

La estructura de la Filosofía Teórica según Santo Tomás

Fernand van Steenberghen

En el pórtico de la *Quaestio V* de su *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, se hace Santo Tomás esta pregunta: *Utrum sit conveniens divisio qua dividitur speculativa in has partes: naturalem, mathematicam et divinam*¹. Dado su contexto, el término *speculativa* se refiere a la *filosofía*², aunque bien pudiera aplicarse a la *ciencia*, ya que en aquel entonces *philosophia* y *scientia* suelen aparecer como equivalentes³. La respuesta, afirmativa y ampliamente tratada por Santo Tomás, ha venido siendo objeto de comentario dentro de la escuela tomista, pero sin apartarse de la doctrina del Doctor común. Ahora bien, ¿responde esta tripartita división de la filosofía teórica al estado actual del saber, de modo que pudiera mantenerse hoy dentro de una organización de la misma filosofía? El problema tiene su importancia al afectar a una de las tareas más primordiales que pesan sobre los promotores del renacimiento tomista: mostrar que es posible elaborar partiendo de Santo Tomás un verdadero *sistema filosófico* que responda a las exigencias del pensamiento contemporáneo. La presentación de la filosofía tomista como una construcción sistemática rigurosa se inspira en un doble objetivo: dar a tal filosofía su estatuto entre las destacadas síntesis de la filosofía moderna y hacerla merecedora del respeto de los sabios, habituados al trabajo metódico y exacto de las ciencias positivas.

¹ *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii de Trinitate*. Recensuit Bruno DECKER. Leiden, 1955, p. 161.

² Por ejemplo B. DECKER, p. 159, línea 9: «*cum tres sint partes speculativae, scilicet philosophiae*».

³ Por ejemplo B. DECKER, p. 162, líneas 20-24: «*Divinae enim scientiae, quae est prima philosophia, subiectum est ens*».

La concepción de Santo Tomás

Santo Tomás adopta aquí el plan general heredado de la escuela aristotélica:

	1) naturalis
Philosophia speculativa	2) mathematica
	3) divina sive metaphysica
Philosophia practica	

Para la moderna escuela tomista, la división tripartita de la filosofía especulativa se fundaba en la doctrina de los tres grados de abstracción. En nuestro siglo XX, hay autores (Régis, Geiger, Schmidt, Wippel, etc.) que han obligado a fijar la atención en la *Quaestio V* del Comentario a Boecio, donde expone Santo Tomás puntos de vista más matizados y más complejos. El artículo primero explica que la inteligencia humana recurre a tres procedimientos para *distinguir* los objetos de conocimiento: los dos primeros se basan en la primera operación de la mente (simple aprehensión) y son *abstracciones*, mientras que el tercero se funda en la segunda operación (el juicio) y culmina en una *separación*. ¿Qué significa todo esto?

Respecto a las cosas corpóreas, la mente puede llegar a nociones universales a partir de objetos particulares, aislando así —dice Santo Tomás— el todo (la especie) de sus partes (los individuos). Es el método específico de la *física* o *filosofía natural* y demás ciencias (derivadas de dicha filosofía natural).

La *filosofía matemática* se rige por otro método: aísla la *cantidad* —accidente fundamental de los cuerpos— haciéndola objeto exclusivo de su estudio como fruto de un segundo tipo de abstracción.

Hay, pues, dos especies de abstracción: la que aísla el *todo* de sus *partes* —lo universal de los individuos— y la que aísla la *forma* de la *materia* o el *accidente* del *sujeto*. Pero ni en uno ni en otro caso lo que separa la mente representa una separación en la realidad: las determinaciones específicas de los cuerpos y las entidades matemáticas no existen más que en los cuerpos.

Para destacar el objeto de la *filosofía primera* o *metafísica* no es suficiente la abstracción, puesto que tal objeto se caracteriza por su trascendencia respecto a la materia: es trans-físico (meta-físico). La metafísica estudia lo inmaterial, solamente concebible mediante un *juicio negativo* (de *separación*): «el ser en cuanto ser («objeto» de la metafísica) no es material ni cambiante»⁴.

Discusión

¿Qué pensar sobre esta concepción?

⁴ Sobre la distinción de las tres ramas de la filosofía especulativa según el *grado de inmaterialidad* de su objeto, cf. el artículo 1^o. Sobre la primera abstracción, que abre al objeto de la *filosofía*

1. La filosofía de la naturaleza

Sabemos que en la antigüedad y en la edad media no se conoce la distinción —hoy fundamental— entre *filosofía* y *ciencias positivas*, si bien ya en el siglo XIII algunos precursores de tal distinción escribieron cosas notables sobre los métodos de las ciencias experimentales. Las «ciencias particulares» seguían formando parte de la filosofía, que comprende todo el saber racional. En torno a las nociones-fruto de la primera abstracción se plantea, pues, hoy la siguiente cuestión fundamental: ¿son nociones filosóficas o científicas? La respuesta no ofrece duda: se trata de nociones *empíricas*, de conceptos abstractos que reflejan el mundo de los *fenómenos* o de la «empiría». Las ciencias elaboradas sobre tales nociones son *ciencias positivas*. La por Santo Tomás denominada «filosofía natural» sólo, pues, debe comprender las ciencias de observación, clasificación y experimentación tal y como hoy las entendemos, es decir, las ciencias positivas. Las nociones-fruto de una primera abstracción *nada tienen de filosófico*.

Pero el problema es más complejo. Verdad es que, en la medida de su interés por las ciencias de la naturaleza, los medievales las vieron como *partes* de la filosofía natural. Pero tal «filosofía natural» —expuesta por Santo Tomás en sus comentarios a Aristóteles, en diversos opúsculos y, ocasionalmente, en sus escritos teológicos— es un saber sumamente complejo, dado que en ella se cifra casi integralmente la «física» de Aristóteles, en la que se pueden distinguir elementos muy heterogéneos: ensayos de clasificación, ensayos de explicación, teorías sobre la naturaleza y organización del universo corpóreo, exposiciones filosóficas (composición hilemórfica, etc.)⁵.

Los dos primeros elementos expresan claramente un saber positivo tal y como hoy lo entendemos. Sus respectivos conceptos son fruto de una primera abstracción, descrita en el artículo 3º de la *Quaestio V*. El cuarto elemento es del todo distinto. Cuando Santo Tomás habla de la composición hilemórfica, de la naturaleza espiritual del alma, de la existencia de Dios como primer Motor o Acto puro (partiendo del principio de causalidad tal como lo formulara el Estagirita: «Quidquid movetur ab alio movetur»), está manejando conceptos *metafísicos* y elaborando demostraciones *metafísicas*.

¿Y el tercer elemento? ¿Qué valor conceder a las teorías aristotélicas sobre la naturaleza y organización del universo en la filosofía natural de Santo Tomás? Por fortuna, contamos con una obra que responde adecuadamente a tal cuestión: la monografía del cisterciense P. Thomas Litt⁶, quien conocía como muy pocos la

natural, cf. el artículo 2º. Sobre las tres operaciones de la mente y la abstracción que proporciona el objeto de la *matemática*, cf. el artículo 3º. Sobre la naturaleza de la *metafísica*, cf. el artículo 4º.

⁵ Cf. F. VANSTEENBERGHEN, *La philosophie de la nature au XIII siècle*. Primeramente publicado en 1966 en las Actas del Congreso de La Mendola (1964), este estudio se recogió después en mi *Introduction a l'étude de la philosophie médiévale* (Philosophes médiévaux, XVIII), Louvain, 1974, páginas 493-511. Sobre la «física» de Aristóteles, cf. pp. 496-500. El recensor (anónimo) de mi comunicación en La Mendola, en la *Resegna di letteratura tomistica* (vol. I, 1969, nº 104), no ha comprendido en absoluto mi análisis de la «física» aristotélica.

⁶ Th. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin* (Philosophes médiévaux, VII), Louvain, 1963.

obra del Angélico que desde muy joven había leído y meditado. Sorprendido por las incesantes alusiones a los cuerpos celestes en los escritos del Aquinate, aborda su examen sistemático a través de toda la obra literaria del santo Doctor. Clasificó unos setecientos pasajes, entre los que llegó a alinear cuarenta textos más o menos paralelos. El P. L. Sweeney se pregunta si no hubiera sido preferible escoger los textos-clave sobre la teoría de dichos cuerpos celestes para profundizar en su estudio y subrayar sobre todo la unidad de la doctrina⁷. Pero con tal método hubiera el P. Litt traicionado el objetivo principal de su trabajo: poner de relieve la solidez y la continuidad de los puntos de vista de Santo Tomás sobre el particular.

Tales datos vienen a ser molestos para los tomistas «de estricta observancia», que ignoran cuán marcada está la obra literaria del Aquinate por las circunstancias de su tiempo. Para minimizar el papel de la teoría de los cuerpos celestes en la filosofía del Doctor común, citan deliberadamente sus discípulos el pasaje del comentario al *De coelo* (II, 17) en el que declara él cómo las teorías astronómicas no son más que simples hipótesis en orden a explicar los fenómenos (*salvare appariencias*). Pero el P. Litt ha mostrado que tal pasaje se refiere solamente a los sistemas astronómicos elaborados por los astrónomos griegos Eudoxio y Ptolomeo; no se refiere más que a la astronomía *de observación*, que hoy denominamos científica o positiva. La *metafísica* de los cuerpos celestes es totalmente independiente de tales hipótesis; y Santo Tomás no vacila jamás: la interpretación ontológica del mundo celeste es, para él, una certeza absoluta; el único problema discutible es saber si las esferas celestes están animadas o están movidas por un motor inmaterial sustancialmente distinto de su correlativo móvil.

La «metafísica de los cuerpos celestes»: tan atrevida fórmula ha sido contestada por no pocos críticos, subrayando cómo la teoría de los cuerpos celestes procede de la filosofía de la naturaleza y no de la metafísica y cómo la certeza de la «física» no es la de la «metafísica», etc. Pero tales contestaciones suponen ya resuelto el problema que ahora nos preocupa: ¿cuál es el estatuto científico del saber que el Aquinate denominara «filosofía de la naturaleza»? Acabamos de contestar que es un saber híbrido, con elementos heterogéneos y muy diferentes en cuanto a su naturaleza y a su valor. El P. Litt no ignoraba que el *De coelo* es un tratado de filosofía natural y que, *en la óptica de Santo Tomás*, el estudio de los cuerpos celestes se enmarca en esta parte de la filosofía. Pero lo que a él le sorprendía — y quería subrayar — es que tal doctrina apareciera, *de hecho*, como una interpretación *ontológica* de la naturaleza de las esferas celestes y de la acción que ejercen ellas en el universo corpóreo. Tal interpretación nada tiene de común con lo que hoy se denomina «hipótesis científica»; aparece más bien como prolongación de las grandes doctrinas de la ontología, situándose en *el ámbito del pensamiento metafísico* y participando, por ello, de la certeza propia de las tesis de la metafísica.

⁷ Recensión de la obra de Th. LITT en *The Modern Schoolman*, 43 (1965-1966), pp. 293-287. Cf. página 285.

Una precisión: las leyes que rigen el mundo celeste ¿son para el Aquinate absolutamente necesarias como lo son el principio de contradicción o la composición real de todo ser creado? No parece. La necesidad de tales leyes es *hipotética*, ya que hubiera podido Dios crear otro universo diferente del nuestro. Pero, siendo el universo como es, su estructura y la acción de las esferas celestes están ontológicamente determinadas. ¿Resultado de estas reflexiones? Que la «filosofía natural» de Santo Tomás es una amalgama de doctrinas con cuatro elementos claramente distintos. Los dos primeros se catalogarían entre lo que hoy denominamos ciencias positivas. Los otros dos entrarían en la metafísica o dentro de una interpretación ontológica de la realidad: en la concepción de Santo Tomás, las teorías de las esferas celestes y de los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) expresan la constitución ontológica del mundo corpóreo, como puede hacerlo la doctrina hilemórfica o la del primer Motor. Para el P. Litt *no existe nivel de inteligibilidad intermedio entre el saber positivo y el saber metafísico* (en este último estaría la «filosofía de la naturaleza»); por lo que no vacila en calificar de «metafísica de los cuerpos celestes» la interpretación ontológica que da el Aquinate sobre la naturaleza y acción de las esferas celestes. Se trata, claro está, de una pseudo-metafísica, ya que las tesis fundamentales de tal doctrina son postulados gratuitos carentes de todo valor.

La muerte inesperada del P. Litt no le permitió proseguir su obra, ni responder a las críticas o sugerencias que su libro había provocado. Dada la importancia de esta publicación en la literatura tomista, me voy a permitir aquí algunas útiles observaciones. En su conjunto, las recensiones de la misma han sido muy positivas (M. B. LAVAUD, O. P.; J. LANGLOIS, S. J.; A. PATTIN, O. M. I.; F. MASAI), con una sola excepción (P. V. VANSTEENKISTE, O. P., quien no hace ningún esfuerzo por comprender en qué sentido —perfectamente legítimo— habla el P. Litt de «metafísica de los cuerpos celestes»).

¿Que la obra del P. Litt no es perfecta? El es el primero que lo hubiera reconocido. No ignoraba la importancia de las fuentes, en este caso Alberto Magno, Avicenna. Pero resulta ridículo afirmar —como lo hace el citado VANSTEENKISTE— que no es posible estudiar científicamente la teoría de los cuerpos celestes en la obra del Aquinate sin antes haber ultimado el estudio de las fuentes. Desde tal presupuesto, carecería de valor científico la mayor parte de los trabajos medievalistas, ya que, sobre todo desde el siglo XIII, no conocemos adecuadamente las fuentes de esta escolástica.

En realidad, la obra del P. Litt llena una laguna importante, ofreciendo a los historiadores un dossier casi exhaustivo sobre el tema. Contra un culto ciego por parte de los tomistas «de estricta observancia», entre los que se halla el P. VANSTEENKISTE, el autor trata en ocasiones a su maestro con un humorismo casi irreverente, sin por eso dejar de tenerle en altísima estima: reconocía lealmente los puntos flacos de su pensamiento y su sorprendente ingenuidad al tratar de los cuerpos celestes.

Se puede preguntar cómo un pensador tan penetrante como Tomás de

Aquino pudo defender tan convencido la «física» de Aristóteles⁸. Y —más importante aún— se puede preguntar si la filosofía del Aquinate está indisociablemente ligada a las doctrinas de su filosofía natural. La respuesta sería doble: si se pretende exponer la filosofía profesada en su tiempo por Santo Tomás, se la debe presentar como él la concibiera y, por tanto, dar a la teoría de las esferas celestes y de los cuatro elementos el valor que él les diera; más, si se quiere uno inspirar en la obra histórica del santo Doctor para elaborar una filosofía abierta a las exigencias científicas de hoy, muy bien se puede eliminar lo que no resista hoy una sana crítica, ya que las tesis esenciales de la filosofía del Aquinate no son tributarias de tales superadas concepciones. Es exactamente lo que dice el P. Litt en la conclusión de su libro.

¿Conclusión de esta primera disquisición? Que los conceptos obtenidos por la primera abstracción descrita por Santo Tomás son conceptos *empíricos*, que deben estar al servicio de las ciencias positivas. *Tales conceptos no tienen ningún valor filosófico.*

2. El saber matemático

Estaría basado en una segunda abstracción, que —digámoslo como primera observación— en el pensamiento del Aquinate no es una abstracción de segundo grado (como suelen creer los tomistas). Accidente fundamental de lo corpóreo, la cantidad puede, según Santo Tomás, estudiarse *antes* que las cualidades sensibles⁹. Los conceptos matemáticos se abstraen directamente del sujeto concreto¹⁰.

La segunda abstracción no difiere, pues, esencialmente de la primera: en una y otra, se trata de pasar de la realidad concreta a un concepto abstracto y universal. Yo no diría, pues, como el P. Geiger, que haya entre las dos abstracciones una diferencia radical¹¹. Sería una diferencia mínima: en el primer caso, el concepto representa un individuo *todo entero*; en el segundo caso, un accidente del sujeto o aspecto *parcial*.

Puede verse cómo la segunda abstracción no se limita a un saber matemático: la «física» recurre igualmente a ella en el estudio de la «cualidad», «acción»,

⁸ Se encontrarán elementos de solución a este problema en F. VAN STEENBERGHEN, *Le Thomisme* (Que sais-je? 587). París, 1983, p. 52. Cf. también Th. LITT, *Les corps célestes...*, pp. 371-372.

⁹ *Sancti Thomae de Aquino Expositio...* q. V. art. 3 (éd. DECKER, p. 184, líneas 14-16): «Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles a quibus dicitur materia sensibilis».

¹⁰ *Ibidem*, p. 186, líneas 16-18: «Alia (distinctio) ... est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae». La expresión *materia sensibilis* es aquí el equivalente de *materia concreta*.

¹¹ Cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après S. Thomas In de Trinitate, q. 5, a. 3*, en *Revue des sciences philos. et théol.*, 31 (1947), p. 38.

«pasión», etc. Como en lo matemático, también aquí los conceptos representan aspectos parciales del sujeto.

Una segunda observación: para el Aquinate las tres disciplinas que constituyen la filosofía especulativa se distinguen por su *grado de inmaterialidad*¹². Pero no se ve que el objeto de la matemática sea más inmaterial que el de las ciencias de la naturaleza. Santo Tomás afirma que los contenidos matemáticos dependen de la materia *secundum esse*, pero no *secundum intellectum*. ¿Por qué? Por no entrar la materia sensible en su definición¹³. Lo cual sólo es verdad desde el sentido limitado que da él a la fórmula *materia sensibilis*: la materia en cuanto dotada de *cualidades* sensibles. Ahora bien, los objetos matemáticos son sensibles *comunes*, tan sensibles como los *proprios* o cualidades corpóreas. Por lo que los objetos matemáticos dependen de la materia en cuanto a su inteligibilidad (*secundum intellectum*) lo mismo que los objetos físicos. Como derivación del sentido limitado de la *materia sensibilis* introduce Santo Tomás la curiosa noción de *materia intelligibilis*: la cantidad depende solamente de ésta¹⁴, que él identifica con la substancia como sujeto de la misma cantidad¹⁵.

Y una tercera observación: los conceptos obtenidos por la segunda abstracción son también *empíricos*. Número, unidad numérica, parte, línea, superficie, plano, círculo, volumen, son evidentemente conceptos empíricos; nacen de un saber positivo y están explotados por las ciencias matemáticas. Lo vieron los mismos escolásticos: en las clasificaciones medievales de las ciencias las ramas del *cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música) están consideradas como partes de la filosofía matemática¹⁶. Las matemáticas no son más «inmateriales» que las otras ciencias por su *objeto*; distingúense por sus *métodos*¹⁷. R. Grosseteste, por ejemplo, ha visto la fecundidad de los métodos matemáticos en el estudio de la naturaleza¹⁸; pero no parece que a Santo Tomás le hubiera interesado este posible papel de las matemáticas.

En síntesis: los puntos de partida del saber matemático no son más inmateriales que los de las demás ciencias positivas, aunque sí se presten a todas esas operaciones de *cálculo* y *medida* propias de la actividad intelectual. ¿Conclusión? Que los conceptos matemáticos obtenidos por la segunda abstracción descrita por el Aquinate son también *empíricos* y, por tanto, *ajenos a la filosofía*.

¹² *Sancti Thomae de Aquino Expositio ...* q. V, art. 1, p. 165, líneas 14-15: «*Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur.*»

¹³ *Ibidem*, p. 165, líneas 23-24.

¹⁴ *Ibidem*, q. V, art. 3, p. 184, líneas 17-18.

¹⁵ *Ibidem*, p. 186, líneas 10-11: «*Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate.*»

¹⁶ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle* (Philosophes médiévaux, IX), Louvain, 1966, pp. 122-128.

¹⁷ Cf., por ejemplo, F. RENOIRTE, *Physique et philosophie*, en *Revue néoscholastique de philosophie*, 39 (1936), pp. 51-63.

¹⁸ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (1974), p. 505; D. SALMAN, *La conception scolastique de la physique*, en *Revue néoscholastique de philosophie*, 39 (1936), pp. 27-50; J. McEVoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982, pp. 206-211.

3. La metafísica

Su objeto, según el Aquinate, es lo *inmaterial*, para cuya concepción se impone el recurso a un juicio negativo (de separación).

¿Qué quiere decir aquí el santo Doctor? Consciente de la peculiaridad del saber metafísico y de que las ciencias especulativas se distinguen por su grado de *inmaterialidad*, estima que la metafísica se halla en la cumbre de la inmaterialidad: es la única ciencia que estudia lo inmaterial como tal. Sería, pues, lógico que, partiendo de nuestra experiencia de las cosas corpóreas, definamos este objeto de la metafísica *por oposición a las cosas materiales* y, consiguientemente, por un juicio negativo, que separa el objeto de la filosofía primera del de las demás ciencias, cuyo objeto comportaría siempre materialidad.

¿Qué observaciones hacer a esta manera de pensar? Ciertamente que la *via negationis* juega papel importante en la construcción de la metafísica; concretamente, es esencial en la demostración de la existencia de Dios (como ser *no finito*) y en la deducción de los atributos divinos. Pero tal método negativo no es ni el único, ni el principal y específico de este saber.

Para obtener el objeto formal de la metafísica recurre Santo Tomás a un juicio negativo que él denomina *separatio*. Pero este juicio, como cualquier otro, comporta un sujeto y un predicado; y, por tratarse de un juicio científico —y universal—, sujeto y predicado son conceptos-fruto de la primera operación de la mente o simple aprehensión. Para formular, pues, el juicio negativo: «el ser en cuanto ser no es material», es *esencial haber elaborado previamente el concepto de ser, que constituye el objeto formal de la metafísica*. Se entra, pues, en el ámbito metafísico, no formulando un juicio negativo, sino formando el concepto de ser y analizando las propiedades radicalmente excepcionales de tal concepto: su indefinible comprensión, su analógica significación y su extensión trascendental¹⁹. Puede caracterizarse tal estudio de las propiedades del ser por el «método trascendentalizante» que aplica, ya que merced a tal método es cómo supera el pensamiento metafísico el empirismo para instalarse definitivamente en el ámbito de lo trascendental²⁰.

¹⁹ Sobre todo esto cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, 4ª edic., Louvain, 1966, pp. 31-53. Según J. Wippel, la formación del concepto de ser y el juicio positivo de existencia no son suficientes para destacar el objeto formal de la metafísica, ya que, mediante tales operaciones, solamente se obtiene «a primitive notion of being, that is, of being as restricted to the material and changing» (*Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Washington, 1984, pp. 77-78). De ahí el necesario recurso a la *separatio*. Yo confieso no ver las cosas así. Para mí, el objeto formal de la metafísica se obtiene desde el momento en que la mente concibe la idea de ser y esta idea no queda restringida a lo material y al cambio, pues basta analizarla para comprender que es de extensión trascendental. Observemos igualmente que la idea de ser no expresa la *existencia* de las cosas (como el Aquinate y no pocos tomistas parecen a veces pensarlo), sino la *perfección ontológica* analógicamente común a todo cuanto es. Se encontrarán, por lo demás, útiles observaciones en los trabajos dedicados a la *separatio* por Wippel, p. 69, nota 2, y p. 70, nota 3.

²⁰ F. VAN STEENBERGHEN, *Ontologie*, p. 265. El P. Geiger ha comprendido muy bien la importancia del trascendental (cf. su artículo citado en la nota 11, p. 22 y sobre todo p. 28), pero no parece haberse percatado de que la oposición material-inmaterial es secundaria.

Lo que caracteriza, pues, el concepto de ser y el objeto formal de la metafísica no es que supere en extensión lo material, sino todo objeto. Merced a su extensión trascendental representa la *unidad radical de todo cuanto es* y revela igualmente la existencia de una *realidad absoluta*, puesto que lo real como totalidad no podría depender de nada y se bastaría a sí mismo²¹.

Evidentemente, el ser infinito está implícitamente contenido en esa «realidad absoluta» que revela la extensión del concepto de ser. La prueba de su existencia llevará a distinguir, dentro de la realidad total confusamente aprehendida desde el pórtico de la metafísica, el orden de los seres finitos y el ser infinito como su causa creadora. No se podría, pues, seguir a Santo Tomás al afirmar éste que Dios no está comprendido en la extensión del *ens commune* sino que es su causa trascendente²². El concepto de ser no sería entonces realmente trascendental y quedaría abierta una vía al agnosticismo. En el mismo error incurre el Aquinate al sostener que, en la proposición *Dios es*, el término *es* no expresa el ser divino, sino la cópula del juicio²³.

Es la distinción de las ciencias especulativas por el grado de inmaterialidad la que llevara a Santo Tomás a caracterizar el estatuto de la metafísica por un juicio negativo (de separación de la materia). El inconveniente no es sólo dejar en la sombra el concepto de ser y sus propiedades. Hay otro inconveniente mayor: incluso antes de abordar la metafísica, es menester saber que existen seres inmatrimales. El P. Geiger y otros tomistas así lo han reconocido, diciendo que Santo Tomás partía de dicho presupuesto al admitir la existencia de tales seres como demostrada por la filosofía de la naturaleza²⁴. Claro es que se venía así a declarar a la filosofía primera como dependiente de la filosofía de la naturaleza, por mucho que trate Wippel de evitar esta conclusión²⁵. Dejo abierta la cuestión de si tales puntos de vista traducen exactamente el pensamiento del Aquinate. En todo caso, su tesis me parece indefendible. Creo, sin embargo, que concede demasiada importancia al juicio de separación. Me parece haber mostrado cómo es en el concepto de ser donde ha de ponerse el acento.

Conclusión

Los *grados de inmaterialidad* representan un frágil fundamento de la filoso-

²¹ *Ibidem*, pp. 51-53.

²² Las afirmaciones del Aquinate sobre este punto son sobradamente conocidas: «*omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtute*» (In lib. Beati Dionysii De divinis nominibus, edic. C. PERA, Turín, 1950, nº 660). «... *ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei*» (I-II, q. 66, a. 5, ad 4).

²³ Cf. I, q. 3, a. 4, ad 2. Tal posición es insostenible, ya que todo juicio debe tener un predicado. Es la razón por la que todo juicio de dos términos puede convertirse en un juicio de tres términos: *Petrus currit* significa *Petrus est currens*. *Deus est* significa *Deus est ens*. El predicado *ens* no es, evidentemente, la cópula del juicio, sino que expresa realmente el ser de Dios.

²⁴ L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation...* (cf. nota 11), p. 24.

²⁵ J. WIPPEL, *Metaphysical themes...*, pp. 82-104.

fía de la naturaleza, de la matemática y de la metafísica. El objeto de la matemática no es más inmaterial que el de la filosofía de la naturaleza. Respecto a la metafísica, lo importante no es que su objeto sea inmaterial, sino que coincida con todo lo existente, al ser trascendental el concepto del ser. Por lo demás, las dos primeras disciplinas pertenecen al campo de las ciencias positivas. Sólo la metafísica es un saber filosófico.

Reflexiones sobre la estructura del saber

1. Saber positivo y metafísica

Tal es la distinción fundamental en la clasificación de las ciencias. Las dos formas de abstracción que distingue el Aquinate dan lugar a *conceptos empíricos*, sobre los que se estructuran las ciencias positivas. El conocimiento de las cosas en cuanto entes se expresa mediante el *concepto trascendental de ser*, punto de partida de la metafísica. El juicio negativo juega un papel en metafísica; pero no es esencial ni para establecer ni para analizar el objeto formal de tal saber, como tampoco para distinguir el ser en cuanto tal de sus modos, ya que también éstos son algo ontológico.

2. Metafísicas especiales

¿A qué se reducen, entonces, la «filosofía de la naturaleza» y la «filosofía de la cantidad»? ¿Existe algún tratado «filosófico» de la *natura* y del *quantum*? Por de pronto, no hay aquí lugar para distinguir estos dos órdenes: la cantidad no es más que un aspecto —aunque fundamental— de la naturaleza. Por otra parte, la filosofía de la naturaleza —tal como se la concebía en el siglo XIII— era un saber complejo e híbrido. Eliminando lo que deriva del saber positivo y las teorías pseudometafísicas, los temas propiamente filosóficos —la substancialidad corpórea, la composición hilemórfica, la naturaleza de las leyes del devenir, la actividad y pasividad de los cuerpos— recaen sobre la naturaleza *ontológica* del mundo corpóreo, entrando, así, en el ámbito del saber metafísico, y vienen a ser una prolongación de la metafísica general como llamada a iluminar los seres finitos y, por tanto, los seres corpóreos. Lo mismo puede decirse a propósito de una metafísica especial del hombre —antropología filosófica—, dado que, aunque corpóreo, el hombre constituye por su conciencia espiritual una categoría del todo peculiar entre los seres finitos.

3. Metafísicas especiales y ciencias positivas

En torno a tales metafísicas hay sus problemas de método. Uno de los más

controvertidos es saber en qué medida las filosofías de la naturaleza y del hombre deben tener en cuenta las conclusiones de las ciencias positivas. Dentro de esta perspectiva, es interesante el debate entre el P. Luyten y el P. Salman²⁶. Cree el primero que la filosofía de la naturaleza no puede construirse sobre una rigurosa dependencia de las ciencias naturales²⁷. Puede verse la réplica del segundo²⁸.

4. Contestaciones

Entre saberes positivo y metafísico no hay ningún otro saber intermedio, ya que no disponemos más que de dos métodos para el estudio de la realidad. O se parte de la *diversidad* del mundo fenoménico —y entonces se mueve el pensamiento en el terreno de las *ciencias positivas*— o se parte de la *unidad* de lo real, representada por el concepto trascendental del ser, y entonces se entra en el terreno de la *metafísica* y de las metafísicas especiales. No se vislumbra una tercera vía de estudio del universo²⁹.

Con ocasión de mi primera formulación de estos puntos de vista, el P. D. Robert, O. P., creyó un deber contestar mi manera de entender la clasificación general del saber, ya que parecía poner en peligro el privilegiado estatuto que reservaba Santo Tomás a la metafísica en la *Expositio in Boethium de Trinitate*³⁰. *Magnifici passus*, los suyos, pero *extra viam*, porque ni yo cuestioné jamás la dignidad del saber metafísico en el Aquinate, ni él abordó el problema que yo había planteado: el estatuto científico de una filosofía de la naturaleza y de una filosofía matemática, tal como las describe Santo Tomás. El P. Robert alude sumariamente a este problema³¹, cuando es en él donde debiera haberse detenido, ya que mi tesis era que no existe una filosofía de la naturaleza distinta de la metafísica (especial). Pero lo sorprendente e interesante es que el mismo P. Robert muestra a la perfección que la metafísica general debe prolongarse en metafísicas especiales y que esto lo reconoce explícitamente Santo Tomás³². Es, cabalmente, lo que yo sostenía.

²⁶ D. H. SALMAN, *De la méthode en philosophie naturelle*, en *Revue philosophique de Louvain*, 50 (1952), pp. 205-229; N. LUYTEN, *Cosmologie et philosophie «scientifique»*. Réponse au P. Salman, *ibidem*, pp. 587-602.

²⁷ N. LUYTEN, *Cosmologie*, en *Revue philosophique de Louvain*, 49 (1951), p. 691.

²⁸ D. H. SALMAN, *loc. cit.*, p. 209.

²⁹ Cf. sobre el particular F. VAN STEENBERGHEN, *Epistemologie*, 4ª edic., Louvain, 1965, páginas 254-257; *Études philosophiques*, Longueuil (Québec), 1985, pp. 61-66.

³⁰ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Réflexions sur la systématisation philosophique*, en *Revue néoscholastique de philosophie*, 41 (1938), pp. 185-216 y sobre todo pp. 206-209; *Epistemologie*, Louvain, 1945, pp. 214-219; J.-D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*, en *Divus Thomas* (Plac.), 50 (1947), páginas 206-222.

³¹ Artículo citado en la nota 30, p. 209, nota 10.

³² *Ibidem*, p. 218. Tal es también el pensamiento de Santo Tomás (*In Metaphysicam expositio*, edic. CATHALA-SPIAZZI, Turin, 1950; Liber III, lect. 4, nº 384).

Años más tarde trató el P. Luyten de la naturaleza de la cosmología. Fue para mí la ocasión de replantear la cuestión de su estatuto científico³³. He aquí la contestación del P. Luyten: «Tengo mis dudas en situar las ciencias positivas actuales bajo el primer grado de abstracción. Porque para Santo Tomás esta terminología llevaba una intencionalidad filosófica dentro de unas reflexiones sobre las cosas materiales. Yo vería así la distinción: en las cuestiones cosmológicas hay un grado de inteligibilidad distinto del de la metafísica, ya que una realidad material realiza un grado de ser y por tanto de inteligibilidad inferior, que comporta una cierta opacidad. Se puede, pues, hablar de una intrínseca diferenciación en la inteligibilidad del ser»³⁴.

Tal respuesta suscita nuevos problemas: 1) si las ciencias positivas actuales no se elaboran con conceptos obtenidos por la primera abstracción, ¿cuál es el origen de los conceptos que dichas ciencias manejan? 2) Si Santo Tomás no distinguió entre filosofía y ciencias positivas, ¿por qué conceder a su terminología una «intencionalidad filosófica» más que positiva? 3) Si la filosofía de la naturaleza, en el Aquinate, comportaba unas «reflexiones» sobre el *ser* de las cosas materiales, ¿no pertenecen tales reflexiones a la metafísica como ciencia de las cosas *en cuanto seres*? 4) ¿Por qué «un grado de ser inferior» sería ajeno a la ciencia del ser en cuanto ser?

La respuesta a estas cuestiones lleva directamente a la tesis de este artículo: la filosofía de la naturaleza no puede ser más que un capítulo de la metafísica, una metafísica especial del mundo corpóreo, como lo viene a reconocer, en última instancia, el mismo P. Luyten³⁵.

5. Epistemología y filosofía de las ciencias

La metafísica, adecuadamente entendida, constituye el saber filosófico por excelencia y distinto del saber positivo. Pero la filosofía no se limita a la metafísica. La importancia dada, sobre todo desde Descartes, al conocimiento y a su crítica ha originado un segundo sector de la filosofía que no ha cesado de incrementarse a lo largo de nuestro siglo: la *filosofía del conocimiento* (parte general) y la *filosofía de las ciencias* (parte especial). La primera (epistemología) es un estudio descriptivo-crítico del conocimiento a la luz de los datos inmediatos de la conciencia, constituyendo el indispensable punto de partida del saber científico. La filosofía de las ciencias es una reflexión sobre cada una de ellas, sus métodos y sus conclusiones. Con lo que tendríamos la siguiente clasificación del saber: Epistemología (filosofía general del conocimiento); Ciencias positivas; Metafísica general y metafísicas especiales; Filosofía de las ciencias³⁶.

³³ N. LUYTEN, *Cosmologie*, p. 697.

³⁴ *Ibidem*, pp. 697-698.

³⁵ *Ibidem*, p. 692.

³⁶ El desarrollo y comentario de este cuadro puede verse en mi *Epistemologie*, Louvain, 1965, página 263; *Etudes philosophiques* (1985), p. 68.

6. Sistematización filosófica

Hemos aludido ya a su importancia. Tal sistematicidad del saber es tan esencial a la filosofía y tan indispensable para garantizar su valor, que constituye una exigencia el respetarla dentro de su enseñanza. Es lamentable que, por falaces razones pedagógicas, numerosos textos tomistas no lo tengan en cuenta. Por ejemplo, Ch. Boyer y R. Jolivet³⁷. El tratado de A. Munier incurre en el mismo defecto: no sólo la *cosmología* y *psicología* preceden a la *ontología* (defecto común a la tradición tomista), sino que —algo incomprensible— hasta la *teodicea* tiene lugar antes de la *ontología*, cuando el estudio filosófico de Dios no puede ser sino un capítulo de la ontología; la *crítica del conocimiento*, que debiera situarse en el punto de partida de la filosofía (al menos tratándose de la crítica general), curiosamente se encuentra entre la teodicea y la ontología³⁸. La desesquima de la sistematización filosófica aparece flagrante en quienes, como Sertillanges y Gilson, adoptan el plan teológico de la *Summa theologica* para exponer la filosofía de Santo Tomás³⁹.

Conclusión

La estructura de la filosofía teórica tal como la concibe Santo Tomás no responde ya al estado actual del saber. Su *philosophia naturalis* y su *philosophia mathematica* entrarían en un saber positivo, exceptuadas algunas tesis relativas al estatuto ontológico del mundo corpóreo (y de la cantidad como uno de sus aspectos fundamentales), que entrarían dentro del ámbito metafísico. En la metafísica —una por su objeto formal— se habrá de distinguir la *metafísica general* y las *metafísicas especiales* (ontología, cosmología y antropología). Además de la metafísica, la filosofía comprende una filosofía general del conocimiento (epistemología) y una filosofía de las ciencias⁴⁰.

Título original: *La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas.*

Revista: *Revue Philosophique de Louvain*, 83 (1985), 536-557.

Traducción y resumen: M. DIEZ PRESA.

³⁷ Sobre el *Cursus philosophiae* del P. Charles BOYER, cf. *Réflexions sur la systématisation philosophique* (citado en la nota 30); sobre el *Traité de philosophie* de Régis JOLIVET, cf. *Revue philosophique de Louvain*, 45 (1947), pp. 117-118.

³⁸ A. MUNIER, *Manuel de philosophie*, Tournai, 1956. Tome I. Cosmologie. Psychologie rationnelle. Tome II. Theodicée. Critique de la connaissance. Ontologie.

³⁹ Cf. A.-D. SERTILLANGES, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., 5ª edic., París, 1925; E. GILSON, *Le thomisme*, 5ª edic., París, 1948. Exposición y crítica de Gilson en F. VAN STEENBERGHEM, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (1974), pp. 66-68, 102-103; Etienne Gilson, *historien de la pensée médiévale*, en *Revue philos. de Louvain*, 77 (1979), pp. 498-500; *Etudes philosophiques* (1985), pp. 39 y 44-45.

⁴⁰ El lector encontrará puntos de vista análogos a los aquí propuestos en la obra de J. PIROLLOT, *L'enseignement de la métaphysique. Critiques et suggestions*, Louvain, 1950; y en el artículo de Y. DESROSIERS, *Une controverse récente sur les rapports entre philosophie de la nature et sciences de la nature*, en *Revue philos. de Louvain*, 63 (1965), pp. 419-457.