



EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

Por

Angel GONZALEZ ALVAREZ

Catedrático de Metafísica

1. RAZON DEL TEMA.

Hasta Kant, la cuestión de la posibilidad de la Metafísica había tenido razón de tema; desde Kant, adquiere con toda radicalidad razón de problema. Hasta que se instaura el criticismo kantiano, los filósofos se habían hecho cuestión, y si se quiere cuestión problemática, de la existencia de la Metafísica; pero la cuestión de su posibilidad era a lo sumo temática. Excepción hecha de algunas cuestiones de Teodicea —como la de la demostrabilidad de la existencia de Dios—, sobre las cuales se plantean problemas de posibilidad (1), sobre la Metafísica en cuanto tan sólo se plantean cuestiones de existencia, de realidad, de objetividad y, si se quiere, hasta de necesidad (2). Pero las soluciones

(1) Recuérdese este título: *Utrum Deum esse sit demonstrabile* (S. THOMAE AQ.: S. Th.I, q. 2, a. 2.).

(2) Es significativo mostrar que aun entre los escolásticos modernos es raro encontrar,



obtenidas para la cuestión de la existencia de la Metafísica llevaban aparejadas las soluciones correspondientes al tema de su misma posibilidad. En la afirmación de que la Metafísica es real va implícita la afirmación de que es posible. En la negación de la existencia de la metafísica iba también incluida la negación de su misma posibilidad. Póngase la doctrina tradicional en parangón con las conclusiones escépticas de Hume, por ejemplo, y se revelará la verdad de nuestras afirmaciones. Es que en el fondo de todo siempre será verdad que la posibilidad de una ciencia queda demostrada por su realidad. La inexistencia no arguye, en cambio, imposibilidad, pese al escepticismo de Hume, de la misma manera que la mera posibilidad no puede, en ningún caso, inclusive tratándose de la posibilidad de Dios, argüir existencia real, pese a las sutilidades de Duns Escoto o a los razonamientos artificiosos de Leibniz (1).

De aquí que queda aún una tercera posición: negar la realidad actual de la Metafísica declarando ruinosos e inválidos todos los sistemas contruídos hasta el presente y, sin embargo, no negar la posibilidad de la Metafísica, antes bien, admitirla implícitamente y aprestarse a edificar el gran sistema con validez universal y pasmo de las generaciones venideras. Esta es justamente la pretensión de Descartes. Se destruye, negando la verdad de la Metafísica o, si se quiere, de los sistemas metafísicos del pasado; pero no para entregarse al escepticismo como en el caso de Hume, sino para construir el sistema propio. Obsérvese que esta postura cartesiana niega validez—realidad— a toda metafísica del pasado, pero no dice nada sobre la posibilidad misma de la Metafísica. La cuestión cartesiana no se lleva sobre la Metafísica, sino sobre su método. Es cuestión de arquitectura.

En estas condiciones irrumpe en el teatro cultural europeo la primera *Crítica* de Kant. Y con élla el anatema para la Metafísica de no haber seguido «el verdadero camino de la ciencia». Mientras el acuerdo de los matemáticos con respecto a su ciencia y el de los físicos para la suya es constante y unánime, el de los filósofos que han especulado

entre las cuestiones proemiales de la Metafísica, la que plantea problema sobre la posibilidad de esta ciencia. El P. Descoqs, S. J., en sus voluminosas *Institutiones Metaphisicæ generalis*, a lo más que llega es a hacer cuestión de la realidad de la Metafísica, bajo el título *De obiectivitate et realitate Metaphisicæ* (Cfr. t. I, págs. 55 y 95). Y el P. Pérez Muñoz, O. P., ha tratado la cuestión bajo el título *Existencia y necesidad de una ciencia metafísica* (Cfr. «Revista de Filosofía», t. I, núms. 2 y 3, págs. 215 y 55).

(1) Cuando el Doctor Sutil intenta hacer válido el argumento llamado ontológico para demostrar la existencia de Dios y apela a la posibilidad del *summum cogitabile*, se ha deslizado a su pluma un sofisma consistente en confundir dos especies inconfundibles de posibilidad: la intrínseca y la extrínseca. Igual cabría decir de Malebranche, quien con total carencia de rigor metafísico, al plantearse el mismo problema, no llega a darse cuenta de que entre la existencia *posible* y la existencia *necesaria* se da la existencia *idealmente necesaria*. La corrección leibniziana del argumento ontológico con la previa demostración de la posibilidad de Dios no adelanta tampoco gran cosa en la pretendida validez de la prueba.



sobre las cuestiones metafísicas brilla por su ausencia. La Metafísica es el reino de la confusión y de las eternas disputas. ¿No acontecerá que, en el fondo, la Metafísica no ha sido puesta aún en su seguro camino? Y hasta ¿no podría resultar, a la postre, que no tuviera camino, es decir, que fuese una ciencia ilusoria? Si tratamos, pues, de hacer una justificación crítica de las ciencias—este viene a ser el cometido principal de la *Crítica de la Razón pura*—no será necesario comenzar dudando de la posibilidad de la matemática ni de la física, ciencias cuya existencia es incuestionable y son dadas al filósofo y cuya testificación puede hacerse con sólo contemplar el panorama de su desenvolvimiento; pero no tendremos el mismo derecho con respecto a la Metafísica, cuya existencia es, por de pronto, cuestionable y dudosa. Al intentar justificar críticamente la matemática y la física, el problema podrá y deberá plantearse en estos términos: ¿cómo son posibles estas ciencias? No hay lugar para una previa cuestión a esta del *cómo* de la posibilidad, ya que la posibilidad nos viene dada por su existencia incuestionable. Mas éste no es el caso de la Metafísica. Cuando de la Metafísica se trate, surgirá un problema previo, radicalmente primero, en función del cual adquirirá sentido toda la problemática ulterior. La Metafísica como ciencia, en sentir de Kant, no ha existido aún. Es verdad que su no existencia no arguye imposibilidad; pero no es menos cierto que su posibilidad no nos es dada. Precisa, pues, que, antes de plantearnos la cuestión de cómo sea posible la Metafísica, resolvamos el problema de *si es posible*. El problema kantiano quedará, entonces, planteado en estos términos: *¿es posible la Metafísica como ciencia?* (1).

2. VERDADERO PLANTEAMIENTO.

Merece observarse que no se llevan problemas de posibilidad sobre una disciplina determinada si no es con posterioridad a la negación de su realidad, de su existencia. Más todavía; la negación misma no se hace sino en función de una afirmación anterior. He aquí dos hechos que la historia del pensamiento humano constata a cada paso. Esto es rigurosamente exacto para el problema de la posibilidad de la Me-

(1) De propósito he simplificado el planteamiento kantiano del problema de la posibilidad de la Metafísica. No creo que con ello cambiase en lo más mínimo sus bases. Sabido es que Kant, tras el estudio de las propiedades y condiciones de la Ciencia, establece, fijándose en su referencia a lo dado y al progreso del saber por una parte y en su necesidad y universalidad por otra, que ha de estar constituida por juicios sintéticos *a priori*, los cuales cumplirán en cuanto sintéticos las primeras condiciones y en cuanto *a priori* las dos segundas propiedades. El planteamiento que hace Kant del problema que nos ocupa vendrá, en consecuencia, formulado así: ¿Son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la Metafísica?



tafísica tal como fuera formulado por Kant. Téngase en cuenta que el propio Kant nos dice en alguna parte que hubo de ser despertado de su sueño dogmático. El despertador de Kant fué la lectura de las obras de Hume. La negación de la Metafísica, llevada a cabo por Hume, obligó a Kant a plantear el problema de la posibilidad de la Metafísica. En el fondo, el despertar de Kant del dogmatismo racionalista fué un momentáneo dormirse en el escepticismo de Hume. Sólo cuando se vió de pie, frente a ambos sueños, surgió en su mente el problema de si la Metafísica es posible. Cosa parecida puede decirse de Hume: su negación de la Metafísica es, en realidad, una negación de la existencia de la Metafísica *establecida por otros*. Afirmación de la Metafísica, negación de la Metafísica, posibilidad de la Metafísica: he aquí el orden advertido en el proceso histórico del problema que nos ocupa.

Con lo que llevamos dicho hemos descubierto el origen *histórico* del problema de la posibilidad de la Metafísica. Contando con ello, quiero darle ahora una formulación *sistemática*. De muy antiguo nos viene la división temática de una cuestión en estos dos apartados: *an sit* y *quomodo sit*. En el dominio existencial, en efecto, no podemos saber lo que una cosa es, si no nos ha sido dado, previamente, que la cosa es. Téngase, empero, presente que es muy difícil separar las dos dimensiones, esencial y existencial, en el ejercicio concreto del conocer humano. Es preciso no dejarse deslumbrar por el existencialismo y reconocer humildemente que la estructura de nuestro intelecto sólo nos permite conocer los objetos *sub specie essentiae*. Cuando conocemos la existencia conocemos también lo que ella es, su esencia. A pesar de esta dificultad, el problema que nos ocupa puede y debe ser planteado sistemáticamente bajo estos dos epígrafes: 1.º ¿Es posible la Metafísica?, y 2.º ¿Cómo es posible la Metafísica?

La segunda pregunta presupone la contestación afirmativa de la primera. Esto es verdad; pero no es menos cierto que no viene determinada por ella. Si se profundiza un poco habrá de observarse que toda pregunta implica una noción sobre lo preguntado y con frecuencia hasta una solución al problema que envuelve. Preguntar si la Metafísica es posible, supone haber encontrado por otra parte que lo es o que no lo es. Ingenuamente confesamos que nuestro encuentro es muy otro que aquel con que topó o que quiso imponer Kant. ¿Es posible la Metafísica? no puede constituir una pregunta con la duda total, absoluta, sobre lo preguntado, ni aloja en su seno una contestación dogmática (afirmativa o negativa). Ni duda universal ni afirmación dogmática, sino abstracción de certeza: no hay otro camino legítimo para la Metafísica crítica. Y sólo metafísicamente podrá establecerse la posibilidad de la Metafísica.



A. ¿ES POSIBLE LA METAFISICA?

1.—Panorámica de las soluciones.

Admitido el planteamiento del problema en los términos del enunciado sólo caben dos clases de soluciones: una de tipo positivo que concluye afirmando que la Metafísica es posible y otra de tipo negativo concluyendo la no posibilidad de la misma. Podría negarse también hasta la posibilidad del planteamiento del problema o su insolubilidad; mas esta posición no se ha producido en serio en la historia del pensamiento y por sí misma podría quedar juzgada.

Para que la Metafísica sea posible es necesario el cumplimiento de estas tres condiciones: 1.ª, que exista un objeto que ninguna otra ciencia lo tome o pueda tomar como objeto formal propio; 2.ª, que exista una facultad cognoscente con capacidad para captarlo, y 3.ª, que pueda darse de hecho una relación noética, de conocimiento efectivo, entre esta facultad y aquel objeto. De aquí que cuando se niega la posibilidad de la Metafísica se proceda negando la efectividad de alguna de estas tres condiciones. La historia de la Filosofía nos muestra que estas tres negaciones se han producido. Para el empirismo, el materialismo y el positivismo, la Metafísica no es posible; porque la Metafísica no tiene objeto propio. No existe una sustancia inmaterial, inmóvil, allende lo sensible, lo fenoménico, lo material. Para el sensismo no existe facultad cognoscente, el entendimiento que pueda captar lo universal, lo necesario y posibilite la Metafísica. Sólo existen facultades sensibles que no trascienden jamás la experiencia. Para el kantismo existen—o al menos no pueden ser negados—objetos metafísicos—cosas en sí—; existe también una facultad—la razón—que sería la encargada de abrirse al conocimiento en tales dominios, pero la relación noética entre la facultad y el objeto no se produce y la Metafísica no se produce como ciencia. Con ello tenemos las tres soluciones de tipo negativo para el problema de la posibilidad de la Metafísica.

Pero, con esta exposición, hemos ganado la vía por donde ha de discurrir la solución positiva que hemos de presentar. Será preciso poner primero de relieve la insuficiencia de aquellas tres formas de agnosticismo metafísico y mostrar después que hay un objeto formal que sólo la Metafísica puede estudiar, que existe una facultad cognoscente de



ese objeto y que la relación noética se da de hecho. Es lo que pasamos a examinar a continuación.

2.—Empirismo y positivismo, ————— negadores del objeto de la Metafísica.

Se ha dicho que en el fondo de toda cuestión humana late un problema teológico. Con más razón puede afirmarse que toda solución a un problema filosófico lleva en el fondo, implícita o explícitamente, una posición noética. La postura noética del empirismo, el materialismo y el positivismo, consiste en la negación de la actividad propia del intelecto en el ejercicio del conocer. Urge advertir que han de tomarse con prevención todos aquellos sistemas filosóficos que tienen a su base una negación. Son incubados en el espíritu del exclusivismo y nacen tarados para la búsqueda de la verdad. Procuremos desentrañar este principio negativo en que el empirismo se asienta y recorramos el proceso lógico que ha de conducir a sus autores a la negación de la Metafísica por la negación de su objeto.

En otro lugar he dicho que el nominalismo viene a ser la pesada carga recibida en herencia por el siglo XVII. Cuando se produce la disolución de la Escolástica medieval por la crítica malsana de Occam, triunfa el nominalismo; no, claro está, sobre la verdad, pero sí sobre el espíritu filosófico de los últimos pensadores medievales. Lo que el llamado Renacimiento tiene en el orden filosófico de positivo es lo negativo mismo del error nominalista. Y hasta ha de decirse que toda la filosofía llamada moderna viene triunfalmente informada y pudiera afirmarse que rigurosamente determinada por el nominalismo, adueñado ya de los espíritus del siglo XIV. Nuestro interés actual es únicamente ver el tránsito del nominalismo al empirismo y al positivismo en cuanto van a negar el objeto de la Metafísica. En este sentido hemos de presentar al empirismo como una lógica consecuencia del nominalismo.

En efecto, según Occam, el intelecto humano aprehende directa y originalmente los objetos materiales singulares, los individuos en su realidad concreta y no el universal, como enseñara el Tomismo. Antes, ya Duns Escoto, y posteriormente nuestro Suárez, enseñaron el conocimiento directo de lo singular, bien que, por haber conjugado el primero esta doctrina con su formalismo y por no haber sacado el segundo las últimas consecuencias de su conceptualismo, no pueda decirse que son nominalistas en sentido estricto. Occam, en cambio, profesó abiertamente el nominalismo. En rigor no podía hacer otra cosa, «pues si el intelecto humano no aprehende inmediatamente lo universal por obra de su pro-



pia actividad, nuestros conceptos universales no expresan realidad alguna, sino la pura colección de los singulares (1). Esta doctrina de los universales es la más estricta expresión del nominalismo, que en Occam lleva implícita otra consecuencia necesaria: la concepción del intelecto humano como una facultad primariamente intuitiva. Véase cómo desarrolla estos «puntos de partida del proceso lógico del empirismo» el P. Marechal:

«Mientras que la escuela tomista, en virtud de sus teorías sobre la individuación y sobre el origen de los conceptos, debía considerar el «universal» como el primer producto objetivo de la inteligencia humana, las escuelas no-tomistas coinciden en dotar a ésta de la facultad de reflejar, directa y originalmente, los objetos materiales singulares, los individuos concretos.

»Esta divergencia—que algunos escolásticos estimarían accidental—entraña, según hemos dicho, las más graves consecuencias. Desde el punto de vista no-tomista dimana, entre otros corolarios, éste: Que la inteligencia humana, teniendo por objeto propio e inmediato lo individual subsistente, será ante todo una facultad de tipo intuitivo.

»Este corolario, abiertamente profesado por Occam, constituye el origen común de las tendencias que se reparten la filosofía moderna antes de Kant. Todos se ocupan de definir este «conocimiento directo» o esta «intuición intelectual» de los individuos y ajustar a ella una filosofía.

»En primer lugar, era evidente para todos que la inteligencia forma, además de los conceptos individuales, conceptos abstractos. Desde el momento que los primeros, y los primeros solos, se considerasen primitivos, los segundos debían derivar exclusivamente de aquéllos por un análisis reflexivo fundado sobre sus semejanzas. ¿Qué valor objetivo atribuir a esta operación secundaria de la inteligencia? La desmembración metódica de los conceptos, ¿seguía líneas de división preexistentes en la realidad misma? Duns Escoto, más realista en ésto que Santo Tomás, cree en sí, y profesa dogmáticamente su «formalismo» metafísico. Occam, llevando la desconfianza crítica al extremo, no ve razón alguna para afirmar semejante correspondencia y encarrila la filosofía occidental en el nominalismo: los conceptos abstractos no pueden ser sino puntos de vista subjetivos sobre la realidad, agrupaciones simplificadoras de conceptos singulares.

»Sobre la tesis nominalista—en adelante victoriosa—no se saldrá más, ni en el campo racionalista ni en el campo empirista.

»En el nacimiento de la filosofía moderna, las actividades cognitivas,

(1) MAQUART, F.-X.: *Elementa philosophiae*, III, I. Parisiis, 1938, pág. 69.

juzgadas aceptables por el nominalismo triunfante, se reducen, pues, a éstas: Conocimiento sensible; operaciones intuitivas de la inteligencia; constitución, por análisis y comparación, de una especie semántica abstracta, sostén del pensamiento y del lenguaje» (1).

Pero aún hay más: esa actividad de análisis y comparación y hasta la más compleja, observada en todos los empiristas, que determinará enlaces y asociaciones entre aquellos «conceptos individuales», nada tiene que sea propio de la inteligencia. También el sentido aprehende lo singular, lo existente concreto, verifica enlaces y asociaciones con las imágenes obtenidas y, a base de ellas, forma imágenes comunes. «Es más; los *empiristas* parecen restringir esta actividad a las asociaciones y a la formación de conceptos «generales» y considerar los conceptos singulares (*simples, primarios*) como producidos por la sola actividad del objeto y recibidos *pasivamente* por el sujeto cognoscente; de tal manera, que no sólo niegan la actividad *propia* del entendimiento, sino que conciben la del sujeto cognoscente a modo de actividad productiva (transitiva) y de ninguna manera como actividad que perfecciona (*inmanente*) al sujeto cognoscente. *Por todo ello debe afirmarse simplemente que el empirismo niega la actividad propia del sujeto cognoscente, en el mismo conocimiento*» (2).

Después de esto, el proceso histórico que dará por resultado la negación del objeto propio de la Metafísica queda rigurosamente determinado. Desconocido, y hasta negado o al menos mal interpretado, el genuino papel de la abstracción, en virtud de los gratuitos presupuestos nominalistas, el empirismo se verá irremediabilmente abocado a la destrucción de todas las construcciones metafísicas con la negación del valor óntico de las ideas de causa y de sustancia. Jolivet ha denunciado también certeramente el error básico del empirismo: «La abstracción, tal como la entiende el empirismo, era esencialmente una *separación* de los elementos concretos, destinada a poner bajo la mirada del espíritu uno u otro de estos elementos aislado de los demás. Procedimiento mecánico que el empirismo tenía, a la vez, por el único proceso de formación de las ideas abstractas y que rechazaba como una verdadera ilusión, notando, no sin razón, que la abstracción, así entendida, no respondía a la pretensión de los filósofos de hacernos penetrar, por ella, las naturalezas y las esencias, sino que únicamente servía para la aprehensión de lo concreto. En definitiva, las pretendidas ideas universales de los escolásticos no eran sino imágenes, y esta simple constatación bastaba para arruinar sus demasiado brillantes construcciones metafísicas» (3).

(1) *Le point de départ de la Métaphysique*, cahier II, 2 ed. París, 1942; págs. 167 y sgts.

(2) MAQUART, F.-X.: *Elementa philosophiae*, III, 1, pág. 70.

(3) JOLIVET, R.: *Les Sources de l'idealisme*, pág. 55.



El proceso real que comenzando en Occam, con la formulación del nominalismo, concluirá negando la realidad del objeto de la Metafísica con el fenomenismo establecido por Hume, no nos interesa ya tanto de momento. Con haber denunciado el error básico puede darse por juzgado. Únicamente advertiré que entre estos dos extremos existen dos momentos interesantes representados por Locke, que aún hace referencia a la sustancia como un *quid ignotum*, aunque necesariamente supuesto—como la misma existencia del mundo sensible externo—en cuanto que de otro modo no podríamos explicarnos las percepciones recibidas por el sujeto, y por Berkeley, que atacando ya la misma causa objetiva de los fenómenos, concluye en la negación del cosmos material, bien que, sin advertir en la interna contradicción de todo su sistema, estableciera todavía un realismo espiritual. Y cuando Kant establezca netamente la distinción entre cosa en sí y fenómeno, y el empirismo haya de volver sobre sus propios pasos, por obra de su gran sistematizador Stuart Mill, teniendo que hacerse aún cuestión de la tan atacada sustancia, se inventará la conocida fórmula devoradora de sí misma y, según la cual, la sustancia, la cosa en sí, es una posibilidad permanente de sensaciones.

Entre el empirismo y su derivado por filiación directa, el positivismo se extiende la obra crítica de Kant, a la que pronto nos referiremos en cuanto pretende solucionar el problema de la posibilidad de la Metafísica. Adelantemos, sin embargo, por ahora que Kant va a establecer la imposibilidad de conocer la existencia y la esencia de los objetos de la Metafísica tradicional (1): mundo, alma, Dios. El positivismo reconoce de buen grado la validez de la *Crítica* kantiana y aporta a la historia de los errores humanos (el error es para la inteligencia una *caída*, un hundimiento) esta peregrina idea establecida dogmáticamente: lo que no es cognoscible no existe. Formúlese, si se quiere, positivamente esta inesperada originalidad del positivismo y se verá que no queda libre del exclusivismo: todo lo que existe es cognoscible. Conjugado el kantismo con el empirismo y en virtud de la idea original del positivismo, se concluirá aquel proceso negador del objeto de la Metafísica. Si lo incognoscible no existe, y Kant ha dicho que los objetos de la Metafísica —Dios, alma y mundo—no pueden ser conocidos por la razón humana, síguese sin más la no posibilidad de la Metafísica como ciencia. Todo cuanto existe es objeto de ciencia. Pero el conjunto de las ciencias se distribuyen ya todo lo existente. Comte se encargó de elevar al estadio positivo la última de las ciencias, la Sociología. El cuadro positivista de las ciencias está ya completo y de él falta la Metafísica. que, lejos de

(1) Téngase en cuenta que la tradición metafísica para Kant comienza con Descartes.



ser una ciencia, fué un estadio que necesariamente hubo de recorrer la historia del saber humano para llegar a hacerse científico.

3.—El sensismo y la negación de la facultad cognoscente.

Una idea quedaba implícita en el punto anterior que repetidamente pugnaba por ser expresada. De la negación de la actividad propia del intelecto en el acto de conocer a la negación de la inteligencia misma como facultad distinta del sentido, no hay más que un paso. Justamente el paso que, una vez dado, convertiría al empirismo en sensismo. La identificación de la inteligencia con el sentido interno está ya presupuesta, cuando no claramente explicitada, en los principales representantes del empirismo inglés. Ya Locke, en efecto, enseñaba que todas las ideas pueden y deben resolverse en sensaciones o percepciones, quedando, en consecuencia, borrada toda distinción esencial entre los conceptos y las percepciones sensibles. Apurada un poco más la cuestión, se ha de negar también la distinción entre el intelecto y el sentido. Lo mismo cabe decir de Hume, que habla también de impresiones y de ideas, pero que unas y otras tienen como única fuente la sensación, motejando ya de *meras* ideas a aquélla, como la causalidad y la sustancia, cuyo nexos no se origina en la experiencia sensible. Con él no solamente desaparece el objeto de la Metafísica, sino también su facultad cognoscitiva. No vamos a seguir aquí la evolución del llamado *asociacionismo*, que «arranca directamente de Hume y triunfa por largos años en las escuelas psicológicas, dejando todavía sentir su influjo en nuestros días» (1) y cuya última etapa está constituida por la *escuela psicoanalítica* de Freud. Sobre este punto me remito a la *Introducción a la Psicología experimental*, del P. Barbado, pidiendo a todos los asociacionistas que en el mundo han sido la resolución de este problema: «si no existen ni facultades ni operaciones, sino sólo imágenes aisladas o asociadas, ¿se ha de admitir una imagen que percibe otras imágenes? Porque en este gran problema se ve envuelto uno de los representantes capitales del sensismo, Condillac, quien habiendo comenzado por establecer la absoluta pasividad del sujeto en el acto de conocer, siendo mera capacidad de recibir sensaciones producidas por los cuerpos exteriores, trata después de explicar por meras transformaciones de la sensación todos los actos de la vida mental: atención, recuerdo, juicio, imaginación.

(1) BARBADO, M. (O. P.): *Introducción a la Psicología experimental*, 2.^a ed. Madrid, 1943.



4.—El trascendentalismo kantiano y la imposibilidad de la re- lación noética entre la razón y la cosa en sí. —————

Kant va a negar también la posibilidad de la Metafísica. Pero a diferencia del empirismo y del positivismo, que llegan a la negación por haber establecido la inexistencia de su objeto y del sensismo, que concluye en lo mismo por haber negado la facultad cognoscente, Kant lo hará tras haber concluido en la imposibilidad de la relación noética entre ésta y aquél. Por de pronto, existe una facultad—la razón—que sería el órgano de la Metafísica. Existen también—o al menos no podemos establecer su inexistencia—cosas en sí mismas que constituirían objetos propios para la Metafísica. Mas es preciso someter a revisión crítica las pretensiones de la razón para conocer objetos tales.

Por de pronto, téngase en cuenta la distinción kantiana de las tres facultades que nos llevan a conocer: sensibilidad, entendimiento y razón. Las dos primeras se mueven en el campo de la experiencia (real y posible) y por su mediación podemos llegar a adquirir conceptos de objetos realmente existentes. Basta comenzar por la experiencia y progresar según las leyes de la conexión de los fenómenos. La razón, en cambio, pretende progresar allende toda experiencia posible. La Metafísica desde el punto de vista material es un intento de conocer objetos *absolutamente otros*, situados fuera del dominio de la experiencia real y posible; desde el punto de vista formal sería un conocimiento por la sola razón, ya que el entendimiento y, a mayor abundamiento, la sensibilidad, están anclados en lo experimentable. Urge, pues, determinar la función que Kant asigna a la razón humana en cuanto órgano de conocimiento metafísico. Nuestra tarea, aunque ingrata, no es difícil. Kant mismo se ha ocupado del asunto en la *Introducción* a su *Dialéctica trascendental* (1). «Todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento» (2). Al necesitar dar una definición de esta facultad suprema, Kant se siente perplejo y opta por distinguir sus dos usos: el *lógico*, que «hace abstracción de todo contenido del conocimiento», y el *real*, en cuanto «contiene

(1) Cfr. *Crítica de la Razón Pura*, 2.^a parte (*Lógica trascendental*); 2.^a división (*Dialéctica trascendental*); introd. II, *En Kant's gesammelte Schriften* Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlín, 1911, Band 3, págs. 237 y sigts.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 237. Para la traducción uso la versión castellana de M. García Morente, Madrid, 1928.



el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento» (1). La razón en su uso lógico puede ser definida como la facultad de concluir mediatamente (a diferencia de la inferencia inmediata, que es función del entendimiento), y en su uso real, como la facultad trascendental que produce ella misma conceptos. Hemos de considerar separadamente estos dos usos de la razón, pero antes es preciso proporcionar un concepto que comprenda a ambos. Y Kant establece que así como el entendimiento es la facultad de las reglas, la razón es la facultad de los principios. «Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios» (2). Según esto, la razón—concluye, o mejor, anticipa Kant—jamás se refiere directamente a la experiencia ni a objeto alguno, sino sólo al entendimiento para dar a sus múltiples conocimientos unidad *a priori* por conceptos, es decir, unidad de razón.

El uso lógico de la razón consiste en el razonamiento mediato. Téngase en cuenta, empero, que no todo el raciocinio es obra de la razón, sino únicamente la conclusión. Kant ve en todo raciocinio, que no sea inferencia inmediata, tres reglas: *mayor*, *menor* y *conclusio*. La *mayor* es pensada por el entendimiento; la *menor*, subsumida por el Juicio (3), y la *conclusio*, determinada por la razón. «En todo raciocinio—dice Kant—pienso primero una regla (*mayor*) por medio del entendimiento. Segundo: *subsumo* un conocimiento bajo la condición de una regla (*menor*), por medio del Juicio. Por último, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*), por tanto *a priori*, por medio de la razón» (4). Pero con esto no hemos verificado una evasión del campo de la experiencia posible para instalarnos en la Metafísica, sino que únicamente se habrá intentado reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios hasta realizar su unidad. Para el problema que nos ocupa no tiene, pues, interés este uso lógico de la razón.

Pero tras esto surge una cuestión capital. Con ella entramos en el segundo uso de la razón, al que Kant llama ahora uso *puro*. Planteémosla con sus propias palabras: «¿Puede aislarse la razón? Y, una vez aislada, ¿sigue siendo la razón fuente de conceptos y juicios, que sólo en ella se originan y con los cuales ella se refiere a objetos? ¿O es simplemente una facultad subalterna, que da a conocimientos dados cierta forma, llamada lógica, por donde los conocimientos del entendimiento

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 237.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 239.

(3) Distíngase entre Juicio, facultad o, si se quiere, función de juzgar, y juicio, forma lógica del pensamiento.

(4) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 240.

se subordinan unos a otros, las reglas inferiores a otras superiores (cuya condición comprende en su esfera la condición de aquéllas) hasta donde ello pueda llevarse a cabo, por comparación de las mismas?» (1). Tal es el nuevo problema. Su solución determinará toda la temática de la *Dialéctica trascendental* en su empeño de mostrar la no posibilidad de la Metafísica como ciencia. Kant establece como principio inconcuso que la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón, sin que ello prescriba ley alguna a los objetos ni contenga el fundamento de la posibilidad de su conocimiento. Se trata más bien de una ley subjetiva de economía del pensamiento que no comporta validez objetiva en cuanto exija la misma concordancia entre los objetos. Más aún; el principio de que la serie de las condiciones en la síntesis de los fenómenos se extiende hasta lo incondicionado y lo absoluto no exige de suyo validez objetiva. Y hasta habrá que probar que no la tiene. En el sentido que da Kant a la palabra «objetivo» es indudable que la *unidad incondicionada* que corresponde a las tres series regresivas de reglas (en conformidad con las tres especies de silogismos: categóricos, hipotéticos y disyuntivos), no se encuentra entre los objetos de la experiencia; pues todo objeto empírico es esencialmente condicionado. La *unidad incondicionada* habrá de hallarse allende el campo de la experiencia, fuera de lo fenoménico, en el ámbito de los «objetos pensados», en el área de lo noumenal, de lo trascendente. Pero entonces todo aquel proceso ¿no será falaz, al menos considerado el uso empírico del entendimiento? ¿No estaremos en presencia de una ilusión inevitable? Kant, en efecto, concluirá determinando aquel proceso como una ilusión trascendental (*transcendentale Schein*), que tiene su asiento en la misma naturaleza de la razón humana. La razón aislada, en su uso puro, la razón pura utiliza conceptos y forma ratiocinios trascendentes que pretenden sobrepasar el campo de toda posible experiencia y penetrar en estrictos dominios metafísicos. Vuelve, pues, a plantearse la cuestión: ¿cuál es el valor de unos y otros?

Por de pronto distíngase cuidadosamente el concepto de la razón de los conceptos puros del entendimiento como se distinguen una y otra facultad. Por los conceptos del entendimiento «es posible el conocimiento y la determinación de un objeto» y «como constituyen la forma intelectual de toda experiencia, su aplicación debe siempre demostrarse en la experiencia»: su realidad «objetiva» queda de esta manera asegurada. (2). «Pero la denominación de concepto de razón muestra ya de antemano que éste no quiere dejarse encerrar en la experiencia, por-

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 241.

(2) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 244.



que se refiere a un conocimiento...» (1). Los conceptos de la razón se refieren a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia, sin que ello mismo pueda ser jamás objeto de experiencia. No siendo obtenidos por reflexión, sino por conclusión, el problema de su validez objetiva sólo podrá resolverse después de haber tratado de las conclusiones dialécticas de la razón pura. Así como a los conceptos puros del entendimiento dió Kant el nombre de categorías, ahora llama a los conceptos de razón *ideas trascendentales*, justificando su denominación apelando a Platón e inaugurando la interpretación idealista del filósofo griego, desarrollada después por los neokantianos de Marburgo (2). *Idea* para Kant es un concepto compuesto por nociones que excede la posibilidad de la experiencia. «Entiendo por idea un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos ningún objeto congruente. Así, pues, los conceptos puros de razón, que ahora estamos examinando, son *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura; pues consideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una totalidad absoluta de condiciones. No son arbitrariamente fingidos, sino propuestos por la naturaleza misma de la razón, y se refieren, por tanto, necesariamente, a todo el uso del entendimiento. Por último, son trascendentes y superan los límites de toda experiencia, en la cual, por lo tanto, nunca puede presentarse un objeto que sea adecuado a las ideas trascendentales» (3).

Visto el sentido general de las ideas trascendentales, se plantea el problema de determinar cuántas y cuáles son. Aunque parezca un poco artificioso, Kant deduce las ideas trascendentales de los tres incondicionales que coronan los tres modos del razonamiento. Las ideas trascendentales se refieren a la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones. Tres son las síntesis y tres los incondicionados. Encontramos, en efecto, un *incondicionado* de la síntesis *categorica* en un sujeto; otro de la síntesis *hipotética* de los miembros de una serie, y un tercer *incondicionado* de la síntesis disyuntiva en las partes de un *sistema* (4). Por consiguiente, tres serán también las ideas trascendentales: «la primera contendrá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno*; y la *tercera*, la *unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general* (5).

En efecto, la unidad absoluta del objeto lógico objetivada, hecha real, no podrá ser sino el sujeto pensante, al cual se refieren como a sujeto

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 244.

(2) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, págs. 245-250.

(3) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 254.

(4) Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 251.

(5) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 258.



último todos los fenómenos de la experiencia interna. La primera idea trascendental es, pues, el sujeto pensante, concebido como sustancia.

La unidad absoluta de las series del fenómeno no puede ser otra que el mundo, al cual se refieren como a objeto último todos los fenómenos de experiencia externa. La segunda idea trascendental es, pues, el MUNDO.

Por último, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general no puede ser sino aquello que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado, es decir, el Ser de todos los seres. La tercera idea trascendental es, pues, DIOS.

Ahora bien: «el sujeto pensante es el objeto de la *psicología*. El conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el Ser de todos los seres) es el objeto de la *teología*. Así la razón pura da la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y finalmente también para un conocimiento trascendental de Dios (*Theologia transcendentalis*)» (1). Y habida cuenta que estas tres ideas trascendentales representan el campo entero de la Metafísica tradicional (quiere decirse de la tradición racionalista que va de Descartes a Wolff, en la que se mueve Kant), si logramos arruinar, mediante la crítica, los razonamientos que pretenden darles valor objetivo, habremos arruinado por eso mismo la Metafísica, no ya en su realidad, sino hasta en su posibilidad misma. Esta es justamente la tarea que Kant se propone al estudiar los ratiocinios dialécticos de la razón pura. Veamos el sentido general de su argumentación.

Por de pronto, «puede decirse que el objeto de una mera idea trascendental es algo de que no se tiene concepto, aun cuando dicha idea ha sido producida necesariamente en la razón, según sus leyes originarias. Pues en realidad, de un objeto que debe ser adecuado a la exigencia de la razón no es posible ningún concepto del entendimiento, es decir, un concepto que pueda ser mostrado en una experiencia posible y hecho intuible en ella» (2). Se hace, pues, necesario distinguir entre la realidad trascendental (subjética) de los conceptos puros de la razón y la realidad objetiva de los mismos, es decir, su validez para diseñar contenidos reales. La realidad trascendental está asegurada y fundamentada en el ratiocinio necesario que nos condujo a ellos; mas como tales ratiocinios no contienen premisas empíricas, cuando inferimos alguna otra cosa, de la cual no podemos tener concepto, sólo por

(1) *Kritik der reinen Vernunft* ed. cit. B. 3, pág. 258.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 261.



una ilusión inevitable le damos valor objetivo. Estos raciocinios pueden llevar tal nombre si se considera que han sido originados en y por la naturaleza misma de la razón, pero merecen el nombre de *paralogismos* en cuanto pretenden ampliar nuestro conocimiento a objetos situados fuera del campo de toda posible experiencia. «Son sofismas no de los hombres, sino de la razón pura misma» (1). Siendo tres las ideas trascendentales a que conducen sus conclusiones, tres serán también las clases de raciocinios sofísticos. Kant les da los nombres de *paralogismo*, *antinomia* e *ideal* trascendental. Véase con sus propias palabras: En el raciocinio de la *primera clase* infiero del concepto trascendental de sujeto..., la absoluta unidad de ese sujeto mismo, del cual de esta manera no tengo ningún concepto. A este raciocinio dialéctico le daré el nombre de *paralogismo trascendental*. La *segunda clase* de raciocinios sofísticos está dispuesta sobre el concepto trascendental de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones para un fenómeno en general dado; y de que tengo siempre un concepto contradictorio de la incondicionada unidad sintética de la serie, en una parte, infiero la exactitud de la unidad opuesta, de la cual, sin embargo, no tengo ningún concepto. Al estado de la razón, en estos raciocinios dialécticos, daré el nombre de *antinomia* de la razón pura. Por último, en la *tercera especie*... infiero de la totalidad de las condiciones para pensar objetos en general... la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas en general, es decir, de cosas que no conozco, según su mero concepto trascendental, infiero un Ser de todos los seres, que conozco menos aún por un concepto trascendental y de cuya incondicionada necesidad no me puedo formar ningún concepto. A este raciocinio llamaré *ideal* de la razón pura» (2).

Con esto deja Kant anticipados y rigurosamente determinados los resultados de la Dialéctica trascendental. No vamos a seguirle la exposición de los cuatro paralogismos, de las cuatro antinomias y de los tres pretendidos argumentos para demostrar la existencia de Dios. Las consecuencias agnósticas están en congruencia con los resultados de la *Análisis trascendental* que exigía una intuición empírica necesaria para que el conocimiento se produzca. En realidad, siempre se tratará de lo mismo: como no tenemos una intuición empírica, porque no cabe de objetos por definición trascendental, ni intelectual porque no hay otra intuición que la empírica, no es posible el conocimiento del alma (Psicología), ni del mundo (Cosmología), ni de Dios (Teología). La relación noética entre la razón y sus objetos no se produce y la Metafísica no es posible como ciencia. No se diga que con la *Crítica de la Razón prác-*

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, pág. 261.

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit. B. 3, págs. 261 y sigs.



tica quedan anulados los resultados agnósticos de la primera *Crítica*, al recuperar los tres temas de la Metafísica, la doctrina del alma, del mundo y de Dios (o, para ser más exactos, los temas de la libertad, la inmortalidad y Dios), pues ha de tenerse en cuenta que tales ramas reaparecen como *postulados* y que postular una necesidad no es, para Kant, conocer su objeto. La univocidad del conocimiento científico incubada en el nominalismo de Occam y postulada, en el alborar de la llamada filosofía moderna, por el racionalismo y el empirismo, en esto concordes, es el gran fallo que invalida tanto las grandes construcciones metafísicas del continente—Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz—cuanto el agnosticismo metafísico de los ingleses—Locke, Hume—. También Kant partía implícitamente de la unicidad del método, que para él no podía ser otro que el físico-matemático, y tenía, por fuerza de la lógica, que verse abocado a la unicidad de lo real y buscar el problema metafísico en función de «el ser de los seres», concluyendo en ese panteísmo implícito que otro racionalista, menos avisado que el filósofo de Königsberg y más dispuesto para admitir la realidad de la Metafísica, nos dejó, explícitamente desarrollado, en la *Ethica more geometrico demonstrata*. Por las pinzas del método físico-matemático sólo se deja prender el mundo de los fenómenos susceptibles de cuantificación y de medida. El ser de los seres no puede someterse a cálculo matemático. Esto, empero, no significa que sea incognoscible, que no sea objeto de ciencia. Lo más que puede significar es que no es objeto de ciencia físico-matemática. Lo único que ha demostrado Kant es que la Metafísica no es posible como ciencia físico-matemática. Claro está que para hacer este descubrimiento, no fué preciso esperar a la *Crítica de la Razón pura*, aunque algunos lo hubiesen olvidado y otros no hubieran querido verlo.

Otros errores no menos fundamentales del kantismo he denunciado ya en varios lugares. No aumentemos la extensión de este trabajo con tarea tan enojosa.

5.—Solución positiva del problema.

Examinadas las soluciones negativas al problema planteado y vistas, con ellos, las insuficiencias del agnosticismo metafísico en sus tres posibles especies, conviene exponer las razones en que cabe fundamentar la solución positiva para la cuestión de la posibilidad de la Metafísica. Y teniendo los ataques a la Metafísica tres objetivos: el objeto, la facultad y la relación de conocimiento entre ambos, tres serán también los puntos de vista bajo los cuales hemos de considerar la cuestión. Porque ha de advertirse una vez más que aquí, propiamente, lo que intenta-



mos es hacer una justificación crítica de la Metafísica. Los problemas de posibilidad de una disciplina científica no pueden ser resueltos puramente *a priori*. La posibilidad nos es dada primariamente por la existencia. La imposibilidad es algo que se nos ofrecería como un encuentro, como una conclusión alcanzada sin previa búsqueda. Mas cuando un problema ha sido planteado y sus intentos de solución llevados por derroteros negativos, la solución positiva procede, lógica y dialécticamente, disputando *contra negantes*. Contra los tres tipos de agnosticismo metafísico estableceremos la existencia: a) de un objeto propio de Metafísica; b) de una facultad cognoscente abierta a aquel objeto, y c) de la relación noética entre ambos. Pero aún considero necesaria una última aclaración antes de entrar en materia: No es igual hacer una justificación crítica de la Metafísica *ya existente* que justificar la *posibilidad* de la Metafísica. Por poco profundamente que se quieran examinar aquellas tres formas de agnosticismo, se observará que todas llevan sus ataques contra concepciones metafísicas dadas en la historia, pero con la pretensión de que sus conclusiones valgan para arruinar la posibilidad misma del conocimiento metafísico. Con una lograda justificación crítica de la metafísica tradicional habríamos puesto en valor la posibilidad del conocimiento metafísico. Es justamente lo que aquí se pretende. Sin embargo, el método a seguir no puede partir ni de la afirmación dogmática de la Metafísica existente ni de su negación. Lo primero supondría resuelto aquello mismo que intentamos probar; lo segundo establecería—también dogmáticamente—la solución negativa del problema antes de ser planteado. Ya hemos dicho en otro lugar que el punto de partida del método crítico no puede ser ni la duda universal ni la afirmación dogmática, sino la abstracción de certeza.

Cabría, empero, una objeción a nuestro procedimiento demostrativo de la posibilidad de la Metafísica. Para demostrar que la Metafísica es posible es necesario utilizar, como medio, lo que la Metafísica es, su esencia. Mas la cuestión de la esencia es posterior, consecutiva a la cuestión existencial (1), que, a su vez, debe permanecer problemática en tanto no se resuelva la cuestión de la posibilidad que aquí tratamos. La objeción, sin embargo, no es difícil de resolver. Con Santo Tomás contesta-

(1) Santo Tomás hubo de hacerse cargo del sentido de la objeción que aquí planteamos al tratar el tema de la demostrabilidad de la existencia de Dios. «Medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse». Pero repárese en la contestación del Santo: «Ad secundum dicendum, quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est ut effectu loco definitionis causae ad demonstrandum causam esse; et hoc maximo contingit in Deo quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (q. XIII, a. 1). Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus» (S. Th. q. 2, a. 2).



mos que en una demostración tal no empleamos lo que la Metafísica es, sino lo que su nombre significa. Y por Metafísica entendemos el estudio del ente en toda su generalidad. Del ente en cuanto ente ($\delta\upsilon\nu\ \eta\ \delta\upsilon\nu$, para usar la expresión aristotélica) que se extiende al ente común, al ente *ut cognito* y a la causa primera del ente (Dios).

Aclarados estos prenotandos, pasamos a examinar aquellas tres condiciones con el cumplimiento de las cuales se nos manifiesta *posible* la Metafísica como ciencia.

a) *Existencia de un objeto formal que no estudia ninguna otra ciencia.*—De esa realidad que llamamos el mundo de la naturaleza tenemos, por de pronto, conocimiento. El conocimiento puede ser de dos especies: precientífico y científico. Un conjunto de ciencias se distribuyen el conjunto de los seres naturales, estudiando de ellos, cada una, determinadas propiedades. Aquí no ponemos bajo cuestión crítica la existencia del conocimiento científico en general. Cuando las propiedades estudiadas están patentes al sentido, se constituyen las ciencias físico-naturales. Y puede ya afirmarse que no hay ningún ser físico—al menos de derecho—que no caiga bajo el objeto de una u otra ciencia natural. Mas conviene reparar en el carácter esencialmente parcialista de las ciencias físico-naturales. Cada una estudia determinadas propiedades sensibles en cuanto tales. La suma de estas ciencias estudiará, si se quiere, la suma de las propiedades sensibles del mundo físico en cuanto propiedades sensibles, pero nada más. La suma no es jamás de naturaleza distinta de sus miembros. Quiere esto decir que se habrán estudiado todas las *propiedades* del ser sensible sin que por eso se haya estudiado el *ser sensible* del cual son las propiedades. El ser sensible en cuanto sensible será objeto de otra ciencia, no físico-natural, sino filosófica. Esta ciencia recibió en la antigüedad el nombre de Física; hoy se la llama Cosmología. Versa sobre todos y cada uno de los entes del mundo físico, del mundo móvil, no en cuanto tienen estas o aquellas propiedades empiriológicas, sino *en cuanto son móviles*. La Cosmología supera a las ciencias físico-naturales por su ambición de totalidad. Parte, como ellas, de la experiencia y a la experiencia vuelve a terminar su conocimiento. Pero no resuelve, como ellas, sus conceptos en lo *sensible*, sino en el *ente* sensible y móvil. Está en el mismo grado de abstracción que las ciencias físico-naturales y, con todo, la diferencia formal, por donde las ciencias se especifican, queda asegurada. Mientras éstas quedan en lo móvil del ente, la Cosmología penetra en el ente móvil. El objeto especificativo queda, pues, asegurado y la Cosmología, bajo esta dimensión, con pleno derecho a figurar en el cuadro de las ciencias humanas.

Pero no concluye así la fecundidad de los seres físicos para ofrecerse como objeto de ciencia. Nuevas formalidades pueden descubrirse en ellos



para ser brindadas a otras ciencias. Las ciencias físico-naturales y la Cosmología estudian el ente material, físico, prescindiendo únicamente de la materia en cuanto raíz de los caracteres individuantes, en cuanto constituye el principio de individuación. El objeto así obtenido no puede existir sin la materia ni ser sin ella concebida. Mas cabe prescindir también de la materia sensible (y téngase en cuenta que no hay conocimiento humano sin abstracción y, sobre todo, que *abstrahentium non est mendacium*) en cuanto funda los caracteres sensibles de los cuerpos, y considerar únicamente la cantidad, esto es, la pura extensión y el número. De esta manera obtenemos el ente *quanto* objeto de la matemática. Un objeto tal, aunque no puede existir sin la materia, sí puede concebirse sin ella. El ente matemático se fundamenta así en el ente físico. No nos interesa, por ahora, entrar en problemas de noética de la matemática, y pasamos adelante. ¿No ofrecerá el ser físico un nuevo objeto formal? ¿Quedará en cuanto objeto cognoscible agotado al ser estudiado como sensible, como *móvil* y como *quanto*? La contestación afirmativa a esta última interrogación sería precipitada. Si se prescinde hasta de la materia inteligible, no por eso se pulveriza el ser en la pura nada. Queda todavía el ser físico *en cuanto ser*, que no ha sido ni puede ser estudiado por ninguna de las ciencias dichas. Un estudio tal será filosófico, pero no simplemente cosmológico, sino metafísico. Considerada, pues, la dimensión del objeto, la existencia del ente físico posibilita ya la Metafísica. Allí donde se estudia cualquier ente *sub communi ratione entis* hay especulación metafísica. De la Metafísica, en efecto, puede darse una primera definición diciendo que estudia *omnia et singula entia sub communi ratione entis*. Estudiar el ente *móvil* en cuanto *móvil* será especulación cosmológica; pero estudiarlo en cuanto ente es hacer metafísica. Estudiar la cantidad como tal es un estudio matemático; estudiar la cantidad en cuanto ente es un estudio metafísico. Y dígase lo mismo de cualquier otra cosa. Más aún: del estudio de cada ser bajo la razón común del ente puede y debe pasarse al estudio del propio ser *in communi*. Con ello se logra el objeto propio (la materia, el sujeto) de la Metafísica (1).

No necesitaríamos más para mostrar la posibilidad de la Metafísica *ex parte objecti*. Pero, a mayor abundamiento vamos a señalar cómo nuevos dominios exigen nuestra disciplina. Y en primer lugar, considerando el llamado *problema crítico*. En otro lugar he demostrado ya que el problema crítico es esencialmente metafísico, y no voy a insistir aquí sobre esta cuestión. El ente en la mente humana (existencia y modalidad) y

(1) Toda esta doctrina puede verse en diversos lugares de Santo Tomás. Cfr. especialmente: *In Metaph.*, proem.; *In VI Metaph.*, lect. 1, n.º 1.147 et 1.165; *In XI Metaph.*, lect. 4, n.º 2.209.



todos los problemas en ello implicados constituyen por sí un objeto que ninguna otra ciencia estudia fuera de la Metafísica.

Con el estudio del ente común y la solución del problema crítico no se ha agotado el contenido de la Metafísica. Ontología y Crítica son dos partes de la Metafísica que están exigiendo una tercera. Estudiado el ente común y determinadas las modalidades y el alcance de nuestro conocimiento, se nos plantea una ulterior pregunta que nos lleva a inquirir la misma causa extrínseca del ente. Demostrar que la causa primera existe e inquirir, en cuanto nos sea posible, su naturaleza y atributos, son también cuestiones de exclusiva incumbencia del metafísico.

Estudios tales llevados a cabo bajo la formalidad del ente *en cuanto ente*, no realizados por ninguna otra ciencia, constituyen el objeto adecuado de la Metafísica. Damos, pues, por mostrada la posibilidad de nuestra disciplina desde el punto de vista del objeto, y con ello superados los inconvenientes del empirismo y del positivismo.

b) *Existencia de la facultad cognoscente*.—La cuestión aquí planteada es estrictamente psicológica. Los psicólogos, en efecto, demuestran que existe en el hombre una vida intelectual esencialmente distinta de la vida puramente sensitiva. Superando los inconvenientes del sensismo establecen sucesivamente: 1) existencia de una actividad sensitiva y de una actividad mental; 2) la irreducibilidad de la actividad mental a la sensitiva; 3) la existencia de facultades cognoscitivas espirituales o, mejor, de una facultad inmaterial, la inteligencia, con diversas funciones entre las cuales interesa destacar la concepción, el juicio y el raciocinio; 4) finalmente, la existencia del alma con sus atributos de simplicidad, espiritualidad, etc. Habida cuenta que la naturaleza se especifica por sus facultades, éstas por sus actos y los actos por sus objetos formales, el orden de los razonamientos psicológicos ha de ser justamente el señalado. El punto de partida y clave de la cuestión será, pues, la constatación del conocimiento humano de objetos inmateriales. Para no perdernos en disquisiciones prolijas, voy a exponer esquemáticamente el razonamiento propuesto por Maquart:

a) «Conocemos muchas cosas inmateriales, esto es, abstraídas del espacio y del tiempo.

aa) Aprehendemos las nociones de posibilidad, de causa y efecto, de necesidad y contingencia, de negación.

bb) Por obra del juicio y del raciocinio percibimos la *identidad* entre dos conceptos, el *nexo causal* entre varias proposiciones.

cc) Además investigamos de las cosas sensibles *lo que son*: así, indagamos *qué es el hombre, qué es la planta, qué es el asno*. Pero, buscar en las cosas sensibles *lo que son*, esto es, su naturaleza, es conocerlas, no materialmente, sino inmaterialmente.

a) Pues conocer de alguna cosa *lo que es* es conocerla en cuanto abstraída de las condiciones individuantes de la materia.

β) Pero conocer algo abstrayendo de las condiciones individuantes es conocerlo abstrayendo de la individualidad, es decir, universalmente.

γ) Mas conocer algo universalmente es conocerlo en cuanto abstracto del espacio y del tiempo, es decir, inmaterialmente; pues la materia no existe sino en el tiempo y en el espacio.

b) Ahora bien; aquellas cosas que se conocen por el sentido no abstraen del espacio y del tiempo, esto es, son inmateriales, según consta suficientemente por lo dicho al tratar de la vida y del conocimiento sensitivo.

4. No digas para aminorar el valor de esta prueba:

a) No se da en el hombre ningún conocimiento independiente del fantasma y, por tanto, independiente del tiempo y del espacio.

aa) Pues ciertamente admitimos que todos los conocimientos del hombre, hasta cuando se trata de los seres máximamente inmateriales, v. gr. de Dios, de la virtud, etc., se obtienen *acompañados* de alguna imagen; pero negamos que estos conocimientos sean *del mismo objeto* representado por el fantasma.

bb) Ciertamente, por la razón explicada más abajo, al tratar del origen de las ideas, no hay en el hombre conocimiento intelectual sin que vaya acompañado de otro conocimiento de la imaginación. Pero uno y otro se refieren a objetos esencialmente irreducibles» (1).

No se ha de ocultar que el caballo de batalla de toda esta cuestión está en la reducibilidad o irreducibilidad de la vida mental a la sensitiva. El problema, sin embargo, está resuelto y no vamos a entrar en él. El Prof. Font Puig lo ha sistematizado magníficamente y hasta aportado nuevos datos en un estudio reciente, al que me remito (2). Con ello podemos dar por mostrada la existencia de una facultad—la inteligencia—con capacidad para captar el ente. En esta facultad, de cuya naturaleza tampoco vamos a tratar, se ha visto ya, desde Aristóteles, junto a un elemento *humano* otro *divino*. Y tendiendo todo ser a su perfección se ha afirmado sagazmente que para el perfeccionamiento de la inteligencia por su elemento humano bastan las ciencias naturales, pero que es necesaria la Metafísica para el perfeccionamiento del entendimiento en cuanto inmaterial y *divino* (3).

(1) MAQUART, F.-X.: *Elementa philosophiae*, II, págs. 338 et s.

(2) FONT PUIG, PEDRO: *Irreducibilidad de la actividad mental a la sensitiva*, en «Revista de Filosofía», t. IV, n.º 12, Madrid, 1945, págs. 103-123.

(3) Quantum ad primum advertit, quod intellectus noster est humanus, in quantum conjungitur sensui in eadem substantia animae, neque enim datur intellectivum in his generalibus sine sensitivo, ut docet Aristoteles in tertio De Anima, textu 61, et habet. quid divinum in se, in quantum est immaterialis, simplex, incorruptibilis, et apprehensivus entis, ut



c) *La relación noética entre la facultad y el objeto.*—Tenemos ya, de un lado, el objeto; de otro, la facultad. Con ello hemos superado la insuficiencia del empirismo, del positivismo y del sensismo. Pero ¿no podría suceder que la inteligencia no alcanzase jamás el objeto de la Metafísica? ¿No podrá suceder que tenga razón Kant cuando niega la imposibilidad de la relación noética entre la facultad de la Metafísica y su objeto? El problema así delimitado se aviene mal a ser tratado en términos de estricta posibilidad. Cabría decir que, puesta así la cuestión, no tiene ni puede tener razón de problema. Véanse si no estas dos aporías indicadoras del sin sentido del problema:

1.ª Al objeto de alguna manera hemos llegado, porque de lo contrario no cabía ni siquiera hablar de él. Pero ¿cómo llegar al objeto si no es por la facultad? Y si se ha llegado por la facultad, ¿cómo preguntar si nos es posible llegar?

2.ª Indudablemente que conocemos también la facultad. Tratándose de la facultad cognoscitiva superior, sólo por sí misma podrá ser conocida. Pero siendo justamente facultad, potencia, y el conocer una actividad ¿quién o qué la hace pasar al acto? Si se dice que por reflexión, aún cabe preguntar: reflexión ¿sobre qué?, ¿sobre sí misma? Entonces ¿cómo explicar el primer momento de la reflexión? Porque reflexionar es también un acto. ¿O será por ventura que la inteligencia es, consiste en entenderse? Pero entonces la inteligencia sería su acto de conocer, su ser consistiría en actuar y ya no habría lugar para seguir hablando de potencia.

La situación real, empero, es muy otra. Conocemos la facultad, por reflexión, en la fuente de sus actos, y los actos sólo se cumplen en cuanto tienen objeto. En el orden noético es viniendo de conocer el objeto como conocemos el acto, y viniendo del acto como conocemos la inte-

ens est, et non solum hujus vel illius entis, et propter hanc intellectus celsitudinem dictus est homo ab antiquis sapientibus, NEXUS DEL ET MUNDI: ab aliis autem dictus est HORIZON INTER CORPOREA ET INCORPOREA, quoniam utramque in se complectitur naturam. Quoniam igitur et HUMANUS et DIVINUS est, necesse fuit ut perficeretur, in quantum HUMANUS, per scientias naturales et Mathematicas, quae de sensibus pertractant; neque enim abstrahit Physicus a materia sensibili, nec Mathematicus a materia intelligibili id est, subiecta quantitate, ex secundo Physicorum, textu 18; ut autem perficeretur in quantum DIVINUS, necesse fuit intelligeret entia divina separata a materia, a quantitate, a loco, a tempore, a motu; haec autem non possunt scribi per scientias naturales, quarum subiectum est ens sub motu, ut declaravimus in Physicis; nec per scientias Mathematicas, quarum subiectum est ens sub quantitate continua vel discreta. Ergo necesse fuit invenire scientiam superphysicalem, in qua de hujusmodi fieret consideratio: et haec est Metaphysica, quae Transphysica et divina, et sapientia nominatur, ut dicemus in tertio capite, et quidem quod de hujusmodi illic fiat consideratio patet ex Avicenna in primo suae Metaphysicae, capite primo: Inquit enim: «Iam audisti, quod in divina scientia quaeritur de principis causis naturalis esse, et doctrinalis esse, id est, esse quanti, et de eo quod pendet ex eis, et de causa causarum, et principio principiorum, quod est Deus excelsus; ut igitur perficeretur intellectus noster, ea ratione qua DIVINUS, necesse fuit invenire Metaphysicam» (JAVELLI, C. (O. P.): *Epitomè in libros Metaphysicae Aristotelis*, libr. 1, trac. 1, cap. 1. Cit. por PÉREZ MUÑOZ, F. (O. P.): *Existencia y necesidad de una ciencia Metafísica*, en «Revista de Filosofía», t. I, n.º 2 y 3, Madrid, 1942, págs. 246 y s.).



ligencia por reflexión. El hecho de la reflexión nos da idea de que el entendimiento es una potencia espiritual. Vistas las cosas en esta dimensión se nos revela radicalmente insuficiente el desarrollo kantiano de la Dialéctica trascendental. Nos encontramos allí con una facultad — la razón — que no alcanza su objeto, y sin embargo se sigue hablando del objeto y de la facultad. Una inmensa contradicción está a la raíz de la Dialéctica kantiana; una facultad cognoscitiva que no conoce su objeto; un objeto de conocimiento que no es conocido en manera alguna.

Estamos en presencia del problema crítico fundamental, la gran tortura de la filosofía moderna: la relación sujeto-objeto en el acto de conocer. Entre sujeto y objeto se ha querido ver una oposición radical, y no se ha reparado que no hay objeto que no sea para un sujeto ni sujeto que no sea para un objeto. Se ha olvidado también que el objeto, antes de ser para el sujeto, ya es ser, y que sigue siendo ser para el sujeto. De la misma manera se ha pretendido desconocer que el sujeto, antes de ser tal, es ser, y que cuando deviene sujeto es también ser... cognoscente. No podemos salir del ser. Sujeto y objeto son en el ser, y entre ellos no hay oposición absoluta, sino oposición relativa, fácilmente vencible en el acto de conocer. El sujeto se hace uno en el ser con el objeto; al conocer en acto la cosa es. La tarea del empirismo ha consistido en borrar el sujeto del acto de conocer: su conclusión definitiva y paradójica consistiría en borrar el ser objeto de la Metafísica. El racionalismo comienza por desorbitar el papel del sujeto suprimiendo también, aunque momentáneamente, el objeto para recuperarlo después mediante otra cosa, sentando las bases del realismo mediato que por evolución cuasi necesaria habría de convertirse en idealismo. Para el idealismo el sujeto lo es ya todo: el yo se hace absoluto, se pone absolutamente, y, poniéndose, pone todo lo demás, el objeto o, por mejor decir, el-yo. Aquí, empero, nos interesa, sobre todo, Kant por su intento de conciliación del empirismo y racionalismo — escepticismo y dogmaticismo — y su conclusión negadora de la relación sujeto-objeto bajo la forma razón-cosa en sí. Kant se detuvo demasiado en la justificación crítica del conocimiento inframetafísico. Cuando quiso pasar a examinar el conocimiento metafísico se había dejado ilusionar por el ideal de la ciencia físico-matemática y supuso implícitamente que todo otro posible conocimiento sería de su mismo tipo. Esta unicidad noética le cerró las puertas de la Metafísica. El sujeto no es para Kant primariamente un ser, sino un poder conocer; por tanto, sensibilidad, entendimiento y razón. El objeto tampoco es ser, sino aparecer. El sujeto es pura función y el objeto mera apariencia. El punto de partida de la indagación crítica lo encuentra en el contenido «objetivo» de conciencia u objeto fenoménico. Si, armado de estas ideas, se emprende la crítica, el criticismo no es puro método,



sino sistema: el sistema del criticismo trascendental. Con una intuición puramente sensible a la base, el entendimiento no hace otra cosa que *unificar* mediante sus conceptos puros, formas *a priori* o categorías, y *elaborar* así el objeto inteligible. Toda trascendencia sobre lo experimentable sensible es imposible; toda penetración en *el ser* que aparece es ilusoria. Balthasar ha denunciado el error con estas palabras: «Kant no acepta el procedimiento de la abstracción y de la trascendentalización en el sentido tradicional de la iluminación de los seres en sí. El juego de las categorías del entendimiento se opone a ello. No puedo experimentar como hombre sino lo que aparece en un choque, manifestación de una cosa en sí incognoscible que no puede ser más que interpretada *a priori*. La cosa no es penetrada por mí sino tal cual ella es y debe ser *para mí*, no tal cual es *en sí*. El nómeno positivo es incaptable. El origen de las categorías, como su aplicación a los datos sensibles permanece inexplicada... Yo conozco lo que es; el ser mismo aparece» (1).

B. ¿COMO ES POSIBLE LA METAFISICA?

1.—Realizaciones insuficientes.

Hemos examinado las tres formas fundamentales del agnosticismo metafísico intentando descubrir sus razones esenciales y mostrando su radical insuficiencia. Con ello ha quedado fijada la posibilidad de la Metafísica. Excepción hecha de los agnósticos estudiados puede decirse, en general, que el resto de los filósofos verdaderamente tales coinciden en afirmar que la Metafísica es posible. Pronto surgen, sin embargo, las discrepancias al explicar el modo de tal posibilidad. Apenas nos hacemos cargo de la nueva cuestión, una pluralidad de realizaciones de la Metafísica se nos ofrecen como insuficientes. Hemos de detenernos en ellas por la luz que pueden aportar para la visión clara del verdadero cómo de la posibilidad de la Metafísica.

Entre tales realizaciones insuficientes nos fijamos especialmente en las que representan el racionalismo, el idealismo, el vitalismo y el existencialismo, esos cuatro sistemas que, pretendiendo posibilitar la Metafísica, cruzan, recogiendo la pesada herencia del nominalismo de Occam, las edades moderna y contemporánea hasta irrumpir en el presente con todos los atavíos de la fascinación.

(1) BALTHASAR, N.: *La Méthode en Métaphysique*, Louvain, 1943, pág. 60. Mis reservas sobre esta obra las he expuesto en otro lugar.



La filosofía racionalista puede entenderse como una formidable huida del escepticismo fenoménico y un intento de aprisionar el conocimiento metafísico. Esto impone una primera actitud a los racionalistas: la duda del mundo exterior. Si se busca la verdad, y la verdad metafísica, es preciso comenzar por dudar de los sentidos. Ya San Agustín había dejado caer esta frase: *Ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas*. Descartes, en la aurora del racionalismo, la elevará a dogma filosófico. Este escepticismo sensible no queda, empero, justificado ni en San Agustín ni en Descartes. Dudar de los sentidos «porque nos han engañado alguna vez», como hace Descartes, es demasiado pueril y no tiene nada de filosófico. Pero, en el fondo, la actitud ha sido adoptada y mantenida: los sentidos no pueden constituir una fuente de conocimiento metafísico. El racionalismo hace hincapié en los modos de conocer esencial y existencial. Que no es lo mismo conocer que algo existe que conocer su naturaleza es cosa sabida de muy antiguo. Pero también es cosa sabida que la *quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est* (1). Y, sin embargo, Descartes no está conforme con ello. Veamos:

Un objeto de conocimiento puede ser conocido en su esencia o en su existencia. El conocimiento esencial es siempre intuitivo, inmediato; el existencial, por el contrario, es discursivo, mediato. La esencia de cualquier objeto se conoce intuyendo su idea. Y el conocimiento es indubitable cuando la idea es *concebida con claridad y distinción*. Para saber, por ejemplo, lo que los cuerpos son, nos esforzaremos por intuir la idea clara y distinta de extensión que representa la naturaleza de los mismos. Para conocer lo que Dios es contemplaremos la idea de infinitud y perfección. Propiamente la idea es una esencia y el conocimiento de ella, obtenido por intuición, es un conocimiento *esencial*. Este conocimiento, empero, nada nos dice en orden a la determinación *existencial* de los seres correspondientes. La idea de extensión nada nos testifica sobre la existencia de los cuerpos. La idea de Dios tampoco nos dice, de suyo, que Dios exista. Las existencias exigen ser demostradas, inferidas, deducidas. Por donde viene a ponerse de relieve que, para el cartesianismo, la *quaestio an est sequitur ad quaestionem quid est*. Con esto ya no puede extrañar el renovado empeño del racionalismo por revalorizar el llamado argumento ontológico para demostrar la existencia de Dios. Es la única vía—deducir de la idea (esencia) la existencia—que queda a su disposición tras haber proclamado el escepticismo sensible existencial a que antes me referí. También será problema para el racionalismo *demostrar la existencia* del mundo exterior.

Ahora bien, el conocimiento que el metafísico necesita es un cono-

(1) Cfr. *supra*, nota 27.



cimiento ontológico, a la vez esencial y existencial, porque el ente objeto de la Metafísica es el ente real en unidad de esencia y existencia. El siglo XVII está aún muy lejos de la fenomenología y no tuvo aún la «ocurrencia» de colocar la existencia entre paréntesis. Tampoco podría conformarse con moverse en ámbitos de pura posibilidad como, de hecho, hará posteriormente el idealismo. Y, sin embargo, el conocimiento *esencial*, puramente tal, no nos lleva más lejos. ¿Qué hacer en semejante situación? Descartes tiene una única salida: indagar en este conocimiento noemático una salida al conocer existencial sin perder las características del conocer esencial. Dicho de otra manera: será preciso buscar un acto de conocimiento en el que se aprehenda con carácter intuitivo e inmediato la esencia y la existencia de un ser real. Descartes lo encuentra en su famosa fórmula *cogito, ergo sum*. Dejando a un lado la variedad de interpretaciones que de la fórmula cartesiana se han dado en el transcurso de la Historia, conviene decir aquí que, para el creador del racionalismo filosófico y hasta para sus más inmediatos discípulos, se trata de una captación inmediata, intuitiva, de la esencia y la existencia del yo. El *cogito* representa una intuición noético-matemática, esencial y existencial del yo como sustancia pensante. Si no dispusiéramos de una intuición tal, la Metafísica sería imposible, porque quedaría abolida la posibilidad misma del conocimiento ontológico al no poder aprehender el ser en la indisoluble unidad de la esencia y la existencia. Afortunadamente—cree Descartes y afirman tras él tantos neocartesianos como en el mundo han sido y son—, el yo goza de un privilegio especial en función del cual se posibilita la Metafísica. Ya dije en otro lugar, comentando a Descartes, que la existencia del yo tiene la prerrogativa singular de no necesitar ser inferida ni demostrada. La existencia del yo es conocida inmediatamente como las esencias, por el mismo acto de la razón mediante el cual nos es dada intuitivamente su idea. La Metafísica es, pues, posible para Descartes porque dispone a su base de una verdad—el *cogito*—absolutamente indubitable que cala en lo real como tal. A partir del *cogito* se inicia la deducción metafísica, reapareciendo sus momentos capitales: esencia y existencia de la sustancia pensante; determinación del criterio de certeza; demostración de la existencia de Dios; la veracidad divina; la fundamentación del criterio; el estudio de la sustancia extensa, amén de otras cuestiones en cada una de éstas implicadas. Lo grave del caso es que la validez de una Metafísica así construída es más que cuestionable.

Las consecuencias implícitas en la metafísica cartesiana no tardaron en explicitarse. Del dualismo metafísico de la sustancia, pasando por el monismo de la causalidad, se llegó pronto al panteísmo realista de Espinosa, otra de las realizaciones insuficientes de la metafísica racionalista.



lista. El panteísmo de Espinosa pretendió, por de pronto, posibilitar y realizar la Metafísica. Cuando se trata de identificar a Dios con el mundo pueden adoptarse dos posiciones extremas, según que se sacrifique uno u otro elemento de la identidad, para dar lugar al acosmismo (absorción del mundo en Dios) o al pancosmismo (absorción de Dios en el mundo). Acosmismo y pancosmismo son dos formas inframetafísicas de establecer la relación entre el mundo y Dios. Pero Espinosa no es ni acosmista ni pancosmista, pues ni siquiera intenta negar la distinción real entre Dios y el mundo. Y, sin embargo, nos ha dejado este juicio español la forma más pura de panteísmo entre las históricamente producidas. Veamos su sentido general:

En el fondo de la distinción física entre Dios y el mundo es preciso buscar una identidad metafísica no menos real, que dé razón de la distinción misma. El problema, como se ve, queda inscrito desde el primer momento en un horizonte metafísico. Dios infinito y mundo infinito se implican mutuamente. Dios infinito implica bajo algún aspecto lo finito. El mundo finito debe también bajo algún aspecto ser infinito. Pero ¿no hay en esto contradicción? Espinosa cree librarse de ella apelando a la distinción entre sustancia y esencia. El mundo en cuanto sustancia es infinito, es Dios. Dios en cuanto esencia es infinitamente finito, constituye los modos (cosas, ideas) expresivos de los atributos; es el mundo. El monismo de la sustancia es la clave de la metafísica de Espinosa. Que Dios y el mundo constituyen dos sustancias es una imposibilidad metafísica. «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» (1). Dos sustancias tendrían o atributos diferentes, en cuyo caso nada presentarían de común, ya que los atributos son constitutivos de la sustancia, o atributos idénticos, y entonces ya no serían distintas, sino que constituirían una única sustancia. Si nos fijamos, pues, en la primera posibilidad, habremos de decir que una de ellas no puede obrar sobre la otra y menos producirla, pues el lazo ontológico de causalidad no puede existir entre cosas que no tienen nada de común. Mas, si la sustancia no puede ser producida por otra, debe existir por sí misma y además, necesariamente. De donde se sigue que debe ser infinita, única, idéntica a Dios, el ser absolutamente infinito, indivisible en cuanto sustancia. «*Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*» (2). Las diversas cosas del mundo no constituyen sino *modos*, afecciones de la Sustancia única, eterna e infinita, que *Deum seu Naturam appellamus* (3).

(1) *Ethics*, p. I, def. 3.

(2) *Ethics*, p. I, prop. Cfr. también para ver el proceso lógico seguido por Espinosa en la determinación de la unicidad de la sustancia las prop. 2, 3, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 15 y 18, de la primera parte de la Ética.

(3) Cfr. el Prefacio del C. V. de la Ética.



Obsérvese que esta cadena de deducciones es puramente apriorística y que el primer anillo, la definición de la sustancia, fué establecido igualmente *a priori*. Espinosa, como buen racionalista y aventajado cartesiano, se relaciona también al ascepticismo sensible. Los sentidos no constituyen fuente de conocimiento. El objeto, en el conocimiento, no juega ningún papel. La razón debe sacar de sí propia los contenidos materiales y formales del conocimiento metafísico. Por eso Espinosa comienza negando el valor de la experiencia. Su exaltado racionalismo dejó estampada esta frase: *Nego experientiam*. Hoy nos parece la perenne acusadora del error en que se hundió el racionalismo metafísico.

Ya se comprende que no pretendemos aquí dar una exposición y hacer un examen detenido de la metafísica de Espinosa, como tampoco lo hicimos de la de Descartes. La única cuestión que me propuse es determinar el cómo de la posibilidad de la Metafísica. En este sentido ya hemos visto que la Metafísica, para el racionalismo, es posible *sin* la experiencia sensible. Pero ésta es una condición negativa. Positivamente la Metafísica es posible para Espinosa, como para Descartes, porque se relaciona a una primera intuición intelectual con valor ontológico. La diferencia entre ambos racionalistas estriba en que mientras Descartes encuentra esta primera intuición en el *cogito* en cuanto expresiva de la sustancialidad del yo pensante, Espinosa arranca de la intuición de la Sustancia divina. Este es justamente su error radical. Pudiera mostrarse que todos los demás están en él radicados. El hombre, *in status viae*, no tiene intuición de Dios. La Metafísica es posible, pero no al modo espinosista. Aparte de esto, «la construcción metafísica de Espinosa de un objetivismo realista radical, con la afirmación inconsecuente de un favoritismo del pensamiento..., es una construcción arbitraria, injustificable, comportando una contradicción real, aunque no estrictamente inmediata «*in terminis objectivis ipsis*». El intrínsecismo metafísico no justifica en manera alguna la unicidad de la sustancia, la negación de la responsabilidad y del mérito, el carácter derivado de la inteligencia y de lo inteligible, el desconocimiento de una creación verdaderamente libre». «El panteísmo debe avanzar desde dentro y madurar cambiándose en creacionismo en la medida en que pretenda escapar a una contradicción interna. La unidad analógica metafísica mina por la base todo panteísmo, sea realista o idealista. Tal es la conclusión de nuestra excursión por el dominio de la historia de las ideas metafísicas» (1).

Hoy disponemos ya de la perspectiva adecuada para percatarnos de que el racionalismo en cuanto empeño metafísico es, en última instancia, un pretender comenzar de nuevo. Mas, para ello, ha de buscar un

(1) BALTHASAR, N.: *La méthode en métaphysique*, Louvain, 1943, págs. 118 y 123.



dato inicial absolutamente seguro, a partir del cual pueda construirse deductivamente la Metafísica. Instalado en un orden estrictamente noético, busca aquella realidad original y originaria, fuente noéticamente de toda otra posible realidad. Ya hemos visto que para Descartes una realidad tal es la sustancia del yo pensante, y para Espinosa la Sustancia sin más limitación. Pero esto ha sido posible a costa de encerrarse en el ámbito noemático del propio pensamiento. El yo se encuentra aislado, en radical soledad con su pensar. El idealismo retrotraerá aún más el problema y se quedará con el pensamiento solo. La realidad primaria es ahora el pensamiento, la idea. Descartes rehusó partir de las cosas porque así lo imponía el escepticismo sensible y creyó que partiendo del yo quedaría el problema metafísico resuelto. El idealismo metafísico observa la contraposición yo y cosas, sujeto y objeto, y busca su conciliación viniendo a parar a una realidad anterior: la *idea*. Tal es el nuevo absoluto que hará posible la Metafísica. El pensamiento lo es todo: la Naturaleza, el Espíritu, Dios. Del panteísmo realista de la sustancia se ha pasado al panteísmo idealista de la idea. La realidad de las cosas que están ahí es mera sombra de la idea. Los seres no son existencias concretas independientes de las ideas: los seres son ideas y fuera de la idea nada es. También el idealismo rechaza la experiencia. Como el racionalismo, quiere conocer sin recibir. Canta con distinta música la misma canción racionalista.

La hora del idealismo ha sonado también en el reloj de la Historia. Pretendió sustituir a sistemas anteriores y ha sido sustituido por otros nuevos. El vitalismo y el existencialismo han sido sus suplantadores. En lo que tienen de Metafísica estas dos nuevas revoluciones se caracterizan por buscar una realidad anterior al pensamiento. Comienzan preguntando también por la realidad primaria y terminan encontrándola, como es sabido, en la *vida* y en la *existencia*. Una y otra no son determinaciones del pensamiento. Lejos de ser la vida y la existencia determinadas por el pensamiento, es éste determinado por ellas. El pensamiento es también una determinación vital o existencial. Así, la Metafísica del pensamiento ha sido suplantada por la Metafísica de la vida, por la Metafísica de la existencia. Todo—se dice—se nos da en la *vida*. La vida es esa realidad primaria en la que están radicadas todas las demás realidades: el yo, las cosas y hasta Dios si no queda anegado en la circunstancia. La Metafísica es posible porque tiene por objeto la vida, la existencia y porque disponemos de una potencia cognoscitiva a ella adecuada, llámesele *intuición*, *razón vital*, *razón existencial* (clarificadora y trascendente). Por relacionarse a una primera intuición sigue negándose el valor de la experiencia. *Nego experientiam*, sigue siendo el grito del vitalismo y del existencialismo. Pero, por eso mismo, su suerte queda



juzgada. Si por un momento nos colocamos en su mismo horizonte metafísico, hemos de hacer esta observación fundamental: la revolución no ha sido total. Para ser más exactos: el existencialismo y el vitalismo se han quedado en la pura revolución. Ya la hora de contrariarla parece llegada. ¿No será necesario indagar una realidad más primordial y originaria en el orden noético? ¿No habremos de volver a la *res sensibilis*, la primera que conocemos y desde la cual se nos ofrecen todos los demás objetos en lo que tienen para nosotros de cognoscibles? Esto significaría no una revolución más, sino justamente lo contrario. La contrarrevolución metafísica es nuestra tarea de momento. Y nuestro primer paso positivo, no negativo: *affirmo experientiam*. ¿Cuál será lo segundo?

2.—Razón de ser de la posibilidad de la Metafísica. —————

Tras el estudio de las realizaciones insuficientes de la posibilidad de la Metafísica, debemos examinar los verdaderos fundamentos en que tal posibilidad estriba. La cuestión, en los límites que ahora se nos presenta, ha sido resuelta por el Tomismo. A él, pues, hemos de acudir en busca de los principios en función de los cuales han de establecerse aquellos fundamentos.

Suele distinguirse entre posibilidad intrínseca y posibilidad extrínseca. Aquí interesa únicamente esta última especie de posibilidad. Algo es extrínsecamente posible cuando existe una causa capaz de darle realidad trayéndole a la existencia, aunque, por otra parte, no se vea jamás realizado en el dominio existencial. La Metafísica, en cuanto intrínsecamente posible, habrá de inscribirse en el área de lo científico. Si la Metafísica es, la Metafísica es una Ciencia. Ahora bien, la ciencia es un ente particular existente en un sujeto y versando sobre un objeto. Quiere ello decir que las causas que hacen posible la ciencia son el sujeto en que se da y el objeto de que trata. Aquí no tratamos de establecer la posibilidad de la ciencia en general, sino únicamente de la posibilidad de la ciencia metafísica. Partimos, pues, admitiendo la existencia de objetos escibles y de sujetos cognoscentes. Existe, por de pronto, un mundo material y hay también hombres situados en él. Entre el hombre y las cosas del cosmos se dan multitud de relaciones. De ellas es particularmente interesante destacar ahora una peculiar relación que designamos con el nombre de relación noética, relación de conocimiento. Las cosas devienen objetos (de conocimiento) para el hombre y el hombre deviene sujeto (de conocimiento también) para las cosas. El conocimiento mismo dice relación a uno y otro. Del objeto nos interesa



considerar lo que en él haya de cognoscible: del sujeto su capacidad cognoscitiva, es decir, su entendimiento.

Las grandes cosas suelen tener orígenes muy humildes. Nuestros más elevados conocimientos intelectuales tienen su origen en los sentidos. El primer conocido por nuestro intelecto es el ente concretado en la quiddidad sensible. Como dice Cayetano, *ens concretum quidditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali* (1). La inteligencia humana primeramente está en potencia para conocer. El entendimiento humano no es divino ni angélico. En Dios el intelecto y la intelección se identifican; el intelecto divino es idéntico a su entender, es decir, a su esencia: entender, entender su entender y entender su esencia son, en Dios, una sola cosa. El intelecto angélico no es su entender, pero el primer objeto de su entender es su esencia. Por el contrario, el intelecto humano, unido al cuerpo, ni es su mismo entender ni tiene por objeto primero de su acto su misma esencia, sino algo extrínseco, a saber: la naturaleza de la cosa material. Para el conocimiento humano, lo primero es el objeto. Un objeto trascendente al intelecto. Posteriormente se conoce el acto por el cual se conoció el objeto. Sólo después se conoce el intelecto, cuya perfección es entender. Diríase que el intelecto humano está dormido y que únicamente se despierta mediante la llamada del objeto.

Como he dicho en otra parte, algo del exterior irrumpe en nuestra propia esfera. Cada uno tiene el sentimiento inmediato de que algún otro es. Algo exterior a mí me invade, me penetra, haciéndose yo en cierta manera. Yo no me conozco *antes* de conocer otra cosa. Más aún: yo no sé que existo sino en tanto que se produce esta invasión. Antes de saber que existo, siento, pienso, obro. No hay posibilidad, para el hombre, de saber que existe sin la previa conciencia de que se siente, de que se piensa. Pero ¿podría tenerse conciencia de que se piensa sin la conciencia de ese otro que se piensa? ¿Podría pensarse sin pensar *algo* o en *alguien*? ¿Podría sentirse sin sentir *esto* o *eso*? El acto de pensar que terminará revelándome el sujeto se determina, se especifica, por el objeto, por el *esto*, *eso*, *algo*, *alguien*.

Véase, pues, lo descaminadas que van las posiciones filosóficas examinadas más atrás. El Tomismo ha trascendido desde el primer momento del escepticismo absoluto, antivital. Dígase lo mismo del fenomenismo establecido por Hume y fundamentado por Kant. El entendimiento no se limita a conocer las modificaciones, los puros contenidos de conciencia. Es más; únicamente puede conocer los contenidos de conciencia *viniendo* de conocer las cosas. Tampoco el cartesianismo re-

(1) In *De Ente et Essentia*, Proemium, pág. 75.



sulta vencedor en este terreno. No es el yo lo que primeramente se conoce. No tenemos un conocimiento del yo sustancial mas que en tanto nos percibimos como sujetos en la fuente de nuestros actos determinados por los objetos. El entendimiento humano no dispone de un conocer «esencial» en el que el objeto conocido es el mismo sujeto cognoscente, sacando de su propio fondo los elementos materiales y formales del conocimiento. Nuestra absoluta independencia en el ser, nuestra desligación del mundo de los objetos, implicaría la absoluta nesciencia. Sin que existieran para nosotros los objetos, seríamos una arena perdida en los abismos de la noche. Fué esta conciencia de perdición la que hizo surgir frente al idealismo la filosofía existencial que pone la *acquisitio originalis originaria* en el conocimiento de nuestra propia inserción en el mundo. Pero el existencialismo se pasó al extremo opuesto y necesita convencerse de que la inserción en el mundo, nuestro carácter de ser-arrojados, situados, encarnados; nuestra apertura a las cosas, nuestra implantación en el ser, lejos de constituir nuestro primer conocimiento, es el supuesto ontológico del hecho mismo del conocimiento humano. Noéticamente nuestra inserción en el mundo es una adquisición secundaria, derivada hasta terminal *in via inventionis* para las cosas temporales. Por lo mismo, infecunda cuando se la quiera constituir en dato inicial que haga posible y real la Metafísica.

El fracaso metafísico de estos sistemas nos hace volver los ojos al Tomismo. Decíamos que el *primum cognitum* es la quiddidad de la cosa sensible confusamente conocida con conocimiento actual. Pero con esto no hemos hecho sino comenzar. Del primer conocido es preciso pasar a la determinación del objeto *proprio* del entendimiento humano, en el que aquél estará necesariamente comprendido. Conocida es la insistencia con que Santo Tomás afirma que el objeto formal propio de nuestro intelecto es la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal (1). Esta insistencia es fácilmente explicable en quien tenía muy presente que un *error parvus in principio magnus est in fine* (2). La noética de base platónica había puesto el objeto propio inmediato del entendimiento humano en lo inteligible en sí, en la esencia en sí misma considerada, como pura formalidad estructural, y sus consecuencias habían de tener insospechados alcances para la Metafísica. Ahí están Plotino, San Agustín y la escuela franciscana para testificarlo. El Tomismo había de insistir posteriormente sobre este punto, máxime al haber aparecido la corrección de Escoto, quien, preocupado sin duda por dejar, desde el primer momento, asegurada la entrada a la Metafísica y pensando que

(1) «Intellectum humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens» (S. Th. I, q. 84, a. 7, c.).

(2) *De Ente et Essentia*, Proem.

si el objeto formal propio de nuestro intelecto fuese algún ente inscrito bajo determinada modalidad no sería posible alcanzar un conocimiento del ente en sí y, en consecuencia, sería imposible la Metafísica, defendió que el objeto formal propio del entendimiento humano es el ente en sí sin restricción alguna, con lo cual queda identificado con el objeto adecuado (1). Y tras el nominalismo de Occam, en función del cual ha de entenderse la magna deformación de la Metafísica moderna, ya en sus formas agnósticas ya en sus realizaciones insuficientes, juzgamos como una de las tareas más acuciantes del momento el restablecimiento de la vigencia de esta verdad del Tomismo.

Que la quiddidad o naturaleza existente en la cosa corporal es el objeto formal propio del entendimiento humano lo demuestra el Tomismo de dos maneras: *a priori* y *a posteriori*. En primer lugar, en efecto, puede ponerse esta verdad de relieve por la sola consideración de la naturaleza del entendimiento humano. Entre el cognoscente y lo conocido se requiere, en el acto de conocimiento, una cierta proporción. Ahora bien, siendo el intelecto una potencia espiritual unida a un cuerpo—forma de una materia—, aquella proporción que debe tener con lo conocido exige como objeto propio la esencia de la cosa sensible, es decir, la forma existente en la materia. La inmaterialidad del entendimiento difiere específicamente de la de los sentidos; por eso, mientras la inmaterialidad de los sentidos dice proporción a las formas existentes en la materia en cuanto *individuales*, la del entendimiento exige también como objeto propio formas existentes en los cuerpos, pero conocidas en cuanto *independientes* de ellos, es decir, en cuanto *universales*. El no haber reparado suficientemente en esa distinta especie de inmaterialidad del sentido con respecto a la del entendimiento fué la causa de que Suárez pusiese el objeto formal propio del intelecto humano en la quiddidad de la cosa material, pero en cuanto *singular*.

Numerosos hechos de experiencia recoge Santo Tomás en confirmación de esta verdad. Perturbada la fantasía por enfermedad, por lesión o por la pasión, resulta impedido también en su ejercicio el entendimiento. La intelección de cualquier objeto, aunque sea de orden enteramente espiritual, es imposible sin la formación de alguna imagen. Cuando intentamos entender algo formamos imágenes a modo de ejemplos en las que contemplamos lo que queremos entender. Y todo ello acontece no sólo al adquirir ciencia nueva, sino al usar y aplicar la ciencia ya adquirida (2).

(1) Cfr. *Opus.*, dist. 3, q. 2 n. y 3. En realidad, dada su concepción de la univocidad del ente, Escoto no podía hacer otra cosa. Teniendo esto en cuenta, queda señalada la respuesta del Tomismo.

(2) El Doctor Angélico expone esta doctrina del objeto formal propio del intelecto humano en diversos lugares de sus obras. Cfr. especialmente: *S. Th.* I, q. 12, a. 4 et 11; q. 84, a. 7 et 8; q. 85, a. 5 c. et ad 3 et a. 8; q. 86, a. 2; q. 87, a. 2 et 3; q. 88, a. 3).



Ahora bien; con lo que llevamos dicho no estamos aún instalados en la Metafísica. Ni siquiera en el dominio de la ciencia. Ninguna ciencia tiene por objeto el *ens concretum quidditati sensibili*; primer conocido por el intelecto humano. Pero ya puede afirmarse que *todas* las ciencias estrictamente *humanas* se constituyen en estrecha conexión con el *ens concretum quidditati sensibili* y que habrán de considerarse ancladas en el objeto formal propio de nuestro intelecto. En efecto, cada ciencia parte de determinadas aprehensiones obtenidas en el área de dicho objeto formal propio. La Metafísica no tiene por qué constituir una excepción a esta regla general. Pero las primeras aprehensiones constituyen conocimiento precientífico y vienen especificadas por la abstracción llamada total. ¿Cómo pasar del objeto propio del intelecto al objeto propio de la ciencia en aquél inscrito? La contestación del Tomismo es terminante: pasamos del objeto propio del intelecto al objeto de la ciencia por obra de la abstracción formal. Cada ciencia, en efecto, se especifica por el objeto formal propio como resultado de los diversos grados de abstracción formal. Según esto, podemos a manera de conclusión de todo lo que llevamos dicho en este punto recoger la siguiente idea que considero capital: el objeto y el sujeto son las causas que hacen posible la ciencia y la abstracción formal el fundamento de su misma posibilidad.

Mas ¿cómo pasar del objeto propio del intelecto humano al objeto propio de la Metafísica? Dicho de otra manera: ¿qué modalidad de la abstracción formal nos proporciona el ente objeto de la Metafísica? La contestación a este interrogante resolverá el problema de cómo es posible nuestra disciplina.

3.—La abstracción formal de tercer grado y la fundamentación de la posibilidad de la Metafísica.

El objeto propio de nuestro intelecto, puesto en la quiddidad existente en la materia corporal, lejos de ser un obstáculo para la posibilidad de la Metafísica, es el supuesto necesario, la *conditio sine qua non*, de su misma realidad. Tenemos, pues, que ver cómo alcanzamos el objeto de la Metafísica partiendo del objeto propio del entendimiento. El tránsito sólo se produce merced a la obra de la abstracción.

La abstracción es el precio de las conquistas cognoscitivas del intelecto humano. No decimos que la abstracción sea condición necesaria del conocimiento, sino que afirmamos que no hay conocimiento obtenido



por el *homo viator* sin abstracción. La abstracción, en efecto, se extiende a todos los conocimientos del hombre *in status viae*. En la abstracción radica la miseria y la grandeza de la inteligencia humana. *Tener* que abstraerse para conocer es índice de nuestra miseria; *poder* abstraer es el dato revelador de nuestra grandeza. También en el orden noético es la renuncia del secreto de la fecundidad. Sólo podemos ser algo renunciando a serlo todo. De la misma manera sólo podemos conocer una cosa renunciando a conocerla en su totalidad. Aún tiene vigencia esta otra aparente paradoja: cuanto más abstraemos más se amplía nuestro conocimiento en profundidad y en extensión. La abstracción no es un engaño. La consideración de la necesidad de la abstracción para conocer no debe arrojarnos en el escepticismo, como nos advertía ya Aristóteles. *Abstrahentium non est mendacium*.

La abstracción es de dos clases, como señala ya Santo Tomás (1): la que abstrae lo universal de lo particular y la que abstrae la forma de la materia. La diferencia entre ambas consiste en que mientras al abstraer el intelecto lo universal de lo particular los caracteres abandonados por la abstracción no permanecen en el espíritu, al abstraer una forma de la materia las nociones de ambos elementos así separados permanecen en el espíritu. Estas dos clases de abstracción recibieron con Cayetano los nombres de *total* y *formal*. La abstracción total desgaja el todo de sus partes accidentales para considerar los caracteres específicos y abandonar los individuales. La abstracción formal separa la forma de la materia.

La abstracción total es propia del conocimiento precientífico o, si se quiere, condición común a todas las ciencias, ya que la ciencia abandona lo accidental para retener lo necesario. La abstracción formal, o abstracción científica, es causada por el espíritu para constituir los objetos *proprios*, especificativos de las diferentes ciencias especulativas.

A la diferencia fundamental, registrada por Santo Tomás, entre las dos clases de abstracción, agrega Cayetano otras tres no menos importantes. Por la abstracción *formal* se obtiene una noción más actual, distinta e inteligible, mientras que por la *total* la noción se hace potencial, confusa y menos inteligible. En la abstracción formal cuanto algo es más abstracto tanto más conocido por *naturaleza*; en la total, cuanto más abstracto más conocido *para nosotros*. Finalmente los diversos modos de

(1) "...duplex sit abstractio per intellectum: una quidem secundum quod universale abstrahitur a particulare, ut animal ab homine; alia vero secundum quod forma abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione quae fit secundum universale et particulare, non remanet intellectu id a quo fit abstractio. Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quae attenditur secundum formam a materia, utrumque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus aeris (S. Th. I, q. 40, a. 3. c.).

abstracción formal diversifican las ciencias especulativas, mientras que la total es común a todas las ciencias (1).

Interesa nos detengamos en esos diversos modos de abstracción formal especificadores de las ciencias especulativas entre las cuales se encuentra la Metafísica. Según la terminología recibida en la escolástica, más que modos se llaman *grados*. Unánimemente se admite que se dan tres grados de abstracción. La palabra *grado* no debe llevarnos a creer que en la abstracción formal se produce una *gradación* hasta el extremo de considerar a estos tres modos situados en una misma línea vertical, de tal manera, que el segundo presuponga el primero y que al tercero sólo se llegue pasando sucesivamente por el primero y por el segundo. No. El tercer grado de abstracción formal no presupone ni exige los grados anteriores. En una sola mirada del espíritu puede abstraerse según el tercer grado. Más todavía: pudiera decirse que el primero y el tercero de los grados de abstracción son solidarios y que es el segundo el que se escapa de aquella supuesta línea vertical. Quiere decirse que desde el primer grado de abstracción puede pasarse al tercero sin haber hecho escala en el segundo.

El primer grado consiste en abstraer únicamente de la naturaleza en cuanto es raíz de los caracteres individuales, y constituye el principio de individuación. El objeto así obtenido dispone aún de las notas que provienen de la materia, exceptuadas las individuales y contingentes, y no puede existir sin la materia ni ser sin ella concebido: depende de la materia *secundum esse et intellectum*. Puede llamarse también *grado de abstracción física*.

El segundo grado abstrae de la materia sensible en cuanto funda los caracteres sensibles de los cuerpos, para considerar únicamente la cantidad, es decir, la extensión y el número. Un objeto tal no puede existir sin la materia *secundum esse non tamen secundum intellectum*. Puede nombrarse *grado de abstracción matemática*.

Por el tercer grado de abstracción formal el espíritu considera los objetos abstraídos de toda materia fijándose únicamente en el ser mismo en cuanto ser. Objetos tales no solamente pueden ser concebidos sin la materia, sino que ni siquiera dependen de la materia *secundum esse*, ya porque, como dice Santo Tomás, no existan jamás en ella, como Dios y el ángel, ya porque existan unas veces en las cosas materiales y otras en las inmateriales, como la sustancia, la cualidad, el acto, la unidad y otros semejantes. Debe llamarse *grado de abstracción metafísica*.

Indudablemente que aquí sólo nos interesa considerar este tercer grado de abstracción formal. Y aún así únicamente en cuanto en él busca-

(1) Vid. CAYETANO: In *De Ente et Essentia*, q. 1.



mos la fundamentación de la posibilidad de la Metafísica. La universalización de la quiddidad sensible por obra de la abstracción se nos presenta como la condición necesaria y suficiente de la ciencia en general, y es que la ciencia versa sobre lo universal, no sobre lo individual. Pero al mismo tiempo queda asegurada la radicación del conocimiento científico en lo existencial, en la realidad existente. La quiddidad sensible, en efecto, hecha *universal*, se extiende a todo ente obtenido por abstracción de cualquier esencia existente en la *res sensibilis visibilis*. La abstracción física nos proporciona como objeto de ciencia el *ens mobile*, es decir, la quiddidad de la cosa sensible abstraída de las notas individualantes. La abstracción matemática nos regala el *ens quantum*, esto es, la quiddidad de la cosa sensible abstraída de la materia sensible. Finalmente, la abstracción metafísica nos proporciona el *ens in quantum ens* o quiddidad de la cosa sensible abstraída de toda materia.

Este último objeto—el *ens in quantum ens*—, obtenido de la quiddidad sensible por abstracción de toda materia, es, por de pronto, el ente predicamental. Tomado como sujeto podemos hacer de él determinadas predicaciones, con valor óntico asegurado y extensivo a todo ente así obtenido. Y esto es ya especulación metafísica. Aunque pudiéramos trascender este orden y estuviéramos forzados a permanecer encerrados en el área del objeto formal propio de nuestro intelecto, habría quedado, sin embargo, fundamentada la posibilidad de la Metafísica ontológica. Pero es que hay más; el ente en cuanto ente, abstraído metafísicamente de la quiddidad sensible, no es únicamente el ente predicamental, sino el *ens analogum*, trascendiendo todo género su noción, y dividido analógicamente según sus diversos modos, generales y especiales, que nos proporcionan respectivamente las propiedades trascendentales y los predicamentos. Con ello construimos, en su totalidad, la Ontología, primera parte de la Metafísica.

A poco que se reflexione, se observará que hemos trascendido ya, de alguna manera, el objeto propio del entendimiento humano. Vamos a detenernos para ver esto un poco más *in extenso*. El objeto especificativo no es el objeto *total* del entendimiento humano. Sobrepasado el objeto formal propio se extiende el objeto *común* al intelecto humano y a otros posibles intelectos. El área barrida por ambos objetos—propio y común—constituye el objeto *adecuado* del entendimiento humano, no en cuanto humano, sino en cuanto entendimiento. Sobre el problema que ahora nos ocupa he escrito en otro lugar lo que sigue:

El objeto especificativo del entendimiento elaborado por la función abstractiva en su tercer grado nos proporciona el objeto de la Ontología, según quedó señalado. Pero la Ontología, que estudia el ente en cuanto ente, vendría afectada para el metafísico de una radical insuficiencia si



no pudiera resolver el problema de las causas del ente, de las fuentes del ser, problema que necesariamente hace frente al metafísico. Por aquí cabe ya una ampliación de la Metafísica a nuevos dominios, un avance sobre el ámbito de la estricta Ontología. El objeto de que la Metafísica se ocupa es el ente en cuanto ente, patentizado como absolutamente inmaterial. La Metafísica, pues, podrá ser definida como la ciencia del ente inmaterial. Ahora bien, su objeto propio fué obtenido por abstracción de la materia de la *res sensibilis visibilis*. De esta manera el ente inmaterial que primeramente se nos hace patente es el ser de las cosas sensibles en cuanto han sido despojadas de todas las propiedades contingentes y particulares y de toda materia sensible e inteligible de donde aquéllas emanan. Trátase de un ente inmaterial por abstracción de lo sensible. El objeto que nos lo proporciona, la quiddidad existente en la materia corporal, es conocido inmediatamente y en sí de una manera directa. La obra de la abstracción formal en su tercer grado lo transporta y nos transporta al ámbito de la Metafísica. Instalados en ella aún podemos explorar regiones inéditas. En primer lugar, podemos conocer aquellas realidades que de alguna manera se hallan incluidas en el objeto formal propio sin que con él se identifiquen. Este conocimiento no será ya ni inmediato ni directo, pero sería inexacto decir que no se cumple en el mismo objeto conocido. Del propio sujeto que conoce tenemos un conocimiento existencial de este tipo. El entendimiento se conoce, se capta a sí mismo como existente en el origen de su acto, bien que indirectamente, tras un retorno del mundo objetivo. Trátase, repito, de un conocimiento de la *existencia* y no de la naturaleza abstracta del alma. Como tal este conocimiento permanece aún en el dominio infra-metafísico. Cosa semejante acontece con el conocimiento, también extrametafísico, de los singulares materiales. Pero es necesario advertir que, partiendo de este conocimiento psicológico, existencial del alma, podemos llegar a captar abstractamente su *naturaleza* y descubrirla como un ente espiritual en el que se halla realizado, concretizado, el ser absolutamente inmaterial objeto de la Metafísica. El yo, en efecto, se nos patentiza en sí mismo, mediante el conocimiento del objeto formal propio e indirectamente, por reflexión, como un ente espiritual bien que *no enteramente tal*. Aislado su elemento espiritual, el alma puede y es conocida mediatamente, aunque no en sí misma, sino *analógicamente*. He aquí una manera, a disposición nuestra, de sobrepasar el objeto formal propio del entendimiento humano.

Pero hay más todavía. Partiendo de la quiddidad abstracta de las cosas sensibles, llegamos a la consideración del *ens commune* que puede existir separado de la materia. Conocida el alma como espiritual, aun-



que de hecho se la descubra unida sustancialmente al cuerpo en el *homo viator*, se descubre en ella su capacidad esencial para existir separada de toda materia y se patentiza metafísicamente que cuando la separación se produzca, de hecho, por el acontecimiento natural de la muerte del hombre, seguirá el alma existiendo, superviviendo. Puestos en esta ruta, se nos revela la posibilidad de existencia de seres *enteramente* espirituales que, lejos de implicar la existencia en la materia, impliquen de suyo la inmaterialidad total. Se trataría de espíritus puros, de formas enteramente inmateriales, de inteligencias separadas de toda materia según el ser y según la operación.

No demos, sin embargo, pábulo al optimismo. Por este camino se nos cierra la puerta de la Metafísica. Una ruta tal es vía muerta para el metafísico. La Metafísica, pese al esencialismo (Husserl) y al existencialismo (Heidegger), es un conocimiento a la vez esencial y existencial. No un conocimiento de la pura esencia posible ni tampoco un saber de la existencia desnuda. Tenemos a nuestra disposición para evadirnos del área del objeto formal propio del entendimiento la *vía causalitatis*. Nuestro conocimiento se lleva, en efecto, primariamente y *per se* sobre el objeto formal propio del entendimiento humano. Aquellos objetos que caen fuera del área de un objeto tal no nos son conocidos sino mediante el objeto propio. A este conocimiento que no alcanza su objeto *in se* directa o indirectamente, sino sólo con respecto a otro, se da el nombre de analógico. Pero un tal conocimiento sólo puede obtenerse en cuanto en el ámbito de nuestro conocer actual encontramos algo que se nos revela como hecho, como efectuado, como causado. Únicamente partiendo de un efecto podemos llegar al conocimiento de la causa propia. Y si entre el efecto propio y la causa propia no hubiera adecuación, nuestro conocimiento, además de analógico, será negativo. Conocemos con certeza que la causa es que existe, pero no sabemos *quidditative* lo que es, sino únicamente lo que no es.

Pues bien, según esto, del alma en la vida de ultratumba sólo tenemos un conocimiento existencial. No encontramos ningún efecto en el área del objeto propio de nuestro intelecto que pueda aplicarse como a su causa propia a las almas separadas. Y mientras ello no se produzca no será posible un estudio metafísico de las mismas. De las inteligencias separadas ni siquiera tenemos este conocimiento existencial (abstracción hecha de la revelación). Ningún efecto encontramos en el orden natural que pueda ser atribuido a las formas separadas. No confiamos, pues, en la validez de construcciones filosóficas movidas en el dominio de la pura posibilidad. El estudio de las formas separadas—almas, ángeles—es de incumbencia del teólogo, no del metafísico.

Aunque la vía de la causalidad nos prohíbe el acceso al estudio me-



tafísico de las formas separadas, nos introduce sin embargo en dominios estrictamente trascendentes. Veamos:

Una cosa no queda suficientemente estudiada si no nos preguntamos por su causa. La Metafísica trata del ente en cuanto ente, como ya se dijo. Pero lo que nosotros encontramos inmediatamente en el área del ente en cuanto ente es el *ens commune* abstraído de las cosas sensibles. Este ente común constituye el objeto *propio* de la Metafísica, esto es, el *sujeto* para estar más en conformidad con la terminología de Santo Tomás cuando afirma que sólo el *ens commune* ha de considerarse sujeto de la Metafísica (1). A la Metafísica en cuanto se ocupa únicamente del *ens commune* damos hoy el nombre de *Ontología*. Ahora bien, la Metafísica como estricta Ontología sería radicalmente insuficiente. El estudio del ente inmaterial por abstracción de toda materia, pero contenido en el objeto formal propio de nuestro intelecto, por exhaustivo que pretenda presentarse, nunca será completo si no nos preguntamos por su causa extrínseca. Quiere ello decir que si comenzamos la Metafísica por el ente inmaterial por abstracción de lo sensible, no la terminamos sino con el estudio del ente inmaterial por naturaleza. Uno y otro hállanse contenidos en el ente según toda su amplitud, en el ente en cuanto ente, absolutamente inmaterial y que constituye el objeto adecuado de la Metafísica. El objeto adecuado de la Metafísica pertenece, pues, en parte, al objeto propio de nuestro intelecto y, en parte, al objeto común. Por donde viene a ponerse de relieve que la nueva perspectiva que se alumbraba para la Metafísica surge con ciertas modalidades ausentes en la perspectiva de la Metafísica ontológica. Pues mientras el objeto de la Ontología es conocido inmediatamente y en sí, la nueva dimensión ofrecida en el objeto común del entendimiento, es decir, lo que es inmaterial por naturaleza, sólo será conocido analógicamente y partiendo de lo que se inscribe en el objeto propio. A este conocimiento derivamos, empero, de una manera obligada. Cuando el metafísico concluya su tarea ontológica, se verá obligado a inquirir la causa extrínseca del ente estudiado. Este estudio de la causa del ente ontológico nos lleva más allá de la Ontología sin sacarnos, empero, de la Metafísica. Esta ampliación del objeto de la Metafísica nos hace remontar a Dios, de quien el ser es efecto propio; por ello su estudio lleva hoy el nombre de Teología natural. Llegamos al ente teológico en cuanto buscamos la causa primera del ente ontológico. Metafísicamente el ente teológico se nos ofrece como autor de la naturaleza y únicamente así.

(1) «...Quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune» (In *Metaphy. Arist.*, proem.).



La posibilidad de la Teología natural queda también fundamentada. Extenderse más en el problema sería pasar de cuestiones de posibilidad a la realización de la Metafísica. Las dos aporías fundamentales—conocimiento de lo universal (Dios máximamente singular) y conocimiento por causas (Dios no tiene causa)—presentadas contra la posibilidad de la Teología natural *como ciencia* no son ya de este lugar.

