipo de abstracción se realiza mediante la consideración de algo que pertenece a la noción del [sujeto] inferior y por dejación, es decir, por no consideración, de algo que pertenece a la noción del inferior: así animal se abstrae de hombre por cuanto el entendimiento considera en el hombre lo animal y no lo racional, aunque ambos sean de la noción esencial de hombre. En cambio, la otra abstracción no se realiza por medio de la consideración de algo que pertenece a la noción de la materia y por no consideración de algo que no pertenece a su noción; sino que se hace por medio de una *separación* de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido» (*Ibid.*).

⁷⁰ «Y el fundamento de estas diferencias [la segunda y la tercera] está en que la abstracción formal se realiza mediante la *separación* de lo material, de lo potencial y cosas semejantes; en cambio, la abstracción total se hace mediante *separación* respecto de las diferencias (*actualitativus*) específicas, respecto de las cuales cuando algo está más abstraído, es más potencial, pues el género contiene a los inferiores en potencia; es tanto menos inteligible, puesto que el acto es de suyo más cognoscible que la potencia. (cf. VI *Metaph.* c. 1; 1025b28—1026a28)» (*Ibid.*).

⁷¹ «En *cuarto* lugar, difieren porque según los diversos modos de abstracción formal se distinguen las ciencias especulativas (como se ve en VI *Metaph.*). En cambio, la abstracción total es común a todas las ciencias.

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

JUAN DE STO TOMÁS añade otra importante diferencia: «In abstractione enim formalis non consideratur ratio universalitatis et particularitatis, vel quod sit univoca vel analoga; sed solum quod ratio abstrahens induat condiciones actus et formae» (*Cursus Theologicus*, I P., q. IV, disp. 5, art. 1, n. 13; Ed. Solesmensis I, 501). Esto concuerda con lo que dice santo Tomás: Cf. *De ente*, c. 3, n.17.

Esto se ve mejor al hacer la aplicación a la formación del concepto del *ens*, «obiectum metaphysicae»:

«Ten en cuenta que el ente puede ser término del acto intelectual bajo una triple condición: *Primero*, en cuanto obtenido por medio de la abstracción total, no de los singulares, sino de las especies y los géneros. *Segundo*, en cuanto obtenido por medio de la abstracción formal, igualmente respecto de las especies y los géneros. *Tercero*, en cuanto no sujeto a ninguna de las condiciones anteriores, pero abstraído de los singulares.

Bajo el primer modo, el ente no pertenece a este problema [se refiere a la cuestión debatida de cuál sea lo primero conocido: *primum cognitum*]⁷¹, pues como tal es un todo universal, y nosotros hablamos ahora de un conocimiento confuso actual, no virtual. *Bajo el segundo modo est término metafísico* (terminus metaphysicalis): de lo que quizás todavía no se han percatado varones doctísimos. Bajo el tercer modo, el ente el lo primero conocido y se denomina ente concreto de la quiddidad sensible; pues no se halla separado por ninguna de las citadas abstracciones de la quiddidad específica o genérica.

Y para mejor inteligencia de lo anterior, ten en cuenta, que ...la abstracción es doble...etc.»

«Está, pues, claro cómo el ente se obtiene unas veces mediante la abstracción formal, esto es, cuando se toma con precisión respecto de las demás razones genéricas y específicas; y otras, mediante la abstracción total, esto es, cuando se lo considera como un todo universal que incluye en potencia a los demás géneros y especies. Igualmente puede quedar claro lo que ahora pretendíamos, en qué sentido se dice el ente como concreto de la quiddidad sensible; a saber, cuando no se apoya en ninguna de ambas abstracciones, sino que se percibe en la quiddidad sensible abstracta de los singulares sin separación alguna; y así es claro lo que significa el nombre de ente concreto de la quiddidad sensible»⁷²

Esta jugosa y difícil doctrina merecería un más largo comentario y exposición, en lo que no podemos detenernos ahora. Baste ahora señalar que el primero parece referirse a la abstracción total o universalizante, en sentido trascendental o supracategorial (*ens communissimum*). De él no dice Cayetano que sea «término metafísico», ya que más bien sería el concepto más vacío que podemos formarnos; o bien, sería un término bajo la consideración de la abstracción lógica, que prescinde del modo de ser real. Bajo el tercero, sería el ente en común, abstraído de los singulares, mas como ente material, como concreto o constreñido al

⁷¹ A ello se refiere la conclusión propuesta: «Ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali» (Ib. n.5). A ello se ordena toda esta doctrina: «Primo declarabo...quid sit dicere ens concretum quidditati sensibili» (Ib.)

⁷² «Patet ergo quomodo ens quandoque habet abstractionem formalem, quando scilicet cumpraecisione caeterarum rationum genericarum et specificarum accipitur; et quomodo quandoque habet abstractionem totalem, quando scilicet ut totum universale potestate includens caetera genera et species, consideratur. Patere etiam potest quod nunc intendimus, quomodo ens sit concretum quidditati sensibili, cum scilicet neutra illarum abstractionum fulcitur, sed in quidditate sensibili abstracta a singularibus absque aliqua separatione inspicitur; et sic est manifestum quid significetur nomine entis concreti quidditati sensibili» (Ibid)

Traducimos la expresión «ens concretum quidditati sensibili», de difícil traducción, por «ente concreto de la quiddidad sensible», a la manera de como lo dice Tomás de Aquino, a quien sin duda sigue Cayetano: «Lo primero que entendemos en el estado presente es la quiddidad de las cosas materiales, que es el objeto [proporcionado] de nuestro entendimiento» (I, q. 88, a. 3c).

ámbito de lo sensible. Bajo el segundo es propiamente término de un acto de abstracción formal, que lo separa de géneros y especies, ya que es la forma o «ratio entis», la cual como tal no es ni universal ni particular.

Pues bien, como término de una abstracción formal, dice Cayetano que su fundamento es: « el segundo tipo de abstracción [o sea, la *total*] se realiza mediante la consideración de algo que pertenece a la noción del [sujeto] inferior y por remoción, es decir, por no consideración, de algo que pertenece a la noción del inferior: así animal se abstrae de hombre por cuanto el entendimiento considera en el hombre lo animal y no lo racional, aunque ambos sean de la noción esencial de hombre».

En efecto, la abstracción *total* se lleva a cabo captando o seleccionando un aspecto del sujeto concreto, dejando los demás aspectos o diferencias; p.e. en el hombre se capta la animalidad, dejando la racionalidad. Esta abstracción procede, pues, extensionalmente, a base de dejar de lado notas y diferencias; por lo que los conceptos así obtenidos tienen cada vez una menor comprensión y mayor extensión lógica.

En cambio, la otra abstracción, o sea la formal o *intensiva*, «no se realiza por medio de la consideración de algo que pertenece a la noción de la materia [del sujeto concreto] y por no consideración de algo que no pertenece a su noción; sino que se hace por medio de una *separación* de lo que pertenece a lo formal respecto de lo que pertenece a lo material, y a la inversa, como lo muestra el ejemplo aducido» (*Ibid.*).

El hecho de hablar de «*separación* de lo que pertenece a lo formal» autoriza a hablar, en Cayetano, de una «abstracción formal separativa», al menos en algunos casos, como respecto del ente metafísico. Por tanto, si la abstracción formal no es separación en sentido estricto, ni tampoco en todos los casos (como p.e. en la abstracción formal matemática o física), puede serlo, sin embargo en algún caso, ya que la forma que se abstrae es separable de aquello de lo que se abstrae. Con lo que tendríamos, al menos, que desde la doctrina de Cayetano no hay absoluta incompatibilidad entre abstracción formal y separación.

b) Para otros autores de la tradición tomista, reiteramos, ante todo, los testimonios aducidos en nuestro trabajo anterior⁷³.

DOMINGO BAÑEZ (1527—1604)

Veamos algunos textos más significativos para nuestra intención actual:

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

⁷³ «¿Abstracción formal o separación?.., art. cit. en *Estudios filosóficos*, pp. 128—130.

«Tertius gradus abstractionis est a materia etiam intelligibili. Et hic gradus est proprius Metaphysicae; cuius obiectum est ens, de cuius ratione non est aliqua materia. Potest enim *ratio entis* perfecta inveniri absque aliqua materia vel ordine ad materiam (...) Ceterum obiectum ipsum adaequatum Metaphysicae, quod est ens etiam invenitur tamquam aliquid intrinsecum in rebus materialibus. In quibus tamen metaphysicus considerat aliquid immateriale, scilicet, quod in rebus materialibus invenitur quidam ordo abstrahens a materia...»⁷⁴

Como se ve, adscribe a la abstracción formal de tercer grado la aprehensión de la «ratio entis», que puede darse sin materia alguna... El problema está, para nosotros, en si caben ambas formas de «distinción», la abstractio y la separatio. En otras palabras, ¿hay algún caso en que nuestro intelecto lleve a cabo esas dos maneras de distinción y ello con verdad y objetividad? ¿Se puede transitar de una a la otra?. Nuestra respuesta actual es afirmativa y en concreto, ello se refiere al modo propio del conocimiento metafísico, mas únicamente en ese campo⁷⁵.

SANTIAGO RAMÍREZ

Entre los autores que han abordado modernamente el tema de la abstracción, en una perspectiva tomista, debe contarse sin duda a Santiago Ramírez, a quien alguien llamó «el último escolástico».

Este autor ha estudiado ampliamente el problema de la abstracción. Primero en su trabajo *De ipsa philosophia in universum* y luego en el *De analogia*, en los que intercala amplios estudios acerca de la abstracción⁷⁶.

Debemos indicar que las partes de estos trabajos, dedicadas al tema de la abstracción aunque amplios y serios, son secundarios o indirectos, subordinados al problema principal. No constituyen un tratado armónico, e incluso me parece que hay un progreso en la concepción de la abstracción y sus modos en el *De analogia*⁷⁷. Y ello, sin duda, por que en esta obra tiene en cuenta las nuevas investigaciones y los textos tomistas del De Trinitate⁷⁸. Así p.e. en el *De ipsa philosophia* se dice en

⁷⁴ D. BAÑEZ: *Scholastica commentaria in Iam Partem*, q. 1, a.3 (Ed. L.urbano, Feda Valencia, 1934). Cf. también B. MEDINA (1527—1581): *In Illam partem S. Theol. D. Thomae* (1578). FRANCISCO DE ARAUJO: *In universam Aristotelis Metaphysicae commentaria* (Salamanca, 1617 y 1631); JUAN MARTINEZ DE PRADO: *Quaestiones philosophiae naturalis* (c. 1651); *Super tres libros de anima* (c. 1631). JUAN DE STO. TOMAS: *Cursus Philosophicus* I, Logica II p., q. 3, a.5.

⁷⁵ Así lo entiende también, entre otros, V. LEROY, quien dice expresamente: «La separatio metafísica que realiza al máximo y según el juicio *quod est completivum cognitionis*, esta liberación de la materia, representa entonces la más eminente realización de la *abstractio formalis*. La terminología cayetanista no hace sino expresar una doctrina bien conocida en el aristotelismo...» (LEROY, M. V.: *Le savoir spéculatif. Annexe: abstractio et separatio* d'après un texte controversé de saint Thomas», en *Revue Thomiste* 1948(48); tomo la cita de GELONCH: *Separatio y objeto de la metafísica...* O.c., p. 71).

⁷⁶ RAMIREZ, J. M.: *De ipsa philosophia in universum*. 2 vol. (Madrid, CSIC., 1970); *De analogia*, 4 vol. (Madrid, CSIC., 1971). Ambas ediciones preparadas por Fray VICTORINO RODRÍGUEZ, a quien debemos agradecer que estos importantes estudios hayan visto la luz pública. Estos estudios de Ramírez intercalados acerca de la abstracción, si bien no constituyen un tratado uniforme y sistemático sobre el tema, constituyen sin duda uno de los estudios más extensos y profundos, dedicados a este problema.

⁷⁷ Ed. cit. pp. 754—882; 995—1090.

⁷⁸ Como puede verse, p.e., al explicar los modos de la abstracción por parte del entendimiento pasivo, en que remite al comentario tomasiano *In Boeth. de Trinit.* q.5, a. 3., en el que, dice, se explica de modo más radical la doble abstracción: «Quam geminam abstractionem alibi radicatus explicat» (*De analogia*, ed. cit. p.768—769).

una ocasión, al menos, que «la abstracción total es propia de la primera operación de la mente, mientras que la abstracción formal es propia de la segunda, aunque de diversa manera»⁷⁹, lo cual es lo más antitomista que se puede decir, ya que justamente la distinción neta de estos dos modos de abstracción constituye, frente al platonismo separacionista de las especies y de las matemáticas, el objetivo de Tomás en dicho comentario⁸⁰.

No obstante y aparte de ciertas expresiones menos exactas literalmente, lleva a cabo una notable división de los diversos modos de abstracción, en que creo se conjugan debidamente, aparte de esas expresiones menos exactas, las doctrinas de Tomás de Aquino y de sus seguidores posteriores, entre los que él mismo pasa por uno de los más eximios.

En resumen y con referencia a la abstracción formal, viene a decir lo siguiente:

«En el género de la abstracción pura de toda materia, tanto sensible como inteligible, se da una triple especie átoma de abstracción formal, acorde con la triple especie de inmaterialidad que se conquista: a saber, *lógica, metafísica y teológica*.

Pues ciertamente la abstracción de toda materia, o bien obtiene la inmaterialidad *común al ente creado y al increado*, o la inmaterialidad *propia del ente creado solamente*»⁸¹

Y respecto de la Metafísica afirma:

«Por ello se dice que la Metafísica considera a Dios, que se halla exento de toda materialidad y potencialidad, *como principio del propio sujeto [objeto formal]*, que es el ente finito común a los diez predicamentos, y *no como el sujeto propio y directo* [cf. *In librum Boethii de Trinitate*, 5, 4c una cum 5,1 et 3; *In Metaph.* Prooemium S. Thomae]. Por todo lo cual, aunque la Metafísica abstraiga de toda materia....no puede abstraer de toda potencialidad, ya que ésta se incluye esencialmente en la noción del ente finito, común a los diez predicamentos, que es lo que de suyo y directamente estudia...

Así pues...esta abstracción est todavía imperfecta en la línea de la abstracción de metafísica, que debe ser realísima, como la misma Metafísica. Pues o bien es solamente abstracción de la primera operación de la mente, como se tiene en la aprehensión primaria del ente como tal; o bien es incoativa de alguna manera de la segunda operación de la mente, en cuanto demuestra, o mejor, explícita sus atributos trascendentes de unidad, verdad, bondad... Por lo demás, tal acceso y resolución en el primer principio de todas las cosas, que es máximamente ente y máximamente abstracto con abstracción formal no sólo de la primera, sino también de la segunda operación de la mente, puesto que se halla

⁷⁹ «Possumus ergo dicere quod abstractio totalis est propria primae operationis et quod abstractio formalis est propria secundae operationis, sed diversimode» (*De ipsa philosophia*, ed.cit. p.74).

⁸⁰ Véase la conclusión final de *In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 3, comparada con I, 85, a. 1, 2m.

⁸¹ «Tandem in genere abstractionis simpliciter ab omni materia, tam sensibili quam intelligibili datur triplex species atoma abstractionis formalis pro triplici specie immaterialitatis quae attingitur, scilicet logica, metaphysica et theologica.

«Equidem abstractio ab omni materia, vel attingit immaterialitatem communem enti creato et increato, vel immaterialitatem propriam soli enti creato...» (RAMIREZ, Jacobus: *De analogia*, t. II, n. 463; (Edit.. praeparata a Victorino Rodríguez; Madrid, CSIC., 1971) p.815.

máximamente separado de toda materia y de toda potencialidad [cf. *In Boeth. de Trinit.* 5,3c; *In I Physic.*, lec. 1, nn.1—3; *In II Physic.* lec. 3, nn. 5—8; *In librum De sensu et Sensato*, lec. 11, n. 1] viene postulado por la índole propia de la abstracción formal realísima, que es la propia de la Metafísica»⁸²

En consecuencia, parece claro que este autor no tendría reparo en admitir que el objeto propio de la metafísica se halla obtenido mediante una abstracción formal, que denomina «realísima» como debe ser la misma Metafísica. Y tal abstracción formal *realísima* no es incompatible, sino que *incoa* o fundamenta la separación en la segunda operación de la mente. En efecto, la abstracción formal, respecto de los objetos de la Metafísica es, como hemos ido viendo, la base o la «incoación», para llegar a un juicio de separación completa de lo material: ya sea un juicio de inmaterialidad negativa (en el momento de la constitución de la Metafísica), ya sea, en su culmen, un juicio de separación positiva: es justamente el término último a que puede llegar el humano entendimiento, en cuanto alcanza sapiencialmente de alguna manera el Primer Principio de los entes, que debe ser Acto Puro.

Y en esto no hay ciertamente división alguna entre los seguidores de Tomás de Aquino.

Entre los autores modernos, podríamos citar a algunos, como J. Maritain⁸³, V. Leroy⁸⁴, Robert, Elders, Maurer, etc. que contemplan la abstracción formal del *esse*, como la base del juicio negativo o *separatio*.

En efecto, si se dice que la *separatio* metafísica implica el juicio negativo, un juicio o es evidente por sí mismo o lo es por análisis o por demostración. No lo es por evidencia inmediata; no lo puede ser por demostración, pues sería una demostración metafísica, que la supone ya constituida (a no ser al final de la misma); luego ha de ser por el análisis del *esse* en el *ens*. Que es lo que hemos intentado anteriormente.



⁸² «Et propter hoc dicitur quod Metaphysica considerat Deum, qui omnis materialitatis et potentialitatis est expers, ut principium proprii subiecti, quod est ens finitum commune decem praedicamentis, et non ut subiectum proprium et directum. Quo fit ut, licet Metaphysica abstrahat ab omni materia..., nequeat tamen abstrahere ab omni potentialitate, quia haec essentialiter includitur in ratione entis finiti communis decem praedicamentis, quod directe et per se considerat...»

Itaque (...) haec tamen abstractio est adhuc imperfecta in linea abstractionis Metaphysicae quae realissima esse debet sicut ipsa Metaphysica. Nam vel est abstractio primae operationis mentis tantum, ut habetur in prima apprehensione entis ut sic; vel inchoat aliquo modo abstractionem secundae operationis mentis demonstrantis aut potius mere explicantis attributa eius transcendentalia unitatis, veritatis et bonitatis... Ceterum huiusmodi accessus et resolutio usque primum principium rerum omnium, quod est maxime ens at maxime abstractum abstractione formali non solum primae sed et secundae operationis mentis, cum sit maxime separatum ab omni materia et potentialitate, postulatur ex propria indole abstractionis formalis realissimae, quae est propria Metaphysicae» (ID, *Ibid.*, n. 464, pp.816—818. (Citas incluidas y cursiva, de Ramírez).

⁸³ Maritain, J.: *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir* (Paris, Desclée, 1932). Trad. cast.: *Los grados del saber* (Club de lectores, Buenos Aires, 1978), especialmente c. 2, II y c. 5.

⁸⁴ «Le savoir spéculatif. Annexe: Abstraction et *separatio* d'après un texte controversé de saint Thomas», en *Revue Thomiste*, 1948(48): «La *separatio* metafísica que realiza al máximo, y según el juicio *quod est complementum cognitionis*, esta liberación de la materia, representa entonces la más eminente realización de la *abstractio formalis*» (Apud GELONCH, O. cit., p. 71).