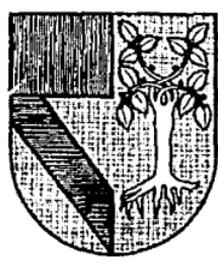


308913

2
203

UNIVERSIDAD PANAMERICANA
ESCUELA DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



ABSTRACCION Y SEPARACION
(ESTUDIO SOBRE METAFISICA)

T E S I S
que para optar el título de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
presenta
JOSE MANUEL NUÑEZ PLIEGO

DR. HECTOR JESUS ZAGAL ARREGUIN
DIRECTOR

México, D. F. 1993

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N D I C E

INTRODUCCION	1
CAPITULO I	
LA EPAGOGÉ	
Preliminares	3
Conocimiento de los sentidos	5
Sentidos internos	8
La experiencia	11
Los entes físicos	13
Tipos de abstracción	15
CAPITULO II	
LA ABSTRACCION	
Conceptos preliminares	16
Abstracción de la Física o Totius	27
Abstracción matemática o per modum formae	32
CAPITULO III	
EL CONOCIMIENTO METAFISICO	
Abstracción y Metafísica	41
Separatio	48
Razones para el pensamiento negativo	52
Vías para el conocimiento de Dios	55
CAPITULO IV	
LA SEPARATIO EN SI MISMA	
El conocimiento metafísico	59
Qué es la separatio	67
Triple separatio	73
CAPITULO V	
EL CONOCIMIENTO DE DIOS	
Hacia el conocimiento de Dios	78
La tercera vía	81
Tipos de perfección	83
Separatio y analogía	85
Sentidos de la negación de Dios	86
CONCLUSIONES	93
BIBLIOGRAFIA	99

INTRODUCCION

Para algunos el conocimiento que tiene por objeto alcanzar a Dios es imposible. Para ellos, hablar de Dios es penetrar en la oscuridad o enunciar un sin sentido. Esta concepción la asumen de modos diversos: unos piensan que Dios es una idea de la que no se puede conocer su existencia; otros consideran la existencia de Dios como cierta, pero tan incomprendible que todo lo que se diga de El es impensable; algunos otros piensan que Dios nos excede de tal manera que lo que se pueda decir de El se reduce a la fe; todavía hay quienes aceptan que se diga algo siempre que quede claro que aquello es producto de mi subjetividad. Agnósticos, unos y otros, pues cada uno, a su manera, niega al intelecto humano la capacidad de llegar al Ser Supremo.

Hablar de Dios no es tarea fácil. No es posible abarcar a Dios plenamente, pero tampoco es cierto que por ese hecho no podamos conocerlo. El acceso a Dios es alcanzado por el hombre -en el ámbito filosófico, e incluso en algunas verdades de fe- principalmente a base de negaciones. Incluso hasta el extremo de negar nuestro propio modo de conocimiento, es decir, que para llegar a El debo pensar en El, pero no debo pensarlo como lo estoy pensando, aunque no tengo más remedio que pensarlo así y negarlo.

Surge así una diferencia; para algunos conocer necesariamente es decir qué es algo. Para nosotros decir qué no es, es decir algo sobre aquello que en sí permanece

oscuro para nosotros.

Esto nos lleva a negar el espíritu abstractivo que a base de 'purificar' un concepto pretende llegar a Dios (como pretendió p. ej. Avempace), y a sentirnos, de algún modo más cercanos al agnosticismo, pues "conocemos de El quid non sit, mientras que el quid sit permanece absolutamente ignorado" (CG III, 49).

Por ello el objetivo de este trabajo será mostrar cómo es posible acceder a Dios por medio de las cosas físicas. De ahí que primero hemos pensado abordar el conocimiento de las cosas llamado apagoge, después la abstracción formal y la abstracción total, para finalmente tener una mayor comprensión de la separatio. Somos conscientes de que este esfuerzo tiene sus limitaciones en el contexto de la tesis. No es posible esbozar en ella una teoría del conocimiento que contemple todas las posibilidades, ni todas las riquezas del conocer. Entiéndanse los pasos previos como la construcción de los cimientos en base a los cuales pueda hacerse una reflexión más amplia de la separatio.

Nos parece de interés apuntar que, en una sociedad acostumbrada a relegar a Dios al ámbito de la conciencia subjetiva, señalar que el conocimiento de Dios no es simplemente una certeza que atañe a unos cuantos, sino un conocimiento al alcance de todo hombre, es ya meterse en un tema difícil. Nuestro interés no se cifra tanto en demostrar si Dios existe o no, cuanto en señalar cómo es posible

conocerlo.

El objeto de la tesis es doble:

a) por una parte, señalar cuál es el tránsito seguido por nuestro conocimiento hacia la formulación de proposiciones metafísicas y,

b) de otra tipificar la separatio que a nuestro entender es la operación posibilitante de estas proposiciones.

Desgraciadamente agotar todos los problemas que plantea este doble objetivo supera los alcances de la tesis y quizá los nuestros. En muchos temas enunciaremos sólo lo fundamental, algunos problemas serán dejados de lado o simplemente esbozaremos la tesis clásica que lo explica. Todo esto siendo conscientes de asumir supuestos no suficientemente demostrados, pero que no descalifican el objetivo fundamental de nuestro trabajo. Al fin y al cabo, no se pretende hacer una enciclopedia filosófica.

CAPITULO I LA EPAGOGÉ

PRELIMINARES

Admitimos como un hecho que el hombre conoce¹. Todos somos capaces de razonar y relacionarnos cognoscitivamente en nuestra vida diaria. Negar esta realidad sería equivalente a conculcar uno de los hechos más patentes, pues el mismo hecho de leer y entender lo que se escribe es ya una muestra de esta capacidad al alcance de los hombres².

Los entes físicos, las cosas materiales son lo primero que el hombre conoce. Desligar el conocimiento metafísico del conocimiento de los entes físicos es un despropósito. Supone negar el modo en el que el hombre está constituido, pues estamos convencidos, de que -parafaseando a un autor- aprendemos a encontrar lo metafísico en lo físico o no lo encontraremos nunca. Esto es evidente, pues con lo único que tenemos contacto es con lo físico. De hecho el mismo nombre metafísica sugiere que esta debe ubicarse después de la comprensión de lo físico³. No queremos decir con ello que se tenga que conocer a fondo la ciencia físico-matemática, sino que es preciso conocer lo que nos aparece y después hacer el tránsito a lo metafísico.

¹ cfr. MF 980a 1.

² Por demás está afirmación es prácticamente aceptada por todos los filósofos. Otro problema y en el que las opiniones difieren es el alcance de este conocimiento.

³ Cfr. S. Th. I q. 13 a. 5 "no podemos conocer a Dios sino en el espejo de las criaturas"

Con el objeto de esbozar cómo esto es posible nos ha parecido oportuno dar una breve explicación de la epagogé, o inducción que nos parece es el tránsito de todo conocimiento y por tanto también del metafísico.

EPAGOGÉ

La epagogé⁴ es un tema complejo y de hecho podría constituir por sí mismo un tema de reflexión para una tesis, sin embargo para nuestros objetivos sólo será preciso establecer en líneas generales cómo es posible llegar de los entes físicos a los universales y a los metafísicos (que son distintos), de modo que se vea claramente que nuestra especulación sobre la separatio y la abstracción no está desligada del curso normal de nuestro intelecto.

CONOCIMIENTO DE LOS SENTIDOS EXTERNOS

Lo primero que conoce el hombre es aquello que aparece a los sentidos. Estos permiten al hombre una primera relación con las cosas que le rodean, ya que cada sentido está constreñido a captar una formalidad determinada: el ojo no ve más que el color, y el oído no puede oír más que el sonido, por más que el sujeto de el color sea a la vez un

⁴ Uno de los artículos más interesantes sobre la inducción en Santo Tomás, que hemos tenido a la vista es. Conway Pierre: "Induction in Aristotle and St. Thomas" The Thomist, (22), 1959 p. 336

objeto sonoro y viceversa; esto se debe a que cada sentido tiene un objeto propio⁵. El conocimiento de los sentidos es inmediato y formal; capta formas accidentales. A la vez que se puede entender ya, desde el primer momento, el carácter abstractivo del conocimiento humano considerando cada sentido sin relación a los otros.

Además mediante los sentidos aprehendemos el movimiento⁶ la figura, que no siendo su objeto propio si es común a los sentidos y puede ser captado por varios de ellos⁷.

"Todo conocimiento racional, ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de nociones anteriores"⁸, estas nociones son precisamente las adquiridas por los sentidos.

De ahí que "el conocimiento sensible no sea un puro estímulo para el conocimiento, sino que constituye un status in quo de la misma objetivación, en cuanto que es sólo por mediación suya por lo que el objeto puede llegar a nuestra mente que inicialmente no lo poseía"⁹. Es decir, la

5 Cfr. Anal. Post. II, 19 99b 35 Donde Aristóteles habla de la capacidad discriminativa de los sentidos. Curiosamente los estudios actuales de este capítulo poco dicen al respecto. cfr., p. ej. Jaako Hintikka: "Aristotelian Induction"; Revue internationale de Philosophie 34, (1980), p. 423 ss.; Wayne Thompson: Aristotle's Deduction and Induction, Rodopi N.V., Amsterdam, 1975, p.81 ss. Siendo una excepción notable Carmelo Vigna: "Sulla Figura Aristotelica dell'epagoghé como struttura del sapere originario", Rivista de Filosofia Neo-Scolástica, 71 (1979), p. 307 ss.

6 Anal. Post. 99b 5-20 y cfr. De Anima 418a 7-25

7 "Tampoco es posible que exista un sentido especial para los sensibles comunes" De Anima; 425a 14-16

8 idem; 99B

9 Fabro, Cornelio; Percepción y pensamiento; EUNSA; p.272

información proporcionada por la sensibilidad externa no es un pretexto para la construcción de pensamientos, sino la base de ellos mismos, pues para que un pensamiento sea de algo real tiene que ser 'sacado' de la realidad, sino es invención, construcción, imaginación, pero no conocimiento.

Este primer conocimiento de lo real es algo que compartimos con los animales¹⁰, sin embargo, en nosotros esto es sólo el principio, "los demás animales viven con imágenes y recuerdos y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte del razonamiento"¹¹ pues podemos penetrar los entes físicos mediante un conocimiento más claro y profundo por medio del intelecto¹², es decir, mediante el arte del razonamiento.

El conocimiento sensible es el principio en lo que después se fundará la abstracción¹³ y también la separatio; siendo distintos el conocimiento sensible del propiamente llamado conocimiento de abstracción, forman, sin embargo

10 cfr. Fabro, Cornelio; Op. cit.

11 MF 980b 26-28

12 cfr. De Veritate q. 2 a. 2 c.

13 Aun cuando el presente trabajo se circunscribe al pensamiento de Santo Tomás, no queremos soslayar la importancia de Aristóteles y sus estudiosos, para entender mejor la postura de Santo Tomás. Existen varios estudios sobre la abstracción en Aristóteles, entre los más interesantes -cara a nuestro objetivo- se encuentran: Philippe, M-D: "Afaresis, pistis, jorigen dans la Philosophie d'Aristote" Revue Thomiste, 48 (1948), p. 461 ss. Cleary John: "On the terminology of abstraction in Aristotle" Phronesis, 30 (1985), p. 13 quien hace importantes referencias al artículo de Philippe y para la teoría de la percepción: Barker Andrew: "Aristotle on Perception and Patios", Phronesis, 26, (1981), p. 248 ss.

parte del mismo proceso de conocimiento inductivo¹⁴. Pues no hay nada en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos, si se comprende bien esta frase, es claro que todo lo que digamos de los entes y del mismo Ipsum Esse tendrá su base en aquello que hemos conocido en los entes imperfectos, o entes físicos, pues no es posible establecer otra vía de conocimiento y según Aristóteles "lo universal no puede existir en sí, como tal, sino que se sigue de una cierta operación de la mente que lo abstrae de los objetos sensibles, presentes en la experiencia"¹⁵.

SENTIDOS INTERNOS

El sentido común es el que realiza la primera reobjetivación, su función es triple¹⁶:

a) de un lado unificar las sensaciones percibidas por los sentidos externos y

b) de otro diferenciar qué es lo que capta cada sentido.

c) todo esto gracias a su carácter de conciencia sensible "cada sensación es de algo particular y de algo común: lo particular es p. ej. de la vista el ver (...) pero

¹⁴ Cfr. Mercado Juan Andrés; *La epagogé en el Corpus*

Aristotelicum; p.15

¹⁵ Anal. Post. 99b 35-40

¹⁶ Cfr. Düring; *Aristóteles...*; p. 893

hay una cierta facultad común asociada a todos los demás, con la cual uno siente que ve y que oye¹⁷. El sentido común ordena la sensibilidad y permite que nos percatemos de que sentimos, pues no es lo mismo sentir, que sentir que siento¹⁸.

La imaginación ordena las distintas sensaciones que provienen de los sentidos, ya objetivadas por el sentido común. La objetivación de la imaginación difiere de la del sentido común en que el segundo simplemente unifica, mientras que la imaginación forma con los datos de la sensibilidad una imagen, a modo de copia de la realidad. La imaginación capta la regla de las cosas y duplica la realidad externa, forma las imágenes de los singulares que será guardada por la memoria. Aristóteles habla de que en la memoria "persiste algo que se guarda en el alma"¹⁹. Esto que se guarda no es el mismo objeto, sino algo que los sentidos tomaron del objeto conocido y que es, por así decirlo, una 'replica de lo real'.

Para Aristóteles la memoria es el fin de la senso-percepción, ya que dice, "la senso-percepción da

17 De Somno et Vigilia 2, 455a 14-19

18 Indudablemente el intelecto es el que permite percatarnos de que somos nosotros los que conocemos, pero ya en la sensibilidad se da un primer grado de conciencia. "En verdad conocemos las diferencias entre lo blanco y lo dulce en cuanto a lo que es cada uno; lo que corresponde al intelecto, sino también en cuanto a la diversa inmutación del sentido y esto no puede producirse sino por el sentido"

In De Anima n.601

19 Fabro; Op. Cit; p. 271

origen a la memoria"²⁰ y "son más prudentes para aprender, que los que no pueden recordar"²¹.

La memoria aprehende de manera irreflexiva, al ente, con sus características, ser y uno; capta la unidad del singular pues de no ser así guardaría las distintas sensaciones en una sola imagen. La memoria no agrupa imágenes diversas de lo mismo solamente, sino que también reúne imágenes diversas de entes distintos, pero al parecer esto último es sólo en un momento distinto y segundo, en el que entra en juego la experiencia. La retención de la imagen al parecer no es en la primera aprehensión, sino que requiere de cierta repetición, aunque esto es casi inmediato e imperceptible para el hombre. El problema de una especulación sobre el conocimiento sensible estriba en que es casi inmediato y tiene características mecánicas, por ello establecer claramente distinciones no es una tarea fácil.

La cogitativa es otro sentido interno que tiene una importancia capital²². Su función es realizar una especie de discernimiento de carácter sensible, es así como es posible que en algunos animales -que aunque tienen más bien estimativa- se distingan los alimentos buenos de los malos y se desarrollen los instintos. En el hombre la cogitativa se encuentra empapada de racionalidad y es ahí donde inician

20 MF 980b

21 Anal. Post. 100a 4

22 Cfr. Fabro; Op. Cit.; EUNSA

las estrechas relaciones entre el intelecto y la sensibilidad. Este sentido permite establecer claramente el nexa que nos permite hablar de intelo-percepción. "El experimento procede de la reunión de muchos singulares que han sido recibidos en la memoria. Esta reunión es propia del alma y pertenece a la cogitativa, que se llama razón particular que es la que reúne las intenciones individuales, como la razón lo hace con las intenciones universales"²³.

LA EXPERIENCIA

La experiencia tiene su origen en "la repetición en la memoria de la misma cosa ... porque la memoria de lo numéricamente múltiple constituye una experiencia única. Y la experiencia es el universal cuando establecido"²⁴.

La distinción entre experiencia y abstracción no es del todo clara²⁵, es decir, la experiencia humana tiene un carácter racional, sin embargo tiene a la vez carácter de incomunicable pues es de lo singular imperfecto²⁶. Ya Aristóteles estableció la diferencia entre la experiencia humana "en estos (los animales) es por cierto instinto

²³ In. Metafísica n. 15

²⁴MF 980b 24

²⁵ Es interesante señalar que las interacciones de los sentidos internos y la inteligencia no guardan sólo una relación ascendente. Unos sentidos internos influyen en otros y estos en la inteligencia, que a su vez puede influir en los sentidos. Algunas de estas relaciones están detalladas en los comentarios de Sto. Tomás a las obras de Aristóteles.

²⁶ No por ser singular sino por la naturaleza del ente

natural, en el hombre por costumbre".

El hombre tiene conocimiento racional y causal de las cosas que conoce por experiencia pues conoce la esencia de la cosa y por tanto la causa formal. El hecho de que la experiencia verse fundamentalmente sobre el singular, no quiere decir que de la cosa conocida por experiencia no hay cierto conocimiento universal. Es decir, cabe distinguir, pues es posible que un ganadero conozca la esencia de las vacas y que conozca sus vacas de una forma que sea incomunicable para los veterinarios o los científicos. Esta realidad no impide que el ganadero conozca universal y singularmente a su vaca, teniendo así un conocimiento racional de ambos, en un caso singular y en otro universal, que es incomunicable, porque las características del singular, por una parte no son compartidas por todos los miembros y por otra, porque la experiencia es un fenómeno vital no enteramente conceptuable, o más bien, no traducible al lenguaje que usamos que es racional²⁸.

La experiencia es el objeto de la abstracción²⁹, es decir, el hombre abstrae el universal a partir de la experiencia.

En la experiencia captamos el universal "porque aunque es un particular, el acto de percepción involucra el

28 Cfr. MF 981 b 5-10

29 Cfr. Millán Puelles; Léxico Filosófico; p. 255

universal e.g. 'el hombre' no 'este hombre Calias'"³⁰. El universal captado es diverso del captado propiamente en la abstracción³¹.

La inducción es un requerimiento necesario que exige el saber humano. La experiencia es utilizada por la ciencia y no sólo necesita de la inducción para la aprehensión de sus premisas, sino que progresa en base a estas aprehensiones experimentales que generaliza en un segundo momento.

Podemos señalar que todo conocimiento humano se funda en un conocimiento inductivo, de hecho el hombre puede prescindir de un método científico y conocer, pues el razonamiento discursivo hincra sus raíces en la sensibilidad.

LOS ENTES FISICOS

En el comentario al De Trinitate Santo Tomás sienta como punto de partida los tipos de ciencia que hace el hombre. Antes de hablar de un tipo de operación cognoscitiva señala cuáles son los objetos que se consideran, podría decirse que su razonamiento es hay ciencia entonces hay un conocimiento científico.

³⁰ Anal. Post. 100a 5-8

³¹ Cfr. Anal. Post. 100b 3-4 y de Aquino; Cuestiones Disputadas sobre la Verdad; q. 2 a. 6 en donde se explica en que sentido se dice que el intelecto humano conoce al singular y se aclara en que sentido se dice que las sensaciones perciben el universal.

Esta especulación se centra en tres modelos científicos³²:

a) matemáticas;

b) física;

c) metafísica;

Que no hay posibilidad de otra ciencia parece claro por lo siguiente:

1. El ente físico es el único con el cual nos podemos poner en contacto directo pues es el único evidente a nuestros sentidos;

2. Una de las cosas que conocemos al enfrentarnos con la realidad física es que está compuesta de materia y forma. Esta conformación nos habla ya de las posibles consideraciones que a partir de la observación del ente físico puede hacerse:

a) especular sobre la materia, sin forma;

b) especular sobre la materia y la forma (entes físicos): esta admite dos consideraciones una relación total

³² Cfr. MF 1026a 19-21

de la materia con la forma o una consideración de la forma al margen de la materia, aunque sólo pueda existir en ella, pues como hemos visto eso mismo es lo que hacen ya nuestros sentidos;

c) especular sobre la forma;

Esta clasificación no se corresponde a simple vista con las posibles ciencias de acuerdo a la composición que hemos establecido sobre las consideraciones de materia y forma, sin embargo haciendo un análisis minucioso puede encontrarse que si hay correspondencia.

No hay ciencia de la materia, porque la materia pura carece de toda determinación, ya que en el momento que tuviera una sería ésta algo proveniente de un principio distinto. La materia es pura potencia y como tal es un cierto no ser. Lo que se ha llamado materia prima obedece a un tipo peculiar de abstracción que no es del caso considera y que es más bien producto de nuestra imaginación. Sólo es posible hacerlo imaginariamente. Pues toda materia al menos tiene que ir acompañada de cierta cantidad y por lo tanto de cierta forma y tener determinadas características (dureza, etc) es decir que tiene que tener forma para poder existir.

TIPOS DE ABSTRACCION

En la escolástica ha sido clásica la distinción en abstracción de la forma y abstracción del todo. De esta

distinción nos ocuparemos ampliamente más adelante, por ahora bastará señalar dos hechos:

a) la abstracción formal: considerar el número dos es algo que sin duda tiene que ver con la realidad, sin embargo el dos como tal no existe, lo que hacemos al hablar del número dos es erigir en parte principal un accidente y considerarlo al margen de la materia, sin embargo sólo se puede dar en la mente, es decir, consideramos una propiedad de las cosas dejando de lado a la materia que determina;

b) la abstracción total es cuando se abstrae el universal del particular. Se considera el ente in totum y se dejan de considerar sólo las características individuales del ente. Esta abstracción se sitúa más en línea directa con la inducción que la anterior, pues sigue más fielmente el modo de conocer.

Considerar la forma sin materia implica darnos cuenta de que las formas pueden existir sin ellas y que esto es posible se puede alcanzar por dos vías:

1) al observar en el hombre una serie de operaciones que en su ser no dependen de la materia absolutamente;

2) al considerar que el ente imperfecto, el ente físico tiene que tener su fundamento en algo anterior y necesario y darnos cuenta de que esto tiene que encontrarse por fuerza desligado de la materia.

Ambas consideraciones no son fruto de un ir abandonando la materia, por ese camino ya hemos visto sólo llegamos a las consideraciones del tipo matemático y que sólo existen en nuestra mente.

Las nociones metafísicas se dividen en dos clases, por un lado se encuentran las que se identifican más con lo matemático y que son abstracciones formales, que tienen un cierto valor, pero que no constituyen el eje de la metafísica sino únicamente funcionan como herramienta de ella misma.

Por otro lado se encuentran las que fundadas en la abstracción total transitan del ente imperfecto al ente perfecto por vía de negación y que van precedidas por un juicio y que nos ocuparemos de fundamentar más adelante³³.

Un punto importante a señalar es que la consideración metafísica no se sitúa en la universalidad sino que es más bien la consideración de un singular perfecto. Es decir, se parece más a la abstracción total porque esta tiene presente al singular y al universal, en la metafísica se toma la perfección del ente *in totum* y se transita al singular suprasensible, esta consideración sólo puede hacerse

³³ Cfr. García López; Estudios Metafísicos; p. 15 y ss.

negándole a este su imperfección y su finitud.

La diferencia fundamental estriba en que mientras las consideraciones genéricas de la metafísica señalan que algo puede ser en la materia o fuera de ella, el juicio separativo dice que no es en la materia.

CAPITULO II LA ABSTRACCION

CONCEPTOS PRELIMINARES

La palabra abstracción proviene del verbo latino abstrahere que significa sacar, separar, extraer. Como puede verse su significado originario tiene una connotación física y nos dirige hacia una operación de carácter transitivo. Pero con el tiempo la palabra abstracción ha llegado a tener un significado totalmente distinto, designando una actividad cognoscitiva y por ende immanente, una actividad del espíritu¹.

Si se nos ha comprendido bien hasta ahora, se puede ir ya descubriendo que el carácter abstractivo del conocimiento no es una propiedad reservada en exclusiva para el entendimiento, sino presente desde el conocimiento sensible; los sentidos (externos principalmente) están constreñidos a conocer una formalidad determinada: el ojo no ve más que el color, y el oído no puede oír más que el sonido, por más que el sujeto del color sea a la vez un objeto sonoro y viceversa. Esta peculiaridad de las sensaciones muestra de modo claro como el conocimiento humano, desde sus inicios, separa y deja de lado, algunas notas de las cosas que conoce. Sin embargo, esta abstracción sensitiva es resultado más de una limitación cognoscitiva de cada uno de los sentidos que de una propiedad del conocimiento, pues lo más peculiar del intelecto es poder comprender que algo está de

¹ Cfr. García López; Estudios de Metafísica Tomista; p. 70

un modo en la realidad y de otro en el entendimiento, es decir, la abstracción que se realiza no sólo es limitante, sino que el hombre es capaz de darse cuenta de esa abstracción, cosa que no sucede en el sentido. De una manera u otra esta característica muestra que el hombre conociendo la realidad del modo que no es, es capaz de conocerla del modo que es, debido a que es capaz de comprender su conocimiento como separativo. Si esto no fuera así, es decir, si no nos diéramos cuenta del carácter abstractivo de nuestro conocimiento -aunque este lo fuera- ¿cómo podríamos explicar que conocemos como separado lo que se encuentra unido?. Esto muestra de algún modo que nuestro conocimiento no finaliza en abstracciones, sino que hay una vuelta al singular.

A pesar de todo lo dicho anteriormente, se puede señalar como característica general del conocimiento humano su carácter abstractivo, al menos en sus operaciones primordiales tanto intelectivas como cognoscitivas, al mismo tiempo que descubrimos que el tipo de abstracción es diferente tanto en una como en otra.

La abstracción tiene una papel fundamental en el conocimiento intelectual, pues tiene su origen en aquella, y pensamos que la abstracción y la επαγωγή son modos diversos de referirse, al menos en un sentido de la επαγωγή, a los mismo. Se puede ver como queda asentado en el capítulo anterior que lo característico de la επαγωγή es, al menos en uno de sus fines, la captación del concepto. La diferencia

estriba en el punto de vista a partir del cual se aborda, mientras en la epagogé se ve el aspecto procesual, o sea, el camino recorrido para la formación del concepto, en la abstracción se atiende más exactamente al carácter del resultado, o lo que es lo mismo, se estudia el concepto en sí mismo considerado².

El conocimiento intelectual humano tiene su origen en el conocimiento sensible, pues el objeto propio de nuestro entendimiento son las quidditates rerum sensibilium, y estas no pueden ser conocidas por el intelecto sino abstrayendo las especies inteligibles de la materia individual, o para decirlo en términos más filosóficos, abstrayéndola de los fantasmas.³

Todas las cosas pensadas por nuestro entendimiento se encuentran acompañadas de imagen sensible, es decir "las imágenes sensibles son el principio de nuestro conocimiento, es decir, aquello en donde comienza la operación del entendimiento, y no como algo que pasa, sino como algo que permanezca, o sea, como cierto fundamento de la operación intelectual... esto es así porque las imágenes sensibles se comportan respecto al entendimiento como los objetos en los cuales el entendimiento conoce todo lo que conoce, ya por

² Lo que se quiere explicar es que no hay un corte. La epagogé ciertamente ayuda a conocer los primeros principios, pero también la adquisición de conceptos es por vía inductiva. a nuestro parecer la abstracción es parte de la inducción en uno de sus sentidos.

³ Cfr. S. Th., q. 85, a. 1, c.

representación perfecta, ya por negación⁴ ; podemos afirmar con certeza que esta compañía se debe al modo natural de nuestro conocimiento, si hemos podido explicar todo lo anterior, se entiende que si todo conocimiento parte de lo sensible y es a partir de esta objetivación que conocemos, de algún modo la imagen a partir de la cual se objetiva queda ligada al concepto que se forma.

Así la necesaria connotación de la imagen sensible se explica por el origen del conocimiento, como hemos señalado en el capítulo anterior, la imagen formada por la imaginación es la base desde la cual el intelecto conoce⁵. Es decir, la iluminación realizada por el intelecto agente es a partir de la imagen: "Para Aristóteles no pueden subsistir las formas de las cosas naturales sin materia; las formas existentes en la materia no son inteligibles en acto: se sigue que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles, que inteligimos, no hayan sido inteligibles en acto... Entonces es necesario poner alguna virtud como parte del intelecto, la cual haga inteligible en acto por abstracción de las especies de las condiciones materiales. Y esto es necesario ponerlo en el intelecto agente".⁶

Sostenemos que la materia acompaña al conocimiento sin que por ello se niegue su carácter abstractivo, pues como se precisará más adelante, una de las cosas que principalmente

⁴ In. de Trin.; lect. II; q. 2 a. 2 ad 5

⁵ Cfr. Gredt p. 497

⁶ S. Th. q. 79, a. 3 c

deja de lado el conocimiento es la materia.

La imagen formada no recoge la materia tal como está en la cosa, pues es un hecho que la imagen es inmaterial, si bien la materia acompaña nuestro conocimiento debe precisarse que se trata más bien de la imagen sensible o materia intelectual, nunca la materia en sí misma considerada, y esta imagen ha originado ya una abstracción previa. El servicio que presta el intelecto agente es "abstrae las especies inteligibles a partir de los fantasmas en cuanto por la virtud de ellos podemos recibir en nuestra consideración de las especies naturales sin las condiciones individuales"⁷

Si bien no se prescinde de la materia de modo absoluto será necesario señalar cual es la manera en que esta acompaña nuestros conocimientos y esto es lo que intentaremos señalar ahora.

En casi toda la manualística clásica, los comentaradores de Santo Tomás y Aristóteles se puede encontrar, al igual que en el mismo Aristóteles una distinción de las ciencias por el grado de separación que presentan con respecto al movimiento y a la materia: "a lo especulable, que es objeto de la ciencia especulativa, le compete de suyo la separación de la materia y del movimiento o bien su vinculación a

⁷ S. Th. q. 85 a. 1 ad 4um

ambos. Por lo tanto, las ciencias especulativas se distinguen según el grado de separación de la materia y del movimiento⁸. Esto se puede aplicar también a nuestro conocimiento y mostraremos brevemente como esta separación se da en todos nuestros actos cognoscitivos y como según la separación que se tenga de ambas características se pueden diferenciar las distintas operaciones cognoscitivas: para que haya sensaciones externas es necesario estar en presencia de la cosa que la produce, el grado de separación con respecto al movimiento y a la materia es mínimo, si bien no es lo mismo la sensación que la cosa, esta no puede verificarse sin enfrente o junto a ella no está la materia y por supuesto ésta en movimiento; los sentidos internos no necesitan de la presencia de la cosa, pues por la memoria podemos recordar cosas que no están presentes recreando imágenes de sensaciones pasadas, además no sentimos el frío de la cosa sino que recordamos el frío y el color y otras muchas cosas de un modo inmaterial; más allá de la sensación interna con el entendimiento podemos no sólo pensar en una mesa de madera o de hierro sino que es posible pensar en una mesa dura, firme en la que nos apoyamos y aunque este pensamiento va acompañado de una imagen, podríamos decir que se opera en el una cierta flexibilidad que nos permite aplicarla en un sentido y en otro, a una mesa o a otra, es más con ese concepto nos es posible no sólo entender esta mesa o aquella sino a toda mesa.

⁸ In. de Trin. 1. q. 5 a. 1 c

Pero todo esto no sólo se debe a una maquinación cognoscitiva sino que va respetando el modo de ser de la realidad, pues "algunas realidades especulables dependen de la materia en cuanto al ser, porque no pueden existir más que en materia. Estas se distinguen entre sí, porque algunas no sólo dependen de la materia para existir, sino que además no se pueden entender sin ella. Pertenecen a este grupo aquellas cosas en cuya definición se incluye la materia sensible, porque no se pueden entender sin ella; como, por ejemplo, en la definición de hombre, hay que incluir la carne y los huesos ... otras realidades en cambio, que aun dependiendo de la materia en cuanto al ser, para ser, se pueden entender sin ella, porque en sus definiciones no se incluye la materia sensible; como, por ejemplo, la línea y el número ... finalmente hay realidades especulables que no dependen de la materia en cuanto al ser, porque sin ella pueden existir, ya sea porque nunca se dan en materia ... o porque, a veces sí y a veces no"⁹.

Si se afirma que el hombre es capaz de conocer y se aplica este verbo con toda su fuerza no es posible aceptar que el hombre simplemente se aproxima ligeramente a lo que la cosa es, sino que se debe aceptar que se le comprende tal cual es, sino en vez de hablar de conocimiento tendríamos que usar otros verbos, tales como el hombre construye

⁹ idem

conocimientos, inventa, etc.

Así se puede ver que la forma de conocer del intelecto se amolda, se conmesura al modo de ser de la cosa conocida:

a) la física es la ciencia a la que le es propio conocer las cosas acompañadas de materia, un perro no se puede conocer sino se entiende que el perro tiene carne y huesos, anda sobre cuatro patas, etc. A la abstracción que permite conocer la cosa con materia la denominamos Abstractio per modum totius porque atiende al ser de la cosa en su totalidad, y hacemos esto en conformidad a la denominación que el mismo Aquinate le da³⁰.

b) la matemática en cambio, mira a la cosa aspectualmente, es decir, en vez de considerarla en su conjunto se mira a un cierta formalidad que se considera a parte de del todo. Se ha señalado como prototipo de este tipo de abstracción al conocimiento matemáticos, sin embargo, es posible extenderlo a los colores, las notas musicales y otros accidentes que aunqua se dan acompañados de materia, no necesitan de una materia determinada sino que pueden informar a distintos tipos de entes y por ello es factible realizar una consideración al margen no sólo de la materia individual como en la física, sino también de la común. O lo que es lo mismo no necesita de ninguna materia

³⁰ cfr. In. de Trin. q. 5 a. 3

ad hoc para ser considerada, basta simplemente con saber que se da en materia, sin importar cuál sea esta. Llamamos a esta abstracción per modum formae.

c) la metafísica es la ciencia que aborda un determinado tipo de cosas que no dependen en su ser de la materia, es decir, la separación no es intelectual, sino real, se conoce la cosa como separada no porque así la considere el intelecto como en la matemática, sino más bien porque es ese el modo en el que se encuentra naturalmente.

ABSTRACCION DE LA FISICA O TOTIUS

"Cualquier realidad se puede considerar sin todo aquello que no se relaciona de suyo con ella"¹⁰. Y como el objeto de nuestro conocimiento apunta a la esencia de las cosas sensibles, es posible conocer de estas cosas sólo lo que le es esencial, mas como esto lleva en sí la consideración de la materia, puesto que no se puede conocer al hombre sino se conoce como cuerpo y alma y por ello las cosas en sí mismas consideradas son inmóviles¹¹ y objeto de las ciencias y definiciones¹².

La separación de la ciencia física no es respecto a la materia puesto que no es posible considerarla al margen de

10 idem

11 puesto que el concepto hombre que está en la mente no está sujeto a movimiento.

12 Cfr. MF. VII 1039b 27-1040a 20

ella, pues las formas de las cosas sensibles son en razón de aquello que informan y esto es la materia, la separación se sitúa más bien "como si no estuvieran afectadas del movimiento. Y por tanto, se debe prescindir de todo aquello por lo que compete el movimiento al ente móvil"¹³

Por lo anterior es preciso dejar de lado la materia individual pues ella es la que permite la consideración móvil de la sustancia pues lo móvil es lo que está aquí y ahora y como señala Santo Tomás "la determinación espacio-temporal del ente móvil es consecuencia del estar individuado por una materia que existe bajo unas dimensiones concretas. Por lo tanto, es necesario que las nociones, en virtud de las cuales se puede hacer ciencia de las cosas sensibles, sean consideradas sin la materia individual y sin todo lo que de ella se deriva, pero no sin la materia no individual, porque su noción depende de la noción de la forma que determina la materia"¹⁴. Un ejemplo, que es usado clásicamente en distintos lugares del Corpus Aristotelicum¹⁵ puede ayudar a comprender esta consideración, Aristóteles al hablar de este tipo de conceptos acude al ejemplo de lo chato, señalando que sólo puede darse en la nariz. Es decir, la noción de chatez implica que esta se da en una nariz, no importa que esa nariz sea de Pedro o de Juan, lo que sí importa es que sea nariz, se prescinde en la consideración

¹³ In. de Trin. q. 5 a. 2. c.

¹⁴ In. de Trin. q. 5 a. 2. c.

¹⁵ cfr. p. ej. MF 1025b 18-34; 1030b 17-20; 1035a 5-7; 103a 31-34; Física 193b24-194a8

de las notas individuales, que para el caso de una nariz poco importa de quien sea, lo que en cambio no se puede dejar de lado es la consideración de que se trata de una nariz.

Santo Tomás siguiendo lo que señala Aristóteles explica que "los entes singulares incluyen en su noción la materia individual, los universales, en cambio, la materia común; y por lo tanto, la abstracción de que hemos venido hablando no es abstracción de la forma a partir de la materia en general, sino más bien el universal al particular"¹⁶. Para entender con exactitud este texto es necesario reparar que la forma a la que se refiere el Aquinate no puede ser entendida al margen de la materia, pues su razón de ser es informar a la materia, sino más bien es la posibilidad de elevarse a un nivel universal, es decir, conocer sólo aquellas características que necesariamente tienen que estar presentes en todos los individuos que poseen esa forma.

No hay que olvidar que el hombre, por poner un ejemplo, necesariamente tiene que tener carne y huesos, pero no esta carne y estos huesos, de ser como al final se señala sólo podría haber un hombre.

Este modo de abstracción admite una doble consideración:

¹⁶MF 1035b 17-31

a) "en sí mismas, y entonces se prescinde de la materia individual y del movimiento; de este modo no tienen más ser que el que poseen en el entendimiento"

b) "se pueden considerar comparándolas con las cosas de las que son nociones, las cuales existen ciertamente con materia y movimiento. De este modo, son los principios del conocimiento de tales cosas, ya que todo ente se conoce por su forma"¹⁷

Como se ve no se escapa al Aquinate la consideración de una doble dimensión del conocimiento de tipo universal, una la que teoriza y en base a los conceptos analiza estos encontrando leyes que pueden aplicarse a todos y cada uno de los individuos de la especie, pues encontramos en ellas las características esenciales al margen de su movimiento.

El conocimiento del hombre no se detiene en este punto sino que es capaz de conocer las cosas singularmente, si bien en cierto sentido es más enriquecedor el conocimiento universal, ya que este nos permite conocer cosas necesarias y que se aplican a todos, el conocimiento del singular nos aporta la connotación real de nuestro conocimiento y se ve

¹⁷idem. Aquí se explica porque decimos que en sí mismos considerados se entienden sin movimiento. Y por interesarnos el inciso a) especialmente a lo largo de la tesis mencionamos que la física considera su objeto sin movimiento. El inciso b) supone la vuelta al singular, tema muy interesante, pero cuya consideración nos desviaría del objeto primordial del presente trabajo.

como es que es posible conocer la realidad con lo que no es exactamente la realidad, es decir, que se puede señalar que el conocimiento abstractivo es consciente de que está abstrayendo y por tanto vuelve a la realidad comparando con aquel objeto conocido.

Y por tanto se ve claramente que con nociones así abstraídas el conocimiento de la física conoce realidades extramentales y no sólo los conceptos. Es decir, se puede con ella contestar en parte al idealismo, pues es claro que nuestro conocimiento vuelve hacia lo que está fuera de él.

Ahora bien, la especie inteligible que se 'imprime' en el entendimiento posible es semejante al fantasma en las notas objetivas (porque es representación del objeto que exhibe el fantasma) pero es desemejante a él en el modo de existir. La especie intelectual no recoge ninguna de las notas de la materia individual, puesto que es recibida en el entendimiento y por inmaterial no representa la particularidad y contingencia, sino que precisamente ha sido desposeídas de ellas para ser inteligible en acto, es decir en el intelecto se encuentra sin ninguna nota de la materia individual.

Además "la materia sólo es principio de individuación en cuanto existe bajo dimensiones concretas. Y, en este sentido, también la ciencia de la naturaleza hace

abstracción de la materia" 18. Esta sólo es una aclaración pertinente para señalar como es posible que la física haga una consideración de su objeto y esta consideración tenga carácter de universal aun cuando lleva una necesaria connotación de una nota material. 19

ABSTRACCION MATEMATICA O PER MODUM FORMAE

La primera operación puede presentar un doble carácter "mira a la naturaleza misma de la cosa, según la cual la cosa entendida tiene un determinado grado entre los entes, ya sea una cosa completa, como lo es el todo, ya sea incompleta, como una parte o un accidente... según la primera operación, puede abstraer objetos que en la realidad no están separado, aunque no todos".20

Es decir, la operación que conoce por medio de conceptos puede hacer con ellos una doble consideración, una como ya se ha señalado en las páginas que preceden atendiendo al todo, forma y materia y otra como pretendemos ahora explicar atendiendo sólo a una forma que acompaña al ente, pero no de manera esencial, sino accidentalmente.

18 In. de Trin. q. 5, a. 2 c. ad lum

19 Resulta importante señalar que el hecho de que el conocimiento haga una consideración de la materia no niega la inmaterialidad del intelecto, ya que considera a la materia de modo inmaterial, del mismo modo que la imagen no hace uso de materia, sino de sensaciones, que teniendo un carácter material por ser sensibles difieren de la materia por su naturaleza

20 In Trinitate q. 5 a. 3 c.

Este tipo de abstracción obedece a que es posible considerar un accidente como no perteneciente a la esencia, es decir, como no constituyendo al ente en su esencia, sino acompañándolo y del mismo modo que se haya presente en él puede hallarse en otro ente de naturaleza totalmente distinta, es por ello que se puede prescindir de la materia común y considerarlo sin materia, al modo como se considera una formalidad.

Considerar algo separado es posible si no se encuentra unido a ello, de modo que la unión sea condición para entenderse, presentamos a continuación los distintos modos en que esto puede darse, para después explicar en cuales casos es posible hacer una consideración al margen, sin afectar la naturaleza de la cosa:

" -como la parte se une al todo. Así, por ejemplo, el pie no se puede entender, sin entender lo que es el animal, porque aquello por lo que el pie es pie, depende de aquello por lo que el animal es animal.

-como la forma se una a la materia, una parte a otra o el accidente al sujeto. Por ejemplo, lo chato no puede entenderse sin la nariz.

-como dos cosas separadas en la realidad, pero que tienen una relación entre ellas . Como por ejemplo, padre no puede entenderse sin el concepto de hijo, aunque estas

relaciones se encuentren en sujetos diversos.-²¹

En cambio cuando una realidad no depende de otra en lo que se refiere a la constitución de su naturaleza, es plausible que el entendimiento abstraiga una de la otra, ya que es posible entender una parte sin la otra. "Y esto es posible, no sólo cuando están separadas en la realidad -como el hombre y la piedra-, sino también si están realmente unidas: ya sea con la unión que hay entre la parte y el todo -la letra puede entenderse sin la sílaba, y el animal sin el pie, pero no al revés-; ya sea con la unión que hay entre la forma y la materia o entre el accidente y el sujeto -la blancura puede entenderse sin el hombre y viceversa-."²²

Y -para dejarlo más claro, repetimos- a la consideración por partes de las cosas que en la realidad se encuentran unidas es a la que llamamos abstracción de la forma.

En base a los tipos de separación que pueden hacerse queda claro que puede haber dos tipos de abstracción, una del todo con respecto a sus partes -como pie de animal- y otra de la forma accidental con respecto del sujeto -como blancura y hombre-.

²¹ In Trinitate q. 5 a. 3 c.

²² idem

Esta posibilidad de considerar a la forma sin siquiera la materia común se debe al orden de inherencia de los accidentes: "primero inhiera la cantidad, después la cualidad, y después las pasiones y el movimiento. Por esto, puede concebirse que la cantidad está recibida en materia antes de pensar en las cualidades sensibles, en virtud de las cuales, la materia se llama sensible. Y así, según su noción esencia, la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible. Pues la sustancia eliminados los accidentes, sólo resulta inteligible al entendimiento, porque las potencias sensitivas no llegan a comprender la sustancia" ²³.

Como hemos venido repitiendo esta consideración sólo es posible hacerla al referirnos a la consideración que realizamos cuando abstraemos una forma accidental de su sustancia y nunca de una forma esencia por: "ya que ésta y la materia correspondiente dependen una de otra, hasta tal punto que una no puede entenderse sin la otra, porque el propio acto se realiza en la materia propia"²⁴.

Cuando el hombre piensa matemáticamente no considera las cosas de modo diverso al que son, más bien prescinde de la materia sensible para estudiar el objeto matemático en sí mismo y obtener una mayor penetración en sus cualidades y notas distintivas, al margen de considerar si se da en esta

23 idem
24 idem

o aquella materia, que desviaría su atención de su propósito fundamental, que es la mejor manipulación de los accidentes, de modo que sea capaz de entenderlos sin importar cuál sea la materia en los que estos se den.

"Se llama material no sólo cuando tiene a la materia como parte suya, sino también cuando existe en materia; y bajo este segundo aspecto se puede decir que la línea sensible es en cierto modo material. De ahí que nada impida entender la línea sin materia, ya que la materia sensible no se relaciona con la línea como parte suya, sino más bien como el sujeto en el que existe...

El matemático en efecto, no considera el cuerpo que pertenece al género de la sustancia en cuanto compuesto de materia y forma, sino en cuanto pertenece al género de la cantidad y está constituido por tres dimensiones"²⁵

Parece necesario precisar que la materia inteligible, que se ha venido aludiendo, se encuentra sólo en estado noético como soporte de las ideas matemáticas, como condición para poder entenderlas. Es una condición mental para poder pensar. No se puede prescindir de la materia inteligible del Aquinate, aunque esta no sea real y sólo tenga un ámbito nocional. La materia inteligible es la sustancia concebida como nexa y soporte de la materia

²⁵ In Trin q. 5 a. 3 ad 2um

insensible que acompaña a las formas matemáticas.

La materia inteligible se encuentra presente en los conceptos obtenidos por la abstracción de la forma de un modo diverso a como está en las cosas sensibles, y siguiendo a Carlos Llano habría que llamar a esta materia más que inteligible: intelectual, pues es algo que pone la razón como soporte. Es algo que entendemos, pero que no existe y es sólo un medio instrumental para la ciencia matemática.²⁶

Estas consideraciones minan de alguna manera la posibilidad de hablar de una metafísica, pues es una tesis, al parecer bastante acertada que la materia siempre acompaña nuestro conocimiento y con ello de alguna manera estamos aceptando un cierto modo de constructivismo intelectual, al menos en lo que se refiere al conocimiento matemático, por ello al abordar el centro de la tesis que es la separatio tendremos que explicar como está materia que nos acompaña no afecta -o lo hace- en nuestro conocimiento de las realidades llamadas metafísicas.

Por lo mismo, parece que tendremos que abandonar el proceso abstractivo como modo de adecuado para proceder al entendimiento de la metafísica, ya que todo parece indicar que el camino que se transita por la abstracción terminaría

²⁶ Por lo demás es magnífica la exposición sobre este tipo de universalidades en la obra CROWLEY, CH. B.: Universal Mathematics in Aristotelian-Thomistic Philosophy; pp. 195 ss.

por conducirnos a una especie de destilación de conceptos en la que poco a poco se van purificando estos hasta llegar a una concepción pura que nos transporta a la metafísica, o bien, empezar a abordar la metafísica por un camino distinto²⁷, como creemos, que es la vía judicativa²⁸.

La vía física nos conduce a considerar realidades que dependen en su ser de la materia, pero separadas del movimiento. La matemática nos lleva a considerar como no dependientes de la materia realidades que sólo se dan unidas a ella, es decir, independientes de ella en su conocimiento. A su vez con la metafísica no pretendemos considerar entes dependientes de la materia y del movimiento como si no lo fueran, sino que en realidad pretendemos conocer entes que no dependen en su ser de la materia ni del movimiento, no por un proceso abstractivo, sino porque en realidad es de ese modo como existen.

No pretendemos llegar sólo a realidades que es plausible entender sin materia, sino queremos ir más allá a comprender las realidades que se entienden sin materia porque son sin materia. Llegar a la mera consideración del ens comunis es algo que consideramos muy pobre pues se concreta en una consideración ambigua que no permite una recta formulación metafísica y además no hace una clara

²⁷ Utilizamos el término distinto para recalcar que no se llega a Dios por una vía abstractiva. La abstracción es necesaria, pero es aquello de lo que se parte; no el resultado final.

²⁸ Cfr. García López; op. cit. p. 28

referencia a lo real.

La vía física nos conduce a considerar realidades que dependen en su ser de la materia, pero separadas del movimiento; la matemática nos lleva a considerar como no dependientes de la materia realidades que sólo se dan unidas a ella, es decir, independientes de ella en su conocimiento; pero con la metafísica no pretendemos considerar entes dependientes de la materia y del movimiento como si no lo fueran, sino que en realidad pretendemos conocer entes que no dependen en su ser de la materia ni del movimiento, no por un proceso abstractivo, sino porque en realidad es de ese modo como existen.

No pretendemos llegar sólo a realidades que es plausible entender sin materia, sino queremos ir más allá a comprender las realidades que se entienden sin materia porque son sin materia. Llegar a la mera consideración del ens comunis es algo que consideramos muy pobre pues se concreta en una consideración ambigua que no permite una recta formulación metafísica y además no hace una clara referencia a lo real.

Todas estas consideraciones expuestas hasta el momento pueden hacernos ya entrever como es posible que el conocimiento humano siga un tránsito ascendente hasta poder considerar a los entes metafísicos.

Sin embargo, nos parece claro que nos es por una vía purificativa de nuestros conocimientos, más bien nos situamos en un camino, en efecto ascendente, que presenta ventajas de un tipo de abstracción con respecto a la otra, pero de ninguna manera consideramos que sea sólo lineal. Nuestro conocimiento nos va preparando la vía para acceder a aquello que en realidad, es decir in natura se encuentra separado de la materia, pues su ser no depende de ella para existir.

De hecho la terminología utilizada por Santo Tomás en el Comentario al De Trinitate de Boecio, no es grados de abstracción, sino tipos de abstracción. Consideramos que esa terminología expresa con más precisión la realidad, pues no sólo se trata de abstracciones distintas, sino -y por eso es posible lo anterior-, versa sobre cosas distintas, es decir la realidad a la que hace referencia no es idéntica²⁹.

29 En la Suma da una denominación distinta (cfr. S. Th. I q. 40 a. 3). En esta obra va haciendo aproximaciones a la abstracción de modos diversos (cfr. S. Th. I q. 85 a. 1 ad1 y ad 2). A nuestro juicio en el De Trinitate se da la unificación de estos tipos y es ahí donde se compagina lo que en la Suma se encuentra separado; en esta última obra se precisa el papel del juicio negativo, separatio, como señala un defensor de los grados de abstracción (cfr. García López; op. cit. p. 28 y las precisiones de Maritain en su libro Introducción a la Filosofía de la Naturaleza).

CAPITULO III
EL CONOCIMIENTO METAFISICO

ABSTRACCION Y METAFISICA

Hasta ahora hemos venido mostrando cómo vamos conociendo la realidad. Si hemos explicado bien podemos señalar:

1) La epagogé es el tránsito de la percepción sensible a la intelección, es decir, a través de la epagogé se muestra como aprehendemos lo que las cosas son.

2) La abstracción es mirar al fin de la epagogé, prestar atención a los conceptos adquiridos¹ y ésta puede ser de dos tipos:

2.1) Abstracción formal: aquella que prescinde de la materia sensible y común no considerando un accidente en relación a la materia, es decir, abstrayendo una forma accidental de la materia correspondiente: considerando separado lo que realmente está unido;

2.2) Abstracción total: aquella que no considera ia materia individual, es decir, no considera está carne y estos huesos, pero si considera que para pensar en el hombre se precisa pensar en carne y hueso;

Por la abstracción se puede también llegar a pensar en seres que pueden ser con o sin materia como es el caso de la sustancia y el accidente de cualidad. Aun en este caso no se

¹ Hasta ahora nos hemos limitado a señalar el concepto como fin de la epagogé, aunque todo parece indicar que la epagogé también termina en un juicio como es el caso del no ente, como puede verse en los siguientes textos de Sto. Tomás De potentia q. 9, a. 7, ad15. y S. Th. I, q. 11, a. 2, ad4. Además según Aristóteles la epagogé es el establecimiento del hecho como lo muestra en la mayoría de los textos.

dice si algo existe al margen de la materia sólo se admite la posibilidad.

Para hacer metafísica no basta con considerar la posible existencia de algo transfísicamente, si pretendemos que sea una ciencia es necesario afirmar no que es posible, sino que realmente existe sin materia. No se trataría simplemente de prescindir más de la materia dejándola de lado pues entonces simplemente haríamos una consideración formal. O conocemos las realidades metafísicas mediante juicios en los que hacemos una referencia explícita a la realidad y no sólo los pensamos como si fueran, sino siendo².

Según Santo Tomás la separatio es un juicio. No hay dudas. No se trata de ningún modo de, un grado de abstracción más "profundo".

"En conclusión, en la operación del entendimiento hay que hacer una triple distinción:

- una, según la operación que compone y que divide, que se llama propiamente separación y que corresponde a la Metafísica³

- otra, según la operación que forma los conceptos (quidditates) de las cosas, que es la abstracción de la

2 No basta con definirlo es preciso afirmar la existencia "quien define no aprehende la existencia" Anal. Post. 99b 19-20

3 Por la importancia de este texto para los efectos de la tesis reproducimos esta parte en latín: una secundum operationem intellectus. Componentis et dividitis, quae separatio propriae dicitur.

forma de la materia sensible: esta corresponde a la matemática⁴

- y la tercera, también según la abstracción, abstrae el universal del particular: esta corresponde también a la física, y es común a todas las ciencias, ya que toda ciencia prescinde de lo que es accidental (per accidens) y se considera lo que es esencial (per se).

Algunos filósofos, como los pitagóricos, cayeron en el error por no entender la diferencia entre las dos últimas abstracciones y la primera...⁵

Por la vía abstractiva se puede penetrar a la esencia de las cosas físicas y como estas siempre se encuentran unidas a la materia no se puede prescindir de ella, incluso hasta el extremo de que cuando en la abstracción formal se concibe un ser como existiendo sin materia la inteligencia añade la materia intelectual para entender aquello. Esta materia intelectual -más que inteligible- se encuentra en estado noético, como soporte, es la sustancia concebida como soporte material⁶.

La vía abstractiva se nos vuelve intransitable en el camino que conduce a la Metafísica y se vuelve necesario

4 Aquí R.M. Spiazzi pone Metafísica en lugar de Matemática, contribuyendo no poco a aumentar la confusión. Gracias a un seminario con Carlos Llano y a posteriores pláticas con él he podido comprobar que hay otros textos, como la traducción de Marqués que he venido utilizando, en la que no hay duda de que se trata de matemática.

⁵ In de Trinitate; q. 5, a. 3 c.

⁶ Cfr. Llano, Carlos; op. cit.

enfrentarse a la pregunta: ¿cómo conocemos los seres metafísicos? Para justificar nuestra negativa al método abstractivo consideremos por de pronto dos razones:

a) la abstracción total: va del particular al universal y conocemos la cosa sensible, el singular universalmente. O lo que es lo mismo, la ruta de la abstracción total no nos conduce más allá de las cosas sensibles;

b) en el caso de la abstracción formal concebimos lo sensible como existiendo sin materia sabiendo que existe en materia. Es decir, la abstracción formal conoce su objeto de modo distinto a como este se encuentra en la realidad.

Nos parece que la abstracción sólo se mueve en el ámbito de lo sensible, de lo físico y cuando lo deja lo hace parcialmente y de modo inadecuado, es decir, este conocimiento no llega a la existencia de las cosas transfísicas como es el caso de la matemática.

"El acceso a las realidades que existen o pueden existir separadas de toda materia sólo es posible por medio de separatio. Al estudiar la abstracción vimos cómo la inteligencia, partiendo siempre de lo sensible, obtenía un resultado que no estaba totalmente exento de materia. La abstracción total prescinde de la materia individual, pero no de la sensible común; la abstracción formal excluye la materia sensible, pero considera una forma accidental con materia inteligible. el proceso abstractivo, por tanto, no

culmina en la consideración de las realidades que pueden ser sin materia. Santo Tomás lo expresa con un ejemplo: "la sustancia que es la materia inteligible de la cantidad, puede ser sin cantidad. Por lo que considerarla sin la cantidad pertenece al género de la separatio más que al de la abstracción"⁷.

La captación del ser material, o mejor dicho, , del ser que no depende en su ser de la materia y por lo tanto no es material es un acto más propio de la separatio. Si asumimos las consecuencias de esta afirmación esto nos debe llevar a pensar que los seres inmatereales son captados por un juicio y este será por fuerza negativo pues el conocimiento del hombre se encuentra ligado a lo material.

Pero la pregunta aún más radical es cómo puedo decir que algo no es material. Cómo puede hablarse de seres que no son en la materia, dado que todo conocimiento parte y -al parecer- se desenvuelve en lo material. ¿Qué posibilita esta predicación?

Aclarar esta pregunta nos llevaría a separarnos del tema fundamental de nuestro estudio, sin embargo nos parece que no podemos pasarlo por alto, pues nos damos cuenta de que sino parecería que bordamos en el aire.

⁷ Ugarte Corcuera; "Estudio Crítico-Metafísico de la esencia"; Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra; Vol. XIV-2; 1978.

Estamos convencidos y de ahí que nuestro estudio metafísico haya seguido una ruta de ascenso cognoscitivo, pues pensamos que si es posible hablar de metafísica es necesario que en las cosas sensibles se encuentre algo que nos conduzca a lo metafísico.

A nuestro parecer el ser físico no se explica plenamente por sí mismo. Por decirlo de alguna manera, no encontramos en él la suficiencia ontológica para explicar la realidad. La naturaleza del ser físico es contingente, es decir, puede ser y no ser. El ente material así como es deja de ser y no tiene en sí mismo la causa de su ser. Esta explicación es formulada por Santo Tomás al explicar las llamadas 5 vías⁸, en las que en base al hecho de que el ser de las cosas físicas no es totalmente explicativo, incluso de su propia realidad. El ser físico es potencial, es decir, en su misma entraña se encuentra un cierto no-ser, a tal grado que en él se da la generación. El ser potencia implica la anterioridad de un acto que haga pasar ese cierto no-ser al ser y como la potencialidad en el ser físico es constitutiva requiere de un ser que no tenga potencia, que no sea potencia para actualizarse. Ese ser sin potencia será necesariamente sin materia, es decir, transfísico, porque el ser de la materia es potencial. Desde nuestro punto de vista, la argumentación de las vías tiene como eje la anterioridad del acto sobre la potencia. De ahí se deduce la imposibilidad de explicar la realidad a través de seres

⁸ cfr. S. Th. I q. 2 a. 3

potenciales y por ello se concluye ex effectibus la Causa de todo ser⁹.

Nos parece que al menos hay dos juicios negativos fundamentales:

1) la realidad no se explica por las cosas físicas y por ello debe haber otro ser que lo explique;

2) este ser no puede ser similar al ser de las cosas físicas, sino que tiene que ser diferente.

La primera cosa que se señala es que tiene que ser un ser que sea puro acto y esto equivale a señalar que es un ser que no tiene potencia. Finalmente la proposición Acto Puro significa ser que no es potencia, ni tiene potencia. También decir Ipsum Esse, El mismo ser, equivale a decir que no tiene su ser en otro, ni proveniente de otro.

La vía de ex effectibus se practica ya en el conocimiento de la esencia de las cosas físicas, que constituyen el objeto propio y adecuado del conocimiento humano: "La verdad de los existentes consiste radicalmente en la aprehensión de las quiddades de las cosas, la cual quiddad de del anima racional no puede ser aprehendida por sí misma, pero se conoce por las propiedades y los efectos

⁹ Según Garrigou-Lagrange la demostración de la existencia de Dios en las vías "no es más que una explicación y justificación del sentido común" Dios su existencia; p. 60

que circunscriben la esencia de la cosa, así como la propia verdad de los que lo componen. Este círculo devela las propiedades, deviniendo de los efectos a las causas y de las causas a los efectos"¹⁰ Y así en este rejuego se llega a que "los individuos singulares existentes en la realidad son imperfectos"¹¹.

Hecha esta breve aclaración de como se descubre el ser metafísico, es necesario explicar que es lo que comprendemos por separatio.

"La inteligencia, por medio de la abstracción, conoce lo que es cada cosa, su esencia, sin considerar algunos elementos que a ella están unidos en la realidad. Pero el entendimiento es capaz de realizar otra operación, por la que compone aspectos que están unidos en la realidad (juicio afirmativo) y divide lo que está separado, o es realmente distinto (Juicio negativo)".¹²

SEPARATIO

Separatio es la denominación del juicio negativo mediante la cual se divide lo que está separado. El conocimiento judicativo va acompañado de una referencia al modo de ser de las cosas en la realidad; "mira al ser de las cosas sin prescindir de lo que -según el ser- está unido a cada una, alcanza las realidades que existen sin materia".¹³

10 In de Div. Nomin. VII, 2

11 In I De Coelo et Mundo, c. 19 P. XIX, 52a

12 Ugarte Corcuera; op. cit.; p. 154

13 idem. p. 156

Podría objetarse la existencia de una preconcepción en este razonamiento, es decir, el manejo que se da al conocimiento que hemos llamado físico viene prejudicado por una preconcepción metafísica. Cabe preguntarse si es posible que este descubrimiento judicativo del ser de las cosas no sea precedido por la concepción de un ser metafísico como sería "lo primero que cae en la concepción del intelecto es 'ente': porque cualquier cosa es cognoscible en cuanto es en acto. Por tanto 'ente' es el objeto propio del intelecto y así es el primer inteligible"¹⁴. Nótese que la noción de ente se aplica tanto al ser metafísico como al ser físico y por lo tanto estaríamos frente a un caso en el que se puede aplicar un concepto a ambos.

Nos parece que bastaría hacer tres observaciones iniciales:

a) no se capta en ella al ser como acto y perfección última, es decir, es una noción imperfecta y general;

b) "se trata de una abstracción peculiarísima, que no es total ni formal, porque las determinaciones individuales que se dejan fuera en estos dos modos de abstraer están también incluidas bajo la noción de ente"¹⁵

¹⁴ S. Th. I, q. 5 a. 2 c.

¹⁵ Ugarte Corcuera, op. cit., p. 157

c) no puede asegurarse que debe preceder el concepto al juicio por ser el primero, la primer operación de la inteligencia. Pues hay un concepto, el de no ser, que parece formarse gracias a un juicio negativo:

"La primera cosa que cae en el intelecto es ente; después la negación del ente"¹⁶

"Lo primero que cae en el intelecto es ente; lo segundo que este ente no es aquel ente" ¹⁷

Debe notarse¹⁸ que no se dice: lo primero que cae en el entendimiento es el ser, después el no ser, y después la negación del ser o que este ser no es aquél ser. "El concepto de no ser no es previo al juicio por el que se formula una negación, sino posterior a él"¹⁹.

Por otro lado, el hecho de concebir algo inmaterialmente como se hace con los conceptos no lleva a atribuir inmaterialidad a la cosa concebida, ciertamente mediante la reflexión -que es un juicio- puede concluirse la espiritualidad del alma que piensa el objeto, pero no la de la cosa, que es lo que en este estudio nos ocupa:

¹⁶ De Potentia q. 9, a. 2, ad. 15

¹⁷ S. Th. I, q. 11, a. 2, ad4

¹⁸ Como nos hizo ver el Prof. Carlos Llano en unos papeles que nos facilitó para la presente investigación.

¹⁹ Llano, Carlos; op. cit.

"Nuestro entendimiento no en vano forma enunciaciones sobre Dios componiendo y dividiendo, predicando, aunque Dios sea completamente simple. Pues aunque nuestra inteligencia llegue al conocimiento de Dios por medio de concepciones diversas, entiende, sin embargo, que aquello a lo que todos ellos responde es del todo simple: nuestro entendimiento no atribuye a las cosas lo entendido del mismo modo como lo entiende por ejemplo no se atribuye a la piedra la inmaterialidad aunque la conozca inmaterialmente" ²⁰

Sin embargo, una vez admitida la posibilidad de hablar nos encontramos frente a un nuevo callejón, en el que además, podría decirse nos hemos metido solos al intentar mostrar que el conocimiento de Dios es negativo, pues lo que de El se dice es más lo que no es que lo que es, Gilson los señala: "conocemos con certeza que hay seres inmatrimales... pero no podemos concebir que clases de seres son"²¹.

Así nos enfrentamos al problema fundamental de la Metafísica al hablar de Dios, pues, nos parece que se ha mostrado que el conocimiento metafísico no es un modo más profundo de conocer la realidad, sino más bien una forma distinta de hacerlo.

²⁰ CG, I, 36

²¹ Gilson; El Filósofo cristiano; p. 301

No se puede conceptualizar un ser sin materia, pero si puede decirse que existe un ser sin materia. En la abstracción se considera las cosas distintas por un dejar de lado la consideración, en el juicio se conoce que una existe sin la otra; es decir, la abstracción no considera que tiene materia, el juicio es más radical considera que no tiene materia. El primero, digámoslo en términos coloquiales, se olvida de la materia, el segundo la tiene presente para hacerla a un lado. La inmaterialidad en la abstracción es fruto de que nuestro modo de considerar no atiende a la materia, en el juicio en cambio la materia se tiene presente para negarse.

La separatio afirma que hay un ser que no es como yo concibo a los otros seres, pero no me puede decir como es, el problema de la separatio está en que conoce que es, pero no conoce qué es.

RAZONES PARA EL PENSAMIENTO NEGATIVO

Las razones por las cuales es necesario postular que el ser metafísico tiene que ser concebido negativamente, además de las dos ya enunciadas pueden ser las siguientes, que ahora presentamos esquemáticamente y que después procederemos a desarrollar detalladamente cuando expliquemos cómo se hace uso de los juicios separativos en el conocimiento de Dios:

- 1) El conocimiento humano naturalmente se encuentra acompañado de imágenes y las imágenes son producto de las sensaciones; éstas sólo pueden ser producidas por entes que

tengan materia, pues la materia es lo propiamente sensible, si ya hemos señalado que Dios no es material y como hemos comenzado a explicar a Dios lo conocemos a través de lo sensible, será necesario negar la imagen que acompaña al pensamiento de Dios, para poder pensarlo;

2) Todo juicio requiere de un verbo y el verbo siempre tiene pasado, presente o futuro. No hay conocimientos intemporales en el juicio y la temporalidad es propia de la contingencia, pero en un ser en el que no hay devenir ni cambio, también será necesario negar la connotación temporal de nuestros conocimientos²².

3) Conocer la realidad como tal y no en su relación con uno mismo, libre de toda subjetivación, precisará negar nuestro propio modo de conocer, para conocer a Dios.

4) No queremos hacer consideraciones epistemológicas de algo separado por una postulación propia de nuestro modo de conocer, sino la consideración de los entes que son separados de la materia porque ese y no otro es su modo de ser real.

5) El ser de Dios tendría que ser simple, es decir ajeno a toda composición y en todo juicio metafísico sobre Dios tengo que decir Dios es x y este modo de proceder es impropio y por lo tanto tiene que llevarme a una negación de

²² De alguna forma el presente terminará por facilitarnos la salida.

mi modo de predicar para conocer a Dios.

6) Siendo distintos el quid sit y el an sit en las vías no sólo se llega a Dios como existente, sino que se conoce alguna propiedad suya. Esto sucede también en los entes materiales, pero con una simultaneidad mayor.

7) Mientras que las cosas que conocemos guardan relación genérica entre sí, Dios no guarda comunidad genérica con nada. Dios no es un caso especial de ser, sino el ser mismo. Esto se debe a que el ser no es un género. Todas las diferencias son y por lo tanto no hay nada que pueda ser distinto del ser.

8) Al hablar de Dios "usamos de nombres concretos para significar su subsistencia, porque para nosotros no existe más que lo concreto, y usamos de nombres abstractos para significar su simplicidad. Cuando decimos por tanto que hay deidad o vida en Dios hemos de referirnos a la diversidad que hay en nuestro entendimiento y no diversidad alguna de la cosa"²³

9) Para referirse a Dios es necesario usar sustantivos que denoten su carácter de sujeto, a la vez que es necesario hacer uso de adjetivos que denoten su infinitud.

²³ S. Th. I, q. 3, a. 3 ad primum

10) Es necesario negar lo que yo pienso de Dios, pues a veces no pensamos en Dios, sino sobre nuestro pensamiento de Dios²⁴.

11) Nos vemos forzados a negar la cosa como origen de la significación de la cual partimos en favor de la realidad a la cual llegamos, pero tenemos que negar la versión a la cual llegamos, para no perder la conexión con aquello a partir de lo cual iniciamos nuestro conocimiento.

VIAS PARA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Tradicionalmente se han admitido tres vías para el conocimiento metafísicos de Dios²⁵: la vía afirmativa, la vía de remoción y la vía de super eminencia. En realidad estas tres se reducen a la vía negativa. Pues cuando se hace uso de la vía afirmativa y p. ej. se dice que Dios es bueno, se hace por una analogía con las criaturas, pero siempre se tiene presente que no es bueno del mismo modo que lo son las criaturas y cuando se dice que lo es de un modo mucho mayor, es decir que es más bueno de las criaturas, sólo se recalca que es distinto. Aunque se trata de una locución muy coloquial sucede lo mismo cuando decimos p. ej. 'Paco es más bueno que el pan'; al decirlo todos entendemos que se trata de una comparación en la que partimos de la bondad del pan, pero todos entendemos que la proposición la hacemos porque Paco es bueno, no porque sea un pan, y de este modo distinguimos la bondad de Paco de la bondad del

²⁴ cfr. Anselmo San; Prosligion; cap II
²⁵ Cfr. Fraile; Historia de la Filosofía; tomo II, p. 168

pan, aunque establecemos una cierta semejanza²⁶.

Se han señalado estos diversos modos de conocer pues, en cada uno de ellos se hace referencia a un punto importante del tránsito metafísico normal. Sin embargo, aunque por el momento sea meramente ilustrativo nótese como en cada caso se va haciendo referencia a un paso del conocimiento de Dios, pero que se funden en el conocimiento negativo. Expliquemos un poco más detalladamente nuestro ejemplo, si tomamos en consideración las páginas precedentes y hemos dicho que a Dios lo descubrimos en la realidades físicas que nos salen al paso, nos habremos dado cuenta de que nuestro primer juicio para admitir el an sit de Dios es decir que se requiere para explicar la realidad de un ser que no tenga potencia, es decir, que carezca de imperfección, pues bien, sin duda el hecho de que carezca de imperfección implicaría que posea las perfecciones que encontramos en los seres físicos, por ello afirmamos que es bueno, luego decimos que sí, que es bueno pero no del mismo modo que las cosas físicas lo son -vía de negación- para después pasara decir, sino de un modo más eminente -vía de super eminencia-, sin embargo decir de un modo más eminente equivale a decir distinto, o lo que es lo mismo, complementar la negación haciéndola más fuerte de que no es como en las criaturas, sino careciendo de toda la

26 el razonamiento analógico se encuentra presente en muchos conocimientos, pero se utiliza fundamentalmente en los razonamientos metafísicos.

imperfección que esté presente en las criaturas, lo cual lo hace evidentemente un juicio negativo, pues lo que se termina diciendo es que no tiene ninguna imperfección

Como se verá después el juicio metafísicos más característicos es el que comporta una doble negación, como es el caso de infinito o perfecto, pues en ambos casos se niega de Dios la limitación de la cosa física, que es finalmente una negación del ser de la criatura. Más claramente, si decimos que Dios es puro acto y con esto queremos decir que no tiene potencia y la potencia es un cierto no ser, podríamos descomponer el juicio Dios es Acto Puro, en el juicio Dios es un ser que no tiene cierto-no ser.

Antes de proceder al análisis de la separatio en sí misma señalamos una diferencia primordial que conviene recalcar la diferencia entre los seres espirituales que piensan la metafísica con los seres espirituales que piensan la matemática u otras ciencias: es que los que piensa en la primera al afirmarse en un juicio, son espirituales in rerum natura, en la realidad; los segundos, por considerarse en la primera operación de la inteligencia, pueden ser espirituales sólo en cuanto son pensados, como acontece en la matemática y en la lógica.

"Ahora bien, por lo explicado anteriormente resulta evidente que la quiddidad de las substancias separadas no puede conocerse mediante lo que percibimos por los sentidos; sin embargo, a partir de los sentidos se puede conocer que

existen y algunas de sus características. Por consiguiente, tampoco mediante una ciencia especulativa, puede conocerse la esencia (quid est) de las substancias separadas, aunque mediante ellas podamos saber que existen y conocer algunas de sus características, como, por ejemplo que son intelectuales, incorruptibles".²⁷

Todo esto acontece en la metafísica porque: "otras realidades... no nos son cognoscibles por sí mismas, sino por medio de sus efectos. Si el efecto se adecúa a la causa, la propia quiddidad del efecto se toma como principio para demostrar que la causa existe y para investigar su quiddidad, y a partir de esa, a su vez, se pueden mostrar sus propiedades. Si, en cambio, el efecto no se adecúa a la causa, entonces sólo se toma como principio para demostrar que la causa existe, y alguna de sus características, aunque permanezca desconocida la quiddidad de la causa; esto es lo que sucede con las substancias separadas".²⁸

²⁷ In. De Trin. q.6 a.4 c.

²⁸ Idem; ad secundum.

CAPITULO IV
LA SEPARATIO EN SI MISMA²⁰

CONOCIMIENTO METAFISICO

Como ya hemos señalado descubrimos a Dios en lo físico porque la realidad física no tiene por sí una explicación absoluta; no es fundamento de sí. Esto nos lleva a señalar que lo físico tiene su principio en lo metafísico. Los seres sensibles son efecto de los no sensibles y por ello "según que la emanación del efecto a partir de su causa puede llamarse procesión o movimiento de la causa hacia el efecto, porque en el mismo efecto queda una semejanza de la causa; y así la causa que antes sólo existía en sí misma se plasma en el efecto mediante una semejanza suya"²¹.

Hasta el momento hemos prestado más atención al inicio del conocimiento metafísico que al término del mismo. El objeto propio por el modus cognoscendi nuestro son los seres sensibles, pues nuestra estructura cognoscitiva tiene su proceso iniciático en la misma sensibilidad y sólo en un segundo momento y de manera impropia puede alcanzar como objeto las cualidades suprasensibles.

²⁰ Sobre la separación y lo separado en Aristóteles cfr.: Morrison, Donald; "Joristeos in Aristotle", Harvard studies in classical Philology, 89 (1985), p. 89 y del mismo autor "Separation in Aristotle's Metaphysics" En AAVV: Oxford Stuidies in Ancient Philosophy, vol. III, edit. Julia Annae, Clarendon PRESS, Oxford, 1985 p. 125ss

²¹ In de Trin. q. 5 a. 5 ad 2um

La mayoría de nuestros conocimientos debe adecuarse a la estructura cognoscitiva. El juicio debe conmesurarse con lo que muestran los sentidos: "el conocimiento de la ciencia natural debe terminar en los sentidos, es decir, tenemos que juzgar sobre las cosas naturales tal y como nos las presentan los sentidos"²²; hay otros conocimientos en los que es necesario "que el juicio se formule según lo que muestra la imaginación"²³. En primera instancia el juicio se conforma con los conocimientos sensibles. Esto es lo que permite remitirse a las realidades materiales.

Pero "hay otras realidades que superan no solo lo que cae bajo los sentidos, sino también lo que cae bajo la imaginación, como aquellas que no dependen de ningún modo de la materia: ni según el ser ni según la razón; y por esto, los juicios acerca de ellas no deben terminar en la imaginación ni en el sentido"²⁴. Los enunciados metafísicos no puede formularse en conformidad plena con los datos que proporcionan los sentidos y la imaginación, puesto que estas realidades no son imaginables, ni sensibles. Deben enunciarse a partir de lo sensible como los demás juicios, pero sin volver a las imágenes mas que para negarlas²⁵.

22 In de Trin. q6 a. 2 c.

23 *ibidem*

24 *ibidem*

25 Alguna luz puede arrojar sobre este punto: Wilhelmsson, Frederick: "La théorie du Jugement chez Maritain et Saint Thomas d'Acquin" La Table Ronde, 135 (1959) p. 38 ss.

El problema radica en que el conocimiento de los seres metafísicos es formulado a partir del conocimiento de los seres físicos: "partiendo de lo que aprehendemos por medio de los sentidos o de la imaginación, llegamos al conocimiento de tales cosas: ya sea por vía de causalidad como cuando conocemos la causa no proporcionada, sino superior a su efecto; ya sea por exceso o por remoción, cuando separamos de tales cosas todo lo que se aprehende por los sentidos o la imaginación. Dionisio, en el De divinis nominibus, afirma que éstos son los modos de conocer las realidades divinas a partir de lo sensible"²⁶.

En resumen debe decirse que no hay más remedio que partir de lo sensible, nuestra naturaleza lo exige. Mas partiendo de ello no podemos detenernos ahí, es preciso descubrir la causa removiendo todo lo que le compete por su carácter sensible.

Dios se conoce por ser causa de todas las cosas, por excederlas y por ser remoto a ellas. Debe notarse que todas estas enunciaciones comportan de algún modo ya la negación, es decir, no es que a Dios se le conozca por momentos afirmativamente y después negativamente. La estructura de nuestro conocimiento exigen la postulación de un conocimiento negativo de Dios. Esto se explicaría, a nuestro

26 *ibidem*

modo de ver, del siguiente modo²⁷:

a) ser causa: lo hace no ser efecto y por lo tanto distinto. De ahí que el conocimiento causal sea negativo, pues pone de relieve a Dios como no siendo del mismo modo que las cosas; en general, todo conocimiento causal es negativo, aparece como causa y por tanto opuesto al efecto;

b) excederlas: es no ser igual, ser otro. Es señalar que lo que decimos de él no se ajusta a lo que es. Por ello, sin duda alguna, puede decirse que este conocimiento tiene un carácter negativo;

c) remoción: es el acto de quitar lo que no le es propio, es señalar que aquéllo que se está diciendo no conviene con el modo de ser de la cosa. Es decir, lo que concebimos acompañando a nuestros juicios sobre Dios -las imágenes y toda nota sensible de referencia material, así como toda nota potencial- no conviene en modo alguno a Dios.

En el conocimiento de la física las cosas son conocidas por su forma propia, mientras que en el conocimiento de lo metafísico las realidades se conocen por una forma semejante. Ya que no podemos ponernos en contacto directo con la forma propia de esos objetos.

²⁷ Lo que queremos señalar es que el conocimiento que es sobre Dios comporta conocer a Dios en cada caso como distinto.

Dios es el ser perfectísimo, sin limitación alguna y por ello su esencia se identifica con su existencia²⁸. Aunque verdaderamente no podemos conocer su esencia tal cual es, conocemos algo, puesto que sabemos que es. "Ha de tenerse en cuenta que no se puede conocer la existencia (an est) de ninguna cosa, si no se conoce su esencia (quid est) perfectamente o, al menos, confusamente, según explica el Filósofo al inicio de la Física: lo definido se conoce antes que las partes de la definición. Así pues, para saber que el hombre existe y para indagar que es el hombre es necesario, efectivamente, saber qué significa el vocablo hombre. Lo cual no ocurriría si de algún modo no se concibiese esa cosa que se sabe que existe, aunque se ignore su definición, pues se concibe al hombre, según el conocimiento de algún género próximo o remoto y de algunos accidentes que aparecen al exterior. Por esto, es necesario para conocer las definiciones y la demostraciones, partir de un conocimiento previo. Por lo tanto, no podríamos conocer la existencia de Dios y de otras sustancias inmateriales, si no supiéramos de alguna manera, con cierta confusión, cuál es su esencia."²⁹.

²⁸ Cfr. S. Th. I q.3 a.4 "Por lo tanto si el mismo ser de la cosa es distinto de su esencia es necesario que sea causado o por algo externo o por los principios esenciales de la cosa misma. Ahora bien, es imposible que el esse sea causado por los [principios esenciales de la cosa, ya que ninguna cosa es suficiente para ser causa del ser de sí mismo. En consecuencia es preciso que aquello cuyo ser es distinto, tenga que ser causado por otro. Pero esto no puede afirmarse de Dios y que Dios es la primera causa eficiente. Por consiguiente es imposible que en Dios el ser sea distinto de su existencia".

²⁹ In de Trin q. 6 a. 3 c

Sin embargo, es preciso señalar que hay más de confusión que de conocimiento, pues de hecho "cuando la mente conoce que la esencia de Dios está por encima de todo lo que puede aprehender en esta vida, entonces descubre máximamente que ha avanzado en el conocimiento; y así, aunque su esencia permanezca oculta, se sabe, sin embargo, que existe"³⁰.

¿Por qué el hombre abandona su objeto propio? No podemos decir que el hombre vaya más allá de la experiencia. La experiencia de las cosas sensibles -como hemos repetido ya muchas veces- nos hace entrever que hay algo más, nos lleva a ponernos en contacto con los principios de la realidad que no son sensibles. No es un devaneo de la razón. Lo que el hombre busca es la explicación radical de su objeto propio y como los seres materiales no se explican por sí, sino que exigen realidades no materiales, el hombre entra en contacto con la metafísica.

Este abandono no es por un impulso irrepreensible, sucede porque la experiencia sensible me conduce a lo suprasensible. Por ello, más que decir que se abandona la experiencia debemos afirmar que se indaga lo experimentado, más allá de lo que sólo sentimos e imaginamos.

³⁰ In. de Trín q. 1 a. 3 ad 4um

Por ello, la existencia de Dios no es lo primero en sentido estricto que se conoce. La existencia de Dios se demuestra, pero antes de demostrar que Dios existe es necesario conocer algo de El. El hombre, ser espiritual, encuentra en las cosas razones que le llevan a ponerse en contacto o suponer que las cosas espirituales existen. No se funda esta concepción en 'una necesidad' de trascendencia -que sin embargo existe- sino que los fenómenos vistos me obligan a lanzarme hacia ello.

No decimos que la existencia de lo contingente es causa de la existencia de lo necesario, sino que por la insuficiencia de lo contingente descubro que esta realidad debe tener una causa y por ello postulo lo necesario. La demostración de la existencia de Dios es sólo una reflexión sobre este contacto. Pues no es posible demostrar que algo existe sino conozco previamente qué es algo.

El hombre no se vale de ideas preconcebidas para llegar al espíritu, sino que se encuentra con el espíritu y luego reflexiona sobre este encuentro: "El problema esencial es que, siendo hombre, no es sólo eso. Hay en los hombres una parte abierta hacia el infinito, hacia la 'otredad'"³¹.

"¿Más ¿por qué se pregunta el hombre? ¿Por qué tiene que buscar y preguntar, por qué no está contento con lo que

³¹ Vuelta; Alguien me deletrea; Octavio Paz, mayo 1990, n. 169

dicen y ofrecen las cosas en su contorno inmediato? Evidentemente porque percibe y sabe que las cosas no son portadoras de sí mismas, que no son ya su sentido por sí mismas, sino que señalan más allá de sí mismas... El hombre vive la relatividad interna, dependencia, limitación y carácter transitorio de todas las cosas y de la propia vida y pregunta, a través de ellas, por razón absoluta, independiente, ilimitada e imperecedera de su ser y sentido, razón que soporta y lo hace posible todo"³².

Del contacto con la realidad "hay una especie de espontánea deducción, totalmente atécnica, pero absolutamente consciente de su propio significado, en virtud del cual cada hombre se encuentra a sí mismo elevado a la idea de un ser trascendente por la mera visión en la naturaleza de su impresionante majestad. En un fragmento de sus obras perdidas, el mismo Aristóteles observa que los hombres han deducido su idea de Dios de dos fuentes: sus propias almas y el movimiento ordenado de las estrellas"³³.

Encontramos como dice Gilson dos órdenes:

a) el movimiento ordenado, que consideramos señalado a lo largo de la tesis;

³² Beck, H. El Dios de los sabios y pensadores, p. 14-15

³³ Gilson, E.; Elementos de Filosofía Cristiana; p. 66

b) el conocimiento de la propia alma: conocemos el alma por su relación con las cosas y las conocemos como algo espiritual.

El hombre no se encuentra el espíritu y luego busca fenómenos que le den la razón, sino que en el contacto con los fenómenos, en el conocimiento de lo sensible, el hombre se encuentra con el espíritu y por ello el conocimiento de Dios tiene carácter experiencial, sin quedarse en la sensibilidad.

De todo lo anterior se sigue, que el primer contacto del hombre con lo metafísico es la existencia de ello, por la insuficiencia de lo físico y por ello decimos que se conoce primero el an sit y después el quid sit, pues sólo en un segundo momento el hombre desentraña los caracteres de aquello que ha señalado como existente. Nótese que aun antes de demostrar la existencia se ha entendido que debe haber algo, la demostración de la existencia es sólo la confirmación científica de aquello que se ha 'experimentado'. Se conoce primero el an sit porque se conoce que algo existe, sin conocer cómo o qué es ese algo, aunque ese algo se entreevea y se conozca entremezclado, lo que se conoce con mayor claridad es que es.

QUE ES LA SEPARATIO

La separatio es precisamente la comprensión de lo que ha sido demostrado como existente. "La separatio es el acto

de eliminar un accidente de un sujeto que no me permitía pensarlo en las condiciones en que este existe"³⁴. Y esto es necesario en el conocimiento metafísico por su origen.

El término remoción -según Carlos Llano- se ha tomado del tanzih árabe, pero el tanzih es distinto, pues con el se pretende descalificar el valor de nuestros conocimientos sobre Dios. Mientras que el objeto de la remoción no es retirar el valor, sino mostrar la trascendencia de Dios.

El carácter negativo del conocimiento de Dios no viene dado sólo por la insuficiencia de nuestro conocimiento para llegar a un perfecto entendimiento de su realidad, sino para no encorsetar a Dios en nuestra estructura cognoscitiva. Para hablar de Dios del modo más adecuado, aunque aún así haya una inadecuación.

Para Santo Tomás más se entiende a Dios, mientras más lo separamos. Si damos un rápido vistazo a los títulos de las cuestiones de la Suma contra gentiles ³⁵ en las que se habla sobre la esencia de Dios veremos como todas están formuladas en términos negativos. Y estas negaciones respecto del conocimiento de Dios forman un entramado de

³⁴ Llano, Carlos; Apuntes inéditos; Universidad Panamericana; México 1990

³⁵ cfr. CG I, q. 13 a 27. Aquí señalamos los títulos para hacer más fácil al lector de la tesis la comprobación de nuestra afirmación; q. 13 no tiene movimiento; q. 15 Dios no tiene principio ni fin (como peras); q. 16 no tiene potencia pasiva; q. 17 no tiene materia; q. 18 no tiene composición; q. 20 nada corporal; q. 21 y 22 ni duplicidad de esencia y esse; q. 23 ni accidentes; q. 24 ni diferencias esenciales; q. 27 ni es forma de ninguna cosa creada.

conocimiento negativo, que conducen al conocimiento de la esencia de Dios.

La negación no es en este caso únicamente el señalar x no es y , sino separar en mi entendimiento la errónea asociación de x y y señalando no sólo que x no es y , sino que aquella va connotado por la y no tiene nada que ver con x .

El conocimiento de los metafísico comporta la completa negación de la materia, no porque esta estorbe la comprensión de Dios, sino porque sencillamente no le conviene. Se niegan las notas sensibles que acompañan a nuestro conocimiento para comprender adecuadamente la realidad de Dios.

La no conveniencia de Dios con las sustancias físicas es completamente radical. "Las sustancias inmateriales creadas no convienen con las sustancias físicas, pues no hay en ellas una misma nota de potencia. Sin embargo convienen con ellas en un género lógico que también cae bajo el predicamento sustancia, pues su esencia no es su esse"³⁶.

Dios no conviene ni en el orden del género lógico, ni el físico, pues Dios no cae bajo ningún género. Dios no es un caso especial del ser, es el ser mismo. Y por ello al ser

³⁶ S. Th. I q. 88 a. 2 ad 4um

todo lo que es el ser hay que negar toda composición pues todo lo que es no puede ser distinto del ser ³⁷.

El ser de Dios se niega a tal grado que en cierto sentido se nos hace ininteligible. Sin embargo, las negaciones se hacen como fruto de lo que entendemos y negamos porque comprendemos que algo no es del modo en el que lo entendemos. Por ello, las negaciones sobre Dios tienen un carácter explicativo del ser de Dios.

Hemos ennumerado ya múltiples razones por las que se hace necesario postular un conocimiento negativo sobre el ser de Dios. Pensamos que nos falta explicar esta necesidad en la estructura judicativa, pues nuestro postulado es que a Dios se le conoce por juicios negativos:

1) Cuando en una predicación decimos 'Juan es blanco', la blancura de Juan no se identifica con su ser, pues si Juan se broncea, Juan será bronceado y no por ello deja de ser Juan. En la predicación señalamos de algún modo algo que no es Juan en sentido estricto y no hay convertibilidad, es decir, no sería verdad decir que lo blanco es Juan.

En Dios todo lo que se predica de El, es El mismo. Si decimos Dios es bueno, no estamos señalando algo que no le pertenece a Dios en sentido propio, es decir lo bueno de

37 La materia es, pero tiene su ser como pura potencia y por ello no es ser en sentido estricto.

Dios es Dios mismo.

2) Cuando señalamos que Juan es hombre, es decir, cuando le predicamos su esencia. Juan no agota todo lo que hombre significa, es decir, hay otros de los que también se puede predicar que son hombres.

En cambio, cuando decimos que Dios es divino, Dios agota lo divino, pues no hay otros de los que se pueda predicar³⁸.

3) De Juan es posible predicar que es bueno, pero se diría algo falso si señalara que es la bondad.

De Dios se puede decir que no sólo es bueno, sino la bondad misma. Todo lo que se puede decir de Dios sólo se puede decir de El y se identifica con El totalmente.

4) Tenemos que negar nuestro conocimiento porque el conocimiento es estructuralmente una composición. Las propiedades que atribuimos a las cosas se las atribuimos como propiedades de un sujeto y no pueden identificarse plenamente.

³⁸ Para algunos el uno agota el uno, pero puede haber muchos unos: peras, manzanas, etc. Lo que entendemos es que ese adjetivo no puede predicarse de otro.

5) Cuando predicamos Juan es blanco y Juan es hombre no podemos identificar el atributo blanco con el ser hombre. En cambio, en Dios cuando decimos que es bueno o que es verdadero, tenemos que identificarlo puesto que en Dios no hay diferencias³⁹.

Otros problemas se presentan por: "Estas diversas formas que nuestro entendimiento concibe de Dios están en sí en Dios como en la causa de su verdad por cuanto que esa realidad que es Dios es representado por estas formas; sin embargo están en nuestro entendimiento como en su sujeto"⁴⁰.

El sujeto Dios que concebimos como sujeto de las atribuciones divinas se hace por un desdoblamiento de nuestro propio modo de conocer.

El sujeto Dios que da unidad a todas las predicaciones divinas es un nombre que se clarifica por las predicaciones.

El sujeto Dios esta puesto por mí para unificar los atributos que he dividido por el modo en que conozco.

³⁹ la cópula es tiene varios sentidos. Hay dos especialmente interesantes: atribución e igualdad. Pero los problemas generados no son producto de que el término ser sea ambiguo, sino que se dan distintos sentidos pues hay diversos tipos de unidad en la realidad. No se supera la imposibilidad de predicar a Dios con la igualdad pues se equiparan dos realidades distintas y en Dios no lo son, sino que sólo nos aparezcan como diversas.

⁴⁰ De Potentia I, I ad 12

El modo de predicación es inadecuado para Dios. En un enunciado se da un ut quid, ut quo y ut quia, es decir lo que predico, por lo que y de quien. Pedro (ut quia) es hombre (ut quid) por razón de su racionalidad (ut quo).

"Todos los nombres que nosotros manejamos para significar algo subsistente se toman en concreción de la manera que le corresponde a los seres compuestos; pero en cambio. Los nombres que se manejan para significar formas simples se toman no como algo subsistente sino como aquello por lo cual alguien es algo" ⁴¹.

También cuando predicamos algo de las cosas usamos nombres concretos y cuando designamos una noción universal nombres abstractos, pero cuando predicamos algo de Dios, a El le convienen ambos nombres: "No podemos hablar de las cosas simples más que al modo de las compuestas... y así, hablando de Dios, usamos nombres concretos para significar su subsistencia, porque para nosotros no existe más que lo concreto y usamos de nombres abstractos para significar su simplicidad. Cuando decimos por tanto que hay deidad o vida en Dios hemos de referirnos a la diversidad que hay en nuestro entendimiento y no hay diversidad alguna de la cosa"⁴².

TRIPLE SEPARATIO

⁴¹ S. Th. I, q. 13, a. 1, ad2um

⁴² S. Th. I. q. 3 a. 3 ad primum

Existe una triple separación muy relacionada con nuestro modo de conocer:

1) Separación dictiva sobre la cosa: negamos la modalidad onomástica (nombre) para que el contenido resulte subsistente, pero al mismo tiempo niego la dicción perianética (predicado), para que el contenido sea ilimitado. "Si en la realidad de Dios no se contuviese allí más que lo que el nombre de sabiduría significa, esta sabiduría no sería algo subsistente, pero... la perfección de la divina esencia es mayor que cualquier realidad que pueda ser comprendida dentro de la significación de cualquier nombre.

Aunque le demos a sabiduría una connotación infinita esta no sería más que la formalización, si para ser subsistente tal sabiduría la expresáramos a modo de propiedad sería el sabio, pero no la sabiduría"⁴³.

2) Niego la versión dictiva para sólo afirmar la versión expresiva. No estoy pensando sobre Dios sino sobre mi pensamiento de Dios. Aquí se refiere a las versiones del logos. Versión radical para afirmar la función expresiva negando la dictiva y al mismo tiempo la dictiva para afirmar la expresiva.

⁴³ S. Th I, q. 23 ad2um et 3um {}

3) Negamos la cosa de la que partimos como origen de la significación a quo en función de la realidad terminal ad quod, pero tengo que negar la versión ad quod para retormar la versión a quo. "Aunque el nombre de persona no le conviene a Dios si se considera en relación a aquello a partir de lo cual se ha tomado el nombre si le concierne en cambio y de una manera máxima si se le considera en relación con aquella realidad a lo cual para cuya significación se usa el nombre⁴⁴.

"Según la doctrina de Dionisio estos nombres de Dios se dicen de Dios de tres maneras: primero afirmativas como cuando decimos que Dios es sabio, precisamente porque hay en Dios una sabiduría semejante, ya que de él emana. Sin embargo como no hay en él una sabiduría según nosotros entendemos puede con verdad negarse diciendo que Dios no es sabio. Pero de nuevo como sabiduría no se le niega porque le falte, sino porque está en él de manera más eminente que como entendemos de ahí decimos que es super sabio. Y así con este triple modo de hablar por lo cual se dice que Dios es sabio, Dionisio da a entender perfectamente como estos nombres se atribuyen a Dios⁴⁵.

Dios representa la única representación en que se identifica el ser onomástico y el ser perianético. El

⁴⁴ S. Th I q. 29 a. 3

⁴⁵ De potentia q. 7 a. 2 ad 2um

máximo ente es también la entidad. Si el logos resulta incapacitado de un predicado que puede combinar los nombres con lo perianético. El logos no es dictivo de la cosa (tí) que es Dios. Lo que yo pienso de Dios no se refiere al Dios real, sino es expresión de lo que yo pienso sobre él.

En el conocimiento de Dios la cosa de la que se parte no coincide con la realidad, ni siquiera se asemeja con aquella realidad a la que se llega. Existe pues una distancia entre el inicio del conocimiento y su final. Mientras que en el conocimiento de las cosas sensibles, se cierra un círculo, es decir, parto de la piedra y llego a la piedra. En el conocimiento de Dios parto de lo material y me encuentro con lo inmaterial. Aunque como ya hemos explicado esto sólo se da en cierto modo.

Intentemos hacer un análisis más detenido de este triple momento separativo:

a) separación sobre lo que se dice de aquello de lo que se parte: cuando yo digo Luis Carlos está sentado la realidad de la que parto es idéntica a la realidad que formulo. Existe una plena conmesuración entre el a quo del que parte y el ad quod al que llego. En el conocimiento sensible el conocimiento conceptual es plenamente intencional de la realidad a la que llego.

b) separación de aquello que se parte: el inicio del conocimiento sensible tiene como fin los mismos seres

sensibles. Mientras que al hablar de Dios es preciso abandonar la realidad de la que se parte, pues es necesario negar una serie de puntos que son naturales a los seres sensibles y que de ninguna manera pueden decirse de Dios.

c) por otra parte, cuando predicamos algún atributo de Dios es necesario que lo digamos en sus dos modalidades como nombre y como adjetivo abstracto. Cuando decimos que Dios es sabio es necesario también señalar que es la sabiduría, para poder señalar siquiera de manera más o menos cercana todo lo que es Dios.

En Dios significan los adjetivos abstractos y los adjetivos subsistentes. Si Dios fuera bondad no se podría amar, si sólo es bueno no está por encima de todo. Punto muy importante en orden a la discusión con San Buenaventura sobre el nombre y esencia de Dios, tema ajeno a este trabajo.

El problema de Dios es su radical simplicidad. "El nombre que se toma del Esse nombra propiamente a Dios y es su nombre propio porque en Dios su esse y su quiddidad son lo mismo y de ahí que lo nombremos con el esse lo mismo que el nombre propio del hombre es el que se toma de su quiddidad"⁴⁶.

⁴⁶ I Sententiarum d8 q. 1 a. 1, c

CAPITULO V EL CONOCIMIENTO DE DIOS

HACIA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Si bien para hablar de Dios debe partirse de las realidades físicas, ya que "el modo del conocimiento es proporcionado al ser del que conoce. Pues bien ... nuestra alma tiene su ser en una materia corporal y por ello no conocemos más que las cosas cuya forma está en la materia y las que mediante éstas se pueden conocer" ¹.

No todo lo físico puede ser, a su vez, predicado de Dios. No basta pues señalar -como hemos pretendido en el capítulo anterior- cómo deben hacerse las predicaciones pues "como son efectos suyos y de El dependen como en su causa, pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas, que sobrepasa cuanto produce. Por tanto, podemos conocer su relación a las criaturas, o sea, que es causa de todas ellas, y la diferencia entre las criaturas y El, o sea, que no es ninguna de las criaturas que produce y que esta diferencia no es debida a que le falte nada que las criaturas tienen, sino a su infinita excelencia"².

El texto reproducido en el párrafo anterior resume con exquisita claridad los modos posibles para hablar de Dios, sin embargo, nos gustaría prestar especial atención a una

¹ S. Th. I q. 12 a. 11

² idem q. 12 a. 12

pequeña frase que nos parece a nosotros de gran importancia: "pueden llevarnos a conocer la existencia de Dios y lo que necesariamente ha de tener en su calidad de causa primera de todas las cosas". Una vez demostrada la existencia de Dios y a éste como causa, la predicación de las cosas que se pueden decir de Dios están de algún modo contenidas y se resuelve en explicitaciones. Esto, contrario a lo que muchos piensan, no es un mero conocimiento tautológico, pues el hecho de que las conclusiones estén contenidas en las premisas de las que se desprenden no quiere decir que necesariamente se conocen. Para mostrar lo anterior hay dos claros ejemplos que pueden facilitar la comprensión de nuestra afirmación:

a) actualmente la ciencia no puede determinar si los virus son animales o plantas, es decir, si las características que poseen como seres vivos responden mejor al ser del animal o al de la planta. El hecho de conocer un virus y saber que es vivo debería en principio bastar para poder conocer si se trata de un animal o de una planta y esto, sea cual sea el resultado, cuando se conozca supondrá un avance sobre la naturaleza del virus y no simplemente un conocimiento tautológico, aunque esté contenido en el ser natural del virus.

b) muchas de las cosas que se conocen actualmente como notas primordiales de muchos seres en algunos momentos fueron totalmente desconocidos y su conocimiento supuso un

avance y no sólo un conocimiento tautológico.

El avance del conocimiento humano tiene una prosecución racional, es decir, los hombres avanzamos en el conocimiento por medio de deducciones y razonamientos que suponen avances reales en el conocimiento, aunque el punto de partida tenga que ser una inferencia. El que pretenda señalar esta realidad como una postura racionalista olvida que el punto de partida fue una relación con lo real. No basta al hombre conocer por inducciones pues éstas se completan deductivamente, es decir, las explicitaciones no sólo repiten las misma idea de modo distinto, sino que aporta contenidos que aunque están contenidos en el inicio se entienden mejor a través de las cosas que explicitan. No podemos olvidar que el proceso racional implica inferencia a partir de principios y premisas primeras que después se terminan de entender con las deducciones que a partir de ella y de otros principios se adquieren, así como relacionándolas con otros principios que se conocen.

A nuestro parecer la clave de la respuesta sobre que clases de cosas se pueden atribuir a Dios, que prácticamente es el objeto de este capítulo, se encuentran en estas características, es decir en las cosas que conocemos de Dios.

Según algunos tomistas, y esta opinión la compartimos, la vía de acceso a Dios se encuentra en las, así llamadas, vías de Santo Tomás y en algunas nociones metafísicas que

estas vías suponen, pues no podemos olvidar que el conocimiento de Dios es el fin de la metafísica y no su principio. Sin embargo, al margen de señalar con criterios exhaustivos todas las nociones que incluyen las vías creemos que es una gran verdad que: "Santo Tomás demuestra racionalmente la omnimoda simplicidad de Dios, por deducción rigurosa de los cinco predicados a que conducen sus célebres cinco vías" ³ y "en este artículo termina el proceso ascensional o de invención de la razón humana, y tiene comienzo el proceso resolutivo, la vía de descenso, por la cual el humano entendimiento va infiriendo, deduciendo los infinitos atributos, virtualmente incluidos en la subsistencia del ser divino" ⁴.

A nuestro parecer la clave de la respuesta está en la tercera vía, cuya conclusión, será el eje sobre el cual se harán las demás demostraciones sobre los atributos de Dios. Incluyendo los distintos juicios de la separatio.

LA TERCERA VIA

"La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene

³ Suma Teológica; Traducción y notas de Santiago Ramírez; Ed. B.A.C.

⁴ idem p. 128

posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero si esto es verdad tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea la causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llamamos Dios⁵.

La base de la necesidad de un ser se encuentra en que este no tiene ninguna mezcla de potencia, que es acto y solamente acto. Pues lo que puede ser y no ser, es porque tiene potencia. Entonces el hecho de que un ser sea necesario implica que en su ser no haya nada de potencia.

⁵ S. Th. I q. 2 a. 3 c.

Este razonamiento nos da la pauta para establecer que clase de perfecciones son las que se pueden predicar de Dios, puesto que hay algunas perfecciones que se dan en los seres no por ser propiedades de su forma, es decir, no por inherir en la forma, sino por inherir en lo que los seres tienen de potencia.

Existen en general dos tipos de perfecciones:

TIPOS DE PERFECCION

a) "Se llama perfección pura aquella que en su concepto formal o en su definición no implica potencialidad o imperfección. Si tiene de hecho alguna imperfección, es por razón del sujeto en que se encuentra, más no porque la entrañe en su misma esencia. Tal sucede, por ejemplo en la sabiduría, que en su propia definición no incluye imperfección o límite, pudiendo encontrarse igualmente en grado finito ... o en grado infinito" ⁶ y,

b) "perfección mixta, se dice la que en su concepto formal y en su definición incluye imperfección, potencialidad, límite, v. gr. vegetal, sentir, discurrir."⁷

Entonces la perfección mixta se niega de Dios y por ello se dice que Dios no es material, Dios no es cuerpo, Dios no tiene potencia, etc. Las perfecciones simples se predicán de Dios, pues en el se encuentran de un modo

⁶ Santiago Ramírez, Introducción Suma Teológica, p. 157

⁷ idem

principal, sin embargo, como sólo lo podemos conocerlo por las cosas que de las criaturas nosotros vamos conociendo, entonces se dice que Dios es la infinita bondad y con esto se señala que a El le compete en primer lugar, pero que no le compete del mismo modo que a las criaturas.

El objetivo fundamental de delimitar cuáles notas y en que sentido se pueden predicarse de Dios es mostrar que de alguna manera, aunque al esencia de Dios permanece oscura, para nosotros, existe algo que nosotros conocemos y que permite establecer los criterios de nuestra predicación.

En realidad no conociendo de Dios la esencia de un modo completo es indudable que algo conocemos de El. Si no fuera así no podríamos ni siquiera hablar de El. "Según hemos dicho, conocemos a Dios por las perfecciones que, procedentes de El, tienen los seres, perfecciones que están en Dios de modo muy superior al que tienen en las criaturas. Pero ocurre que nuestro entendimiento las conoce conforme están en las criaturas, y cual las conoces, así las expresa mediante palabras. Por consiguiente en los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad la vida, etc. y la manera de significarlas. Pues bien, por razón de lo que significan competen estos nombres a Dios en sentido propio y con más propiedad que a las criaturas, y le corresponden a El con preferencia a estas; pero en cuanto al modo de significar, no se aplican a Dios en sentido propio, pues su modo de significar es el

que compete a las criaturas" ⁸.

Aun más esclarecedor sobre este punto es la respuesta al artículo anterior de la misma Suma, puesto que en ella se da la respuesta. No se puede nombrar a Dios en sentido negativo absoluto, pues si así fuera bastaría para conocer a Juan decir que Juan no es Pedro, no es vaca, no es aire, etc. Pero aunque de algún modo todos nos dicen algo de Juan no se le niega a Juan el ser Pedro, aire o vaca en el mismo sentido, sino sólo en parte igual y en parte distinta.

SEPARATIO Y ANALOGIA

En resumen la separatio se podría llamar analogía en sentido absoluto, puesto que los juicios negativos que hacemos de Dios no podrían sólo negar, es decir, algo afirman de El. Si no fuera así no diríamos nada de Dios. Aun así conocemos más de Dios lo que no es que lo que es.

La definición típica de analogía es la predicación que se hace sobre una perfección compartida entre dos seres en parte igual y en parte distinta. La diferencia que existe con las demás analogías y que nos indica la causa por la que los juicios que hacemos sobre Dios sean fundamentalmente negativos es que la diferencia que hay entre Dios y las cosas físicas es más grande que la semejanza, aunque es indudable que existe una semejanza

⁸ S. Th. I, q. 13 a. 3

sin la cual no se podría captar la diferencia. "Si el Damasceno dice que estos nombres nos significan lo que es Dios se debe a que ninguno de ellos expresa con perfección lo que Dios es, pero cada uno de ellos le significa según el modo como le representan las criaturas o sea, imperfectamente" ⁹.

SENTIDOS DE LA NEGACION DE DIOS

Además "Hemos demostrado que Dios, por ser simple y absolutamente perfecto, tiene previamente en sí todas las perfecciones que dió a las criaturas, por lo cual en tanto una criatura le representa y es semejante a El en cuanto tiene alguna perfección; pero adviértase que no le representa como si su perfección fuese de la misma especie o género que la divina, sino como principio supereminente, cuyos efectos no pueden igualar a su causa, no obstante que alcancen alguna semejanza con ella" ¹⁰.

Todas estas razones enunciadas -quizá con poca conexión- son las que nos llevan a pensar en una serie de elementos que nos sirven para esclarecer la naturaleza de la separatio.

Primero, de Dios se predica negativamente en dos sentidos:

⁹ idem a. 2 ad lum
¹⁰ idem

a) por la vía de remoción en que se separa absolutamente una característica que se encuentra en las criaturas, como cuando decimos que Dios es inmaterial, incorpóreo o sin movimiento. Puesto que en el mismo contenido de tales expresiones, materia, cuerpo y movimiento está comprendida una imperfección que de ninguna manera puede decirse de Dios. En este caso se encuentran también las perfecciones mixtas. En que lo fundamental es remover de Dios cualquier género de imperfección.

b) por la vía de también de remoción, pero que sustenta en sí misma una parte afirmativa, como cuando decimos que Dios es bueno o bello o cualquier otra cosa similar. En este caso afirmamos que Dios posee la nota bueno de un modo infinitamente superior al modo en que dicha perfección se encuentra en las criaturas. No sólo hay una predicación negativa como se señalaba en el punto anterior en que se separaba la nota absolutamente. En este caso a diferencia del anterior sólo se niega el modo imperfecto en que se da en las criaturas. "Las perfecciones que Dios comunica a las criaturas están en El como dijimos, de un modo más elevado; y por tanto, cuando a Dios se atribuye un nombre, tomado de cualquier perfección de la criatura, es preciso despojar su significado de todo lo que revele el modo imperfecto con que esta perfección compete a la criatura; y por esto, la ciencia no es en

Dios cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro" 11.

En el inciso a es evidente que se trata de un juicio, sin embargo en el tipo de separación que se señala en el inciso b no es tan claro y de pie a que algunos puedan interpretarlo como un argumento a favor de la abstracción como vía de acceso a Dios, sin embargo, creemos que esto se esclarece recordando que cuando hablamos de Dios no es que no consideremos que lo imperfecto, pues la abstracción no discrimina entre lo que es perfecto e imperfecto, sino que más bien señalamos que a esa nota no le compete determinada imperfección, no por haber dejado de lado dicha consideración sino teniéndola presente.

Además la analogía es fundamentalmente judicial, pues es en los juicios donde establecemos relaciones entre los diversos tipos de nociones que tenemos de las cosas y en este relacionar unas realidades con otras es donde en el fondo descubrimos que es mayor la semejanza entre las cosas físicas y Dios que la semejanza. Y por ello, señalamos el conocimiento por medio de juicios negativos como el medio por excelencia para conocer a Dios.

Segundo como mencionábamos algunos párrafos arriba, el hecho de que se pueda afirmar que conociendo las conclusiones a las que conducen las vías de Santo Tomás se

11 idem q. 14 a. 11

pueda de ahí ir deduciendo las distintas propiedades que se dicen de Dios no significa que en ellas no se va dando un avance. Lo que fundamentalmente nos va mostrando el conocimiento analógico separativo que de Dios vamos teniendo es la incapacidad por parte de nuestro intelecto de comprender a fondo el significado de dichas conclusiones. El método deductiva va explicitando esas afirmaciones y resulta que entre mejor se entiende mejor se capta que es menos lo que conocemos de Dios que lo que no conocemos.

Tercero pensamos que la comprensión de este punto es capital para la tesis y facilitará que se comprenda la distancia que existe entre la doctrina del Aquinate y los agnósticos. Para los últimos el concepto Dios aparece como absolutamente incomprensible al punto que de El no puede decirse nada. Para Santo Tomás Dios aparece más bien como inefable y la diferencia fundamental radica en que Dios aparece como causa infinitamente distante de sus efectos, aunque estos no dejan de mostrarnos de algún modo la huella, por llamarlo de alguna manera que la causa ha dejado en ellos.

Lo que queremos señalar con este tercer punto que pretendemos destacar es que el centro que hace comprensible la separatio como eje del conocimiento sobre Dios es la analogía, ya que del hecho de que se comprenda que cada vez que conocemos o tratamos de comprender mejor lo que afirmamos de Dios, entrevemos más de un mejor modo la distancia que hay entre lo que es y lo que entendemos. Si no

entendieramos aunque fuera minimamente algo de Dios no podriamos, ni siquiera, comprender la diferencia tan grande que hay entre lo que nosotros decimos lo que El es y lo que realmente es. Desde luego, la pregunta obligada en este punto es: ¿cómo sabemos que hay tanta diferencia si no conocemos realmente lo que es? Creemos que la respuesta se halla en el hecho de que es innegable que algo sabemos de Dios, pero al tratar de explicitar la significación exacta de lo que afirmamos sobre El, nos vemos obligados a señalar que no terminamos por comprenderlo. Quizá por momentos alcancemos a descubrir que queremos decir con que Dios es un Acto Puro, en el cual no existe mezcla alguna de potencia. Sin embargo, esta realidad que se concluye lógicamente a través de las vías no permite que sostengamos nuestras predicaciones e ideas que de Dios tenemos por medio de imágenes sensibles. Como constantemente tenemos que recurrir a lo que estas nos muestran, al tener que negarlas una y otra vez entendemos que aquel juicio que hemos hecho sobre Dios es más distante para nuestro modo de conocer que el resto de las cosas que conocemos. Así entendemos que Dios es infinitamente perfecto y que nuestro intelecto procede no por intuiciones, sino a través de raciocinios que separan de El lo que está unido y que para salvar la unidad los componen como si fueran distintos, pero luego al decir que todo en Dios es Dios mismo, y que sin embargo, no decimos con cada uno de ellos lo mismo sobre Dios. Comprendemos que Dios es tan infinitamente perfecto que nosotros vamos conociendo su infinita perfección por partes, cuando el es una simplísima unidad, y sin embargo no podemos

entenderlo de otra manera. Ya que, la simplísima perfección de Dios es de un modo infinitamente mayor todas las perfecciones que conocemos en los sensibles y para nosotros señalar exclusivamente su simplicidad no sería suficiente para comprender con rectitud su riqueza e infinita perfección.

Es decir, "los nombres que se aplican a Dios con propiedad, no son sinónimos. Sería esto fácil de comprender si opinásemos que estos nombres tienen por objeto eliminar algo de Dios o designar su relación de causa respecto a las criaturas, pues así se vería que a los diversos conceptos de estos nombres corresponderían las diversas cosas eliminadas o los diversos efectos connotados. Pero si, como hemos dicho, estos nombres, aunque de modo imperfecto, significan la substancia divina, no cabe duda, por lo que llevamos dicho, que corresponden a conceptos distintos, ya qué la idea significada por un nombre es el concepto que la cosa a que tal nombre se aplica. Pues, como nuestro entendimiento conoce a Dios por las criaturas, forma para conocerle conceptos proporcionados a las perfecciones derivadas de Dios a ellas, perfecciones que en Dios preexisten en estado de unidad y simplicidad, y en las criaturas se reciben en el de multiplicidad y división. Luego así como a las diversas perfecciones de las criaturas corresponde un principio único y simple, que las criaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto.

Por tanto, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos" 12.

El hecho de que tengamos que conocer a Dios por medio de múltiples conceptos también aporta razones a favor de que sea judicativamente como lo conocemos, puesto que la única forma de unir dos conceptos es mediante un juicio. Y así por medio de la unión de muchos conceptos que a nosotros nos aparecen como distintos vamos descubriendo la infinita perfección que en Dios se encuentra, aunque nos sigue siendo incomprensible tanta riqueza en tan sobria unidad.

12 idem I q. 13 a. 4 c

CONCLUSIONES

Como señalábamos en la introducción hablar de Dios no es tarea fácil. Con visión retrospectiva pensamos que hemos recorrido un camino difícil. Hemos transitado rutas que no siempre hemos cruzado por completo. Abarcamos muchos temas y despejamos dudas, al mismo tiempo que se formularon nuevas preguntas que junto a las dudas no resueltas nos dejan abundante campo de reflexión para nuevos trabajos. Creemos haber encontrado un terreno fértil para la investigación y el estudio; esta tesis es el fruto de una primera aproximación y -así lo esperamos- el germen de nuevos esfuerzos.

A lo largo de la tesis se han ido recogiendo ya las conclusiones; por la estructura del trabajo cada capítulo hace las veces de presupuesto del que le sigue y ha sido necesario llegar en cada uno, a uno o varios puntos, que nos han servido de principios para proseguir nuestra reflexión.

El objetivo del primer capítulo ha sido presentar la línea seguida por nuestro conocimiento; mostrar, paso a paso -en la medida de lo posible-, el ascenso cognoscitivo. Con ello pensamos haber mostrado como todo conocimiento intelectual reclama un preconocimiento sensible y como se va encadenando éste hasta la formulación del concepto. No hemos considerado -deliberadamente- cómo se llega a los primeros principios, sólo nos hemos fijado en un aspecto de la línea

prosecutiva del entendimiento.

Al final del mismo capítulo hemos señalado los tres tipos de ciencia que es posible formular a partir de la consideración hilemórfica de los entes. Ahí mismo recogemos las razones que nos llevan a pensar como posibles estas ciencias y los motivos que permiten considerar, desde esta perspectiva, la imposibilidad de otro tipo de reflexión científica.

En el capítulo II nos hemos detenido en la fundamentación gnoseológica de las ciencias física, matemática y metafísica, centrándonos en la abstracción, operación que consideramos como posibilitante de las dos primeras ciencias enunciadas; todo lo anterior en conformidad con los datos proporcionados por la sensibilidad. Ahí hemos concluido que las ciencias físicas y matemáticas pueden alcanzar su objeto por medio de abstracciones, sin duda, - en esas ciencias entran en juego también los juicios, pero basta con el concepto para iniciarlas- no así en la metafísica que desde sus comienzos requiere del uso del juicio negativo.

A nuestro entender la metafísica hace uso fundamentalmente de la abstracción de la física en sus juicios y formula su objeto, que es diverso en naturaleza del físico. Es decir, en la física se encuentran conceptos que se aplican al ser metafísico pero que se formula en función de los juicios negativos, pues si bien, tienen

rasgos comunes nos damos cuenta de que son distintos.

En el tercer capítulo aludimos a las razones por las cuales el conocimiento metafísico debe de ser negativo. Entre otras, mencionamos: la necesaria connotación de la imagen sensible; al descubrir los entes físicos como contingentes y al caer en la cuenta de su insuficiencia ontológica encontramos que ellos deben estar fundamentados en una realidad distinta que no tenga las imperfecciones que le dan su carácter de insuficientes; de lo anterior la necesidad de negar algunas notas de los entes físicos: materialidad, composición, guardar relación genérica, etc.

Al final del capítulo intentamos mostrar las razones por las cuales concluimos que las vías enunciadas por el Pseudo-Dionisio se reducen a la vía negativa y que es un corolario de lo recogido en la primera parte del capítulo.

En el capítulo cuarto pretendimos tipificar la separatio señalando las razones gnoseológicas, es decir, connaturales al hombre que le llevan a conocer más qué no es Dios que conocer qué es. Intentamos señalar como el conocimiento separativo es una continuación técnica de lo que el hombre ha conocido espontáneamente de Dios.

Aquí llegamos a una de las conclusiones centrales de nuestro trabajo. Los entes físicos tienen en su ser la potencia: son contingentes, en Dios, principio primero de la realidad, no puede contenerse tal imperfección pues sólo es

acto. Por ello, desde su misma naturaleza nos es incomprendible y debemos formular nuestro conocimiento sobre su naturaleza negativamente, no por capricho, sino porque no existe una idea capaz de conmensurarse con Dios, ni como concepto, ni como juicio afirmativo.

Enunciamos como conclusión las tres versiones de la separatio:

a) separatio en el modo de decir: nombres concretos y abstractos;

b) separatio para distinguir nuestro conocimiento como especie impresa y especie expresa;

c) separatio del punto de partida en favor del punto de llegada.

En el último capítulo hacemos algunas precisiones en pro de que sea más comprensible lo que anteriormente se ha enunciado, atendiendo más a las características que se dan en Dios y no tanto a la deficiencia de nuestro intelecto.

Aquí hemos pretendido mostrar cómo en el conocimiento de Dios, una vez que se ha conocido como existente, se conoce simultáneamente alguna de sus propiedades y por ello nuestra convicción de que la reflexión sobre la naturaleza de Dios es simplemente una explicitación de aquello que hemos

conocido como existente.

Creemos que recorrido el camino de la enunciación negativa sobre lo que de Dios conocemos, no sólo decimos lo que no es Dios, sino también que es distinto.

Al principio, en la Introducción nos fijamos dos objetivos:

a) señalar el tránsito cognoscitivo: a este respecto no hemos aportado nada, ni siquiera lo hemos expuesto en toda su riqueza. A pesar de ello creemos poder concluir que el acceso a las realidades metafísicas no comporta un salto sigue una línea, si se quiere no muy recta, pero apoyada y fundamentada en todos los conocimientos anteriores;

b) tipificar la separatio; creemos haber podido esbozar todo lo que comporta la separatio y sobre todo haber señalado lo que nos lleva a formular negativamente nuestros conocimientos sobre Dios. Mostrando porque no es posible que se trate de una abstracción.

Por otro lado, no directamente en la línea del objeto material de la tesis podemos, concluir que si bien hasta el momento es mucho lo que hemos aprendido, es mucho mayor el cúmulo de conocimientos que nos restan adquirir. Una tesis sirve para aclarar y contestar con la ayuda de otros filósofos muchas dudas, pero sirve también como acicate para proseguir el estudio, e intentar pensar por cuenta

propia. Del mismo modo que descubrimos más lo que Dios no es que lo que es, podemos decir que nos quedan mucho más claras las cosas que no sabemos, que las que suponemos saber.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Anselmo San, *Obras completas*, tr. de Julián Alameda, B.A.C., Madrid, 1953.

Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, tr. Hugh Tredennick, Harvard University Press-William Heinemann LTD, London-Cambridge, Massachusetts, 2a. reimpression, Gran Bretaña, 1976.

De Anima, tr. con estudio introductorio por A. Ennis, S. I., Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires-México, 1944 (Biblioteca Iberoamericana de Filosofía).

Ética Nicomaquea, tr. Gómez Robledo A., UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, 2a. edición, México, D.F. 1983

Metafísica, tr. Valentín García Yebra, versión trilingüe, 2a. edición, Ed. Gredoss, Madrid, 1982.

Categorías, tr. Harold P. Cooke, Harvard University Press-William Heinemann, London Cambridge, Massachusetts, Gran Bretaña, 1949.

Somno et Vigilia, en *The Works of Aristotle* translated into English, Oxford at Clarendon Press.

Barker, Andrew: "Aristotle on perception and Ratios" *Phronesis*, 26 (1981).

Beuchot, H.: *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, D.F. 1985.

Beck, H. *El Dios de los sabios y pensadores*, Madrid, 1965.

Bonitz, H. *Index Aristotelicus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960, Photomechanischer Nachdruck der Abgabe von 1870.

Conway, Pierre, "Induction in Aristotle and St. Thomas", *The Thomist*, (222), 1959.

Crowley, Ch. B., *Universal Mathematics in Aristotelic-Thomistic Philosophy*; University Press of America; Washington, 1985.

Düring, I. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México, D.F., 1987.

Fabro, Cornelio, *Percepción y Pensamiento*, Tr. Juan Francisco Liñón Buendía, EUNSA, Pamplona 1978.

Fraille y Urdanoz, *Historia de la Filosofía*, B.A.C., Madrid, 1954.

García López, Estudios de Metafísica Tomista, EUNSA, Pamplona, 1979.

Garrigou Lagrange, Dios su existencia, tr. José San Román Villasante, Ed. Palabra, Madrid, 1976.

Dios su naturaleza, tr. José San Román Villasante, Ed. Palabra, Madrid, 1977.

Gilson, Etienne, El Filósofo y la Teología, Guadarrama, Madrid, 1969.

El ser y los filósofos; EUNSA, Pamplona, 1979.

Elementos de Filosofía cristiana, Rialp, Madrid, 1965.

Gredt, I. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Herder & Co Ed. Pontifici; Friburgi Brisgoviae 1921.

Hintikka, J., "Aristotelian Induction" Revue Internationale de Philosophie, 34, (1980).

Kramsky S, C. Apuntes de Filosofía I: Antropología Filosófica Tomista; Clavería, México 1990

Llano Cifuentes, Carlos, Pro manuscrito, Universidad Panamericana, México, D. F. 1990.

Maritain, J., Introducción a la Filosofía de la Naturaleza, Club de Lectores, Buenos Aires, 1952.

Mercado, Juan Andrés, La epagógé en el corpus Aristotelicum, tesis licenciatura, Universidad Panamericana, México 1988.

La concepción aristotélica de la inducción, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1991

Millán Puelles, A., Léxico Filosófico, EUNSA, Pamplona, 1989.

Morrison Donald "Joristos in Aristotle" Harvard, Studies in classical Philology, 89 (1985).

"Separation in Aristotle's Metaphysics" en AAVV Oxford Studies in Ancient Philosophy, vol III, Ed. Julia Annae Clarendon Press, Oxford, 1985.

Paz, Octavio: "Alguien me delatrea" (entrevista), Vuelta, 169, (1990).

Philippe, M-D, "Afaireisis, Pistis, jorein dans philosophie d'Aristote", Revue Thomiste, 48, (1948).

Tomás de Aquino, Obras completas, Marietti Editori Ltd., Roma, 1954.

Suma Teológica, tr. de AAVV,
B.A.C., Madrid, 1954.

Comentarios al libro de Boecio sobre
la Trinidad, tr. García Marqués, EUNSA, Pamplona, 1979.

Ugarte Corcuera, F., "Estudio Crítico-Metafísico de la
esencia" Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra,
vol. XIV-2 (1978).

Vignas, Carmelo, "Sulla figura Aristotelica dell'Epagoghé
como struttura del sapere originario", Rivista de Filosofia
Neo-Scolastica, 1979.

Wilhelmsen, Frederic: "La théorie de jugement chez Maritain
et Saint Thomas d'Aquin", La table ronde, 135,, (1959).

Yarza, Ignacio, "Sobre la praxis aristotélica", en Anuario
Filosófico, 19 (1986-1), pp. 135-153.