

NOTAS Y COMENTARIOS

SOBRE LOS JUICIOS ANALITICOS Y SINTETICOS Y LA POSIBILIDAD DE LA METAFISICA

La filosofía del siglo XVIII estaba aún bajo la poderosa influencia de Descartes. Creía que nuestro conocimiento comenzaba con bien recortadas "ideas claras y distintas", y que continuaba luego por la unión o desunión de tales ideas mediante juicios.

Los empiristas ingleses del mismo siglo, aunque rechazaban el carácter supuestamente innato de tales "ideas", y su valor metafísico, seguían creyendo —en gran parte bajo la influencia poderosa de las matemáticas, proveniente también en alto grado de Descartes— que nuestro conocimiento comenzaba con atómicamente recortadas "ideas" (ahora en el sentido empirístico que las reducía a sensaciones o imágenes).

Kant recibió ambas herencias, y se le presentó entonces una gran aporía, que originó su filosofía crítica: en los juicios, las ideas unidas, o bien eran extrínsecas unas a las otras y su unión sólo podía fundarse en la experiencia ("este caballo es blanco"), y teníamos juicios sintéticos "a posteriori", que hacían avanzar nuestro conocimiento, pero que no eran universales ni necesarios, o bien eran intrínsecas una respecto de la otra (el P respecto del S), como en el caso "el hombre es animal", y entonces el conocimiento era "a priori", universal y necesario, pero tautológico, porque *animal* ya estaba contenido en *hombre*, y no había verdadero avance del saber.

Resultaba entonces que los juicios como "lo que comienza a existir tiene una causa", resultaban inexplicables, porque ni el P estaba en el S, ni se le agregaba en base a una mera experiencia (atento el carácter universal y necesario que tales juicios pretendían).

Crejó así indispensable añadir a la clasificación común a racionalistas y empiristas cartesianos (juicios analíticos "a priori" y juicios sintéticos "a posteriori") un nuevo miembro, los juicios sintéticos "a priori", en los que el P no está contenido en el S y sin embargo se le agrega necesariamente.

Pero, ¿cómo podía ser esto? Si ni los sentidos ni el intelecto percibían la conexión, ya sólo fáctica, ya necesaria, de P y S, ¿cómo podían unirlos necesariamente? Pregunta grave, porque, sin tales juicios, a la vez necesarios y que daban a conocer algo nuevo, no había ciencia.

Kant crejó solucionar el problema mediante la atribución a nuestras facultades —sensibles e intelectuales— de "formas a priori", no derivadas a la expe-

riencia, las cuales, aplicadas a lo sensible, explicaban la *necesidad* de la conexión, mientras que la experiencia nos daba la *diversidad* de S y P.

Pero ello produjo dos consecuencias de no poca gravedad: a) la necesidad y universalidad de las ciencias (Matemática, Física) era puramente subjetiva, fruto de la aplicación de aquellas "formas a priori"; y, b) la Metafísica era imposible, porque no existía experiencia que nos diera la diversidad de S y P. De manera que, o empleaba juicios "analíticos a priori" y se perdía en vanas tautologías, o pretendía emplear juicios "sintéticos a posteriori" y entonces le faltaba la intuición sensible de la unión de S y P.

Pero Kant no criticó suficientemente sus propios puntos de partida, tomados del racionalismo y del empirismo vigentes. En ese sentido, podría escribirse una obra intitulada *Los presupuestos a-críticos de la Crítica de la Razón Pura*.

En el campo de los juicios, al que nos hemos limitado, presupuso entonces, desde su período precrítico, que el S y el P debían ser dos ideas bien recortadas y limitadas, ya fuera su contenido sensible (*juicios sintéticos "a posteriori"*), ya puramente inteligibles (*juicios analíticos "a priori"*). Agregó luego una síntesis de lo sensible y de lo inteligible (*juicios sintéticos "a priori"*), en el que el vínculo inteligible era *puesto* por el sujeto cognoscente. En este último caso se viene a negar la postura cartesiana (el juicio como conexión de ideas claras y distintas); pero tal solución está *determinada* por la aceptación no crítica de la clasificación hasta entonces vigente de los juicios, ofrecida por la tradición Descartes-Leibnitz-Wolff.

Nosotros creemos que la solución kantiana no es necesaria, y, apoyándonos en Santo Tomás, trataremos de hacer ver el error del punto de partida y por tanto de la clasificación de los juicios (aunque muchos manuales escolásticos acepten sin más la división racionalista, y aunque otros escolásticos se vean inclinados a aceptar la kantiana, a la que tratan de conciliar con el realismo: Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth, Lonergan y otros).

Es verdad que Sto. Tomás habla a menudo de una "indivisibilium intelligentia", es decir de una simple aprehensión de conceptos igualmente simples, y de una "compositio et divisio", o sea de una unión o separación de tales conceptos en y por el juicio. Esto no parecería superar el racionalismo metafísico o empirístico, y caer bajo la crítica de Kant. Pero, al procederse así, se olvidaría una cosa: que para Santo Tomás lo primeramente entendido era el *ente* (y el *ser, esse*, con valor existencial, en el ente), y que afirmaba que el ente está incluido en todo lo que se aprehende, y por tanto en todo concepto. Dice Santo Tomás: "lo primero que cae bajo el intelecto es el ente" (*Pot.*, q. 7, a. 15); "El ser mismo (*ipsum esse*) es lo perfectísimo de todo; se compara a todo como su acto" (*S. Theol.*, I, y. 4, a. 1, ad 3) y, especialmente, "el ente está incluido en todo lo que se aprehende" (*S. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2, c).

Ahora bien: el ente es universalísimo (trascendental), y está implícito en el S y en el P a la vez, y en su conexión, por lo que el juicio es definido por el Aquinate también como "interpretatio simplicis aprehensionis". De manera que aunque es verdad que existen juicios necesarios y universales ("el todo es mayor que la parte"; "lo que existe contingentemente tiene una causa"), y otros contingentes y particulares o singulares ("algún hombre es sabio", "Juan es blanco") todos ellos son en cierta medida *analíticos* (análisis del contenido definido de los conceptos), *analíticos de nuevo*, (en función de las exigencias del ente) y *sintéticos* (vinculación, en función del ente, del S y P).

Analicemos así el famoso juicio —decisivo para la Metafísica— de que "todo lo que comienza a existir (o existe contingentemente) tiene una causa".

Es verdad que en la noción de lo que existe contingentemente no está contenida la causa, pero sí la *exigencia* —no subjetiva— de una causa. Porque al entender “lo que existe contingentemente” y “causa”, co-entiendo el ente, trascendental, que embebe todo otro contenido. Entonces veo intelectivamente que un *ente contingente sin causa* sería contradictorio, pues participaría del ser (*esse*) —pues existe— sin participarlo, empero, pues no derivaría de otro, al negársele causa. Puesto que el ente, o es de por sí, o es de por otro (*Esse Ipsum Subsistens* y *mero ente*, respectivamente). De manera que el antedicho ente, o no debería ser, pues no recibe el *esse*, o por el contrario, debería ser el *Ser de por sí* (el *Esse* puro) al no tener causa. La escapatoria sartriana de un ente contingente *sin causa*, eleva, quíerese o no, tal ente a una cosa que existe de por sí, que es *ser*, y entonces necesariamente sería el *Ipsum Esse Subsistens*, Dios. Y al mismo tiempo, dice que es *contingente*.

De allí que el tomista vea intelectivamente, que, puesto que ese ente es *ente*, sin ser la *nada*, ni el *Ser subsistente y puro*, necesariamente *es* (existe) por *participación del ser*, y, por eso, a partir de otro y, en último término, de Aquél que es el *Ser por sí*.

Por eso decía Sto. Tomás que “aunque la relación a la causa no entre en la definición del ente que es causado, pertenece a su razón, porque lo que por participación es ente, se sigue que sea causado” (*S. Theol.*, I, q. 44, a. 1, ad 2), a. 1, ad 2), y agregaba en otra parte que “Dios no sólo es su esencia (...) sino también su ser (*esse*)” (I, q. 3, a. 4).

Así que en tales juicios hay *análisis* de las nociones en cuestión, *análisis del ente en general y de sus exigencias*, y *síntesis* consecuente de las nociones.

Los juicios de tal tipo —esenciales, como dijimos, a la Metafísica—, no son, pues, ni simples ni tautológicos análisis de nociones cerradas (S y P), ni meras comprobaciones de vinculaciones fácticas, sino que implican todas las operaciones que hemos visto.

El vínculo que permite la unión de lo distinto no es dado, por tanto, por una subjetiva “forma a priori”, sino por la co-captación del *ens commune*, y del *esse* en tal ente, con su valor generalísimo.

Y tal ente no es tampoco idea innata, sino visión intelectual en lo sensible, al captar el intelecto, por su conexión con la sensibilidad (en la *conversio ad phantasmata*), la existencia efectiva, y no meramente nocional, del ente, que nos había dado, abstrayendo (*abstracción, aversio a phant.*) las *quididades* que, luego, y gracias a la *conversio*, se sintetizarán o separarán en el juicio, con pleno valor existencial.

Por eso existen juicios necesarios en que el P no está en el S, sino que se revela como exigido por el S, al ser ello el resultado de un análisis del ente subyacente a sujeto y predicado.

Es que por debajo de los conceptos simples, resultado de la “*indivisibilium intelligentia*”, y dentro de ellos, está la co-captación de lo más trascendental y necesario, común a S y P, que vincula a ambos: el *ente* y el *ser del ente*.

Pero se dirá: ¿tiene valor metafísico el ente abstraído de la experiencia sensible? Si nuestro concepto de ente tuviera solamente ese origen, probablemente no. La teoría del “tercer grado de abstracción” nos llevaría sólo a un ente lógicamente inmaterial; pero no a una inmaterialidad real.

La auténtica teoría se ha revelado no hace muchos años. El alcance metafísico del *ente en cuanto ente* se manifiesta sólo porque alcanzamos entes dotados de inmaterialidad *real* y no sólo abstractiva. En efecto, la Metafísica, aunque es Filosofía primera por su dignidad y porque defiende los principios y determi-

na los objetos de todas las demás ciencias, es primera sólo en esa "via iudicii"; pero es la última en la adquisición del saber, "in via inventionis".

Ahora bien: *antes* de llegar por ese camino a la Metafísica, hemos descubierto ya *entes realmente inmatrimales*: en efecto, la Filosofía general de la Naturaleza termina en el descubrimiento de un Primer Motor que es *sin dimensiones* (Cfr. el final de la *Física* de Aristóteles), y a su vez la Psicología filosófica —parte también de la filosofía natural— ha descubierto en su culminación (linkante ya con la Metafísica) *dos entes realmente inmatrimales*: la inteligencia y la voluntad humanas, y sus respectivos actos; inmaterialidad revelada en la apertura ilimitada —trascendental— de tales facultades, en la capacidad de reflexión perfecta de la primera y en el libre albedrío de la segunda.

En posesión, pues, de entes realmente inmatrimales, el intelecto puede ya emitir un *juicio negativo*: el ente no es necesariamente material. Puede existir en forma material o en forma inmaterial: por tanto, mediante tal ente en cuanto ente y mediante el *esse* es posible un acceso real a la Metafísica. Aquel juicio negativo lleva el nombre de *separatio* y no de *abstractio*, porque la abstracción lleva a una inmaterialidad puramente conceptual, mientras que la *separatio* se logra por un *juicio* que declara que en la realidad misma se dan entes inmatrimales¹.

Por tanto, el principio filosófico de causalidad tiene un valor realmente metafísico: nos lleva, en su caso, a una Causa real: el *Ipsum Esse Subsistens*, Dios.

JUAN ALFREDO CASAUBON

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACION EN LA ESCUELA TOMISTA •

El autor se propone analizar con precisión el alcance del principio de individuación en la escuela tomista, vale decir, en Santo Tomás y en sus comentaristas clásicos. En el primero y más amplio capítulo estudia el pensamiento de Santo Tomás a través de una minuciosa exposición crítica de sus textos, ordenados en dos series principales. La conclusión a que arriba es la siguiente: "El principio de individuación es la materia sellada por la cantidad, materia que es sellada en cuanto recibe la corporeidad (por la forma sustancial) y las dimensiones de la cantidad" (pág. 71).

El que Santo Tomás se refiera a la cantidad unas veces como "*no determinada*" y otras veces "*determinada*", según Degl'Innocenti, no implica un cambio de posición en el Aquinate, como han querido algunos autores; lo que quiere significar él es simplemente que la cantidad, que con la materia es principio de individuación, no es la figura que ella confiere al cuerpo aquí y ahora, sino la que lo determina a ser *éste* y no *aquél*. Es "*interminata*" en el primer sentido —no atiende a su configuración actual en el lugar— pero "*determinata*" en el segundo, en cuanto constituye al cuerpo como *éste* y lo distingue y separa de todo otro. En síntesis, para el Doctor Angélico, el principio de indi-

¹ Cfr. S. THOMAS, *In Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 3 y 4. Sobre ello, ver L. B. GEIGER O. P., *Philosophie et Spiritualité*, ed. du Cerf, París, 1963, cap. *Abstraction et Séparation d'après S. Thomas*, en el tomo I de la obra indicada, pp. 87 ss.

* *Il Principio D'Individuazione Nella Scuola Tomistica*, por P. Umberto Degl'Innocenti O. P., Pontificia Università Lateranense, Roma, 1971, 173 páginas.