

ARMONIA

Un concepto filosófico digno de meditación

Por Eduardo Ospina S. J.

CON la materia para un bello libro se puede escribir un imperfecto artículo. No sabemos si algún día podremos escribir aquel libro, por ahora quizás sólo hemos escrito ese artículo. Sin embargo, para nuestro intento, nos bastaría justificar suficientemente el subtítulo haciendo pensar a nuestro lector que el concepto contenido en la palabra ARMONIA es realmente digno de ser meditado.

Hemos omitido el aparato crítico, porque como las consideraciones recogidas en estas páginas se fundan en las ciencias correspondientes a una cultura general, una reseña bibliográfica resultaría demasiado trivial y también demasiado copiosa.

ARMONIA es una palabra cuya significación general es obvia y casi intuitiva. Por eso todos la comprendemos y la escuchamos con esa instintiva simpatía que despiertan en el alma algunas palabras —no muchas— en todas las lenguas. La palabra francesa **foyer**, la italiana **focolare**, la portuguesa, **lar**, la castellana **hogar** (sobre todo si matizamos estas voces romances con el sentido de **patria** que poseen las sajonas **Heimat** y **home**), tienen algo de esa virtud sugerente, algo de esa perspectiva encantada que enriquece en todas las lenguas la palabra **armonía**, **harmonie**.

Su concepto, existente en todas las mentes, contiene una guía en muchas apreciaciones de la vida ordinaria, una síntesis de ciertas impresiones ante la belleza natural, una sentencia elogiosa ante la belleza artística y la fórmula de un juicio en la crítica técnica del arte.

Todos tenemos cierta intuición del sentido de esta mágica palabra. Pero, si pedimos su definición, se encontrarían perplejas,

no sólo las personas vulgares, sino también las cultas, y más que nadie los filósofos; porque ellos, más que nadie, saben que no es fácil una perfecta definición esencial.

Lo cierto es que las enciclopedias nos ofrecen definiciones muy varias y, con frecuencia, restringidas, desenfocadas, inexactas. Los libros de filosofía ni siquiera nos ofrecen una definición.

Y con todo, quien medite en la esencia de la armonía y vislumbre en esa meditación la profundidad y la trascendencia filosófica de la idea, y al mismo tiempo considere el hecho de que los pensadores no la han definido debidamente todavía, puede pensar —con razón, a nuestro parecer—, que se trata de un concepto filosófico no suficientemente explorado y que, sin embargo, merece el esfuerzo de una exploración.

La armonía, como concepto, pertenece a ese conjunto de nociones que fundan y construyen la Metafísica; porque la armonía no es ya sólo un atributo de Ente, como la **verdad** y la **unidad** ontológicas; es la esencia misma del Ente, concepto fundamental en Ontología.

Y si nuestros conceptos metafísicos son objetivos, la armonía penetra la esencia misma del Ser real y es la razón suficiente para la posibilidad de los seres relativos y para la existencia del Absoluto.

Siendo ello así, como intentamos exponerlo en este artículo, se comprende que ese concepto de suprema trascendencia y profundidad, merece ser explorado.

El tratar de llevar a cabo esa exploración con la amplitud considerable que pediría su importancia, requeriría tal vez más de un volumen, e intentar condensar ese estudio en un número reducido de páginas, puede mirarse como una temeridad o un desatino. A pesar de todo este viene a ser nuestro intento al presente. Quizás pueda escapar a la calificación de temerario e insensato, por proponerse más bien sugerir la inmensa trascendencia de la armonía, que describirla o exponerla con la debida amplitud.

En la imposibilidad de recorrer, o siquiera señalar, los planos y direcciones en que ella vierte y difunde su realidad incomparable, hemos fijado nuestro pensamiento como en tres cuadros que tienen casi el sentido de síntesis simbólicas, aunque no completas ni agotadoras, y que si pretenden poseer alguna buena cualidad es sólo la ambición de estimular el pensamiento de algunos espíritus meditativos, para que realicen por sí mismos la grandeza de la idea que, sin locura, no se puede intentar exponer en un pequeño espacio.

Esos tres cuadros son: **el mundo metafísico, el mundo físico y el mundo humano incorporado al divino**; pero ellos sólo en ciertas líneas que tampoco pueden trazar perfiles y siluetas esenciales, sino más bien trayectorias insinuantes del pensamiento.

* *

Era preciso dar una consideración expresa **al mundo de las ideas**, y esto como punto de partida, ya que se trata de estudiar un concepto metafísico primario y fundamental.

Luego era preciso traspasar el umbral de ese mundo ideológico y ponernos de pie ante el panorama del universo. Era preciso objetivarnos en esa gran Naturaleza visible, **Natura Mater**, que es el origen inmediato, no sólo de nuestra vida sensible, sino también de nuestras ideas, según el efato filosófico: **Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, aliquo modo**...

Y finalmente era preciso, después de una mirada abierta y honda hacia el Universo, recoger nuestra meditación sobre este ser, esta pequeña y fina flor del Universo que llamamos el **Mikrokosmos** y que somos nosotros mismos: El hombre, pero el hombre real, que ha sido elevado por Dios e incorporado en el mundo sobrenatural.

* * *

Huelga decir que esta investigación supone una mentalidad fundada en la Filosofía y la Teología católicas, de las cuales proceden las bases del raciocinio y la fuerza de sugerencia y de síntesis que puedan tener estas páginas.

I. LA ARMONIA EN EL MUNDO METAFISICO

Y ante todo, qué entendemos por armonía?

Nuestra definición es ésta: **Armonía es la concordancia entre las perfecciones de un ser o entre éstas y las perfecciones de otro u otros seres.**

Concordancia quiere decir una proporción mutua, una justeza de asociación, una coherencia recíproca, un concierto de realidades internas o externas a los seres.

Perfección es un término metafísico que significa no solamente los constitutivos esenciales de cada ser, sino también sus propiedades, cualidades, accidentes en los seres capaces de ellos, según aquello de que **omnis realitas (sive metaphysica sive physica) perfectione aliqua constituitur** (Toda realidad en el orden metafísico o en el orden físico es alguna perfección).

Esas perfecciones se pueden considerar en su concordancia mutua parcial o total en el seno mismo de cada sér, o también en su coherencia múltiple con las perfecciones parciales o totales de otros seres.

Como se ve, el concepto y realidad de la **armonía** tiene alguna semejanza con el concepto de **relación**, de que tratan los metafísicos. Pero esos dos conceptos no se identifican.

Primeramente, porque la relación se suele considerar en Ontología como una de las especies del accidente. La armonía trasciende el concepto de accidente.

Luego, porque la relación puede ser negativa, mientras que la armonía es una realidad totalmente positiva.

Además, porque la relación puede ser "predicamental", es decir, término de una clasificación lógica. La armonía no es una categoría lógica, sino una realidad ontológica.

Finalmente, porque la realidad de la armonía, tal como la hemos definido, se da en Dios con una perfección suprema, de modo que el sér de Dios es supremamente armonioso, es la infinita Armonía y no se puede decir que Dios es un sér supremamente relativo o la infinita relación.

La relación llamada por los ontólogos "trascendental", **qua praecisa, ens nec esse nec concipi potest** (sin la cual el Ente no puede ser ni concebirse), tampoco es una definición justa de la armonía, pues esta puede darse entre diversos entes, cuya realidad y conceptos son independientes de su mutua armonía.

La armonía es una realidad **sui generis**, cuyas **propiedades diferenciales** son:

1º Un carácter definitivamente ontológico y positivo, en contraste con lo puramente ideológico y representativo.

2º En toda entidad real, un carácter esencial, de manera que la armonía funda la posibilidad de cada sér.

3º Un carácter de amor ontológico unitivo que tiende hacia la estrecha unidad proporcionadamente a su tendencia hacia su propia perfección. O hablando en términos un tanto matemáticos y un tanto paradójicos, tiende como a un límite a realizar su perfección en la identidad, y encuentra su perfección suprema por la identidad sustancial en el Sér sin límites que es Dios.

4º Un carácter de sociabilidad ontológica universal, que funda la coexistencia y como la penetrante fraternidad del Universo.

1. El Ente metafísico

En Ontología se define el Ente en su concepto más general **quod aptum est existere** (Lo que es apto para existir), y cuando se investiga en qué consiste **la aptitud o posibilidad intrínseca de una cosa para existir**, decimos que es la **coherencia seu non-repugnantia constitutivorum ipsius rei** (La sociabilidad o coherencia de sus constitutivos). Como esos constitutivos del Sér son sus propias perfecciones, porque **omnis realitas perfectione aliqua constituitur**, la coherencia de los constitutivos del sér no es otra cosa que la concordancia de sus perfecciones, que es la definición de la armonía.

Así en el punto mismo de partida de la Metafísica, en el concepto mismo del **Ens ut sic** encontramos el concepto de la armonía, como explicación suprema de la esencia metafísica del Sér.

* * *

El estudio del Sér se continúa por la consideración de sus propiedades o atributos trascendentales: **la unidad, la verdad, la bondad**.

Ya Aristóteles notaba (**IV Metaph, c. 3**) que **la unidad** es el primero de los atributos que brotan de la esencia misma del Ente, y es en cierta manera su definición, pues la unidad es la forma por la cual un sér es indiviso en sí mismo y distinto de cualquier otro ser. Porque, como dice Santo Tomás (I, q. XI, a. I) "un sér puede ser simple o compuesto. Si es simple es uno (por definición). Si es compuesto, no es un sér, sino cuando las partes, dejando de estar disociadas, forman el compuesto; luego la esencia de todo sér consiste en la unidad" Esa ausencia de disociación, esa concertada asociación dentro del recinto de todo sér es precisamente la armonía que viene a identificarse con la unidad ontológica y con la esencia del sér mismo.

El segundo atributo es **la verdad ontológica**, por la cual un sér, en cuanto es un sér, es inteligible, pues como la negación del sér no tiene consistencia inteligible, así la realidad positiva del sér, **tota quanta**, es comprensible al menos para la Inteligencia infinita.

En esta verdad ontológica descubrimos una doble armonía. La primera es su coherencia con la unidad y con el sér mismo, pues **un sér** sólo es inteligible en cuanto es **uno**. La segunda armonía es la coherencia de la unidad y de la esencia misma del sér con la inteligencia capaz de comprender esa esencia y esa unidad: es una bella concordancia recíproca de la realidad una para ser comprendida y de la inteligencia para comprender la realidad. La verdad ontológica es doblemente armoniosa.

Y al tratar de la verdad se suelen indicar sus otras especies, a saber, la **verdad lógica** y la **verdad moral**. La verdad lógica es la conformidad de la inteligencia con la realidad inteligible, y la verdad moral es la conformidad de la expresión con la inteligencia que se expresa. No es preciso, pues es evidente, explicar cómo esa concordancia múltiple es una múltiple armonía. La verdad en sus varios aspectos es una armonía radiante.

La tercera propiedad o atributo del Ente es la **bondad ontológica**. Como toda perfección ontológica tiene su inteligibilidad proporcionada, la cual dice una relación a la inteligencia, así toda perfección tiene una "apetibilidad", dicen los ontólogos. En lenguaje menos escolástico traduciríamos ese término por "amabilidad". Toda perfección real, metafísica o física, para el ser inteligente y volitivo capaz de comprenderla tiene una virtud de amabilidad exactamente proporcional a su inteligibilidad, pues la potencia afectiva que llamamos voluntad es una potencia razonable, correspondiente a la inteligencia y capaz de apreciar el valor del sér a través de su inteligibilidad y en proporción a ella. Esa apreciación justa, exacta, es un amor, y su objeto es el sér en cuanto apreciable: ese valor objetivo de apreciabilidad es la bondad ontológica.

Aquí tenemos también doble concordancia. La primera es la correspondencia entre el precio objetivo de la realidad y la capacidad apreciativa de la voluntad. La segunda es la correspondencia entre la comprensión intelectual y la apreciación volitiva: doble armonía.

Y a este propósito suelen también mencionar los filósofos las otras especies de bien: **útil, deleitable, honesto**. El bien útil es el valor objetivo para alcanzar un fin. El bien deleitable es el valor objetivo para alcanzar un goce. El bien honesto es el valor objetivo para perfeccionar el sér moral, es decir, el sér totalmente considerado. — Esa triple aptitud o adaptación para un fin determinado o para un goce limitado o para un perfeccionamiento total es una triple armonía. La bondad es también una armonía de múltiple irradiación.

* * *

Al avanzar hasta este punto el tratado del Ente y sus propiedades, se suele plantear la cuestión de **Pulchro**, para determinar si la Belleza es un atributo de todo sér o sólo una cualidad de algunos seres. La mayor parte de los autores se inclinan a pensar que la Belleza es propiedad de algunos seres privilegiados, dotados de una como fúlgida aureola en que consiste el encantador atractivo de la Belleza. Creemos que para formar esta opinión no han influido poco las definiciones de la Belleza objetiva, **Splendor veri** y **Splendor ordinis**, atribuidas a Platón y a San Agustín.

En cuanto a nosotros, en otra parte (1) hemos ofrecido un estudio destinado a probar que la Belleza se identifica con la Armonía. El hecho de que, a pesar de nuestro deseo manifestado en la introducción de aquel estudio, no haya llegado a nuestras manos refutación alguna de él o al menos una objeción inquietante, es en alguna manera una prueba extrínseca de que nuestra manera de pensar ha parecido en general aceptable. A ese estudio remitimos a nuestros lectores y expresamos aquí de nuevo nuestra petición de hacer llegar hasta nosotros cualquier comentario que aquel ocasione, favor por el cual consignamos por adelantado nuestro agradecimiento.

2 Los Primeros Principios metafísicos

Junto con el estudio del Ente va el de sus leyes, llamadas con razón **Primeros Principios**, porque —dice Santo Tomás,— "de esos principios universales se derivan todos los otros principios científicos como de sus fuentes originales" (*De Veritate*, q. XI, a. 1).

Guardando siempre el propósito de sugerir las perspectivas de meditación y no de ampliar exposiciones completas, insinuamos solamente la reflexión sobre los tres Primeros Principios clásicos de la Metafísica: el **Principio de Contradicción**, el de la **Razón suficiente** y el de la **Bondad conveniente**.

Cada uno de ellos se puede considerar en su aspecto **ontológico** y en su aspecto **lógico**.

Ontológicamente considerando, el **Principio de Contradicción** se expresa así: **Ninguna cosa puede ser y no ser a un mismo tiempo**. Principio evidente en sí mismo, que no necesita demostración, pero que tampoco puede tenerla, por ser el fundamento de toda demostración.

Este principio estriba en la unidad del sér, porque siendo el sér idéntico en sí mismo y diverso del no-ser y de cualquier otro sér, por definición no puede identificarse con el no-sér, sin dejar de ser lo que es por su unidad intrínseca. Pero siendo la unidad metafísica la armonía intrínseca y esencial de cada sér, esa armonía esencial, cuya negación es el no-sér, es por lo mismo el fundamento del Principio de Contradicción.

El aspecto **lógico** de este principio se refiere a la fórmula del

(1) Revista Javeriana, setiembre y noviembre de 1948. Reeditado en el volumen III de los *Escritos Breves* del autor (Editorial Pax, Bogotá, 1952).

juicio mental sobre la correspondiente realidad ontológica. Esa fórmula es: **La afirmación y negación simultánea de la misma cosa bajo el mismo respecto es absurda.** Supuesto que el principio ontológico se basa en la armonía esencial del Sér, su expresión mental contiene una nueva y profunda armonía: la armonía primaria entre el Sér y la inteligencia capaz de comprenderla. Armonía profunda, no sólo representativa y expresiva, sino también, en su fondo mismo, ontológica: es el misterio de armonía entre un sér de la realidad objetiva (el comprendido) y otro sér de la misma realidad objetiva (la inteligencia). En lenguaje popular diríamos que está hecha una cosa para la otra. Pero, en rigor, no están hechas, porque como sean esencias metafísicas, son eternas!...

Esta profunda armonía entre el sér objetivo y la inteligencia de un sujeto (en último término, no menos objetiva...) aparece con nuevas facetas en el segundo Principio llamado **de la Razón suficiente**, y que puede formularse así: **Toda esencia y toda existencia tiene una razón suficiente.** — Este Principio que viene a reducirse básicamente al Principio de Contradicción añade un nuevo aspecto a la relación entre el sér y la inteligencia y explica la segunda propiedad del Ente (la verdad o inteligibilidad), en cuanto satisface a una condición peculiar de la inteligencia que, para actuar su capacidad de comprensión necesita saber por qué una cosa es o existe. Y no es que la realidad tenga que dar razón de sí ante la razón del sér inteligente, sino que la realidad es tan razonable, que no puede ser ni existir sin razón, y a su vez es tan razonable la inteligencia, que no puede entender bien una realidad sin comprender el por qué de una esencia o de una existencia. Profundas armonías entre la realidad inteligible y la realidad inteligente!

Pero así como el Sér no sólo tiene unidad y verdad, no sólo es uno e inteligible, sino también tiene su bondad ontológica, es decir, es ontológicamente amable, apreciable, deseable; así también en el seno de la inmensa realidad objetiva existe no sólo la potencia capaz de entender el sér y su razón de ser, sino también la potencia de amar, apreciar, "apetecer" la bondad del sér. — El fundamento de esa "apetibilidad" es, sin duda, la perfección del Sér, que es el Sér mismo todo cuanto es. Y así la armonía hace que la bondad, formalmente considerada, diga relación al sér que ama y aprecia y "apetece" el bien, ya sea que el "appetens" sea el propio sér (puesto que todo sér ama y quiere virtualmente su propia perfección), ya el "appetens" sea otro sér que necesita encontrar en el primero la plenitud de su apetito. En el primer caso la armonía es la bondad y perfección intrínseca del sér, en cuanto lleva a la plenitud la capacidad esencial de su "apetito"; en el segundo caso la armonía es la bondad del sér en cuanto perfecciona otros seres.

Todo este esquema ideológico de Ontología hace bogar nuestro pensamiento por una atmósfera enrarecida, casi árida, como uno de esos desiertos siderales que se extienden entre los sistemas astronómicos, colmados por el éter invisible, imponderable, y cruzados sólo por la visual del astrónomo o talvez por algunos bólidos erráticos.

Y es que todas estas ideas, fundamento de todas las ciencias, son verdaderísimas, pero son pura abstracción, y la imaginación que se esfuerza por seguir a la inteligencia —non passibus æquis!— por aquellas alturas etéreas, no encuentra en el tejido sutilísimo de la abstracción consistencia suficiente para fijar el empaste del color, de la existencia y del volumen con que nos presenta de ordinario su imagen la realidad tangible. Pero con razón nos dice la Psicología de los Universales que los objetos verdaderos del pensamiento son los que pensamos, pero no son como los pensamos. La realidad metafísica y la realidad física no es abstracción. En ella todo es concreto. . . . hasta la abstracción de nuestro pensamiento!

La realidad objetiva no tiene la tenuidad sutil con que se refleja en nuestra mente. Desde luego la naturaleza material se nos presenta con esa solidez densa y ponderosa que tanto nos impresiona en las cosas visibles. De hecho, sin embargo, esta realidad compacta al parecer, es de una inestabilidad tan desconcertante que el filósofo griego llegó a decir: *Πάντα παί!* En el mundo físico todo es sucesión, todo fluye!

Lo verdaderamente sólido, lo estable, lo inmutable, pero con una vitalidad activa, luminosa y eterna es el mundo metafísico. El mundo metafísico no es nuestra Metafísica! No es el Ente mutilado de sus "diferencias": son los seres con todas sus diferencias, incontables, vivos, sin estorbos, sin conflictos en una pluralidad inmensurable, que recibe sus infinitas y fuertes posibilidades de la fecundidad infinita del Acto puro. De los seres creados nos dice San Juan: **Quod factum est in Ipso vita erat.** Y por eso podemos añadir nosotros: los innumerables seres posibles son vida y luz en El. Esa luz de la Vida infinita brilla entre las penumbrosas sospechas de nuestra mente —**luz in tenebris lucet.**— Y aunque nuestra ciencia es un punto de sombra en un mundo de luz, a pesar de todo, cuanto captamos de esa realidad luminosa es la inmortal, la divina armonía.

II LA ARMONIA EN EL KOSMOS

Después de ese esbozo esquemático sobre la armonía metafísica, miremos hacia el mundo existente y visible y leamos también en él la profunda enseñanza de la armonía.

1. El átomo y la molécula

El átomo recató por muchos milenios su enorme y terrible poder, incastillado en el alcázar inexpugnable de su pequeñez. Fue necesaria toda la pericia y riqueza de la estrategia moderna, para quebrantar las murallas y aprisionar en su esquivo reducto aquella fuerza misteriosa. Y esa fuerza, que es como el hondo apoyo sobre el cual se levanta la arquitectura de los mundos, es también la prueba de que si hay armonía en el Kosmos, su aparición deslumbrante surge desde las profundidades mismas donde la materia nace a la existencia.

El átomo fue llamado así (del griego *ἄτομον*, indivisible), porque se creyó prematuramente que aquella partecilla minúscula era el límite de la divisibilidad material. Pero nuestro siglo, a poder de violentos bombardeos eléctricos, dividió al indivisible. Abrió una brecha en el enigma, y entonces fue como una visión telescópica sobre un sistema planetario. Un núcleo central, como un sol, que retiene, "juglar maravillosos de planetas", masas mínimas cargadas de energías gigantescas y lanzadas por sus órbitas de radio pasmosamente pequeño, a velocidades inverosímiles. Se comprendió entonces que su resistencia a la división no provenía de su sólida homogeneidad, sino de la fuerza indomitable de su movimiento. Aquel ultramicroscópico sistema planetario, como los telescópicos del firmamento, era una grandiosa armonía, y ante sus fuerzas astronómicas, imperturbables en su disciplina, ante aquellas impetuosas concordancias entre los constitutivos del sér atómico, podríamos haber caído de rodillas, para adorar la Inteligencia creadora, como Leverrier ante la armonía sideral.

En el Universo físico, desde el átomo asciende la armonía a través de los mundos. En el Universo físico no existe el desorden, la desarmonía. El curso silencioso y sereno de los seres por sus caminos musicales, lo mismo que sus saltos inesperados o sus explosiones estruendosas, de efectos aparentemente tan perturbadores, **ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat**, sin embargo, dentro del ciclo cerrado del mundo físico, no pierde nunca su sosiego y su actividad armoniosa: allí todo es orden estrictamente matemático, todo es observancia de una ley, fidelidad a una tendencia teleológica, proporción estricta de número, peso y medida.

Cuando los procesos de las fuerzas cósmicas se apartan de nuestras fórmulas, no es porque las fuerzas cósmicas se desordenen o se extravíen, sino porque nuestros sistemas matemáticos no son suficientemente profundos y comprensivos de los procesos objetivos, estados normales, y leyes estrictas de la naturaleza. Nuestros esquemas mentales no logran reflejar la complicada y grandiosa armonía.

El átomo es una impresionante armonía. Pero, como todas las grandes cosas naturales, es tanto más impresionante cuanto que, pareciendo la plenitud de un mundo concentrado en su maravillosa autonomía, no es la concentración del egoísmo, sino una formidable concentración que se entrega para perfeccionarse y para perfeccionar, creando una nueva armonización con el tributo de su propia armonía.

La valencia química es un apetito que susurra un requerimiento a su plenitud. Y ya los cuerpos simples sean irreductibles o sean reductibles a un solo cuerpo simple por la alquimia de la ciencia atómica, de hecho y en todo caso, las múltiples estructuras de los átomos llevan en sí mismas empalmes de exactísima adaptación, para formar las estructuras más complicadas en las moléculas de los cuerpos compuestos. Moléculas variadísimas desde la armonía duplicada de dos simples monovalentes, como el cloruro de plata, hasta la complicación estructural de algunas moléculas sintéticas, como la de ovalbúmina con su peso atómico 34.500, la hemocianina de la langosta con 414.000 o la del molusco Hélix con 6.600.000. Y aunque esos pesos atómicos no correspondan tal vez al mismo número de átomos componentes, sin embargo corresponden a un número elevadísimo de ellos. Y estas moléculas orgánicas contienen una armonía tanto más admirable cuanto es mayor su inestabilidad que les ha dado el nombre de sustancias proteicas: en ellas no es menos armoniosa la movilidad de sus transformaciones sucesivas que su organización en un momento dado.

* * *

Pero todas estas consideraciones son también simplismos abstractos. La realidad física es incomparablemente más variada, pintoresca y armoniosa. Demos un corte imaginario por un plano meridiano de la tierra, para dividirla en dos mitades. Qué variedad de movimiento! Ocupando una gran parte de la hoquedad interior, retiembla la formidable hornaza del fuego central, alimentada por siglos de siglos ¿quién nos dirá cómo? . . .

Luego, atravesando la corteza endurecida del planeta, corrientes fogosas de lava o de gases que aquí y allá irrumpen hasta la periferia en forma de volcanes o de geisers o de solfataras; corrientes de agua, que por millones de canales subterráneas forman las inagotables reservas que van fluyendo hacia las fuentes serenas, rápidas o precipitadas.

Y qué gradación en las formaciones geológicas! Allí en una riqueza millonaria de estructuras químicas, estratificaciones mecánicas, mezclas, colores, aparecen todas las variedades de rocas ferrosas, carbónicas, silíceas, marmóreas . . . entre las cuales, dóciles a las presiones circundantes, ondean o reposan en una paz

de siglos los yacimientos líquidos de los hidrocarburos o las acumulaciones termales de las aguas sulfurosas, sódicas, radioactivas. . . . y brillando como puntos más condensados y vivos de fineza y color, los tesoros esporádicos del amatista, del zafiro, del crisólito, de la esmeralda y del diamante: toda una paleta irisada de las que llamamos piedras preciosas.

Procuremos formarnos la imagen algo detallada de uno de esos cortes meridianos, y luego pensemos que ese no es más que un plano de los innumerables en el enorme volumen esférico que tiene 12.700 kilómetros de radio. En este globo colosal el movimiento y la quietud, la dureza y la fluidez, la frialdad estable y el ardor circulante. . . todo está calculado, todo es orden, ley precisa, rigor matemático, imperturbable concordancia de afinidades: grandiosa, indestructible armonía.

2. La molécula incorporada en la vida

Aquel corte imaginario nos puede hacer sentir la armonía simultánea en un espacio y en un momento dado. Procuremos sentir la armonía de los seres que van realizando incansablemente sus generaciones milenarias a través del misterio sucesivo del tiempo.

Pongamos el pensamiento en una molécula de agua: la primorosa armonía de dos átomos de hidrógeno en su sistema completo y fraternal con un átomo de oxígeno. . . . Esa molécula boga en la cresta espumosa de una ola por el Estrecho de Buena Esperanza, y cuando, en la pleamar, chocó contra una roca del Cabo, se evaporó, subió ligera sobre los robles que coronan el acantilado y con muchas otras formó allá en la atmósfera azul un cúmulo blanco. Los vientos alisios empujan rebaños de aquellos cúmulos sobre la extensión del océano y los transforman, según la altura y fuerza de los vientos, ya en cirros, ya en estratos, ya en leves neblinas, hasta que los girones de vapor acuoso, lanzados a lo largo de 10.000 kilómetros hacia los Andes, forman otra vez densos cúmulos sobre la Cordillera Central colombiana. La presión del viento contra el bastión de los Andes produce una expansión sobre la cavidad de un valle; los cúmulos grises, que envuelven la molécula llegada de África del Sur, se resuelven en agua y con ella rueda la pequeña armonía molecular por la falda del monte, entra en el huerto de frutales, se hunde en la tierra al pie de un naranjo y, antes de reposar de tan largo viaje, es aprisionada por una de las raicillas microscópicas del árbol. Entonces asciende en el torrente vital a lo largo del tronco y de las ra-

mas y, confundida con otros cuerpos líquidos en la savia contribuye a dar frescura y aroma a un azahar y luego a dar jugo al fruto que, un día, oscila como un globo de oro entre la brillante verdura del follaje. Otro día, o va a sumar sus armonías al grandioso concierto armónico de otro viviente, o evaporada a través del pericarpio, y en unión de la húmeda evaporación del huerto, se eleva en la atmósfera, es empujada entre nubes cambiantes hacia el Pacífico por los vientos orientales, cae en lluvia sobre el océano, el cual en la corriente austro-occidental le transporta hasta las costas de Australia y en la corriente antártica la vuelve a estrellar contra los acantilados de Buena Esperanza.

Qué prodigiosa sucesión de armonías conectadas por eslabones sutilísimos, pero irrompibles! Pleamar en la costa africana en función del paso de la luna por el horizonte; punto de evaporación del agua en función de la temperatura y de la presión al nivel del mar; empuje ascendente del vapor acuoso en función de la elasticidad vaporosa y de la tensión atmosférica; corrientes del aire en función del movimiento de rotación del planeta y en función de las estaciones del año; propiedad expansiva de la atmósfera en función del movimiento, la temperatura y la topografía; propiedad refrigerante del aire en función de la expansión; punto de fusión de los vapores en función de la refrigeración y de la presión; caída de la lluvia en función de la densidad del agua y de la gravedad terrestre; penetración del agua lluvia en la tierra en función de la porosidad del suelo vegetal, absorción de las raíces en función de la selección vital y de la presión osmótica; ascensión de la savia en función de la capilaridad y de la gectropía negativa de las plantas; elaboración de los jugos vegetativos en función de la acción clorofílica de la luz y de la teleología característica de las especies vegetales; floración en función de aquella elaboración vital y de la luz y el calor; fructificación en función de la polinización causado por el viento o los insectos; maduración en función de la temperatura y altura geográficas y de la acción química del sol! . . .

El sencillo aporte de una sola molécula de agua para la formación de un fruto en las vertientes andinas, qué complicada concatenación de armonías en la interacción de los elementos y fuerzas naturales con su leyes, sus procesos exactos, su infatigable actividad, su regularidad imperturbable!

Y eso tratándose de la parte infinitesimal de una fruta. Pensemos en la producción de las frutas y de los cereales en los diversos climas del mundo; pensemos en la inmensa palpitación de la fecundidad terrestre que hace circular la vida vegetal desde los bosques del Congo a las selvas del Amazonas y desde las cumbres de las sierras hasta el fondo de los mares a 4.000 metros de profundidad. . . .

3. Subiendo por la escala de la vida: el animal.

Nuestro globo es como el palacio de la vida construido con los ricos materiales físico-químicos y coronado, como con una bandera desplegada al viento, con la amplia movilidad de la vida vegetativa. En ese palacio nace, actúa y se propaga la vida animal.

La evolución de un organismo animal, por ejemplo, del menor de los vertebrados, es desde el germen a la vida adulta, una sucesión de maravillas elaboradas por las manos milagrosas de la armonía. Múltiples afinidades generativas para la formación de la primera célula; absorción selectiva misteriosísima de los elementos que van a constituir las partes heterogéneas del organismo; sabia distribución de esos elementos por el principio vital director, penetrado de pasmosa inteligencia para la diferenciación de los tejidos orgánicos; instalación de un sistema nervioso como instrumento de esa dirección con sus centros y comunicaciones, incomparablemente más delicado y perfecto que la más moderna planta eléctrica; modelación de los variados órganos vegetativos, locomotivos, sensoriales, construcción total del conjunto autónomo hasta los momentos sucesivos en que el viviente se desprende del medio original, el émbolo del corazón da el primer golpe de la palpitación, los pulmones empiezan la maravilla de su ritmo mecánico y su vital inspiración y expiración; el sistema circulatorio inicia el complicado metabolismo alimenticio; el tímpano recibe el primer suave martillazo de la onda sonora; la cámara oscura del ojo siente el primer chispazo estimulante de la luz y el nuevo viviente da el primer paso ante la naturaleza que, con su suelo cargado de vitalidad, con su atmósfera pródiga de oxígeno, con su horizonte penetrado de sol, con su cielo cruzado por las irradiaciones cósmicas, responde en el himno de su armonía universal a la leve estrofa de armonía entonada por el joven viviente.

Pero qué inteligencia profunda y meditativa podría concebir la realidad de la vida animal en toda la extensión de la tierra y del mar?

Después de minuciosos estudios de observación, los ornitólogos han calculado en 10.000.000 los pájaros que emigran y remigran anualmente a lo largo de las dos Américas. Sólo en las costas de Noruega la pesca anual del bacalao llega a 75.000.00 de unidades con cerca de 1.000.000 de toneladas. Y quién puede imaginar la armoniosa vitalidad de las 20.600 especies de vertebrados y los millones de especies de insectos entre los cuales solamente los coleópteros cuentan más de 250.000 especies diferenciadas?

* * *

Para terminar estas sugerencias sobre el reino animal, tengamos presentes algunas condiciones astronómicas de nuestro planeta que hacen posible la vida en su superficie y que acumulan un nuevo mundo de armonías.

La tierra es uno de los planetas más próximos al sol después de Mercurio y de Venus. Es también uno de los más pequeños. La gravitación en nuestro suelo está en función de su masa. Eso significa que las fuerzas locomotivas de los vivientes se forman y actúan en función de la atracción terrestre. Si ésta fuera mayor o menor se destruiría la proporción entre nuestros músculos y la gravedad: con eso nuestros actuales sistemas de trasportes, industrias, comercio, cultura, alimentación, deportes y otros muchos quedarían radicalmente perturbados.

La distancia media de nuestra órbita hasta el sol es de 150.000.000 de kilómetros. Esta enorme lejanía (que un avión de retropropulsión a 1.000 kilómetros por hora recorrería en 17 años, 1 mes y 15 días) está armoniosamente combinada con la oblicuidad del eje terrestre, que el verano de las zonas templadas coincide con el alejamiento de la tierra hacia el eje mayor de la elipse. Si la inclinación del eje hacia el sol coincidiera con nuestro paso por el perihelio, la elevada temperatura del verano haría imposible la vida en las zonas templadas, pues traería modificaciones insospechadas en la proporcionada evaporación y corrientes de los océanos en los dos hemisferios, en los vientos, en la regularidad de las lluvias, en la provisión de las corrientes de agua dulce. Así el detalle de la inclinación del eje terrestre está calculado por la armonía astronómica, para hacer posible, normal y fecundo el bienestar de cada sér viviente, desde el mínimo insecto de hélitros invisibles por su transparencia hasta el tigre bengalés y el elefante birmano acostumbrados a las temperaturas tropicales.

Igualmente, esa colocación precisa y cambiante de la tierra, en los diversos momentos de su viaje anual, tiene que estar naturalmente en función de la velocidad en su movimiento de traslación. La tierra vuela por su órbita a una velocidad media de 29, 5 kilómetros por segundo. Pero esa velocidad oscila como lo tradujo la segunda ley de Kepler, y esa variación es benéfica para la vida sobre el planeta.

Este adopta también un suave movimiento de cabeceo o nutación, originado por las posiciones de la luna, el cual se compone con otros muchos movimientos que hasta el presente se co-

nocen en el número de catorce. Entre ellos, uno de los más impresionantes es el del seguimiento del planeta en pos del sol. El astro central de nuestro sistema tiene, a través del espacio, un movimiento de traslación rectilínea y a 20 kilómetros por segundo, hacia un punto del cielo donde el telescopio enfoca la constelación de la Lira. Así la órbita terrestre no es una elipse en un plano, sino una hélice colosal, cuyo paso de rosca, igual a la trayectoria rectilínea del sol en un año, es de 630.000.000 de kilómetros. es decir, más de cuatro veces la distancia de la tierra al sol.

Todos estos movimientos astronómicos de tan enormes magnitudes (sólo la tierra pesa 6.000 trillones de toneladas) podrían tener oscilaciones gigantescas que hicieran imposible la existencia de estos pequeños y delicados seres pertenecientes a los reinos vegetal y animal, reducidos a una zona tan limitada de posibilidades vitales en la temperatura, luz, peso, alimentación, &. Y sin embargo aquellos grandiosos movimientos siderales están gobernados tan armoniosamente, que la estrecha zona de posibilidades vitales se ha conservado por muchos millares de siglos en nuestro mundo. Se ve que la armonía que gobierna la tierra como suelo vital, la gobierna también como unidad astronómica.

Esta última afirmación nos invita a dirigir una mirada al mundo sideral. Así lo haremos en seguida, pero antes queremos hacer una observación sugerida por aquellos hechos astronómico-biológicos. La adaptación actual de la vida al medio planetario no es sólo una armonía de conjunto, sino también una capacidad acomodaticia de los seres vivos a ciertas condiciones del medio.

Esta observación nos hace comprender mejor la armonía fecunda y vital y, por decirlo así, plástica, de la naturaleza. La adaptación es una armonización. La capacidad vital de un ser se mide por su capacidad de armonizarse con su medio: si se armoniza plenamente o medianamente, o no se armoniza, vivirá con plenitud, o a medias, o no vivirá. Y este es un aspecto nuevo de la inmensa y penetrante armonía de la naturaleza: la prodigiosa fuerza de adaptabilidad del viviente. Los helechos hirsutos de los páramos y los helechos gigantes de las ardientes épocas geológicas; la cepa de la vid desnuda e inmóvil bajo la nieve y cubierta de pámpanos y racimos bajo el sol del verano; el hipopótamo de piel lisa junto a los ríos asiáticos o africanos y el oso arropado en sus guedejas blancas sobre los témpanos polares; el maurólicus, diminuto pez de las profundidades marinas, con sus 140 órganos luminosos y el condor que con ojos impávidos y pulmones firmes sube en pocos minutos desde las cálidas llanuras hasta las nieves perpetuas de las cordilleras; y el hombre lo mismo en sus grandes manifestaciones como la diferenciación de las razas,

que en los pequeños detalles de su vida orgánica, como la proporcionada transpiración, la acomodación de la pupila a los grados de la iluminación, o (ante la invasión de microorganismos patógenos) la producción de anticuerpos y la elevación de la temperatura... todos estos son unos poquísimos ejemplos esporádicos de adaptación vital, es decir, de la prodigiosa fuerza progresiva y sabia, sutil y resistente, tenaz y flexible, cautelosa y audaz con que la armonía impulsa a los seres vivos a través de las leyes inexorables de la materia o de los mismos vivientes.

4º El mundo sideral

Verter la inmensa armonía del Universo en nuestra limitada inteligencia es empeño algo parecido al de la leyenda de aquel niño que, con una concha marina, pretendía recoger toda el agua del Mediterraneo en un huequecillo abierto con la mano en la arena de la playa cartaginesa. Aun para los astrónomos, que cuentan con hábitos mentales e instrumentos poderosos, es muy difícil apreciar la grandeza del mundo sideral.

Nuestro sistema solar tiene 8 planetas principales con 26 satélites, que han transitado sus rutas celestes con una constancia milenaria. A estos astros de movimientos tan regulares hay que añadir los numerosos asteroides y sobre todo los cometas, extraños viajeros del próximo espacio sideral, que alrededor del sol y en todos los planos, recorren desconcertantes órbitas elípticas, parabólicas e hiperbólicas. Los que han sido observados al menos dos veces desde la tierra son 23.

La mecánica ofrece su célebre problema llamado "el Problema de los Tres Cuerpos" y que se puede plantear así: "Dados tres cuerpos sometidos a la ley de la atracción newtoniana, determinar sus movimientos". Este problema sólo ha podido ser resuelto en algunos casos de condiciones muy especiales. Los matemáticos, como H. Poincaré, demuestran que la solución general exigiría métodos matemáticos de análisis infinitamente más perfectos que los actuales". Si en el problema entraran cuatro cuerpos, su solución sería inconcebible para el cerebro humano.

Un problema incomparablemente más difícil está, no sólo resuelto, sino realizado físicamente y en condiciones infinitamente más complicadas y cambiantes, desde el momento en que fueron lanzados y sostenidos en el espacio 57 cuerpos celestes de magnitudes tan enormes como los del sistema solar (Júpiter es 1.300 veces mayor que la tierra), que giran en torno a su centro por órbitas variadísimas, desde Mercurio, distante del sol 58.000.000 de kilómetros, hasta Neptuno que boga 4.501.000.000 lejano de su centro, y y hasta los cometas que, después de aproximarse audazmente a su

perihelio, se alejan con no menor audacia por sus recónditos caminos. Conservar por millares de años la regularidad del grandioso sistema solar, esa es, en síntesis la obra de la armonía planetaria.

* * *

Pero la grandeza de nuestro sistema es una cosa muy relativa. Salgamos de él para mirar hacia perspectivas más grandiosas, aunque a ello se opongan las imágenes plebeyas de nuestros sentidos y de nuestra fantasía.

Recordemos algunas nociones elementales de astronomía.

Nuestro sistema planetario forma parte de otro sistema cuya magnitud supera las capacidades representativas de la imaginación humana: la Vía Láctea o Galaxia.

Alrededor del sistema solar se extiende un inmenso desierto etéreo de 40,6 trillones de kilómetros, pues esa es la distancia entre nuestro sistema solar y la estrella más próxima de la Galaxia, Alfa del Centauro. En un momento dado nosotros vemos esa estrella por el rayo de luz que nos envió cuatro años y cuatro meses antes y que salva esa distancia a la velocidad de 300.000 kilómetros por segundo. (2).

A distancias mucho mayores giran ordenadamente 1.500.000 soles, vistos hasta hoy con el telescopio en la Vía Láctea, y los que todavía no han sido contados, que se calculan en unos 150.000.000.000. Ese conjunto gigante forma la nebulosa a que pertenecemos y que tiene la figura aproximada de un lente cuyo eje mayor mide unos 200.000 años de luz, unas 20 veces más largo que el eje menor. Esos soles distan por término medio entre sí unos 10 años de luz. Algunos de ellos son tan grandes que Alfa de Orión tiene un volumen 27.000.000 de veces mayor que nuestro sol. Algunos están a tales temperaturas que si, por ejemplo, la estrella super-gigante δ Doradus estuviera de nosotros a la distancia del sol, pondría en la tierra, sobre cada centímetro cuadrado y en cada minuto, 500.000 calorías con que reduciría a pavesas instantáneamente todos los materiales combustibles de nuestro globo.

Nuestro sistema planetario ocupa su puesto en medio de esa niebla de soles a unos 20.000 años de luz del centro de la Galaxia, y en el movimiento general alrededor del eje menor corresponde a nuestro sistema una velocidad de unos 300 kilómetros por segundo. Toda la gran nebulosa da en torno de su eje una vuelta completa en unos 200.000.000 de años.

(2) Sabido es que los astrónomos, para medir las distancias siderales usan por unidad de longitud el año-de-luz o año-luz, o sea el trayecto recorrido por la luz en un año a razón de 300.000 kilómetros por segundo (cerca de 10 billones y medio).

Los astrónomos conciben una nebulosa como una isla en medio del inmenso mar del espacio, y así nos hablan de dos "islotos costeros" de la Galaxia, las llamadas Nube Mayor y Nube Menor de Magallanes, que distan de nuestra isla astronómica 94.000 y 83.000 años de luz respectivamente y tienen por diámetros respectivos 17.000 y 10.000 años de luz. Shapley ha calculado en 500.00 las estrellas de la Nube Menor.

Mucho más allá de estas condensaciones astrales se mueven otras millaradas análogas, a distancias tan grandes, que algunos astrónomos han pensado que no tienen relación unas con otras y han hablado de "Universos-islas". Los astrónomos nos dicen de tres tipos diferenciados: irregulares, elípticos y espirales; pero probablemente todos son espirales cuyas ramas no son distinguibles a la distancia (3).

La más próxima a la Galaxia es la Nebulosa GC 6822, que dista de nosotros 625.000 años de luz. Las más remotas se creen a unos 300.000.000 de años de luz distantes de nosotros. Hasta hace algún tiempo se calculaban las nebulosas extra-galácticas en unas 100.000. Pero los descubrimientos hechos con el telescopio de dos metros y medio de diámetro (Monte Palomar, California) dan fundamento para afirmar que llegarán a contarse unos 30.000.000 de nebulosas.

El Universo es un inmenso enigma. Lo es por su grandeza, su multiplicidad, su complicación de movimientos, componentes y temperaturas, sus diversos caracteres de edad, sus fuerzas y velocidades, a lo cual se añade el misterio de la expansión, diríamos de la explosión universal. La explosión de un cañón moderno lanza el proyectil a la velocidad de 2 kilómetros por segundo. En el observatorio de Mount Wilson se han construido cuadros sobre el alejamiento radial de las nebulosas, que varían desde 200 kilómetros por segundo (Nebulosa GC 221) hasta 23.000 kilómetros por segundo, correspondientes a la Nébula-cúmulo de los Gemelos. Y hay velocidades todavía mayores.

El enigma del Universo es nuestro desconocimiento del Universo. En proporción a la perfección de nuestros instrumentos para la visión microscópica o telescópica, y con ellos, nuestra ciencia ha dado pasos gigantescos. Lo que hasta ahora no hemos hallado en "los dos infinitos" de que habla Pascal, es el límite de la pequeñez en el átomo y el límite de la grandeza en el Universo. Pero cada descubrimiento en lo grande o en lo pequeño, es una aparición deslumbrante de la armonía.

(3) Huble establece este porcentaje: 73 espirales, 23 elípticas, 4 irregulares.

La armonía real de los espacios siderales no es esa belleza estática del cielo estrellado que cantó Fray Luis. Hoy más que nunca podemos decir con Platón, que la armonía del concierto celeste se escucha con la inteligencia. Nuestra visión del cielo a simple vista es predominantemente retinal. Ese predominio llevó a los antiguos a la concepción figurada de las constelaciones, que para nosotros son puramente convencionales. Las estrellas visibles a simple vista desde los diversos puntos de la tierra apenas llegan a 7.600. En realidad algunas veces una de esas estrellas, vista por el telescopio, se resuelve en un número mayor de soles que todos los que vemos sin la lente en toda la extensión del cielo.

Los descubrimientos científicos nos dicen mucho más de la armonía sideral. Según ellos, las nebulosas, "los Universos", como dicen los astrónomos, están distribuidos con cierta uniformidad en el espacio inmensurable; tienen cierta semejanza de estructura; presentan los mismos cuerpos, pues las combinaciones espectrales desconocidas, como la del **nebulium**, probablemente se deben a estados diversos de desintegración atómica. Todo esto nos habla de un mismo origen, de una comunidad inicial, de un mismo impulso dado por el mismo Poder creador. Todo esto nos habla de iguales leyes de gravitación, de igual naturaleza de la luz, y de un mismo medio de propagación, el éter, que a pesar de sus enigmas, ahí está con toda su innegable presencia, penetrando todos los cuerpos y uniéndonos con un abrazo aun a los mundos remotos y desconocidos, cuya luz no nos ha llegado todavía desde el principio de los siglos. Todo esto es una inmensa y profundísima armonía.

Pero lo que más nos sobrecoge a nosotros, seres pequeños a quienes su propio pensamiento produce desvanecimientos, es la aterradora armonía de las magnitudes y de las fuerzas celestes. Millones de condensaciones astrales, en las que millones de millones de soles (muchos como la estrella Alfa del Escorpión, 113 millones de veces mayor que nuestro sol) con velocidades inconcebibles (como la Nébula-cúmulo de la Osa Mayor que se aleja en dirección rectilínea a 42.000 kilómetros por segundo), siguen sus caminos siempre nuevos por millones de siglos, con la certidumbre de lo inmutable, con la desventura de una danza de luz, con la gracia cadenciosa y multicolor con que se abre y gira en la atmósfera azul de la noche una gran corona de luces de Bengala.

* * *

El materialismo ha incurrido hasta en el extremo demente de afirmar que el orden del mundo es o puede ser efecto del azar. Aun para sólo un momento dado, los matemáticos prueban la imposibilidad real de tal afirmación. Pero pensar que el azar conserva por millones de siglos en su orden armonioso de estructura, energía y movimiento los millones de mundos hasta sus átomos incontables,

sería incurrir en la mayor demencia de pensar que el azar se excluye a sí mismo y que, sin embargo, da la existencia al Universo. Ante la insondable armonía de los mundos, la inteligencia humana, hecha para la verdad (pensemos en esta nueva armonía entre el Espíritu y el Universo!...) comprende con una claridad casi intuitiva la Presencia invisible del Ordenador, infinito en inteligencia y en poder, que conserva y activa su Creación. El hombre siente esa Presencia con una emoción compleja, de temor, de admiración, de anhelo nostálgico... y se inicia con toda naturalidad un diálogo... una oración. Entonces una palabra insospechable, sencilla y conmovedora, baja de Dios, se desprende de unos labios humanos, forma en este aire material ondas sonoras (siempre la misteriosa armonía que va enlazando con hilos de oro los seres desde el más Alto hasta el más humilde!...), una Palabra divina que vibra en el oído y baja con un suave estremecimiento hasta el corazón:

Cuando oreis, decid: Padre nuestro que estás en los cielos!

Esta palabra es una síntesis luminosa, circunscrita al triángulo del pensamiento humano: Dios, el Kosmos, el Mikrokosmos.
Pensemos por un momento en el Mikrokosmos.

III LA ARMONIA EN EL MIKROKOSMOS

En el Universo visible una armonía colosal sube desde el átomo hasta la nebulosa, como una melodía por las innumerables cuerdas de un arpa gigantesca. Pero en esa arpa grande y rica hay una cuerda misteriosa que tiene la propiedad de dar todas las notas del arpa universal y añade otras notas más altas y profundas que no habíamos escuchado en la naturaleza. Ese es el misterio del hombre, trasunto de todas las armonías del Universo físico, de todas las formas del viviente terreno; pero además ciudadano del reino del espíritu, hijo y heredero del Reino de Dios, miembro del Cuerpo místico de Cristo.

1 La síntesis de la naturaleza en el hijo del hombre

Todo ese escalonamiento de armonías es tanto más admirable, cuanto que se atesoran en un sér físicamente tan pequeño, psicológicamente tan condicionado, intelectualmente tan circunscrito, moralmente tan débil, tan impotente según todas las apariencias. Y con todo, la pequeñez física no impide en el hombre la

graduación de las armonías vitales, que en él ascienden desde las profundidades de la materia, como suben desde un abismo los ruidos cristalinos de un agua viva.

El cuerpo humano está construido, todo él, con átomos materiales, y aun el átomo puede ser un símbolo del hombre: un cúmulo tan enorme de fuerzas, condensadas en un recinto espacial tan extremadamente reducido!...

Pero este edificio corporal, construido integralmente con átomos materiales, aun en el orden de la materia sin vida adopta una gran riqueza de elementos y estructuras. Son 15 los cuerpos simples que entran como componentes del organismo humano y son numerosísimos los cuerpos compuestos que se entrelazan en sus tejidos orgánicos.

Esa complejidad de elementos hace posible la complejidad de la vida en el hombre. Allí la vida vegetativa tiene los caracteres esenciales y, por decirlo así, esquemáticos de las plantas: la aprensión selectiva, la elaboración de los principios nutritivos, la absorción y asimilación celular, el intercambio y eliminación de las escorias orgánicas por la respiración. Pero aquello en el hombre, como en el animal, no es una planta: la vida vegetativa está fabricada para la sensación. El sistema nervioso, sede de la sensibilidad, es el constructor y el gobernador de la vida animal en el hombre, y por eso hoy la ciencia le atribuye lo que los antiguos galenos atribuían al corazón, cuando decían que era el **primum vivens et ultimum moriens**.

Y aunque algunos animales poseen órganos parciales más perfectos que el hombre, en este la armonización es mucho más perfecta entre los sentidos exteriores y sobre todo entre éstos y los interiores, que alcanzan capacidades incomparables.

La imaginación y sensibilidad afectiva en los animales, maravillosas en sí y en su armonía con el instinto, son limitadísimas comparadas con las del hombre. Los animales miran muy poco hacia los cielos, y es claro que la imagen que refleja su cerebro de la bóveda estrellada es esencialmente distinta de la que refleja nuestra imaginación.

Contemplamos con admiración las grutas prehistóricas y vemos en ellas los chispazos geniales de un principio misterioso que seguirá despidiendo destellos hasta los que fulguran en nuestros museos. En cuanto al animal, hasta ahora no hemos encontrado ni en sus primeras apariciones geológicas, ni en sus manifestaciones más recientes, que según los evolucionistas se deberían desenvolver hacia grados superiores de perfección, no hemos encontrado nunca ni la impaciente fuerza de un progreso, ni aquel rasgo ca-

racterístico del hombre, diminuto cofre de inmensos tesoros: el signo como expresión de una idea. Esa es la enseñanza inmortalizada que nos dan la primorosa casa del castor, la impecable celdilla de la abeja, la picaresca miletización vegetal de ciertos insectos. La invariabilidad esquemática, y la limitación a la satisfacción de una necesidad primaria, y por las dos causas la negación del progreso, ponen las obras del instinto animal a una distancia literalmente infinita de las obras del hombre. Los naturalistas estudian la adaptación del instinto a los medios físicos vitales; pero no nos hablan del progreso de los animales en las obras inspiradas por el instinto. Y respecto del hombre qué nos dicen las bibliotecas sobre la historia de los pueblos, su religión, sus artes, su literatura, sus instituciones, sus costumbres, sus ciencias? Qué nos dice cualquier idioma, cualquier obra de arte, una copia folklórica, un aparato industrial rudimentario?..... El hecho del animal y del hombre cada uno en su orden, es una armonía perfecta; pero, como se ve, en el hombre hay una riqueza orquestal incomparable. Por qué? Porque en él la materia está elaborada para la vida vegetal, la vida vegetal para la vida sensitiva, la vida sensitiva para la vida imaginativa y sentimental, y éstas para la vida psíquica, esencialmente intelectual y volitiva en el hombre. Y así en él la preparación para la vida espiritual comienza en la elaboración misma de la materia inanimada. Admirable escalonamiento de armonías!

De ahí los influjos poderosos, inevitables, que ascienden desde el fondo de la materia, como un movimiento sísmico del pie a la cumbre del monte, y suben hasta afectar las facultades más altas del espíritu. Y de ahí también los influjos poderosos, inevitables, que descienden invisibles, pero penetrantes como los rayos cósmicos, desde el espíritu hasta la materia a través de los empalmes múltiples de la vida.

En el hijo del hombre se da pues toda una caudalosa síntesis vital: múltiple vida vegetativo-sensitiva, imaginativo-sentimental, intelectual-volitiva.

* * *

Pero aquí surge por primera vez, impresionante, una verdadera objeción contra la armonía de la naturaleza.

Desde la más privada vida individual (mal moral o dolor en sus variadísimas formas!...) hasta las más involventes vinculaciones internacionales (injusticia social, alianzas bélicas, confederaciones económicas, raciales, sociológicas, religiosas...) qué tremendas desarmonías y qué catastróficos desequilibrios!

Es verdad. Y este atroz impacto contra la armonía de la Creación es tanto más grave cuanto que en una u otra forma está asediado por las facultades superiores de este admirable hijo del hombre, que es la cítara en que resuenan reforzadas todas las armonías físicas y metafísicas del mundo.

Pero esta objeción es compleja y hay que hacer distinciones. El dolor en su más trascendente sentido (sufrimiento físico, pena moral, enfermedad, locura, degeneración, y tantas otras formas) no es una desarmonía en el conjunto de la naturaleza. El dolor y aun la misma muerte son fenómenos normales en la naturaleza humana, y aunque tienen un aspecto negativo, y por tanto son una inmediata carencia de armonía, sin embargo, su carácter de normalidad los armoniza con la naturaleza total. El dolor contiene en su esencia misma una desproporción entre la impresión y el sentido; pero esa desarmonía puede transformarse en bien y convertirse en una armonía. Precisamente por la sed y el hambre el viviente se nutre y se conserva. Un malestar le hace sentir la presencia de la enfermedad y un dolor le avisa de una necesidad o de un peligro.

La muerte en una planta o en un animal es cosa perfectamente regular y ordenada, como lo es en la materia sin vida la transformación, la conservación o la degeneración de la energía. Lo desarmonico sería reclamar, por exigencia natural, que un sér compuesto nunca se descompusiera o, como dirían los filósofos, que un sér naturalmente corruptible fuera esencialmente incorruptible. En cuanto al hombre, corporalmente mortal, pero inmortal por el espíritu, lleva en su naturaleza, con su espiritualidad, su irremediable insaciabilidad presente y sus aspiraciones de eternidad, una promesa que supone la vida del más allá, si la naturaleza humana es obra de un Creador inteligente y bueno. De hecho el Creador ha recorrido caminos de sabiduría y de ternura insospechables a la filosofía natural.

Así pues el dolor y la muerte sólo prueban que la naturaleza creada no tiene una perfección absoluta y, por tanto, que el optimismo filosófico es un sistema erróneo.

Otra cosa muy distinta son los desórdenes humanos, las variedades del mal moral, que llamamos pecado.

El pecado supone la libertad física del hombre y procede del mal uso de ella. Analizando con rigor este importante problema humano, surge clara esta afirmación: El que un sér libre pero no infalible ni impecable, sea capaz de errar o de pecar, no es un absurdo de la naturaleza: es algo que entra en la esencia de ese sér libre, pero defectible, que es el hombre. Y si el hombre peca, tam-

poco es absurdo ni desarmonico el que se sigan las consecuencias del pecado.

Entonces no hay una desarmonía en el pecado?

—Ahora sí llegamos a la esencia misma del problema. Y en efecto, nos encontramos ante una desarmonía *in qua* —y aquí sí!— **nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.**

No existe ese "horror" en lo que el hombre ha recibido de Dios. La razón muy suficiente y muy razonable de que el hombre sea libre, es que el hombre practique el bien meritoriamente, pues la libertad en el obrar es elemento necesario para el merito. Esa libertad consiste, al menos según el presente orden de la Providencia, en que hagamos el bien pudiendo físicamente no hacerlo y en que evitemos el mal pudiendo hacerlo. Esta divina delicadeza del mérito es lo que pone el ápice de la armonía en el armoniosísimo Universo de Dios. Pero así como no es de la esencia de un avión el que haya de llegar necesariamente a la base, aunque ese sea su objetivo, así no es esencial en la libertad creada que elija siempre el bien, aunque esté creada para el bien.

Un avión, contra la voluntad de los viajeros y especialmente del piloto, puede precipitarse y convertirse en un destrozamiento ardiente. Pero ese hecho, que nosotros en nuestro lenguaje subjetivo llamamos "sinistro aéreo", "catástrofe", &c., dentro del ciclo de la naturaleza física es una estricta armonía producida por leyes ordenadas y exactas. Un hombre puede también precipitarse en el pecado... y arder eternamente. En este hecho lo desordenado no es que el hombre sea libre para el bien y el mal. Lo espantosamente desarmonico, lo horriblemente monstruoso es que el hombre se precipite en el pecado y en su desgracia eterna con plena deliberación y libremente, como sería una monstruosidad el que un piloto con plena libertad y deliberación precipitara el aeroplano cargado de viajeros. Así no hay desorden en la libertad humana, obra de Dios, sino en el mal uso de la libertad, obra del hombre.

Por lo demás aquí, como siempre, la desarmonía no es un sér positivo, sino una negación: es la desviación de la flecha de oro que erró su blanco.

2. El hijo de Dios

Es admirable la armonía que a través de la vida humana sube desde la materia vivificada hasta el espíritu encarnado. Pero en el plan de Dios esa rica naturaleza armoniosa no era sino la preparación para otra armonía tan perfecta que entra en la esfera de la Divinidad.

Del alma espiritual a Dios hay una distancia infinita. El hombre no podía ni siquiera sospechar la posibilidad de participar la vida divina, de llegar a poseer la forma de Dios. Pero Dios hizo al hombre a su imagen (Gen. 1. 26): esta es la más alta armonía natural en el más alto sér de la Creación..., y esta semejanza con Dios (espiritualidad, libertad, inmortalidad...) era en la mente divina una capacidad pasiva de otra elevación ulterior. No era un derecho, ni una posibilidad natural: era una "potencia obediencial", como dicen los teólogos.

La última finalidad de Dios era comunicar al hombre en una vida interminable la misma felicidad divina. Y como la felicidad de Dios no es cosa externa a Dios, sino Dios mismo, Dios mismo se había de comunicar al hombre en la vida eterna. Y como Dios es por excelencia el Creador de la armonía, no dejó dislocadas las dos vidas del hombre, la temporal y la supratemporal, sino que quiso que la primera fuera la preparación de la segunda, al modo que un árbol es la preparación de su fruto.

Y cómo puede darse esa verdadera preparación, por la vida humana y temporal, de la vida divina y eterna? — Por la divinización de la vida temporal.

Esta es exactamente la vida de la gracia santificante.

La comunicación de esa vida nueva es una nueva Creación (Gal. 6, 15), una regeneración (Jo. 3,3-7), una divinización (II Petr. 1,4). Así el hijo del hombre se convierte en hijo de Dios: **Ya desde ahora somos hijos de Dios, pero todavía no aparece lo que somos** (I Jo, 3,2).

Los descubrimientos de la ciencia moderna nos han abierto perspectivas inmensas en el Kosmos tanto en la pequeñez del átomo invisible como en la extensión del Universo insondable. Pero el máximo descubrimiento ("Revelación" significa descubrimiento) nos lo hizo hace veinte siglos el Dios del Universo que "se hizo hombre, para que los hombres fuéramos Dioses" (San Atanasio, **Oratio de incarn. Verbi**, MG., XXV, 192).

Cuando leemos los libros de astronomía o cuando contemplamos con el telescopio los espacios siderales, tenemos una impresionante sensación de la Presencia de Dios en el aspecto de su grandeza y de su poder infinitos. La fe nos descubre en el alma en gracia otro cielo incomparablemente más grande, luminoso y rico en el aspecto del amor de Dios que se entrega.

El Kosmos, realidad de un pensamiento eterno de Dios, por la perpetuación de la acción creativa, fluye sin cesar de las manos divinas, y, por el concurso perenne de Dios actúa sus formidables energías desde el átomo hasta la nebulosa. Pero en el

Mikrokosmos sobrenaturalizado, no es sólo Dios que le comunica la existencia; es Dios que le entrega su propia existencia. Y aunque entre todos los seres y Dios se da la íntima coherencia, por la cual sólo existe lo que se conserva en contacto con Dios, sin embargo, la concordancia más profunda, la perfecta armonía, es aquella por la cual Dios infunde su propia vida en el hombre y lo deifica.

En el Universo la armonía nos lleva a Dios por una rigurosa conclusión científica, es decir, por una armonía superior, y entonces vemos cómo la Creación se armoniza, por su origen, por su destino, por su naturaleza, y por su inteligibilidad, con el eterno Creador. En el Universo sobrenatural la armonía es infinitamente más perfecta. No es el espíritu que sube a Dios por una conclusión científica: es Dios que baja al alma personalmente. No es la presencia de Dios sentida a través de los abismos vertiginosos: es la Presencia real de Dios en el abismo de nuestra pequeñez que la convierte en su propio cielo.

La suprema armonía del gran Kosmos es la invisible y sobrenatural armonía de Dios en el Mikrokosmos.

3. El Universo sobrenatural

Pero el hombre, hijo de Dios, el hombre deificado, es sólo un astro en el mundo sobrenatural. El Universo sobrenatural es mucho más grande y divino.

Si San Pablo hubiera tenido una idea moderna del Universo material, es muy probable que la grandeza, la profundidad y la fuerza de los mundos le hubiera prestado una imagen noble y luminosa, para expresar su concepto de la Iglesia. Del mundo visible tomó otra imagen más pequeña, pero de mayor riqueza y vitalidad: el cuerpo humano con su armonía viviente. San Pablo dijo: Somos el Cuerpo Místico de Cristo, como nosotros podríamos decir: Somos estrellas del Universo-Cristo.

El Verbo hecho carne (expresión de San Juan, 1, 14) es la más sublime síntesis de las armonías creadas e increadas: el Dios-Hombre. Y su sabiduría infinita inventó, no sólo el extender la vida divina a la naturaleza individual, asumida por el Verbo, ni sólo a cada individuo por la comunicación de la gracia deiforme, sino también el formar socialmente un Cuerpo Místico (espiritual y sobrenatural): la Iglesia.

La Iglesia es una sociedad visible, pero no es eso sólo. En la Iglesia lo más profundo, grandioso y divino es ser una misma personalidad moral con Cristo.

La Iglesia se dice Cuerpo de Cristo por ser un organismo espiritual, sobrenatural, con vida deiforme, con muchos miembros que somos los cristianos y formamos el Cristo completo. Su Cabeza es el Cristo físico. De El, lleno con la plenitud divina (Col. 2,9), y por tanto con la gracia santificante (Jo. 1,14), procede toda la vida de su Cuerpo Místico (Jo. 1,16).

Este milagro de armonía, inmensa armonía de armonías, es una realidad demasiado profunda y divina, para que en esta vida podamos intuirlo. Pero toda ella está hecha para la intuición eterna, que realizará completamente el plan de Dios: la felicidad de Dios comunicada al hombre.

En la luz de Dios verá el hombre el gran misterio de armonía que San Pablo se esfuerza por expresar en aquellas atormentadas y divinas palabras: **Cristo es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda creatura; porque en El fueron creadas todas las cosas en el cielo y en la tierra, tanto las visibles como las invisibles... Todas las cosas fueron creadas por El y para El, y El es antes que todas las cosas, y todas en El tiene su consistente armonía. El es la Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia... para que en todas las cosas obtenga El la supremacía. Porque Dios tuvo a bien que morase en El la plenitud increada y creada... (Col. 1,15-19).** Y así Dios llevará a cabo por Cristo y para el hombre incorporado en El la realización de la eterna y divina armonía: **Un Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas... y un sólo Señor Jesucristo por quien existen todas las cosas y nosotros por El (I Cor., 8,6).**

Así el Universo, por una grandiosísima escalinata de elevaciones llegará a su perfecta consumación: Dios.

Dios es la suprema armonía.

Al iniciar este estudio dimos la definición fundamental: Armonía es la concordancia entre las perfecciones de un sér o entre estas y las perfecciones de otro u otros seres.

En Dios se da esa doble armonía intrínseca y extrínseca.

La armonía entre las perfecciones de Dios es tan penetrante, tan absoluta, que llegan a la identificación sustancial. En Dios los atributos divinos se distinguen sólo virtualmente; es la misma esencia actuando diversas propiedades. Las Personas se distinguen con una distinción real relativa; es el incomparable misterio de una sociedad en que las Personas viven tan íntima, fuerte y amorosamente unidas que son un mismo Dios.

Y la trascendente armonía del Universo baja toda de Dios, porque de El desciende todo don perfecto (Jac. 1,17). Y desciende tan armónicamente, con tan radical concierto y tan concordante necesidad, que nada puede separarse de Dios sin dejar de ser.

... Ser sér sin tu Ser, Dios mío,
es lo mismo que querer
que mane sin fuente el río!

Esos grandes filósofos de la naturaleza y teólogos de la Divinidad que llamamos los Místicos nos dan la última feliz expresión, para significar cómo Dios es la fuente manantial de todo bien: "Mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba, así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas..." (San Ignacio).

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y yéndolos mirando
con sola su figura
vestidos los dejó de fermosura.

San Juan de la Cruz

IV SINTESIS

1. En el mundo de las Ciencias

En las Ciencias todo elemento positivo contiene una armonía.

La verdad en sus diversos sentidos (ontológica, lógica, artística, moral) es una armonía.

La ciencia en cuanto tal es un sistema armonioso de armonías.

La ciencia tiene por objetivo la adquisición de la verdad, es decir, la posesión de la armonía.

Los medios de la ciencia, o sea, los procedimientos científicos son las aplicaciones legítimas (armonizadas con una ley) de los instrumentos contruídos armónicamente para investigar o demostrar o verificar la verdad, que es la armonía.

Esoos procedimientos son o mecanismos mentales, o procesos de acción ordenada, o signos orales, gráficos &c., que avanzan por un camino lógico (aun en sus tanteos...), procurando no perder el contacto con la verdad (armonía), y por su empalme objetivo, o sea por una armonía ontológica pasar de una armonía conocida a otra que se busca y llega a ser conocida.

Así todo análisis científico (sea metafísico, psíquico, espectral, químico...), toda síntesis (lógica, fisiológica, orgánica... en cuanto científicas), en fin, toda forma legítima de raciocinio (silogismo, inducción... deducción...) es una armonía que eslabona otras dcs.

En las Ciencias todo lo negativo es desarmonía. Todo error es una desarmonía mental (subjetiva), por haber perdido el contacto (empalme armónico) con la verdad ontológica (armonía objetiva).

La ignorancia (vacío intelectual) es la falta de verdadero contacto con la verdad (ecuación de la mente con la realidad), es decir, la ignorancia es la carencia de una armonía mental, reflejo armónico de una armonía objetiva.

2 En el Kosmos

Cuanto existe en la Creación es una armonía y existe por la concurrencia armónica de muchas armonías, intrínsecas, extrínsecas.

Cada sér, desde el átomo hasta el conjunto de los mundos, es en sí mismo una armonía maravillosa. Pero además todos están armonizados entre sí, de tal manera que no es una exageración lírica aquella palabra del poeta:

La grain de blé fouillé sous terre es peu de chose, et pourtant l'Univers en sent le poids léger.

Porque, si el éter enigmático llena todos los espacios reales y penetra todos los cuerpos hasta las esquivas profundidades atómicas, la armonía penetra todas las realidades del cielo y de la tierra, **visibilia et invisibilia**.

3. En el Mikrokosmos

El misterio de la existencia de un sér espiritual unido sustancialmente con otro sér de propiedades contradictorias a las del espíritu, es como la armonización de la disonancia, es el milagro de armonía del mundo material personificado en el mundo espiritual.

Pero la elevación del hombre al fin y al estado sobrenaturales es un milagro todavía más grande: es, literalmente, el milagro que no logró ni la leyenda: encerrar el océano en la pequeña cavidad abierta en la arena, el inmenso océano de la Divinidad en el estrecho vaso de la arcilla humana.

4. En Dios

Dios es la infinita riqueza de armonías. Cada Persona, cada atributo, cada propiedad divina, tiene un grado tan alto de perfección que es subsistente por una necesidad metafísica: **Ens per se stans**. Y por la misma necesidad metafísica tiene en sí mismo toda la razón de su existencia: **Ens a se**. Y por esa misma fuerza de aseidad es todo vida actual: **Actus purus... in Ipso vita erat**. Y esa riqueza inagotable de armonías se armoniza tan divinamente que todas ellas no sólo concuerdan, sino que se identifican y son un solo Sér sustancial: **unus Deus**.

Ese Sér infinito es la Armonía pura, la Armonía infinita.

Quién como Dios?

Y sin embargo, es tan grande la fuerza armonizadora, el amor unitivo como dijimos antes (I, Introduc.) de ese Sér infinito, que todavía pudo crear una armonía divina, cuando un arcángel dijo: — **La Llena de Gracia, es Señor es contigo!** y cuando el Verbo hecho carne desplegó su tienda de campaña entre nosotros.

LA SUBSISTENCIA CREADA SEGUN SUAREZ

Por Eduardo Rubianes S. J.

A juicio de cualquier escolástico genuino, ocupa un lugar privilegiado, dentro de la metafísica, el problema de la hipótesis. En él, aun abstrayendo de sus proyecciones teológicas, se dan cita las cuestiones más profundas y sutiles: acto y potencia, esencia y existencia, naturalezas simples y compuestas, completas e incompletas, unidad, conjunto, agregado, unión, etc. Suárez estaba de ello convencido, y desde un principio pretendió explicarse sobre estos puntos. Sólo justos respetos le movieron a aplazar la publicación de su metafísica (1). Entre tanto, para remediar en algo dicho aplazamiento, el primer opúsculo sacado de su pluma se intitularía: "De essentia, existentia et subsistentia" (2).

1 D. M. ad lect.

2 A él aludía en 1941 P. Monnot (D. T. C. art. Suárez, col. 2642), basándose en la lectura de algunos pasajes del primer volumen de los comentarios a la Suma teol. de S. Tomás, según los trae la edición de Lyon (1532). Jesús Iturrioz, utilizando la primera edición (Alcalá, 1590), trata de él ampliamente en un artículo de la revista Estudios Eclesiásticos: "Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora". Est. Ecol. 18, —1944—, 331-359. De nuevo llama la atención sobre el asunto, aunque sólo de paso, en el número extraordinario de "Pensamiento", dedicado a conmemorar el cuarto centenario del nacimiento de Suárez. ("Fuentes de la metafísica de Suárez". Pensam. 4, —1948—, número extr. 31-89). Por último le dedica un capítulo de su obra "Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez" (Madrid, 1949).

Los argumentos para esta afirmación, tomados de la edición primera del primer volumen de dichos comentarios (Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus primus. Auctore P. Francisco Suárez, Societatis Iesu. Compluti, 1590), pueden resumirse así:

Comenta el artículo "Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona" (3, q. 2, a. 2), en el que inevitablemente se suscita el problema de la distinción entre la hipótesis y la naturaleza. Y para no entorpecer con disquisiciones filosóficas la exposición de los misterios; supuesta, de acuerdo con la mente del S. Doctor, alguna distinción real; avisa que añadirá al final un apéndice para ulteriores precisiones en la materia. "Sufficit enim nobis ex mente D. Thomae aliquam distinctionem rei esse constituendam inter suppositum creatum eiusque naturam; qualis vere sit haec distinctio, et quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in propria quadam disputatione sunt explicanda, quam in fine huius operis adiciemus ne disputatione metaphysica inter explicandum theologiae mysteria impediamur (In. 3 q. 2, comment).

Luego repite la misma promesa de una disputa especial en que determinará el sentido de la palabra hipótesis, y esa disputa se denomina ya:

"De essentia, existentia et subsistentia creature" (D. 7, s. III). No mucho después, habla, no de una disputa, sino de un opúsculo de cierta importancia, ya confeccionado bajo el mismo título, y al que puede remitirse: solum potest unum extremum, scilicet essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia obiectiva, et

Naturalmente no intento enfrentarme con todas esas cuestiones, ni mucho menos. Me basta una: el último y formal constitutivo de la hipótesis creada, o sea la subsistencia. Al tratarla, tendré forzosamente que toparme con otras. Pero me contentaré con las alusiones más imprescriptibles. En nota, a fin de acortar desarrollos que me llevarían demasiado lejos, van algunas añadiduras que redondean más alguna idea, la enlazan con otras dentro del sistema, o esclarecen algún punto controvertido.

De principio a fin, le cedo la palabra a Suárez: él será quien exponga las diversas opiniones que se hayan emitido, quien refute las ajenas y demuestre la propia. No discuto sus posiciones o la fuerza probatoria de sus argumentos. Deliberadamente me mantengo en un plano histórico-expositivo.

1 LA SUBSISTENCIA CREADA, DETERMINACION FORMAL DE LA HIPÓSTASIS

El problema, circunscrito a la substancia creada (3), se presenta bajo la forma siguiente. Rige una jerarquía entre los seres del universo (4). Unos carecen de sentido por sí mismos (5), no existen sino en otro (6) o para otro (7). Son seres parciales, medularmente destinados a constituir (8) o complementar (9) o a conferir una perfección accesoria a un tercero (10). Otros, inteligibles de por sí y fuente de inteligibilidad para los demás (11), ostentan un carácter de plenitud e independencia (12), encarnan la forma de un todo que se denomina hipótesis (13). ¿De dónde les viene formalmente a estos últimos ese distintivo? (14).

aliud scilicet existentia, per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum natura, quae omnia in illo opusculo de essentia, existentia et subsistentia, late tractata sunt.

Y líneas más abajo: quarta ergo compositio substantialis est ex natura et subsistentia seu supposito, de qua prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis, in dicto opusculo multa dicta sunt. (D. 8, s. I).

3 DM. 34, I, 1

4 Su reflejo notional constituye la analogía de atribución intrínseca. (DM 28, III; 32, II). El ser, aun en su estado de precisión confusiva (DM 2, II, 10. 14-22), exige, por ley inexorable, realizarse en uno primariamente y de suyo, y, en los otros, a través y con dependencia del primero. (DM 28, III, 21. 22). Así, ante todo, respecto de la criatura y el Creador, por la dependencia esencial absoluta con que a El todas se religan. (DM 28, III, 17). Luego, a incomparable distancia, tanto respecto de la substancia y el accidente, porque el segundo se vincula en fuerza de su indote a la primera (DM 32, II, 11. 14); como respecto de las substancias completas e incompletas, por tener éstas toda su realidad en orden a aquellas. (DM 32, II, 26).

5 DM 15 V, 1. 2; VII, 5 13, VII, 8; etc.

6 DM 7, I, 9. 20; 37, II, 3. 4.; etc.

7 DM 33, I, 26; 36; II, 8; etc.

8 DM 13, V, 11; VII, 8; VIII, 4; 15, VI, 2; VII, 5; etc.

9 De Inc. 10, II, 6; DM 34, VI, 12; etc.

10 DM 16, I, 13; 34, V, 48; 36, I, 13; 32, I, 5

11 DM 33, proem.; 34, III, 13; 36, II, 10

12 DM 33, I, 5. 6; 36, II, 8-10; etc.

13 De Inc. 11, III, 6; DM 34, V, 58

14 DM 33, proem.; 34, III, 2. 3; V, 1; etc.

1 La hipóstasis

Alguna declaración de lo que significa la palabra hipóstasis nos ayudará a caminar sobre seguro al responder a esta pregunta.

Etimológicamente se deriva de dos voces griegas: el verbo *ἵσταναι* *ἵσταμαι* y la preposición *ὑπό*. De ahí su primitiva significación de algo subyacente, que se halla debajo, en el fondo. Como los cimientos o fundamentos de una cosa yacen debajo de ella, se los denominó también hipóstasis. Traslada a la metafísica, esta palabra comenzó por designar lisamente la substancia, que es lo que está debajo, en el fondo, cual soporte de los accidentes y fundamento de todo lo existente. Pero, luego, se restringió su uso a la substancia singular incommunicable a otra substancia, o de cualquier naturaleza, o solamente de naturaleza racional (15). La emplearé como sinónimo de substancia singular incommunicable, sea cual fuere su naturaleza; reservando el nombre de persona a la de naturaleza racional (16).

Algo típico, exclusivamente suyo, es la incommunicabilidad. Pero una incommunicabilidad que le reviste de independencia, de la calidad de un todo radicado en sí mismo (17). A fin de entenderla mejor, bueno será compararla con otros seres o cosas que son comunicables y advertir las clases de comunicación que excluye (18).

Hay muchas maneras de comunicabilidad (19): unas extrín-

15 EM 34, I, 14; De Inc. II, III, 1

16 De Trin. I, I. Además de esta diferencia, por razón de la naturaleza, Suárez con-
signa otra, por razón del mismo subsistir: la subsistencia de la naturaleza racional
es proporcionada a ella, de orden más elevado que las subsistencias de las natu-
ralezas inferiores. Difiere, pues, de éstas, algo como del género a la especie
más digna. (DM 34, I, 13)

17 Tres cosas escribe Suárez, incluye la hipóstasis: la primera, el existir, ya que es
un ser en acto —no habla aquí de la meramente posible—; la segunda, el existir
en sí, pues no consiste en una mera cualificación o determinación de otro ser, sino
en algo sustantivo, que no necesita sustentáculos o apoyos; la tercera, el existir en
sí incommunicablemente, y ésto es lo que la consume o termina, comunicándole su
nota específica característica. (De Inc. II, III, 6)

18 De Inc. II, III, 8

La noción suareana de hipóstasis y subsistencia, en relación con las de existen-
cia y substancia, ha sido magistralmente delineada por Jesús Iturrioz. Véase: "La
noción de subsistencia y supósito en Suárez" (Est. Eccl. 17 /1943/ 33-74) o el cp.
5 de su obra ya citada en la nota 2.

19 Las diversas clases de comunicabilidad podrían ordenarse en un cuadro sinóptico
del modo siguiente:

1. extrínsecas: influjo ejercido en otro ser

a. intencional: de la causa final

b. física: de la causa eficiente

2. intrínsecas: unión del propio ser a otro ser

a. mental: entre conceptos precisivos

b. extramental: entre realidades

— con dominio: una hipóstasis que asume otra naturaleza

— Sin dominio: entrega de sí mismo a uno o varios

— Por identidad: la naturaleza divina a las Tres Personas

— por subordinación: la naturaleza completa a un sustentante

— por complementariedad: las naturalezas incompletas mutuamente

— Por acesión; el accidente.

La hipóstasis excluye todas las comunicaciones intrínsecas, fuera de la de do-
minio; pero ninguna extrínseca.

secas, otras intrínsecas. Entre las primeras se cuentan la comunicación intencional propia de la causa final y la comunicación física propia de la causa eficiente. Ambas se reducen a un influjo ejercido sobre otro ser (20). Las internas, en cambio, importan la comunicación o entrega del propio ser a otro ser (21). En este sentido se llaman también formales (22). Interesan de lleno al problema de que se trata y, por ello, es menester prestarles alguna atención.

El primer lugar se ofrece la comunicación de las naturalezas universales a los seres que de ellas participan (23). Propia de los géneros y especies, en realidad no se da; toda ella estriba en una operación abstractiva y comparativa de nuestra mente (24).

Viene luego la comunicación interna real, varía en sus estilos. Una, propia del accidente y denominada inhesión, consiste en la dependencia existencial que se encuentra un ser respecto de otro ser. Por ella debe fijarse aquel en éste como en su soporte o sostén, modificándolo internamente, pero sin alterarlo, ni completarlo dentro del propio género (25). Bien puede no ser imprescindible en él la inherencia actual, como hay que admitirlo con certeza supuestas las verdades de la revelación, aunque la razón natural no alcance a demostrarlo (26). Pero siempre conserva al menos la inherencia aptitudinal o exigencia de soporte de inhesión, identificada con su propia entidad, si no quieren fingirse realidades sin fundamento alguno (27).

20 DM 34, V, 54

21 DM ib.

22 DM ib.

23 De Inc. 11, III, 8; DM 34, III, 2; V, 54

24 De anima 4, III; DM 6, II.

Esto no significa que no se den las naturalezas que se llaman universales. Por el contrario se incorporan en lo singular; de suerte que el entendimiento no las finge, las aprehende. (DM 6, II, I; De anima 4, III, 21).

25 DM 16, I, 12-14

Bueno será tener presente desde ahora, a lo menos en esquema, la explicación que Suárez propone del unum per se y del unum per accidens. Unum per se es todo ser simple, substancia o accidente (DM 4, III, 7, 12), y el ser compuesto cuyos constitutivos forman una naturaleza, un continuo o un íntegro, o le confieren algún complemento dentro de su propio género. (DM 4, III, 6, 8-12). El unum per accidens nunca es simple, y sus elementos, aun en el caso en que interviene entre ellos una unión física, nunca se unen como los del unum per se compuesto. (DM 4, III, 13, 16, I, 13). En él cabe distinguirse una diversidad de grados: el ínfimo comprende los meros conglomerados, sin concierto ninguno, como un montón de piedras; en el centro se colocan esas unidades, todavía sin trabazón interna física, pero ya con algún orden entre sus miembros, como un ejército, una sociedad, una casa, y el supremo, el más cercano al ens per se, cuyos componentes se unen físicamente y se ordenan entre sí como acto y potencia, pero de géneros diferentes. (DM 4, III, 14; II, 14 s).

26 DM 37, II, 3, 4; 34, III, 15; 31, V, 4; De Inc. 8, IV, 4; De Euchar. 18, I-III

27 DM 37, II, 1, 6

Otras tres comunicaciones reales pertenecen al orden de la substancia. Primera: la de una substancia parcial, que, carente de lo necesario para la plenitud en dicho orden, está destinada, con una ordenación intrínseca, a unirse con otra substancia parcial, para constituir con ella una tercera (28). Segunda: la de una naturaleza singular y completa, bien a otro ser singular, en calidad de parte o elemento subordinado, bien a otros seres singulares realmente distintos, por identificación. (29). Por último: la de un ser singular, consumadamente perfecto, que, por unión subordinante, asume otras realidades singulares (30).

¿A cuál o cuáles de todas estas comunicaciones se opone la in-
comunicabilidad propia de la hipóstasis?

Por lo pronto a ninguna extrínseca. Antes por el contrario, las abraza a ambas. Puesto que la hipóstasis es un bien o perfección de por sí apetecible: comunicable como fin; y, además, a ella, en última instancia, le pertenece toda acción: comunicable como agente.

Est enim imprimis quaedam communicatio extrinseca intentionalis, seu in genere causae finalis, quo modo finis seu bonum dicitur communicare seipsum, alluciendo ad sui dilectionem; et hoc modo constat subsistentiam et suppositum esse communicabilia; nam dicunt perfectionem aliquam per se amabilem. Alia est communicatio etiam extrinseca, sed realis et effectiva, quomodo causa efficiens dicitur se communicare suis effectibus, et hoc etiam modo clarum est non esse de ratione suppositi, ut sit hoc modo etiam modo incommunicabili. Imo vero ad suppositum maxime pertinet hoc modo se communicare; nam (ut aiunt) actiones sunt suppositorum... (31).

De las comunicaciones intrínsecas, tampoco excluye la referida en posrter término. Esta, en efecto, no sólo niega dependencia, sino que más bien afirma dominio. Se aviene, por lo tanto, perfectamente con el carácter de independencia y totalidad propio de la hipóstasis. Pero, a lo que parece, está reservada, en absoluto, a la divinidad, cuya segunda Persona asumió de hecho la naturaleza humana de Jesucristo. Si, pues, no puede darse en la criatura, ello no se debe a una condición de la hipóstasis en su calidad de hipóstasis, se debe a su limitación radical, y, en definitiva, a la imperfección de la subsistencia, que la consuma.

28 DM 33, I, 4-6; 34, V, 57

29 DM 34, I, I; V, 55; 2, III, 14; De Inc. 11, III, 8. 9. 20

30 DM 34, V, 56. 58; De Inc. 11, III, 9

31 DM 34, V, 54

Unde fit hanc incommunicabilitatem absolute sumptam non esse de ratione suppositi ut sic, sed de ratione suppositi creati. Imo in ipsomet supposito creato non oritur ex aliqua conditione ad rationem suppositi pertinente; nam aliis etiam rebus convenit... ex eo prevenit quod limitata est et finita... sed addendum est id oriri ex propria imperfectione subsistentiae, creatae, scilicet, quia solum est modus naturae, quam terminat... (32).

Todas las demás especies de comunicación, sí, son incompatibles con la hipótesis.

Lo es, ante todo, la del concepto universal. Sin embargo, no como algo peculiar suyo. Tal incompatibilidad se extiende a todo ser singular, en cuya definición se incluye esencialmente (33). Más aún, en tanto la hipótesis participa de ella, en cuanto es singular; ya que, concebida precisamente está sujeta a la comunicación.

Et hanc communicationem excludit imprimis incommunicabilitas suppositi... sed non est propria eius, sed communis cuilibet rei singulari;... Imo ipsummet suppositum... in tantum est hoc modo incommunicabilis, in quantum in re ipsa singularis est; nam... prout abstracte concipi potest, communicabilis est secundum rationem (34).

Lo es la de accidente. Un ser marcado con una inherencia, al menos exigitiva, carece por fuerza de la independencia propia de la hipótesis. Pero carece, además, de la independencia de toda substancia, que precisamente se define, con un concepto negativo, el ser que no necesita de un soporte de inhesión. De suerte que tampoco el rechazo de esta comunicación pertenece a la hipótesis como algo exclusivo, propio.

Nam si nomen entis generalissime et transcendentem sumatur, et illud per se, solum denotet negationem inhaerendi alteri per modum accidentis, sic non solum supremum genus substantiae, et quidquid sub eo directe continetur, est ens per se, sed in universum, quidquid non est accidens, id est, omnis substantia, sive completa, sive incompleta vel physice, vel metaphysice (35).

Lo es también la de las substancias parciales. Mientras ella es algo completo en sí (36), éstas son esencialmente incompletas (37), y se ordenan, por su misma índole, a constituir un todo (38). Mas lo mismo ocurre con toda naturaleza substancial completa, respecto de la cual las incompletas son seres solamente por analogía.

32 DM 34, V, 56; De Trin. 1, 1, 11; y ampliamente en De Inc. 13, IV

33 DM 5, 1, 2, 3; 4, IX, 12

34 DM 34, V, 54; Cf. De Inc. 11, III, 8

35 DM 34, VIII, 11; Cf. 32, I, 5; 33, 1, 1

36 DM 34, V, 58

37 DM 4, III, 8; 15, VI, 2; 27, 1, 2

38 DM 15, VII, 5; 13, VII, 8; 36, 1, 13

Substantia completa primario ac per se habet suum esse, substantia vero incompleta totum suum esse habet in ordine ad substantiam completam; ergo ens ex se postulat hunc ordinem ut primario in substantia completa, deinde vero in incompleta in ordine ad completam reperitur; dicitur ergo de illis secundum eandem rationem analogiae (39).

La incomunicabilidad por identidad a otros realmente entre sí distintos, se conecta, sin duda, con la incomunicabilidad específica de la hipóstasis. Con sola ella, una cosa, ya de suyo subsiste, íntegra y completa, es forzosamente hipóstasis. Un ejemplo lo ofrecen las Personas divinas. No obstante, hablando en general, ella no basta, ni imprime carácter; puesto que la posee toda entidad creada, por el mero hecho de su limitación y finitud.

Hinc vero intelligitur, hanc saltem incommunicabilitatem esse necessariam ad rationem personae respectu rerum distinctarum, id est, ut non possit, hoc modo multis comunicari per identitatem; imo, si hoc habeat, et alioquin sit res subsistens, íntegra et completa, erit necessario suppositum quomvis absolute illa incommunicabilis non sufficiat, nam quaelibet entitas creata illam habet, . . . et ratio eius est limitatio entitatis finitae et creatae, quae, non potest una vere ac realiter existens cum multis realiter distinctis, et cum singulis realiter identificari absque ulla distinctione actuali, quam in re ipsa cum illis habeat (40).

39 DM 32, II, 26

Garrigou-Lagrange (Dieu. Son existence et sa Nature. ed. II. Beauchesne, 1950, p. 582-588) y Manser (Das Wesen des Thomismus. Freiburg Schweiz, p. 287-289) descubren en Suárez unas continuas vacilaciones entre el unívoco y el análogo. Pretenden, dicen, retutar el tomismo por el escotismo y el escotismo por el tomismo, y al ir a tomar su propia posición se encuentra peloteado por esos dos sistemas. Otro es el parecer de Grabmann, quien, sentada la afirmación de que es fácil establecer que Suárez en puntos cruciales de la metafísica sigue a S. Tomás, recuerda en primer término la claridad y firmeza con que aboga contra Escoto por el carácter anológico del ente. Punto, a su juicio, el más importante y decisivo de toda la metafísica. (Mittelalterliches Geistesleben. München. 1926, p. 550).

En realidad, no existen en Suárez aquellas vacilaciones. Garrigou-Lagrange y Manser se ilusionaron de haberlas visto, entre otras razones, por atribuirle una unidad perfecta que rechaza, y por no fijarse en las condiciones que exige para que un concepto sea análogo. Para esto, no basta, según él, que sea trascendente, por eso afirma la existencia de unívocos universales y unívocos trascendentes (DM 32, II, 6-10; 39, III, passim). Se requiere, y esto es lo decisivo, que tienda a verificarse en sus subalternos con referencia o dependencia de uno a otro, en orden de prioridad y posterioridad. Donde no hay tal orden, no hay analogía, por más que haya transcendencia (DM 28, III, 17. 21; 32, II, 11. 14. 21. etc.). Ahora bien, no rige tal orden en todos los estilos de realidades con respecto al ser. (DM 32, II, 21. 22. 24). — En cuanto a la unidad perfecta (cf. Giacón La segunda scolástica. Vol 2º Miláno 1947, p. 235-236, en donde se repite la misma inculpación.), Suárez la niega con palabras expresas: unde nomen ideo est analogum quia significat rationem analogam, seu non perfecte unam, neque aequè indifferentem (DM 32, II, 16). Repito que es alíquo modo unus (DM 2, II, 36), con unidad menor que la de substancia y de accidente, que a su vez, la tienen menor que la de hombre (DM 2, II, 18). Lo prueba contraponiéndola a la unidad de los unívocos (DM 32, II, 15); y, por activa y por pasiva, sostiene que el ser prescinde de sus subalternos, por su transcendencia, sólo imperfecta y confusivamente (DM 2, VI, 10; etc.). También Marx (L'idée de l'être chez St. Thomas et dans la scolastique postérieure. Arch. de Phil. 10 [1933] 76) menciona la unidad perfecta del concepto de ser según Suárez, para tildarle de falta de lógica, por no haber deducido de ella la univocidad, como Escoto. Pero, unas páginas adelante, (ib. p. 113), parece olvidar ese reproche, pues muestra, aduciendo textos del mismo Suárez, que éste no admite la unidad perfecta de dicho concepto.

40 De Inc. 11, III, 8; Cf. DM 34, V, 55; 7, II, 5

Formal y específicamente la hipóstasis excluye la comunicación a otra hipóstasis, en la que se sustente y consume; pues, en su mismo concepto, entraña la consumación acabada. Debe ciertamente excluir todas las demás comunicaciones indicadas. Pero, además, ésta que le es propia, y, así, conviene también a las hipóstasis divinas.

Formaliter autem ac propriissime, et quatenus suppositum est, est incommunicabili alteri supposito, non solum creato, sed etiam divino, ut ab eo sustentetur seu terminetur; nam in ratione sua includit quod sit ultimo terminatum; haec ergo incommunicabilitas est propria suppositi, ut suppositum est. Unde etiam divinis et increatis suppositis convenit; nam, licet suppositum divinum communicabile sit creatis naturis, non tamen ut ab eis terminetur, sed ut eas terminet, et quasi in se sustineat. (41).

De ahí la definición que de la hipóstasis suele darse: Hipóstasis es una substancia completa y total, y enteramente determinada en el dominio de la substancia.

Suppositum enim absolute dictum significat substantiam completam et totalem, atque omnino determinatam in genere substantiae (42).

Substancia, implica la perfección entitativa de un ser, que no se reduce a un mero apéndice, sino que se sostiene por sí mismo (43).

Completa, no se encuentra religada a otro, de quien debiera recibir por unión intrínseca algo de que careciese para desplegar todas sus virtualidades (44). Total, rechaza la posibilidad de pertenecer a otro, de subsistir en otro, y se afirma con un en-sí categórico e irreductible (45). Enteramente determinada en el dominio de la substancia, no puede como contraerse y modificarse ulteriormente, y, aunque reciba accidentes, la modificación que la afecta es en primer lugar muy superficial y de otro género, y en segundo lugar, en su calidad de naturaleza, no de hipóstasis, puesto que abstraída la subsistencia, permanecen los mismos accidentes (46).

2 Su determinación formal

Por medio de la exposición que antecede, ha quedado expedito el camino para resolver el problema propuesto más arriba. La pregunta que lo planteaba, de un modo todavía un tanto vago, pue-

41 DM 34, V, 58

42 DM ib.

44 33, I, 4ss; coll 13, V, VIII; 15, V, VI, etc.

45 Esa irreductibilidad se entiende, si la hipóstasis permanece hipóstasis. Porque, si pierde su razón de tal o su complemento, el residuo que queda puede subsistir en otro, o formar, en calidad de parte, un todo. (DM 34, V, 58).

46 DM 34, V, 58

de ahora ajustarse a sus límites precisos. De ¿dónde resulta en algunos seres su carácter de plenitud e independencia?, equivale a decir ¿cuál es la razón formal y última por la que una naturaleza substancial, singular y completa, posee la incomunicabilidad propia de la hipóstasis? Llana parece la respuesta: la subsistencia (47). Sin embargo exige sus aclaraciones y complementos, que perfilen su sentido.

Simplemente es falsa, si se la universaliza. Porque subsistir, en su acepción general, implica tan sólo negación de inherencia, y no requiere más incomunicabilidad que la incompatible con ella.

Generatim loquendo, de ratione illius tantum est illa incommunicabilitas, quae opponitur inhaerentiae, seu inexistentiae in alio sustentante; (48).

Encierra, por lo tanto, dentro de su órbita a todas las substancias (49), aun a las formas inmersas en la materia. (50).

Entendida con más propiedad, excluye también la existencia en otro ser del cual se dependa intrínsecamente.

Ex quo plane fit, non habere materialem formam proprium modum existendi, qui sit partialis subsistentia;... in his formis materialibus nihil est... quod non innitatur materiae, ut sustentanti, quodque ab illa non dependat in esse et conservari in genere materialis causae; ergo modus existendi talis formae illi connaturalis non potest habere veram rationem subsistentiae partialis. (51).

Pero todavía puede hablarse de subsistencias, al menos parciales (52), en substancias incompletas como la materia primera, que no existe en otro ser (53), y el alma humana que no depende de otro ser en su existencia (54).

47 DM 34, I, 3ss; De Inc. II, III. Advierte Suárez que el vocablo subsistencia es equivoco. Unas veces se toma en concreto, y significa la misma que hipóstasis o persona; otras en abstracto, y significa la propiedad o razón formal por la que subsiste la hipóstasis o persona. La empleará en el segundo sentido. (De Trin. 3, IV 1; DM 34, I, 5, 15; 4, XI, 12-14).

48 DM 34, V, 61

49 DM 34, VII, 11

50 DM 33, I, 3, 4

51 DM 34, V, 42, Cf. ib. 41

52 Suárez divide las subsistencias en completas e incompletas, espirituales y materiales, simples y compuestas. (DM 34, VI, 1). Recorre todas esas clases y explica la formación y disolución de las compuestas, a través de casi toda la sección 5 de la misma disputa. Al final consigna las dos maneras como puede ser parcial una subsistencia: o intrínsecamente y de suyo, como la del alma racional y de la materia primera; o por accidente y por razón del estado; como la de una porción de agua cuando está unida a otra porción. En el primer caso, el ser que la posee, aun cuando no esté unido a otro, no es hipóstasis. En el segundo, basta que se separen esas porciones para que sean hipóstasis. (DM 34, V, 62, Cf. ib. 51).

53 DM 34, V, 35ss.

54 DM. 34, V, 30 ss.; 44, 62; De Inc. II III.

Más aún, a las mismas substancias completas no les proporciona de suyo la incomunicabilidad típica de la hipóstasis. De hecho, subsiste la naturaleza divina, ser perfecto y completo, y con todo se comunica, a causa de su infinitud, a Tres Hipóstasis realmente distintas, de un modo inefable, por identidad y simplicidad suma, sin ninguna subordinación o dependencia.

Nam in divinis natura subsistens, etiamsi sit perfectum et completum ens communicabilis est tribus suppositis, non ut ab eis pendeat, nec quia illis indigeat ut subsistat, sed propter suam infinitatem, ratione cuius communicatur: multis suppositis ineffabili quodam modo, per summam identitatem et simplicitem (55).

Por eso en Dios, la personalidad en cuanto tal radica en la oposición relativa o de origen. Por ella se distinguen las Personas y se constituyen entre sí incomunicables.

Divinae personae secundum proprias relationes seu proprietates personales sunt hoc modo incommunicabiles per identitatem, non propter limitationem, sed propter relativam oppositionem, vel originis ab hac enim provenit distinctio divinarum personarum, et consequenter incommunicabilitas unius respectu aliarum (56).

De todo esto se infiere, que la subsistencia se distingue, al menos en el concepto, del constitutivo formal de la hipóstasis. Este la implica, y afirma, además, la incomunicabilidad a otros aun por identidad (57). Sin embargo, en los seres creados substancialmente completos, ambos se identifican.

Quaquam enim haec non sit de ratione subsistentiae ut sic, nam in Deo reperitur subsistentia communicabilis, est tamen de ratione subsistentiae creatae, propter limitationem eius, Ac propterea omnis

55 DM 34, V, 60 Cf. ib. I, 1, De Inc. 11, III, 20-22; IV, 17, De Trin. 4, XI, 3, 9. Por subsistencia absoluta no se entiende ni una hipóstasis absoluta, ni la razón formal por la que algo existe en sí de modo enteramente incommunicable (De Inc. 11, III, 12 DM 34, I, 2). Se entiende la razón y perfección absoluta, por la que algo existe en sí y por sí, sin ningún género de carencia, sin menegar el apoyo de un sustantivo realmente distinto, aunque no incommunicablemente por identidad (De Inc. 11, III, 13; DM 34, I, 4, 11; De Trin. 4, XI, 10). En este sentido la afirma (De Inc. ib. 14, 21; De Trin. ib. 3, 5, 9, 10) con varios argumentos: la esencia o substancia divina no puede, por infinita, concebirse como algo incompleto; por sí misma es Dios y no sólo deidad; y, principalmente, el subsistir absoluto es una perfección simpliciter simplex. (De Inc. ib. 15; De Trin. ib. 3) —Hay también en Dios tres subsistencias relativas, tanto en el sentido concreto de personas, como en el abstracto de razón de subsistir incommunicablemente (De Inc. 11, IV, 3, 4, 15; De Trin. 3, III, 4; IV, 3). Pero debemos guardarnos del abuso de quienes cuentan en Dios cuatro subsistencias. Simplemente esto es falso. Pues, la absoluta, que no se distingue realmente de las relativas, no aumenta el número. De la misma manera que la esencia, aunque absoluta, no se suma con las Personas, como una cuarta cosa. Son, pues, tres que se identifican en uno, y no cuatro. (De Inc. 11, IV, 7).

56 DM 34, V, 55; Cf. De Inc. 11, III, 20; IV; De Trin. 1, IV, 13; 3, III, 2-4; IV, 3-4; 7, IV, VII; etc.

57 De Inc. ib.; DM 34, I, 1-5

subsistentia creata est suppositivitas vel personalitas, de cuius ratione est incommunicabilitas, sine ulla controversia. (58).

Lo cual se debe a que el mismo determinante positivo que, como subsistencia, confiere a la naturaleza creada el existir en sí, es, por finito, incapaz de comunicarse a varios por identidad. De suerte que posee ya toda la incommunicabilidad necesaria para la hipótesis.

In rebus creatis per eundem omnino terminum seu modum positivum substantialis naturae constituit rem per se existentem, et omnino incommunicabilem, et consequenter personam vel suppositum... Ratio autem est, quia ille terminus, ut est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum ut hypostasim, seu terminum hypostatice unionis, et quoniam alias terminus ille creatus esse supponitur et finitus, est etiam intrinsece incommunicabilis aliquibus per identitatem cum illis, et ita habet omnem incommunicabilitatem, quae ad rationem suppositi necessaria est, et ideo in rebus creatis illemet terminus naturae, qui constituit rem subsistentem, constituit etiam suppositum vel personam, estque subsistentia et suppositivitas seu personalitas. (59).

Y puesto que la presente investigación versa tan sólo sobre los seres creados, examinar en qué consiste su subsistencia equivalente, según esto, a examinar en qué consiste el constitutivo o determinante último de la hipótesis.

Se la suele concebir a manera de un acto o de una forma. Nada, por consiguiente, quizás tan a propósito como su oficio y cometido para encontrar qué cosa sea entitativamente y qué posición guarde con respecto a la naturaleza. Se han emitido diversas opiniones. La más aceptable la considera como un término existencial de la naturaleza; distinto de ella extramentalmente, aunque sólo con distinción menor; un modo que la consume en su existir, formando una verdadera composición.

Dico ergo primo: personalitatem ad hoc dari naturae, ut illi det ultimum complementum in ratione existendi... ita ut... no sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae (60). Dico secundo: id quod suppositum creatum addit supra naturam, distinguitur quidem in re ab ipsa natura, non tamen omnino realiter, tamquam res a re, sed modaliter, ut modus rei a re (61). Dico tertio: personalitas creata veram facit compositionem cum creata natura, tamquam modus cum re modificata, seu tamquam terminus cum re terminabili (62).

58 DM 34, V, 1; Cf. ib. 60, 61; 7, II, 5

59 De Inc. 11, III, 11

60 DM 34, IV, 23

61 DM 34, IV, 32

62 DM 34, IV, 38

que

Su demostración, para proceder con claridad, comprenderá las cuatro partes siguientes:

1º La subsistencia se distingue extramentalmente de la naturaleza; 2º no es su término esencial; 3º sino existencial; 4º un modo que entra con ella en verdadera composición.

II DISTINCION EXTRAMENTAL ENTRE LA NATURALEZA Y LA SUBSISTENCIA

Acercas de la primera parte, Durando y Escoto, de común acuerdo, niegan que la subsistencia se sobreañada extramentalmente como algo positivo a la naturaleza. Sus pareceres, diversos en la forma, coinciden en el fondo. (63).

I Contra Durando

Piensa Durando, epígono en esto de los filósofos que ignoraron los misterios de nuestra fe, que entre la hipóstasis y la naturaleza media tan sólo una distinción mental, por nuestra manera de concebir en abstracto o en concreto. En realidad, la hipóstasis se identificaría con el individuo, y éste con su esencia. Cualquiera otra cosa que se agregase a su substancia, no sólo sería inverosímil, pero ni siquiera se entendería. (64).

No estará por demás, con el fin de evitar cualquier mala inteligencia, el recordar que la esencia de una substancia creada puede significarse de varias maneras. Unas veces universalizada o individuada; como p. ej. en la frase: la humanidad y el hombre o tal humanidad y tal hombre es la esencia de Sócrates. Otras, en concreto o en abstracto; p. ej. la y tal humanidad o el y tal hombre es la esencia de Sócrates. En fin, mediante un concepto simple y casi confuso, o mediante un complejo y distinto; como cuando decimos que la especie constituye la esencia de un individuo, p. ej. la especie-hombre la esencia de Sócrates; o cuando la declaramos por su definición, p. ej. animal racional es la esencia del hombre. (65).

Esta última manera, que encierra una cuestión más bien dialéctica que metafísica, no hace al caso. (66). Tampoco, el problema, solucionado ya en otro sitio, de las relaciones entre el univer-

63 DM 34, II, 10

64 DM 34, II, 4

65 DM 34, II, 2

66 DM 34, II, 3

sal y el singular o individuo. (67). Al presente, se supone la esencia individualizada (68). Pero entrará en juego en abstracto, no en concreto. Y la razón de esto, expresándola con palabras de S. Tomás, es que tomada en abstracto prescinde de cuanto cae fuera de ella como tal, mientras que tomada en concreto contiene confusa e implícitamente cuanto constituye a la hipóstasis.

Humanitas praescindit ad omnibus quae sunt extra formalem essentiam hominis, homo vero implicite et in confuso includit rationes constituentes individua seu supposita humana, (69).

De modo que el problema que se ventila con Durando se reduce a saber si la esencia o naturaleza completa e íntegra de una hipóstasis o individuo, tomada en abstracto, se identifica o no extramentalmente con dicho individuo o hipóstasis. O sensibilizado en un ejemplo clásico: para que Sócrates sea la persona Sócrates ¿se requiere o no una realidad que no se agregue a su humanidad, a su alma y a su cuerpo o su carne y huesos, de suerte que su persona conste de su naturaleza y de esa realidad?

Igitur naturae nomine intelligimus singularem substantiam continentem integram et completam essentiam individui seu suppositi in abstracto sumptam, quae a metaphysicis dici solet forma totius, ut est haec humanitas constans ex hac anima, hoc corpore seu his carnibus et his ossibus. (70).

Esclarecidas estas nociones, se ve que el pensamiento de Durando, aun dado caso que por la pura razón no se convenza ser falso, supuesto el misterio de la Encarnación de ningún modo puede sostenerse. (71). En efecto, la naturaleza humana de Cristo fue asumida por el Verbo y no lo fue su persona creada, es naturaleza singular y completa y sin embargo no es hipóstasis. Le falta, por consiguiente, algo que la hipóstasis añade a la naturaleza.

Humanitas singularis fuit assumpta, et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum eius, quandoquidem illa manet in Christo, hoc autem minime; ... Item, humanitas, quae est in Christo, est singularis natura creata, et non est suppositum creatum; ergo aliquid illi deest, quod suppositum addit ultra naturam singularem (72).

67 DM Cf. disputas 5 y 6

68 DM 34, III, 2

69 DM 34, VIII, 3; Cf. ib. 7. 10

70 DM 34, II, 3

71 DM 34, III, 10

A este propósito nota Suárez que Aristóteles no tuvo un principio de distinción entre la hipóstasis y la naturaleza (DM 34, III, 18) y es muy verosímil que no los distinguiese realmente (DM 34, VII, 11). Tampoco lo tendríamos nosotros, si los misterios de la fe no nos hubiesen compelido a la indagación. (DM 34, V, 28).

72 DM 34, II, 5; Cf. De Inc. II, III, 10

De lo contrario, en la naturaleza humana de Cristo se hallaría el constitutivo formal e intrínseco de la hipóstasis humana y por lo tanto la persona humana; ya que puestos los constitutivos formales e intrínsecos de una cosa, repugna que no se ponga la cosa misma constituida. (73). Decir que nada le falta y que no es hipóstasis creada por el hecho de haber adquirido algo, a saber: el existir en el Verbo que la posee, ser en otro y no en sí, equivale a declinar a la opinión de Escoto y suponer que, además de la entidad de la naturaleza, se requiere la negación de unión a otro, o la carencia del modo de existir en otro. Y bien, una tal diferencia ya no se queda en los meros conceptos y lleva implícito, como paso a demostrarlo, también algo positivo, por encima de esa negación. (74).

2 Contra Escoto

Escoto insiste en el rechazo de todo elemento positivo distinto de la naturaleza. La subsistencia consistiría en una negación de dependencia tanto actual como aptitudinal con respecto a alguna hipóstasis. Sólo por estar substancialmente unida al Verbo no sería hipóstasis la humanidad de Cristo. En cambio no lo sería el alma racional, aun separada del cuerpo, porque conserva siempre la aptitud natural para depender o mejor componer una hipóstasis. Si se le objeta que también la humanidad de Sócrates es apta para unirse con el Verbo, responde que no lo es naturalmente, sino sólo con una capacidad obediencial. De suerte que, si de hecho fuese asumida, aunque dejaría de ser hipóstasis por haber perdido la negación de dependencia actual, seguiría sin embargo careciendo de aptitud natural. (75). Bastan, pues, esas dos negaciones para constituir la hipóstasis creada. Cualquiera entidad nueva que se invente, ni aparece en qué pueda consistir, ni permite la recta inteligencia del misterio de la Encarnación. (76).

Mas esta teoría, si atentamente se la examina, difiere de la anterior únicamente en las palabras. También Durando confiesa ser necesaria la ausencia de unión hipostática para que una naturaleza completa pueda llamarse hipóstasis. Es, por lo tanto, tan inadmisible como aquella.

Haec sententia, si attente inspiciatur, solis verbis differt a praecedente; nam etiam Durandus fatetur in natura substantiali completa necessa-

73 Cf. DM 31, V, 5; 34, IV, 4

74 DM 34, II, 5

75 DM 34, II, 8; De Trin. 1, III, 2

76 DM 34, II, 9

riam esse carentiam unionis hypostaticae ad alienam personam, ut possit suppositum appellari. Quapropter non minus falsam sententiam hanc esse iudico. (77).

Algunas razones teológicas lo van a poner de manifiesto (78).

Ante todo, se tornaría absurdo el misterio de la Trinidad: las tres divinas Personas no pueden constituirse por tres negaciones. Esta verdad se impone con tal evidencia, que, para no desfigurarla, el mismo Escoto piensa que hay que recurrir a algo positivo, y absoluto, como probable, contra la sana doctrina que no pide más que algo relativo. Y ésto en Dios, cuya naturaleza subsiste por sí misma perfectamente. Luego con más razón en la criatura que no goza de ese privilegio. (79).

Un a fortiori semejante lo brinda el misterio de la Encarnación. La personalidad del Verbo tiene que ser algo positivo; de lo contrario no hubiera podido asumir la naturaleza humana; ya que repugna que una negación sea el término formal de una unión real. Y se refuerza su eficacia con un argumento ad hominem, puesto que Escoto admite que la hipótesis creada puede, por virtud divina, asumir una naturaleza ajena. (80). Por otra parte, imposible interpretar legítimamente las enseñanzas de los Concilios y de los PP. acerca de la naturaleza humana de Cristo. Cuando inculcan que el Verbo asumió la humanidad y no al hombre o persona humana; que el Verbo, asumiendo la humanidad, consumió la persona y no la naturaleza, ¿se limitarían a decir que el Verbo impidió o quitó una negación de unión, que no asumió una naturaleza que permaneciese sin unión? Vanas y ridículas se vuelven tan graves expresiones. (81).

Pero aún hay más: la humanidad de Cristo no hubiera podido ser asumida. Una substancia, en el género substancia, no se

77 DM 34, II, 10

78 Esta argumentación teológica en una obra de filosofía, además de lo que opina Suárez acerca del esclarecimiento producido por las verdades reveladas en la presente materia, nos recuerda la actitud y preocupaciones que motivaron el origen de sus *Disputationes Metaphysicae*. El mismo se ha encargado de explicárnoslas. Persuadido de que nadie puede aspirar a buen teólogo, si primero no ha echado sólidos cimientos metafísicos, se había propuesto elaborar y dar a la luz pública su metafísica, antes que ningún tratado de teología. Por justos respetos se vio forzado a no diferir sus comentarios a la tercera parte de la *Suma Teológica* de S. Tomás. Pero cada vez se le imponía con mayor evidencia lo afinado de su propósito primitivo. De modo que no dudó en interrumpir los comentarios, ya muy avanzados en su publicación, para restituir a la metafísica el puesto que le correspondía. Escribe, por consiguiente, una filosofía cristiana y sirva de la teología. *Nostram philosophiam debere christianam esse ac divinae theologiae ministrantem.*

Así que, a nadie deberá extrañarle que se desvíe a veces a cuestiones teológicas, no tanto para detenerse en examinarlas o explicarlas con diligencia, porque esto estaría fuera de su sitio, cuanto para señalar como con el dedo cómo han de acomodarse los principios filosóficos a la confirmación de las verdades reveladas. (DM ad lectorem).

79 DM 34, II, 10

80 DM 34, II, 11

81 DM 34, II, 13

completa y perfecciona por una negación. Por lo tanto, la humanidad de Cristo es substancia tan completa como la hipóstasis de Juan o de Pedro. Bien puede añadirsele lo que se quiera. Con eso, como nada se le quita, no se la hace incompleta. De ahí que no pueda unirse con otra substancia completa; porque es verdad lo que reza el axioma: de dos seres en acto, es decir por entero completos y perfectos, no puede lograrse un ser auténticamente uno.

In hoc enim maxime verum habet illud axioma, ex duobus entibus in actu, omnino scilicet completis et perfectis, non fieri unum per se; nam si utrumque componentium in genere substantiae completum et integrum est, et per unionem nihil amittit, quod necessarium sit ad illud complementum, intelligi satis non potest quo modo substantialis unio inter et fiat, et ad constituendam substantiam per se unam ordinatur. Alioquin nulla ratio reddi potest, ob quam inter personas non possit immediate intercedere substantialis unio,... (82).

Por último, una negación cuasi intrínseca e inseparable de un ser, se funda siempre en algo positivo. Así lo enseña el mismo Escoto al tratar de la incomunicabilidad propia de todo individuo. Ahora bien, aquí se trata de una incomunicabilidad, la de la hipóstasis; luego, también debe ser positivo su fundamento.

Ultima ratio sit, quia negatio quasi intrinseca, et inseparabilis ab aliqua re, semper fundatur in aliqua ratione positiva, et hac ratione ipsemet Scotus docet individuum addere aliquam positivam differentiam speciei, quia illa indivisio seu incomunicabilitas, quae est de ratione rei singularis in aliquo positivo fundatur; ergo illa negatio seu incomunicabilitas, quae est de ratione suppositi, fundatur in aliquo positivo, quo formaliter suppositum constituitur (83).

82 DM 34, II, 15

Al explicar los seres compuestos, suele decirse, escribe Suárez, que de dos seres en acto resulta sólo unum per accidens, no un unum per se. Pero este aserto, mal entendido, puede dar ocasión a muchos errores. (DM 4, III, 5). Falso, si por ser en acto se entiende aquí ser dotado de entidad actual o existencia (DM ib.). Más aún, hablando en ese sentido, es imposible que el unum per se provenga sino de seres en acto (DM 31, XI, 17). El compuesto es algo actual; necesario, pues, que también lo sean sus componentes; ya que, lo no actual o en acto es nada, y repugna que la nada constituya intrínsecamente algo, su propia negación. (DM 13, V, 17; 4, III, 5; 31, XI, 17). Como si la existencia mudase la condición o índole de los seres, cuando únicamente los actualiza según sus exigencias. (De Trin. 3, V, 8; De Inc. 36, I, 24). De manera que si un ser exige un complemento en su substancia y otro encarna dicho complemento, la existencia, al instalarlos en el mundo físico, no hace más que capacitarlos para que realmente ejerzan sus funciones específicas, que sin ella no pueden ejercer (DM 31, X, 12; 13, VIII, 7; 15, VI, 3). A fin, pues, de que ese aserto no se vea destituido de todo valor, es menester emplazarlo dentro de su esfera de aplicación. Y ésta no abarca a todos los seres en acto, sino solamente a aquellos que, por ser completos en su género, ni se ordenan, ni concurren a componer una unidad, ni se correlacionan como una parte a otra correspondiente. (DM 31, XI, 18). Fuera de ella se encuentran todos los seres en acto in-completos que, por poseer una entidad parcial en acto, pueden concurrir a formar un ser auténticamente uno. (DM 13, V, 17; 31, XI, 17). Y adviértase que esa unidad y su razón hay que considerarlas con prioridad en la esencia, y por razón de ella en la existencia. (DM 16, I, 14). Porque la unidad es propiedad trascendental del ser, y la esencia su fondo y contenido radical. Esta es, pues, la que decide en última instancia, o tomada en sí, o en su complemento e integridad. (DM 4, III, 6-8; 35, 4-6; etc).

83 DM 34, II, 17

No se me oculta la respuesta que admite este raciocinio en la doctrina de Escoto: no hay paridad entre las dos negaciones, porque la de la hipóstasis, inseparable de ella en cuanto hipóstasis, puede, en absoluto, separarse de la realidad a que acompaña naturalmente. Pero la estimo desvalorada por las pruebas anteriores (84).

Por consiguiente, la hipóstasis, creada que no se distingue sólo por la mente de la naturaleza completa, ni le añade una mera negación, incluye algo real, y positivo, distinto de ella extramentalmente: la subsistencia.

Ex his ergo praesentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturae creatae aliquid reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa. (85).

Esto no sólo no impide la recta inteligencia del misterio de la Encarnación, antes aparece necesario para su verdad. (86).

Para desvanecer la otra duda suscitada por Escoto, queda por averiguar en qué consiste esta subsistencia y cuánta sea su distinción extramental respecto de la naturaleza. (87).

III LASUBSISTENCIA NO ES UN TERMINO ESENCIAL

I Opinión de Cayetano

Dentro ya de este círculo de ideas, Cayetano, refutando otras opiniones, encuentra una que le agradó también al Ferrariense, y se cifra en los puntos siguientes:

En primer lugar, la subsistencia creada consiste en una entidad distinta de la esencia y de la existencia, con distinción real perfecta. (88). Lo cual no lo prueban con un argumento que urja esa distinción perfecta, sino una amplia distinción extramental. Basta un modo substancial para satisfacer a sus razones. Al final volveré sobre ello. (89).

84 DM ib. Cf. De Deo I, I, 10

85 DM 34, II, 20

86 DM 34, II, 19; IV, 40

87 DM 34, II, 19, 20.

A las dificultades propuestas por Escoto responde Suárez sintéticamente en el número 19. Con más amplitud, a esas y a otras distintas, en De Inc. 8, IV.

88 En la disputa metafísica 7 s. I, trata Suárez de las diversas clases de distinción. Si por real se entiende la que no depende de una operación de la mente, no caben más distinciones que la real y la mental. Pero, si se tiene en cuenta la clase de entidades entre las cuales media una distinción extramental, puede subdividirse: propiamente real, o perfecta, o mayor, es la que media entre realidades absolutas; modal, o imperfecta o menor, la que media entre una realidad absoluta y su modo. (Cf. DM 2, III, 1).

89 DM 34, IV, 17.

En segundo lugar, la función y como efecto formal de la subsistencia es constituir el recipiente próximo de la existencia substancial y demás propiedades hipostáticas. Por toda prueba aduce Cayetano unos cuantos textos de S. Tomás y el acuerdo común en reconocer que no es la naturaleza lo que propiamente existe y obra, sino la hipóstasis. (90).

En tercer lugar, de ahí que la subsistencia, con prioridad de naturaleza, precede a la existencia y, a fortiori, a los demás actos que dimanar de la hipóstasis o en ella se reciben (19).

En fin, cosa extraña, esa entidad no entra en composición con la naturaleza; porque ni es forma, ni accidente, sino un puro término. Esto último lo aprueba también Fonseca y lo juzga necesario para que la hipóstasis sea estrictamente un ser. (92).

Peró fácilmente se demuestra que todo esto es falso.

2 Crítica y demostración

Y para comenzar por el último punto, es una contradicción manifiesta que esa entidad se distinga realmente de la naturaleza, que de las dos surja la hipóstasis, ser auténticamente uno, y, sin embargo, no intervenga una verdadera composición. Puesto que, sin unión, no cabe unidad forjada a base de una multiplicidad.

No surgiría, por lo tanto, de la naturaleza y de la subsistencia ese ser uno, si no se trabasen por una unión verdadera. Ahora bien, la composición no es más que la unión real de las cosas distintas.

Manifesta est contradictio, quod hæc entitas sit res distincta a natura, et quod ex illa et natura consurgat suppositum, quod est ens per se unum, et quod non sit per veram ac propriam compositionem. Quia necesse est ut inter ea realis unio intercedat, alias non consurgeret ex eis unum per se; quo modo enim erit unum ex multis sine unione eorum? Ergo eodem modo necesse est ut intercedat compositio, quia compositio nihil aliud est quam realis unio rerum distinctarum. (93).

Más aún, no existe un medio entre el ser constitutivamente simple y el compuesto. La hipóstasis creada no es simple en su estructura, por la que, a juicio de todos se distingue de la increada. Luego compuesta, y cierto, que de naturaleza y subsistencia. Y todavía más. Según Cayetano, la existencia, realmente distinta, ni es forma, ni accidente, sino término de la esencia o de la hipós-

90 DM 34, IV, 18; Cf. 31, XI, 6

91 DM ib.

92 DM ib.

93 DM 34, IV, 19; Cf. De Trin. 4, IV, 10

tasis; y, sin embargo, con lógica puridad, forma una verdadera composición con la esencia o hipóstasis. Si hasta introduce tal distinción a fin de que toda criatura se componga de esencia y existencia! Es que la noción de composición abarca todos estos casos; porque sucede lo mismo con la de unión real entre dos entidades distintas, que es lo único que se requiere para la composición real.

Imo ipsi ideo ponunt talem distinctionem, ut ponant omnem creaturam vere et realiter compositam ex esse et essentia, . . . Ratio ergo compositionis seu extremi componentes latius patet quam haec omnia, quia ratio unionis realis, quae immediate intercedit inter res diversas, communior etiam est; et hoc solum requiritur ad compositionem realem. (94).

De aquí también lo falso de esa prioridad de la subsistencia respecto de la existencia. No habría entonces lugar para su composición real con la naturaleza, que supone la actualidad de ambos componentes, por ninguno recibida del otro formalmente. La esencia, en efecto, como lo he demostrado en otro lugar, no posee antes de la existencia, no sólo realmente, pero ni siquiera por el pensamiento, ninguna entidad suficiente para tal composición.

Probatur, quia, si ita esset, non posset facere realem compositionem cum illa. Hoc enim argumento supra probavimus existentiam non posse facere realem compositionem cum essentia quia ante existentiam, neque ordine naturae neque etiam secundum modum concipiendi, intelligi potest in ipsa essentia entitas sufficiens ad compositionem. Quia compositio, quae in re fit, requirit in extremis componentibus entitatem actualem, quam unum non habeat ab alio formaliter; ante existentiam vero nulla talis entitas concipi potest; ergo multo minus potest intelligi realis compositio ex natura et personalitate, quae omnem rei existentiam antecedit etiam ordine naturae (95).

Añádase a esto que, admitida la composición real entre la naturaleza como esencia y la existencia, huelga esa otra composición con la subsistencia anterior a aquella con prioridad de naturaleza. Porque la naturaleza por sí misma, o sea por sus elementos intrínsecos, posee ya la actualidad de esencia (96). Se le inserta la subsistencia que la última de suerte que no se apoye en otro, sino que estribe en sí. ¿Para qué una nueva entidad? Está de sobra.

Natura per seipsam, seu per principia intrinseca habet actualitatem essentiae; et rursus adiungitur illi personalitas quae terminat illam, ita ut non innitatur alteri, sed per sese sit; quid ergo necesse est aliam rursus entitatem adiungi, quandoquidem iam intelligitur res extra causas, et per se, ac intrinsece terminata? (97).

94 DM ib.

95 DM 34, IV, 20

96 DM 31, III, 6, 7; IV, 2, 3

97 DM 34, IV, 20

Tampoco es verdad que la función o cuasi efecto formal de la subsistencia consista en constituir el receptor próximo de la existencia. Porque primero, no existe una potencia de verdad receptiva, sino sólo objetiva, con respecto de la propia existencia. ¿Para qué entonces fingir esa entidad que constituya su receptor próximo?

Nam imprimis nulla est proprie potentia receptiva, aut susceptiva respectu propriae existentiae, sed tantum obiectiva; ergo ficta est talis entitas, quae constituat proximum subiectum existentiae. (98).

Segundo, en el sentido en que una cosa puede llamarse capaz de la existencia, toda esencia lo es, por sí misma, de una existencia proporcionada.

Deinde quia, eo modo quo res potest dici capax existentiae, unaquodque essentia creata vel creabilis, est per seipsam capax propriae et proportionatae existentiae (99).

En fin, resulta nugatorio el argumento basado en que la hipótesis es lo que existe. Tal locución no significa recipiente de la existencia, sino constituido por una existencia completa y consumada por la subsistencia.

Denique argumentum illud sumptum ex illa locutione, quod suppositum est id quod est, nullius est momenti, ut supra dixi, quia non oportet intelligi, esse id quod est, ut subiectum existentiae, sed ut constitutum per existentiam completam, et undique terminatam, seu ut habens existentiam terminatam per subsistentiam. (100).

Luego insistiré sobre este punto, con ocasión de una crítica procedente de Cayetano. Lo dicho, aun sin tomar en cuenta las serias ob-

98 DM 34, IV, 21

Supone aquí Suárez la no-distinción real entre la esencia y existencia. El proceso de la argumentación con que la demuestra, podría resumirse así: la realidad o entidad que se dice ut quo de la esencia, por la que se distinguiría realmente de la realidad o entidad ut quo de la existencia, no puede tener la esencia formalmente de esa existencia realmente distinta, sino de sí misma. Hasta aquí va con una clase de tomistas, y ya contra la otra clase. Ahora bien, añade, esa entidad que se dice ut quo de la esencia, verifica ya en sí y por sí todas las propiedades que se atribuyen a la existencia. Luego por sí misma es existente, una realidad ut quod, y sobra cualquier otro aditamento para que exista. Como base de fondo, asienta el principio de que nada puede constituirse formalmente por otro realmente distinto en cuanto a aquella realidad por la que se distingue adecuadamente de ese otro; ya que no puede distinguirse si primero no es. Y como remate se sirve del axioma: no hay que inventar realidades sin fundamento alguno. (Véase DM 31, IV-VI).

99 DM 34, IV, 21

100 DM ib.; Cf De Inc. 36, I, 24

La existencia se divide, según Suárez, en tantas clases cuantas exige la diversidad de los seres. Unas son simples otras compuestas; unas completas otras incompletas. Como las esencias, y en el mismo sentido. (DM 31, XI, 5-30; De Inc. 36, II, 4). Por eso el dicho de que una cosa no tiene sino una existencia, es falso si equipara existencia una con existencia simple, y es verdadero si se aplica a la existencia adecuada y proporcionada de cada cosa, (DM 16, I, 12; 31, XI, 35; De Inc. 36, H, 3, 4, 6).

jeciones que pueden sacarse del dogma, basta para demostrar que la subsistencia no puede ser un perfecto de la naturaleza en su calidad de esencia. Toca ver ahora en qué sentido lo es en su calidad de existencia.

IV LA SUBSISTENCIA ES UN TERMINO EXISTENCIAL

Sobre este particular, una opinión célebre afirma que la subsistencia se identifica con la existencia substancial de la naturaleza completa. Tal existencia, un en-sí esencial, realizaría el concepto de la subsistencia y bastaría, por lo tanto, para establecer con autonomía a un ser, fuera de las causas (101)

1º El en-sí propio de la hipóstasis

Antes de pasar a la exposición y crítica de las modalidades que reviste, conviene deshacer un equívoco que fácilmente puede deslizarse al arguir que la existencia substancial no necesita ningún complemento para consolidarse en sí, ya que por ésto se diferenciaría del accidente. La existencia, en efecto, no altera la naturaleza del ser al que actualiza; tan sólo la coloca fuera de la mera posibilidad y de las causas; es el mismo ser en acto, o la actualidad del ser.

Quia existentia nihil aliud est quam actualis entitas, vel si ita loqui velimus, nihil aliud est quam actualitas ipsius entitatis (102). Non est tam actus essentiae quam ipsa essentia in actu (103). Est actus cuiuscunque entis, seu potius est ipsa actualis entitas cuiuscunque rei (104).

De ahí que si un ser, —el accidente—, exige, por su índole propia, apoyarse en otro, la existencia no le quita esa exigencia, pero tampoco, al instalarlo en el mundo físico, se la cumple sin más y formalmente. De lo contrario —suposición desmentida por el sacramento de la Eucaristía— nunca podría existir un accidente sin su soporte de inhesión. De igual manera, si otro ser, —la substancia—, exige existir en sí, subsistir, la existencia mantiene su exigencia intacta, pero no la satisface formalmente.

101 DM 34, IV, 2

102 De Trin. 3, V, 8

103 DM 31, X, 18

104 De Inc. 36, I, 24

A esta concepción de la existencia llega Suárez necesariamente una vez que ha demostrado que sólo conceptualmente se distingue de la esencia. Esta no es potencia subjetiva de la existencia, sino sólo objetiva. Por lo tanto la existencia no es verdadero acto que se reciba realmente en una potencia. De ahí que con toda propiedad la flame la misma esencia en acto. (DM 31, VIII, 3-5; etc).

Licet existentia naturae substantialis sit, non tamen includit in suo formali et essentiali conceptu modum illum, quo actualiter per se existit; sed solum petit illum ex natura sua, seu constituit naturam aptam ad per se existendum, ita ut si miraculose non impediatur, statim ab illa manet vel illi coniunctus sit ille modus... Sicut e contrario in accidente, quod existentia eius accidentalis sit, non consistit in hoc quod per illam existentiam actualiter inhaereat, sed in hoc quod per illam taliter existat, ut illi debeatur actualis inhaerentia... Et hinc fit ut, sicut in accidente potest conservari existentia accidentalis sine modo actualiter inhaerendi, ita natura sustantiali possit conservari actualis entitas ipsius naturae, seu (quod idem est) existentia substantialis ipsius naturae sine subsistentia actuali... (105).

Hay un en-sí radical, que discrimina del accidente a la substancia; pero no significa más que negación de exigencia de inhesión.

Esse per se, esse aequivocum. Uno enim modo sumitur ut distinguit contra accidentis, et opponitur modo essendi in alio, prout est de essentia accidentis, et in hoc sensu verum est substantialem existentiam non esse indifferentem ad hunc modum per se, sed per illum essentialiter constitui (106).

Este en-sí se realiza en las substancias completas y en las incompletas, en las independientes y en las dependientes de una causa material. Le tiene la materia primera, lo tiene la forma substancial, y, sin embargo, ni la materia ni la forma son una hipótesis, ni siquiera el alma racional aun separada del cuerpo, al que no se vincula en su existencia. Este es el en-sí que actualiza necesariamente la existencia substancial, pero sólo éste. (107).

Además de él, hay otro en-sí, que implica oposición a en-otro por unión y dependencia de un sustentante.

Alio autem modo sumitur per se, ut dicit talem actualem essendi modum, qui omnino excludat dependentiam et unionem actuaalem cum alio sustentante (108).

De este en-sí carece de suyo la substancia aun completa.

et de hoc modo negamus esse essentialem existentiae propriae substantialis naturae, quandoquidem ablato hoc modo potest existentia naturae conservari. (109).

105 De Inc. 8, IV, 4; Cf. DM 34 III 15. Véase también como responde a la cuestión: Christi humanitas ut dicatur in Verbo existere, y su indicación de que a nadie se le ha ocurrido afirmar que la forma, aun dependiente, que existe en la materia, exista por la existencia de la materia (DM 31, XII, 26, 27).

106 DM 34, IV, 27; Cf. De Inc. 8, IV, 4.

107 DM 34, IV, 27, 28; VIII, 11, 14; 33, I, 1-5; 32, I, 5; De Inc. 36, I, 24; De Trin. 4, XI, 1.

108 DM 34, IV, 27; Cf. VIII, 11, 12; De Inc. 8, IV, 4.

109 Como en 108.

Es apta para él, lo exige por su naturaleza, naturalmente también lo tiene; pero no se identifica con él. (110). Así se colige, con derecho, del misterio de la Encarnación, en el que se encuentra la humanidad de Cristo, tan completa como la de Sócrates, sin este en-sí especial de existencia que provenga de ella misma (111), sustentada y como subsistencializada por el Verbo. Por consiguiente, en la hipóstasis creada, la razón formal de ese existir en sí o subsistir con que se consume, se distingue realmente de su propia existencia o de la entidad actual de su esencia. Ella es la que determina que la existencia substancial sea en sí, no sólo existivamente, sino de hecho, efectivamente.

Et hoc satis nobis manifestavit, mysterium Incarnationis in quo reperitur humanitas in rerum natura absque propria perseitate existendi, quam ex se habeat, sed solum est in Verbo, a quo sustentatur at quasi substantificatur. Hinc enim recte colligimus, in propria hypostasi creata, id quod est ratio per se essendi, esse aliud ab entitate actuali ipsius naturae et per id non proprie naturam ipsam seu humanitatem per se esse, sed compositum ex illa et ratione per se essendi (112).

Por eso se denomina la razón formal del existir en sí o subsistir;

Posteriori vero modo significat illum formalem modum a quo res habet ut per se subsistat, qui potest dici ratio per se existendi (113).

O la razón formal por la que algo se constituye formalmente en sí, independiente de todo sustentante.

Subsistentia vero habet constituere ens per se independens ab omni sustentante (114).

Y ha llegado el momento de someter a examen las dos variedades en que se ha concretado la tesis de la existencia substancial como subsistencia.

110 DM 34, VIII, 11; IV, 27; III, 15; De Inc. 8, IV, 4; etc.
Con respecto a este en-sí, que es el propio y consumado, debería definirse; el ser que exige ser en sí, no el ser en sí. (ib). Por eso en rigor, la substancia no puede declararse sino en orden a la subsistencia. (DM 33, proem.; 34, V, 13; etc).

111 Esta providencia tiene dos sentidos escalonados. El primero, básico y cierto, implica que la subsistencia debe ser naturalmente proporcionada a la exigencia de la naturaleza. El segundo, ya no cierto, pero sí el más probable, indica que la subsistencia dimana activamente de la naturaleza, por resultancia natural; y esto aun en el caso de la subsistencia parcial e incompleta de la materia primera. (DM 34, VI)

112 De Inc. 11, III, 10; Cf. 8, IV, 4; DM 34, III, 15

113 De Inc. 11, III, 5; Cf. De Trin. 3, IV, 1. Por eso la subsistencia creada no comprende en sí la existencia de la naturaleza, la presupone y es sólo su modo o término. Con toda propiedad se llama perseitas existencie, y no existencie per se. (DM 34, IV, 28).

114 DM 34, IV, 15; Cf. ib. 23

2 La existencia-subsistencia como algo extrínseco

Capréolo, según lo interpreta Cayetano y otros tomistas, sería de parecer que la existencia constituye por cierto a la hipóstasis, pero sólo extrínsecamente; a la manera que su objeto a una potencia; como término de referencia. A guisa de prueba, podría alegarse que la existencia no está incluida en el concepto de la hipóstasis, como no lo está tampoco en el de la naturaleza. (115).

Si es verdadera la interpretación, no les falta razón en rechazarlo. Evidentemente repugna que, por una parte, entre la hipóstasis y la naturaleza medie una distinción real, y, por otra, nada intrínseco incluya la hipóstasis a más de la naturaleza, sino sólo una connotación extrínseca. Porque, excluida la existencia de la constitución íntima de la hipóstasis, una de dos: o no se distinguen extramentalmente hipóstasis y naturaleza, pues dos seres que poseen idénticos constitutivos son idénticos entre sí; o si se distinguen, la hipóstasis importa algo interno que no forma parte de la constitución íntima de la naturaleza. Capréolo niega lo primero. Luego tiene que admitir lo segundo. Y en tal caso, todo el problema se centra en averiguar en qué consista ese algo interno, pues ello es lo que proporciona a la hipóstasis su carácter de hipóstasis.

Nam si in ipsa intrinseca constitutione seu compositione suppositi non includitur esse existentiae... inquiri an in his, quae intrinsece claudit suppositum, seu ex quibus intrinsece constituitur, includatur aliquid, quod in intrinsecam constitutionem naturae non ingrediatur. Nam si hoc affirmatur, de hoc inquirimus quid illud sit, nam illud est per quod intrinsece et formaliter distinguitur suppositum a natura, et non esse existentiae, quod utriusque est extrinsecum, iuxta hanc sententiam, (116).

Además, la existencia puede considerarse como término de referencia también respecto de la naturaleza. He demostrado en otra parte que toda esencia posee su existencia o actual o aptitudinalmente, según se halle en potencia o en acto (117). También ella connota, por consiguiente, a la existencia.

115 DM 34, IV, 3

116 DM 34, IV, 4

117 Cf. DM 1, IV, 22; 2, IV, 14

Marc cree que Suárez se siente inseguro en su posición y debe corregirse para explicar la esencia real o el ser como sustantivo, con relación a la existencia actual. Defendería una idea enigmática de la real, por encima de lo actual y de lo posible.

(Marc. o. c. p. 73-75. 107; id. *Psychologie réflexive* Vol. 1º Bruxelles 1949, p. 289. 299. 316).

Pero la posición de Suárez es firme. Por esencia real entiende la esencia capaz de existir, exista o no exista actualmente; en otras palabras, la esencia que implica aptitud para existir actualmente, sin que afirme ni niegue la existencia actual. Si se le añade la negación de existencia actual, se obtiene el ser en potencia o mero posible, y si la afirmación, al ser en acto. Comprende, pues, a los dos, que son ulteriores contracciones o concretamientos suyos. Se identifica con el posible, de ninguna manera es superior a él, como expresamente lo afirma Suárez, refutando lo que podría objetarse en contrario. Así que, incluye un respecto trascendental a la existencia; por el que, como es obvio, tiene necesariamente que explicarse. Sólo por haber confundido lo posible con el mero posible, tropieza Marc con ese enigma inexistente en Suárez y le achaca inseguridad y enmienda en su pensamiento. (DM 2, IV, 4-14).

Et imprimis id quod dicitur de habitu ad esse, quod conveniat supposito, et non naturae, non est absolute verum, aut limitandum est et declarandum; nam, ut supra ostendi, omnis essentia realis habet quod sit huiusmodi, per existentiam vel actu, vel aptitudine, iuxta statum in quo fuerit, actu, scilicet, vel potentia; igitur natura vel essentia realis etiam dicit habitum ad esse reale. (118).

Se replicará que diferentemente; puesto que la hipóstasis la connota "ut quod" y la esencia "ut quo". Pero tal evasiva ni quita ni pone nada para el caso. Y si no pregunto: esta diferencia en la conotación de la existencia, supone o no en la hipóstasis algo interno distinto de la naturaleza, por razón de lo cual mire a la existencia "ut quod" y no solamente "ut quo" como la naturaleza. Si lo supone, es menester declarar en qué consiste ese algo, anterior a la existencia, y manifiestamente constitutivo de la hipóstasis. Si no lo supone, el "ut quod" y el "ut quo" no pasan de ser una manera de concebir y significar la hipóstasis y la naturaleza, que no impide se identifiquen realmente. De la misma manera que el concebir a Dios "ut quod" y a la deidad "ut quo", no impide que no se distingan realmente, pues nada real implica el concepto de Dios que no esté formalmente incluido en la deidad.

De qua differentia inquirendum restat, an suppositum praeter existentiam includat aliquid in re distinctum a natura, ratione cuius dicitur esse proprie capax existentiae ut quod, cum natura tantum sit ut quo, vel nihil huiusmodi includat. Nam si dicatur primum, declarandum restat quid sit illud quod 'suppositum addit, nam illud est prius ipsa existentia, et proprium ac intrinsecum constitutum suppositi, distinguens illud a natura. Si vero dicatur secundum, plane sequitur naturam et suppositum solum ex modo significandi et concipiendi distingui ut quo et ut quod in ordine ad esse; quia nihil amplius in re unum quam alterum includit, ut ita concipiantur et nominentur; ergo illa distinctio non est in re, sed per rationem conficitur. Sicut etiam Deus et deitas concipiuntur et significantur ut quod et ut quo, et tamen sola ratione distinguuntur; quia in re nihil est de ratione aut conceptu Dei quod in ipsa deitate formaliter non includatur. (119).

3 La existencia-substancia como algo intrínseca

Por eso, entre los modernos, es frecuente decir que la existencia substancial constituye intrínseca y formalmente a la hipóstasis. Esta no es sino el ser subsistente incomunicable. Su propiedad característica proviene de la subsistencia intrínsecamente, y, por lo

118 DM 34, IV, 5

119 DM ib.

tanto, de la existencia con ella identificada. Por agregarla a la naturaleza, surge formalmente la hipóstasis; por quitarla, quede lo que quede en la naturaleza, desaparece la hipóstasis. Es, pues, su constitutivo intrínseco, y, por consiguiente, la hipóstasis une a la naturaleza tan sólo la existencia. (120).

Estupendo en cuanto a la interioridad del constitutivo. Pero ni a Cayetano ni a sus discípulos les convence que la existencia substancial se identifique intrínseca y formalmente con la subsistencia. Sus razones, en breves palabras, se reducen a lo siguiente: se confundiría, en las substancias completas, la composición de naturaleza y subsistencia con la de esencia y existencia; la naturaleza sería la inmediata potencia receptora de la existencia; la existencia el acto inmediato de la naturaleza, y la hipóstasis la resultante inmediata de la naturaleza y de la existencia substancial. Todo lo cual les parece falso, a tenor de la doctrina de S. Tomás que la hipóstasis, no la naturaleza, posee la existencia. Luego, ni la existencia actúa inmediatamente a la naturaleza, ni la naturaleza recibe inmediatamente a la existencia, sino que entre las dos media la subsistencia que juntamente con la naturaleza constituye el receptor próximo de la existencia. (121).

Crítica infundada. Y si fuese verdadera la persuasión en que convienen todos estos autores, a saber: la distinción real entre la esencia y la existencia, esta opinión que identifica la existencia substancial con la subsistencia merecería preferirse a la de Cayetano y de aquellos que multiplican a porfía el número de entidades, distinguiendo la subsistencia de la esencia y existencia, y éstas entre sí, sin ningún motivo suficiente.

Nihilominus, si vera esset sententia in qua omnes isti auctores conveniunt, quod existentia est res realiter ab essentia distincta, praeferenda omnino esset haec quinta opinio. Caietani, et aliorum, qui tot entitates sine causa multiplicant, distinguentes personalitatem seu subsistentiam ab essentia et ab existentia, et rursus existentiam et essentiam inter se. Nulla enim sufficiens ratio reddi potest aut necessitas tot entitatum. (122).

La esencia, aun admitida aquella distinción, es capaz por sí misma de recibir la existencia, como lo probé al tratar de esta materia. Por lo que suele decirse comunmente que el ser creado próxima e inmediatamente se compone de esencia y existencia, real o sólo mentalmente distintas, según los diversos pareceres. Y a esa su capacidad no obsta, en la hipótesis de la distinción real, lo

que también se dice que la hipótesis y no la naturaleza es quien existe. Antes es lo obvio, que la naturaleza, tomada en abstracto, por prescindir de la existencia, no se conciba como su poseedor, sino como su raíz y principio; mientras que, a la hipótesis, que significa el compuesto de esencia y existencia, se le atribuyan ambas, como las partes o componentes al todo.

Modus autem ille loquendi quod natura non est id quod est, sed suppositum, nihil obstat praedictae sententiae, quia natura significata in abstracto praescindit ab existentia, a qua realiter distinguitur, et ideo non significatur ut habens esse, sed ut principium et radix illius esse; et vero suppositum iuxta hanc sententiam significat totum ipsum compositum ex esse et essentia, et ideo ei proprie tribuitur habere esse et naturam; sicut composito tribuitur habere partes seu componentia. (123).

A lo cual se suma que la existencia, acto substancial, si es perfecta y no necesita de ningún sostén en que afirmarse, constituye el todo existente en sí. Natural, pues, que a él se atribuya el existir en rigor, y no a la naturaleza aun actuada inmediatamente por la existencia. Tan sólo las formas accidentales denominan a su receptor próximo. Los actos substanciales, en cambio, de primera intención al ser que constituyen. Por lo tanto, en caso de que la existencia se distinguiese realmente de la esencia, habría que admitir como mucho más probable su identificación con la substancia o determinante formal y próximo de la hipótesis.

Quia esse non est forma accidentalis denominans subiectum quod proxime actuat, nisi improprie et quasi concomitanter, sed est substantialis actus, constituens rem per se stantem, quam ut sic constitutam per se primo denominat suppositum subsistens, vel existens ut quod. Igitur, si substantialis existentia distincta est realiter a substantiali natura, longe probabilius videtur, insammet esse subsistentiam seu proximam rationem intrinsece constituentem suppositum, aut personam. (124).

Y a esto no se opone el que, en la misma hipótesis, la existencia no sea algo intrínseco a la naturaleza o no pertenezca a la esencia del individuo substancial. Pues, una cosa es hablar formalmente de la hipótesis como hipótesis, y otra hablar de la naturaleza o de la hipótesis en cuanto individuo substancial perteneciente a tal especie. Está claro que en el segundo caso la existencia substancial ni constituye formalmente la hipótesis, ni concreta la especie en tal individuo, cosas que incumben al principio de individuación y a la naturaleza singular. Pero, en el primero, se inserta en la hipótesis como su constitutivo formal intrínseco,

123 DM ib.

124 DM 34, IV, 11

por más que quede fuera de la naturaleza, a la que se contrapone como su acto. (125).

Otra es la fuente de una dificultad seria. La hipóstasis, ni más ni menos que la naturaleza, prescinde de la existencia actual. Luego, ni más ni menos que la naturaleza, no puede por ella constituirse. Es verdad que si se considera en acto, incluye una existencia actual proporcionada; pero también lo es de la naturaleza en acto. En cambio, repugna que la incluya si se considera en potencia; porque existencia actual y ser en potencia se excluyen.

Illud autem maxime videtur huic sententiae obstare, quod supra tactum est, quia suppositum non minus ab actuali existentia quam natura; ergo non magis potest per existentiam constitui quam natura. Aut enim est sermo de supposito quod sit ens actu, aut quod sit ens in potentia. Priori modo, verum est constitui per existentiam actua-lem tali rei proportionatam; sed hoc ipsum verum est de natura ut est in actu. Posteriori autem modo non constituitur suppositum per existentiam actua-lem seu exercitam, ut constat; nam repugnat habere actua-lem existentiam, et esse tantum ens in potentia, (126).

Sólo en apariencia se zanjaría esa dificultad con responder que la existencia actual o posible constituyese a la hipóstasis en acto o en potencia, respectivamente. En realidad carecería entonces de sentido el sostener que la hipóstasis añada la existencia actual a la naturaleza actual. Y quien replicase que la hipóstasis actual se constituye por la existencia actual, mientras la naturaleza aun actual por sola la esencia; simplemente cometería un error; porque, como lo he demostrado, la esencia actual entraña en sí a la existencia. Además, no sería consecuente su manera de hablar; porque tanto en la hipóstasis, como en la naturaleza, se distingue un estado de posibilidad y otro de actualidad.

Aliter vero responderi apparentius potest, ipsamet existentiam posse concipi ut actua-lem et ut possibilem, et iuxta utrumque statum posse etiam esse rationem constituendi suppositum, vel ut actu existens, vel ut possibile. At vero iuxta hanc responsionem dici non potest, suppositum, addere, supra naturam actua-lem, istam existentiam, quia natura actualis, id est quae iam sit actualis entitas extra causas suas, includit existentiam; hic autem non inquirimus quid addat suppositum actu existens supra naturam possibilem, sed supra naturam actua-lem et extra causas. Quod si dicant suppositum actuale constitui per existentiam actua-lem, naturam vero etiam actua-lem, non nisi per essentiam simpliciter id falsum est; nam supra ostendimus actua-lem essentiam intrinsece imbibere esse existentiae. Et deinde non dicitur consequenter,

125 DM 34, IV, 12

126 DM 34, IV, 13

cum tam in supposito quam in natura distinguatur a nobis status possibilis et actualis (127).

Por lo tanto, aunque supuesto el principio de la distinción real entre la esencia y la existencia, esta opinión no prodigue las entidades a su antojo, sin embargo, ese principio es falso, y, una vez asentado, ninguna razón puede aducirse para probar que no intervenga una distinción semejante entre la hipóstasis y la existencia.

Quocirca, licet supposito illo principio de distinctione existentiae ab essentia merito haec sententia non multiplicet alias entitates, tamen et illud principium simpliciter falsum est, et illo posito, nulla potest ratio reddi cur similis distinctio non intercedat inter existentiam et suppositum. (128).

En conclusión, sea esta la condena definitiva: la existencia que se distingue sólo mentalmente de la esencia actual, no puede identificarse con la substancia que se distingue de ella extramentalmente, o, de otra manera, la existencia que se identifica realmente con la esencia, tiene que distinguirse de la subsistencia tanto cuanto ésta se distingue de aquella. En lo finito, las cosas que se identifican entre sí, se distinguen igualmente de una tercera; como las cosas que se identifican con una tercera se identifican entre sí.

Sic igitur contra illam sententiam absolute concludimus. Existentia non distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; subsistentia autem distinguitur ex natura rei ab essentia actuali; ergo non potest esse omnino idem cum existentia. Vel e converso, essentia actualis et eius existentia in re non distinguuntur; ergo, quantum distinguitur subsistentia ab actuali essentia, tantum necesse est ab eius existentia distingui; nam sicut, quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se in rebus finitis, ita quae sunt eadem inter se, aequè distinguuntur a quolibet tertio. (129).

127 DM 34, IV, 14

128 DM ib.

129 DM 34, IV, 15

"En lo finito". Por estas palabras practica Suárez una restricción, que recuerda una frase suya, origen de largas y enconadas polémicas, extendidas hasta sobre la solidez de toda su filosofía: principium illud... si in tota abstractione et analogia entis sumatur... esse falsum, neque directe demonstrari aut probari posse, sed ad summum inductione posse a nobis ostendi in creaturis". (De Trin. 4, III, 7).

Se trata de su negación del principio de identidad comparada. (Cf. De Trin. I, XI, 20; 2, II, 20; DM 7, II, 27; III, 8). En qué sentido lo niegue y en qué sentido lo admita, lo estudian documentadamente: -Dalmau, José M. (El principio de identidad comparada, según Suárez. Est. Eccl. 5 /1926/ 91-98; -Guerrero, Eustaquio. (Afirma alguna vez Suárez que los primeros principios son inductivos? Est Eccl. 12 /1933/ 5-32; id. El "Francis Suárez" de León Mañéu. Raz y Fe 138 /1948/ N° 313-352; Hellín, José El principio de identidad comparada, según Suárez. Pemsan. 6 /1950/ 435-463).

Aquí no me interesa sino relacionar con puntos tratados al exponer las comunicabilidades que excluye la hipóstasis, su negación rotunda de validez universal a

4 La subsistencia término existencial

Una precisión de términos antes de pasar adelante. La existencia a que se refieren los párrafos anteriores, es la existencia propia de la naturaleza. Si se aludiese a la propia de la subsistencia e idéntica a ella realmente, variaría la situación. Entonces ya sería verdad que la hipótesis añade a la naturaleza actual una existencia, la de la subsistencia, con que se consuma. (130).

A ésta, precisamente por su carácter de perfectivo último de la existencia substancial, la llamo término existencial.

Personalitatem ad hoc dari naturae, ut illi det ultimum complementum in ratione existendi... ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae. (131) *Subsistentiam esse modum naturae existentis ut existens est, atque adeo existentiae ipsius.* (132).

Y, como he demostrado ya su realidad, me contentaré con unas pocas aclaraciones que dejen perfectamente afinado su concepto.

Sea la primera, el sentido mismo de las palabras existir y subsistir. Existir, de suyo, no significa más que tener entidad fuera de las causas. Prescinde de que eso se verifique apoyándose en otro

ese sentido peculiar que reviste el principio si se lo toma de las criaturas "si ex creaturis sumatur" (De Trin. 4, III, 2). El principio, en este caso, se formula: *quae ita sunt eadem uni tertio ut ab eo realiter, non distinguuntur, ita etiam sunt inter se idem ut inter se realiter non distinguuntur* (ib). y es evidentemente inaplicable a la Sma. Trinidad. Lo cual se debe a que la comunicación por identidad de la naturaleza divina a las Tres Personas, exclusiva de su infinitud, hace que un ser singular equivalga, en su singularidad absoluta, a una pluralidad. Por eso talla el resultado de una comparación que se establezca de las divinas Personas con Ella, a la manera de los seres creados, carentes de esa comunicabilidad. Las Personas se identifican con la misma y única naturaleza divina, pero que equivalentemente no es la misma; por eso no se identifica entre sí.

Esto mismo lo declara, a propósito de las dificultades que ocasiona la forma silogística. Esta, por una parte, supone, como principio en que se basa, el de identidad comparada (DM I, IV, 32), y, por otra, si se guarda íntegra y formalmente y no en las meras apariencias, es válida también en este misterio. (De Trin. 4, III, 8. Nunca rechazó Suárez la validez universal y absoluta del principio en su sentido formal, no tomado de las criaturas). ¿Cómo resolver aquellas dificultades? Se trataría, dice, de un silogismo expositivo, cuya fuerza reside en que el término medio sea singular y, para que no resulte realmente común, incommunicable. Pero en la Trinidad el término medio que quiere utilizarse, aunque singular, es comunicable. No puede, por consiguiente, servir de medio de un silogismo expositivo; porque de hecho vale como un término común. De ahí que la ilusión que se pretende sacar de este principio contra el misterio, y otras semejantes, no son buenas, no porque falte en la Trinidad y no concluya la forma silogística, sino porque se la guarda y aplica sólo de palabra y no de verdad. (ib).

130 DM 34, IV, 16; Cf. 31, XI, 30-31

131 DM 34, IV, 23

132 De Inc. 8, IV, 3; Cf. 11, IV, 7

como en sustentante, o, sin ese apoyo o dependencia, en sí mismo. (133). Nótese que hablo del en-sí constitutivo de la hipóstasis, y, por lo tanto, del existir no sólo general, que abstrae de la substancia y del accidente, sino del propio de la substancia completa. Este existir se comporta indiferentemente con respecto a depender o no de un sustentante. No con una indiferencia, por así decirlo, neutra; ya que exige y se conecta naturalmente con la consolidación en sí. Pero sí con una indiferencia, en primer lugar precisa, en cuanto no incluye en su esencia esta consolidación, y, en segundo lugar, obediencial, en cuanto puede en absoluto carecer de ley y sujetarse a una hipóstasis distinta.

Atque in hoc sensu dicitur existentia substantialis indifferentis ad hunc modum, non indifferentia quasi neutra (ut sic dicam), quia talis existentia ex natura sua postulat definite ac determinate hunc modum et cum illo habet naturalem connexionem, sed indifferentia imprimis precisa, quia in sua essentia illum non includit, et deinde obedienciali, quia potest de potentia absoluta illo carere, et alio opposito affici. (134).

En cambio, subsistir implica el estar consolidado en sí, sin dependencia de un sustentante, y se contrapone a in-existir, que, a su vez, implica el estar sustentado en otro. Mientras, pues, la existencia no se halle afectada por el modo de ser en sí, todavía queda incompleta y en estado casi potencial (135), no puede revestir el carácter de subsistencia. Tampoco lo puede, cuando afectada por el modo de existir en otro que la sustenta, sigue incompleta, ya que depende de él y se ordena a la composición de un todo.

Quien la completa es el modo de existir en sí, que realiza la noción de subsistencia, y, por eso, merece el calificativo de término de la naturaleza; no esencial, porque en cuanto esencia la naturaleza ya es completa, sino existencial, porque, aun en acto, necesita la última determinación de existir en sí.

133 Puesto que la existencia no se distingue realmente de la esencia, según Suárez, todo ser, trascendentalmente considerado, como tiene su propia esencia, tiene también su propia existencia proporcionada, sea substancia o accidente, hipóstasis o naturaleza, entidad absoluta o modal. (DM 31, XI, 34, IV, 16; De Inc. 36, II, 4).

134 DM 34, IV, 27; Cf. De Inc. 8, IV, 4; De Trin. 4, XI, 1-3.

135 Para Suárez carece de sentido la afirmación tomista de que la existencia es el acto último. Al identificarla realmente con la esencia, la coloca por completo en su mismo plano físico. Por eso, la oposición entre los que afirman que es el acto último y los que afirman que más bien es el primero, se resolvería en una oposición de meras palabras. Se llamaría último, respecto de los atributos esenciales, en cuanto constituye en acto a la esencia con inclusión de todos ellos y es, a nuestra manera de entender, lo último que se le anexiona para que se dé en el mundo físico. Se llamaría primero, respecto de lo que se deriva de la esencia, como las propiedades, los operaciones y otros accidentes, y las formas o cuasi formas substanciales que admita como potencia respectiva. De ninguna manera pertenece, pues, a su concepto el ser una actualidad pura y última que rechace todo perfeccionamiento por un acto ulterior. Lo admite o lo rechaza, según lo admita o lo rechace la esencia actualizada. (DM 31, XI, 22).

Nam existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas, seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio. Igitur quamdiu existentia non est terminata per modum existendi in se et per se, adhuc est incompleta et in statu quasi potenciali, et ideo ut sic non potest habere rationem subsistentiae. Rursus si afficiatur modo existendi in alio a quo sustentetur et pendeat, etiam habet statum incompletum, quia est in alio a quo pendet et ad compositionem alius completi entis ordinatur. Tunc igitur existentia naturae substantialis erit complete terminata, quando fuerit affecta modo existendi per se; hic ergo modus complet rationem subsistentiae creatae; ille ergo habet propriam rationem personalitatis, seu suppositivitatis. Ideoque merito dicitur esse terminus, aut modus naturae secundum esse existentiae, quia secundum esse essentiae, iam natura est omnino completa, neque indiget alia determinatione...; postquam vero est essentia in actu, solum indiget modo existendi in se ac per se; hic ergo ultimus est terminus naturae secundum existentiam eius, et hoc est proprium munus suppositivitatis. (136).

Lo mismo puede declararse también en contraposición al inherir. El accidente, apto y destinado a inherir en virtud de su misma existencia, todavía no inhiere de hecho por ella sola; reclama un modo especial que es como el último término de su existencia. Asimismo, la substancia, aun cuando sea actual por la existencia, no es subsistente por virtud de ella; necesita de ese modo que la consuma consolidándola en sí, sin dependencia de un sustentante.

Accidens enim quamvis ex vi suae existentiae sit aptum et propensum ad inhaerendum, non tamen est actu inhaerens ex vi solius existentiae, sed indiget speciali modo inhaerendi, qui est veluti ultimus terminus existentiae ipsius. Igitur opposito modo, tamen proportionali intelligendum est in substantiali natura, quod, licet sit actualis entitas per existentiam suam, ex vi talis existentiae praecise sumptae, non est subsistens, sed indiget modo per se essendi quo ultimo terminatur existentia naturae, ut in se sit sine dependentia ab aliquo sustentante. (137).

Irradia también su luz el misterio de la Encarnación. Lo único que le falta a la humanidad de Cristo para que subsista con la propia subsistencia, es el modo de existir en sí. Posee, en efecto, toda la esencia actual y, por lo tanto, también la existencia subs-

136 DM 34, IV, 23; Cf. IV, 15; 30, IV, 5; De Inc. 11, III, 1.
137 DM 34, IV, 24; Cf. III, 15; De Inc. 8, 4, 3; 36, I, 24.

tancial de la naturaleza humana. Sin embargo, como esa existencia se sustenta en el Verbo, del cual depende, carece del modo de existir en sí, y por eso no es persona humana o subsistente (138).

Esto significa que la subsistencia es el término existencial de la naturaleza substancial completa.

V LA SUBSISTENCIA ES UN MODO QUE FORMA VERDADERA COMPOSICION CON LA NATURALEZA

Y llegamos a la última parte de la demostración: la subsistencia es, con una denominación técnica, un modo subsistencial (139), que entabla una verdadera composición con la naturaleza existente. (140).

El segundo miembro de este aserto puede darse por suficientemente probado por lo dicho al refutar la opinión contraria de Cayetano. La composición real no es más que la unión real de entidades extramentalmente distintas para constituir una tercera. Ahora bien, la subsistencia y la naturaleza existente se distinguen extramentalmente y se juntan para constituir la hipótesis (141).

138 DM 34, IV, 25

139 P. ej. DM 34, IV, 32; De Inc. 11, III, 10; 36, I, 24; etc.

140 A Carosi le parece inútil y contradictorio el modo suareciano de subsistencia. Inútil, puesto que la subsistencia y el ser substancial están ya completos antes que él: En efecto: ahí se hallan ya la esencia o naturaleza individuada y la existencia, acto último del ser. Esa substancia existe antes del modo, y existe en sí y por sí, pues posee la existencia propia de la substancia. En una palabra, antes de ese modo, tenemos el ser substancial completo, incommunicable, que existe en sí y por sí. —Por otra parte, se dice que tal modo da a la substancia la perfección, o existencia en sí y por sí. Lo cual quiere decir que la substancia todavía no existe, aún no tiene la existencia; ya que por lo menos es verdad que no tiene la existencia propia de la substancia; de modo que como substancia o la substancia como tal todavía no existe. Y si se nos objeta que esto no obstante tiene una existencia antes de ese modo, sería curioso saber qué existencia es. Será quizás accidental?... En conclusión, la substancia ya antes de tal modo debería existir y no existir! (La subsistencia ossia il formale costitutivo del supposito. Div Thom. —Piac— 17 /1940/ 418).

Libre es cualquiera de refutar a Suárez, y yo no me he propuesto ni defenderlo ni atacarlo. Aduzco esta refutación tan sólo porque se presenta como un *ad hominem*, que refleja un pequeño desconocimiento del autor contra quien va dirigida, y se presta para poner en claro nuevamente su pensamiento. Por eso me abstengo de cuanto Suárez podría objetar contra la concepción que Carosi se ha forjado de la existencia y de la subsistencia y contra los principios de los cuales ella arranca.

La prueba de la inutilidad de la subsistencia se cifra en que la substancia con su existencia es ya un existente en sí y por sí, y por lo tanto incommunicable, hipostasis. Sobra, por consiguiente el modo que la haría existir en sí y por sí. Es decir, exactamente el equívoco que notaba Suárez. Confunde el *en-sí* propio de toda substancia, aun incompleta como el alma humana, que niega soporte de inhesión y nada más, con el *en-sí* propio de la hipótesis que niega dependencia de un sustentante, y del que, como Suárez trata de demostrarlo, puede carecer aun la substancia completa existente. *Esse per se, replicaría esse æquivocum* (DM 34, IV, 27). *Cum enim dicit naturam esse rem per se existentem, exponendus est iuxta dicta: per se, id est, non alio tamquam in subiecto inhaesione, vel per se, id est, substantialiter in sensu explicato, vel denique per ser, non actu, sed aptitudine et quasi radicaliter.* (De Inc. 8, IV, 4). En cuanto a la contradicción descubierta por Carosi, se descubre demasiado patentemente ilusoria, para que me detenga a disiparla: el modo no le proporciona a la naturaleza substancial la existencia que ya tiene; únicamente la consume, consolidándola en sí como un todo.

141 DM 34, IV, 38; de Trin. 4, IV, 9-10.

El primero, que lo adoptan también muchos de los modernos discípulos de S. Tomás, principalmente de aquellos que consideran a la existencia substancial como un modo extramentalmente distinto de la esencia, requiere una mayor ponderación. (142).

1 El modo y sus clases

Y ante todo, ¿en qué consiste el modo? En una acepción generalísima, se llama modo todo cuanto se concibe a manera de determinante o determinación, sea o no distinto de la cosa determinada. Por ejemplo: las nociones contractivas del ser, las diferencias específicas, los accidentes, etc. Y se divide en predicamental y trascendental, físico y metafísico, substancial y accidental.

Generali loquendi ratione, qua omne contrahens vel determinans solet appellari modus contracti; sic enim rationale dici potest modus animalis, et specialiter solet haec vox applicari ad illos modos, quibus determinatur ens vel accidens ad genera generalissima. (143).

También, en una acepción todavía amplia, se llaman modos las limitaciones prefijadas a las cosas finitas de acuerdo con su condición propia, y las cualidades con respecto a la substancia.

Generali significatione qua omnis qualitas solet modus substantiae appellari... Neque etiam sumitur haec vox in illa generalitate qua modus dici solet omnis determinatio vel limitatio praefixa unicuique rei finitae iuxta mensuram eius. (144).

Pero aquí se entiende por modo algo positivo extramentalmente distinto de lo demás, cuya realidad toda no consiste sino en una mera determinación última y formal.

Quosdam modos reales qui et sunt aliquid positivum (145)... distinctionem actualem et ex natura rei, ante operationem intellectus (146) ... quasi ultimo determinans (147)... ipsamet quasi formalis conjunctio... et eius formalitas consistit in actuali modificatione ipsius rei. (148).

Se dice que no es ser, cuando se denomina ser lo que goza de entidad absoluta, de alguna consistencia, de suerte que no exige esencialmente estar adherido a otro, como pura modificación su-

142 DM 34, IV, 32

143 DM 7, I, 17

144 DM ib.

145 DM ib.

146 DM 7, I, 16

147 DM 7, I, 17

148 De Inc. 8, III, 9

ya; antes bien, o no es unible a otro, o, al menos no sin intermedio de un determinante último.

Sumendo entitatem pro illa re quae in se et ex se ita aliquid ut non postulet omnino intrinsece et essentialiter esse semper affixam alteri, sed vel non sit alteri unibilis, vel saltem uniri non possit nisi medio aliquo modo a se ex natura rei distincto. modus non est proprie res seu entitas, et in hoc eius imperfectio optime declaratur. (149)

Y en este sentido se dice también que no aporta una nueva entidad propia, y sólo modifica la preexistente.

non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praeeistentem. (150).

Pero sí se denomina y es ser, en cuanto no se confunde y antes se contrapone a la mera negación y a la nada como algo positivo, con esencia física, distinto de cualquier otra realidad antes de toda actividad de la mente.

Quia ens creatum prout absolute distinguitur ab increato, complectitur quidquid non est nihil, sed aliquam realem essentiam seu formalitatem habet in rerum natura hoc enim totum complectitur ens creabile transcendentaliter et in tota sua latitudine sumptum; ergo etiam... ambit omnia quae non sunt omnino nihil et extra Deum sunt; hi autem modi reales non sunt nihil, sed suas reales essentias habent sibi proportionatas. (151).

Tales modos (152) poseen su propia individuación, su existen-

149 DM 7, I, 19

150 DM 7, I, 17; Cf. I, 18

151 DM 32, I, 13. Cf. 7, I, 19. 13. 20; De Euchar. 47, I, 1-4; II, 4-9; etc.

152 J. J. Balthasar (*Mon moi dans l'être. Louvain, 1946, p. 186 ss.*) afirma una y otra vez, que el modo según Suárez no es más que una palabra desprovista de sentido, puesto que según el mismo Suárez carece de existencia propia, y por lo tanto de esencia, con ella indentificada.

Por ningún lado he encontrado cosa que se parezca a eso en Suárez. Más bien, todo lo contrario. No contento con la afirmación general de que todo ser goza de existencia propia, —y el modo es un ser transcendentalmente—, expresamente dedica toda una sección de veinte y dos columnas a recorrer las diversas clases de seres, entre los cuales, en quinto y último lugar, con título aparte, aparecen los modos: quinto et ultimo inquiri potest an modus rei, qui non realiter sed ex natura rei seu modaliter ab ea distinguitur, habeat propriam et peculiarem existentiam, distinctam a re cuius est modus (DM 31, XI, 30). Su respuesta es categórica, rechazada la opinión de quienes se la niegan, afirma que, supuestos los principios anteriormente sentados, necesariamente hay que decir que la tienen. Y, como si esto no bastase, a continuación prueba por separado, primero la existencia de los modos substanciales, y segundo la de modos accidentales, (DM 31 XI, 30, 31). En cuanto a la esencia, la fija con prolijidad no sólo en general, sino también en cada uno de los modos. Lo estamos viendo, a propósito de la subsistencia. Puede verse también en las disputas sobre la acción (DM 48), el ubi (DM 51), el situs (DM 52), etc. Y en general afirma que los modos "suas reales essentias habent sibi proportionatas". (DM 32, I, 13).

cia propia, y afectan por sí a otros seres, confiriéndoles algo que éstos no entrañaban en su esencia individual y existente.

Modus substantialis habet etiam suam individuationem, ex se (153). Itaque, si sit modus substantialis, ... suum proprium esse existentiae habet distinctum etiam modaliter ab existentia naturae substantialis. (154) Atque, eodem modo philosophandum est de modo accidentali respectu illius rei cuius est modus, (155) et afficiunt ipsas entitates per se ipsos, dando illis aliquid quod est extra essentiam totam et individuum et existentem in rerum natura. (156).

Como ejemplo pueden citarse: la unión entre las cosas que se unen (157), la inherencia actual de la cantidad (158) y de todo accidente (159), la ubicación de los cuerpos (160) y de los espíritus (161), la dependencia actual de un ser respecto de otro ser (162), etc.

Por su misma índole exige esencialmente ser fijo e inseparable de otra realidad, individual y no sólo específica, pues de hecho no es más que el haberse de tal o cual manera esa realidad, y su manera de afectarla es más identidad con ella que unión o inherencia.

153 DM 5, VI, 14. El texto citado se aplica sólo al modo substancial. Pero, dado el principio general, hay que decir lo mismo del modo accidental. Además, en la sección VII de la misma disputa, aplica Suárez la doctrina al accidente.

154 DM 31, XI, 30

155 DM 31, XI, 31. Estas palabras, dentro del contexto, están referidas sólo a la existencia.

156 DM 7, I, 17

157 DM 7, I, 19; 13, IX, 13; De Inc. 8, III, 8

158 DM 7, I, 17

159 DM 37, II, 4; De Inc. 8, IV, 4, 3; 36, I, 24; etc.

160 DM 51, I, 14

161 DM 51, IV, 4; De Angel. 4, II, 4, 9; VII, 1

162 DM 7, I, 18; 20, IV, 11-17; 31, XIII, 26.

Tres clases de dependencia distingue Suárez, además de la formal y final, la dinámica o actual, la relativa o relación de dependencia, y la esencial o condición imperfecta e indigente de la criatura. De la primera, acción por la que Dios saca de la nada a una criatura, anterior a ésta con prioridad de naturaleza, dice que es un modo extramentalmente distinto de su término, que con toda propiedad debe llamarse acción de Dios formalmente transitiva o transeunte. (DM 20, IV, 11-17). La segunda consiste en una relación predicamental que resulta de la dependencia dinámica como de su fundamento, con posterioridad de naturaleza a la cosa criada, en la que se fija como en su propio sustentáculo. (DM 20, IV, 18).

La tercera, es la índole misma o condición indigente de la criatura, auto-insuficiencia perfecta, esencialmente mendiga de la acción divina para existir. Es su constitutivo trascendental, que abarca cuanto hay en ella. Se identifica con ella, y bien puede considerarse como una relación trascendental al Creador. (DM 20, IV, 8, 32; 47, III, 12)

Lo dicho sobre la primera clase de dependencia se aplica también a las acciones de las criaturas. De esto habla en el texto. También, la segunda, como es obvio. En cambio la tercera constituye el discriminante radical entre la criatura y el Creador. (DM I, V, 30-31, XIV, 2, etc.), y va incluida en la analogía del ser entre Dios y las criaturas (DM 28, III, 16, 20). Incurre, pues, en una confusión, bajo este aspecto, Norberto del Prado (De veritate fundamentali philosophiae christianae. Friburgi Helvetiorum, 1911, p. 177-178), quien refuta la doctrina de Suárez sobre el primer discriminante entre la criatura y el Creador, porque dicho discriminante no puede consistir en algo que resulta de la naturaleza, como es la dependencia, sino en la misma naturaleza. En ella incurre también Garrigou-Lagrange (o. c. p. 586) que da una rotulación idéntica.

Semper esse debet affixus alteri (163); tam intime includit coniunctionem cum re cuius est modus ut per nullam potentiam sine illa esse possit (164) quia revera modus ipse nihil est aliud quam res ipsa, cuius est modus, taliter se habens vel sic terminata (165); nam in suo essentiali modo afficiendi includit non tam inhaerentiam vel unionem, quam identitatem cum re quam afficit (166).

Ultima y formal determinación de una indiferencia, no es algo que determina, sino el ejercicio mismo de la determinación.

Unde fit in his formis modalibus causam ipsam formalem non distingui a sua causalitate actuali, . . . actualem causalitatem eorum non esse distinctam ab ipsis; sed intrinsecæ et essentialiter in eorum rationibus includi (167). Eius formalitas consistit in actuali modificatione ipsius rei (168)

De suerte que carece de sentido el preguntar si tiene o no a su vez un determinante, y si puede o no conservarse sin la cosa determinada, aunque ésta pueda conservarse sin él.

Nam quando ipsa forma aliquo modo participat suam rationem et quasi effectum formalem, non per aliam formam, sed seipsa id habet. (169) Et ideo conservari non potest separatus a tali re; nam, hoc ipso quod separatur destruitur eius ratio formalis seu essentialis. (170).

Hay dos clases de modos: unos substanciales y otros accidentales. Evidentemente es accidental todo modo que afecta a un accidente, ora se reduzca a su propio predicamento, como la inherencia actual de la cantidad en la substancia, ora constituya otro distinto, como la figura. (171). Si se trata de modos que afectan a la substancia, es substancial el que concurre a constituirla o consumarla dentro de su propio género.

In substantiis illum modum substantialem esse, qui ad constitutionem et complementum ipsius substantiae pertinet; (172).

Así p. ej. la acción creativa que se endereza, como vía de existencia, a una substancia (173); la unión de materia y forma que,

163 DM 7, I, 9

164 DM 7, I, 20; Cf. 5, VI, 14; 34, IV, 37

165 De Inc. 13, IV, 5; Cf. DM 37, II, 10

166 DM 34, IV, 36

167 DM 16, I, 22

168 De Inc. 8, III, 9

169 DM 51, V, 13

170 DM 34, IV, 37. La inseparabilidad absoluta del modo, y el pensamiento anterior ampliamente desarrollado, puede verse en De Inc. 13, IV, 7

171 DM 32, I, 18-19

172 DM 32, I, 15

173 DM 32, I, 17. Y ampliamente en 20, IV.

de por sí, se ordena a constituir una substancia completa y se embebe en la razón intrínseca del compuesto substancial. (174). Por el contrario es accidental cuando ni la constituye ni la complementa, sino la supone constituida y la afecta fuera de su orden, de otra manera.

174 DM 32, I, 15; 13, IX, 13; 34, VI, 23; 36, III, 8-12

El modo de unión substancial ha sido objeto de ataques francamente apasionados. No hay para qué reproducirlos. Lo que encierran de fondo, sin que ésto equivalga a solidez, puede verse p. ej. en Jolivet. (*La notion de substance*, París, 1929. Artic. 5, principalmente pp. 99-104; — Suárez et le problème du *Vinculum substantiale*, en *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez*, Vol. 1.º Burgos, 1949, pp. 235-250). Suárez no admitiría una unión íntima que constituyese un sólo ser, sino un modo de unión encargado de aproximar y de unificar más que de unir. Por eso materia y forma, como lo declara, no sería formalmente uno, sino que compondrían uno (DM 4, III, 16). Unión por fuera, no por dentro. Con justo título debería llamarse accidental, según el principio sentado por el mismo Suárez: *unitas quae per aliud convenit, accidentaria est, et quasi extrínseca seu denominativa*. (DM 4, III, 19). Me contendré en lo preciso, que, por lo demás, disipa también otras objeciones, hasta contradicciones, —por supuesto inexistentes—, que recoge Jolivet. Tendría, si no, que exponer toda la doctrina de Suárez acerca del compuesto substancial.

En las dificultades de Jolivet, interviene una concepción errónea del modo: vínculo o lazo metafísico de los componentes, que no son principios del ser, sino seres; y como él lo escribe expresamente. Pero el pensamiento de Suárez es muy distinto.

En primer lugar: los componentes, en el sentido aludido por Jolivet, son puros principios, y, por eso, seres tan sólo por analogía respecto del todo. (Cf. p. ej. DM 4, III, 8; 13, IV, 2. 9; V, 11; VIII, 4; 14, II, 14; 15, V, 1. 2. 7; VI, 2. 7; XI, 1; 32, II, 26; 36, II, 12; 43, VI, 19. 21; etc.). El que goce de existencia propia, no la cambia en nada, únicamente los capacita a que sean en acto, lo que eran únicamente en potencia. (Cf. p. ej. notas 25, 82, 100, 104, 133, 135).

En segundo lugar: con toda precisión anota Suárez, —a igual que cualquier filósofo no monista, explique el compuesto substancial—, que la materia y la forma no son formalmente uno, no se identifican —el alma no es el cuerpo, ni viceversa— sino que componen uno. De ahí que este uno se llama compuesto, y se distingue real pero inadecuadamente de sus componentes, como *includens et inclusus*. (DM 4, III, 16; 15, VII, 4; 36, III, 7-9; 43, V, 11; etc.).

En tercer lugar: la unión de los componentes es íntima e inmediata, sin que intervenga ningún tercero que los enlace o aproxime. (Cf. p. ej. DM 13, VIII, 4; IX, 12. 15; y el modo no sólo no destruye la inmediatez e intimidad, antes las supone esencialmente; ya que precisamente es la realidad de ese inmediato e íntimo estar unidos los componentes, que, a juicio de Suárez, se distingue extramentalmente tanto de ellos, como del todo compuesto. (Cf. p. ej. DM 13, IX, 10-13; 36, III, 8, 18; etc.).

Y a este propósito quiero consignar una crítica de Roeymaeker, que se empareja con la de Jolivet. Si la materia y la forma, dice (*Philosophie de l'etre*, ed. 2, Louvain, 1947, p. 186), son existentes por sí mismas, el principio interno de su unión no es "ni la materia, ni la forma, ni únicamente la unión de una a otra, sino un modo de unión implicado en el compuesto substancial". Y como texto de Suárez, cuya traducción ideológica representarían las palabras que he encerrado entre comillas, cita en nota la frase: *unio materiae cum forma aliquid substantiale est, et non est materia, nec forma, nec compositum, implicat vero in composito involvitur*. (DM 34, IV, 34). Pero, fuera de la falsa concepción del modo suareciano cual tercer elemento, lo que se presenta por traducción falsa el texto. Ni aquí, ni en ninguna parte de las obras de Suárez se encuentra el inciso: "ni únicamente la unión de una a otra". En vez de él se dice: "Ni el compuesto". Lo cual es muy distinto. Pues, según Suárez, este modo es "únicamente la unión de una a otra", pero ni la una, ni la otra, ni tampoco el compuesto, como dice correctamente la frase citada en nota. Además el principio interno de la unión substancial, en el sentido en que habla de Roeymaeker, no es el modo, ni pudo ocurrírsele a Suárez identificarlo con el modo, es la esencia misma de los componentes, su medular correlación dentro del propio género, su ordenación total al todo.

Por último: la frase de Suárez con que quisiera Jolivet justificar el calificativo de accidental aplicado a la unión substancial. Para que pudiese servirse de ella debe suponer la falsa concepción del modo, que he notado. Pero, aun en ese supuesto, nada tiene que ver con el sentido en que la emplea. Bastaba leerla completa, y no —procedimiento demasiado cómodo— recortarla al final, privada del contexto que la hace inteligible. Suárez se refiere allí a otra clase de unidad y de ser y per aliud, que los que ha estado tratando. Lo anuncia desde el principio del párrafo. Lo repite dentro de la misma frase. Al per accidens del que antes trató lo llama per se en el nuevo sentido; —con otro recorte obtenía Jolivet otra contradicción—. Explica hasta con un ejemplo lo que ésto significa. Y para un más amplio desarrollo, remite a la sección quinta. (DM 4, III, 19).

E contrario vero illum esse accidentalem modum, qui supponit substantiam complete constitutam, et illam afficit sub aliqua alia ratione (175) omnino extra genus substantiae (176).

P. ej., la ubicación de un espíritu o de un cuerpo, la presencia de Jesucristo en la Eucaristía, que de ninguna manera pertenece o se endereza a la constitución o complemento de la substancia. (177). La razón de esta diferencia, en los modos de la substancia, es fácil. Siendo la substancia completa un ser auténtico y absoluto en su género, ni consta ni puede constar sino de substancias. De ahí que cuanto interviene intrínsecamente, en su constitución debe ser indefectiblemente al menos substancia incompleta. Mas una vez plenamente constituida, cuanto se le agregue no le confiere algo substancial, es su accidente.

Ratio vero utriusque partis facile reddi potest; nam substantia completa, cum sit ens per se unum, et in suo genere absolutum, non nisi ex substantia vel substantiis constat; quidquid ergo intrinsece concurrir ad constitutionem substantiae, substantiam saltem incompletam esse necesse est. Atque hinc patet ratio alterius partis; nam postquam substantia iam est plene in suo genere constituta, quidquid ei additur, sive sit res, sive modus, est accidens eius. . . (178).

2 El modo de subsistencia

Ahora se comprende el sentido de la afirmación arriba formulada: que la subsistencia es un modo substancial. Ella expresa dos cosas: su tenuidad extrema por un lado, y por otro la clase de realidades a que pertenece. A fuer de modo, toda su entidad se reduce a una pura manera de haberse la naturaleza substancial completa (179), y por lo tanto es la terminación formal y última de una indiferencia (180), absolutamente inseparable del ser que

175 DM 32, I, 15

176 DM 32, I, 20

177 DM 32, I, 15

178 DM 32, I, 15

Para completar las ideas sobre el modo, puede consultarse p. ej. la obra, amplia y excelente, de José Ignacio Alcorta: La teoría de los modos en Suárez (Instituto "Luis Vives" de Filosofía. Madrid. 1949), y dos escritos de José Hellín, que contienen algunos aspectos no estudiados por Alcorta. El uno, síntesis magistral, al presentar la obra de Alcorta: La teoría de los modos en Suárez (Pensam. 6 /1950/ 216-226), y el otro, la inserción de la doctrina de los modos dentro de todo el sistema suareciano: Sobre la ubicación en Suárez y sobre su sistema metafísico. (Rev. espa. de Teol. 7 /1947/ 275-288).

179 p. ej. De Inc. 8, IV, 3; 11, IV, 7

180 p. ej. DM 34, IV, 23. 27

determina (181). A fuer de substancia, proporciona a la naturaleza substancial en su existir un complemento dentro de su propio género. (182).

Pero dicha afirmación puede sostenerse de tres maneras diferentes: o estableciendo una distinción modal tanto entre la esencia y existencia, como entre éstas y la subsistencia, según lo hace Soto; o únicamente entre la esencia y la subsistencia, que se identificaría con la existencia; o entre la subsistencia y la existencia, que se identifica con la esencia. Las dos primeras son inadmisibles. Ambas suponen la falsa distinción entre esencia y existencia. Además, aquella introduce otra distinción superflua entre la existencia y la subsistencia; ésta sigue la teoría de Capréol, ya refutada. La verdadera es la última; y se cimenta en las razones siguientes: (183).

Basta ese modo para satisfacer a todas las urgencias de distinción extramentaral y sobre todo a cuanto la fe nos enseña acerca de la Encarnación, que es el motivo principal de introducirla. Luego no hay que inventar una mayor distinción. Así lo impone ya el principio general de que no deben prodigarse ni agrandarse las distinciones sin fundamento sólido y franca necesidad. Pero además, explicada en esta forma, no se hace difícil de entender la subsistencia; mientras que apenas si puede concebirse lo que sería y cómo se uniría a la naturaleza existente una entidad absoluta.

Tum ex illo generali principio, quod distinctiones nec multiplicandae sunt, neque augendae sine magno fundamento et aperta necessitate; tum etiam quia, explicata hoc modo, ratio subsistentiae non est difficilis intellectu; illa vero entitas omnino distincta, vi potest concipi quid aut qualis sit, aut quomodo naturae uniat (184).

Esto mismo puede declararse por lo que acontece con el accidente. Su inherencia efectiva se distingue de su existencia extramentalmente, como un modo, no como algo absoluto. De igual manera, el hecho de existir en sí e independientemente de un sustentante, se distingue de la naturaleza substancial y de su existencia, pero no como algo absoluto, sino como su modo. (185).

En fin, así resulta fácil desenvolverse desembarazadamente a través de las cuestiones y dificultades que suelen ocurrirse. Ilustrémoslo con unos pocos ejemplos.

181 p. ej. DM 34, IV, 36

182 p. ej. DM 32, I, 15; 34, VI, 23

183 DM 34, IV, 32

184 DM ib.

185 DM 34, IV, 33; De Inc. 8, IV, 3. 4

¿Es substancia o accidente? Substancia, en sentido trascendental. Puesto que, lo vuelvo a repetir, una substancia, la naturaleza completa no puede recibir formalmente su consumación, constituirse hipóstasis, por un accidente. Pero no substancia absoluta, que disponga de entidad propia. Por eso, se coloca tan sólo reductivamente en la categoría de la substancia.

Decimus enim e se substantiam quasi transcendentem sumptam, ut distinguitur contra accidens, quia non potest substantia ab accidente formaliter accipere suum complementum; non esse tamen entitatem, sed modum substantialem, atque ita non directe, sed reductive poni in praedicamento substantiae (186).

¿Qué género de causalidad ejerce sobre la naturaleza? La afectación modal no siempre entraña causalidad propia. No obstante, puede reducirse a alguna, como acontece con la unión, la inherencia, la dependencia, etc. La subsistencia se reduciría al género forma, por ser como el último acto de la naturaleza.

156 DM 34, IV, 34; Cf. VIII, 13; 32, 1, 15, 16

Los seres del universo se agrupan, según Suárez, bajo dos grandes divisiones: entidades absolutas y modales, por una parte, y por otra, substancias y accidentes. Tales divisiones no se excluyen mutuamente, se entrecruzan. Lo cual significa que una entidad absoluta pertenece al orden de la substancia, otras al del accidente, y que ocurre lo mismo con las modales.

Algo objetivo en sí, el modo es, sin embargo, de tan tenue consistencia que no puede constituirse en ser por su propia cuenta. Todo él, y por fuerza de su naturaleza, consiste en la pura manera de ser o haberse de una entidad propiamente dicha. No es, pues, algo que modifica, sino la mera modalidad de algo. Según contribuya a constituir o consumir una substancia, o la afecte de alguna otra manera, se dice substancial o accidental.

El accidente, en sentido estricto, dispone ya de entidad propia por su cuenta; mas ni es, ni puede aspirar a ser algo de suyo independiente. Por su misma esencia exige un soporte en quien fijarse, y con el cual no forma una unidad verdadera. Puede, en absoluto, carecer de él; pero, aun en ese estado que no es natural, conserva la exigencia de soporte, identificada con su esencia. El estar de hecho fijado, es, pues, distinto del no estarlo, una modalidad óntica que no posee cuando se halle libre, el modo de inherencia actual. Por eso, con una definición esencial, el accidente se define: el ser que exige un soporte de inhesión, o, en abreviatura, que exige ser en otro.

En cambio la substancia exige ser en sí. Sin duda, hay substancias que están en otro; aún más, que no pueden existir, al menos naturalmente, sino en otro. Pero no están en él como en soporte de inhesión, se enderezan medularmente a constituir con él una tercera entidad auténtica, que las explica y les confiere su sentido. Tienden, por lo tanto, a través de esa entidad que es capaz de un inmediato consolidamiento en sí misma, a estar en sí. Por eso, si la substancia, de manera general y en contraposición al accidente, se define el ser en sí, denotando más bien lo que no tiene, a saber exigencia de inhesión; con una definición que precise lo que tiene, debe definirse: el ser que exige ser en sí, con exigencia más remota las substancias incompletas y más próxima las completas. Su exigencia, empero, no se cumple de hecho sino por el modo de subsistencia. De ahí una doble paridad con el accidente: primera, entre las definiciones respectivas: la substancia exige ser en sí, el accidente exige ser en otro. Segunda; entre las realizaciones de esas exigencias: en el accidente el modo de inherencia, en la substancia el modo de subsistencia. De ahí también que, mientras la substancia no posea este modo por el que se constituye formalmente en hipóstasis, aún no es del todo perfecta dentro de las posibilidades entitativas de su propio género, y tiende a consumarse.

Así todos los seres encuentran en la hipóstasis su término definitivo: unos directamente por contribuir a su constitución íntima: son las substancias absolutas y modales; otros, indirectamente, por fijarse, para poder existir, en alguno de sus constitutivos: son los accidentes, también absolutos y modales.

Subsistentiam reduci quidem posse ad rationem formae nam est veluti ultimus actus naturae, proprie tamen non esse causam formalem. (187)

Pero, en rigor, no es una causa formal. En efecto, puesto que contribuye intrínsecamente a la consumación de una substancia, no es un accidente (188). Tampoco, forma substancial; ya que presupone a la naturaleza íntegra y completa. (189). Por otra parte, toda forma implica imperfección. No así la subsistencia, que, por el contrario, dice perfección. Por eso puede suplirse por el Verbo, que, sin estricta causalidad, sustenta la naturaleza humana de Cristo, desempeña de término formal de la unión hipostática. (190). De ahí lo exacto de su apelación: último y puro término de la naturaleza. Esta, que antes de poseerla se halla como en potencia y en cierta indiferencia para existir en sí o unirse a otro, abandona, gracias a ella, esa indiferencia, sin intervención de ninguna causalidad, por una modificación intrínseca.

Recte ergo appellatur haec subsistentia ultimus ac purus terminus naturae, quia ante hunc modum existendi est natura, ut supra dicebam, quasi in potentia et indifferentia quadam ut possit in se inesse vel alteri uniri; per hunc autem modum ita finitur et terminatur, ut amplius indifferens non sit; idque absque causalitate vel informatione, sed per intrinsecam modificationem (191).

¿Por qué, como se cree comúnmente, una hipóstasis creada, una vez consumada por su propia subsistencia, ni puede consumarse por otra, ni consumir una ajena naturaleza? Apenas cabría respuesta en el caso de que la subsistencia fuese una entidad absoluta: se trataría de dos uniones que no se repelen formalmente. ¿De dónde, entonces, la imposibilidad de su realización? Mas, si es un modo, la razón aparece manifiesta: esencialmente circunscrito a la cosa modificada, no puede modificar a otra, ni simultánea ni sucesivamente. Su afección, como queda dicho, más que inherencia o unión, importa, por su misma esencia, identificación con la cosa afectada.

*At vero si personalitas creata tantum est modus naturae, facile red-
ditur ratio, quia modus ita essentialiter definitur ad illam rem cuius est
modus, ut nullam aliam possit afficere, nec simul, nec successive, ne-
que ullo alio modo; nam in suo essentiali modo afficiendi includit non*

187 DM 34, IV, 34; Cf. VII, 1

188 De Inc. 8, IV, 5; 10, II, 6; 34, VI, 12; 36, I, 24; etc.

189 DM 31, X, 2; De Inc. 24, II, 9

190 De Inc. 8, IV, 22

191 DM 34, IV, 34. La subsistencia propiamente no es acto, ni la naturaleza potencia. Sólo en un sentido amplio, o reductivamente, se comportan como tales. Si se habla con propiedad, debe decirse que se relacionan como lo terminable con su término, con el que guarda una conexión necesaria. (DM 34, VI, 22-23).

tam inhaerentiam vel unionem, quam identitatem cum re quam afficit; et ideo non potest exercere effectum, vel quasi effectum formalem suum circa rem distinctam (192).

Por último ¿por qué una subsistencia creada no puede conservarse sin su naturaleza, así como una naturaleza puede existir sin su propia subsistencia? Tampoco cabe aducirse una razón suficiente de esta imposibilidad, si se la concibe como entidad absoluta. No se encuentra ninguna contradicción o dependencia esencial que lo impidan. Y más bien, fuera de la mutua separabilidad, casi no hay otro indicio bastante de esta clase de distinción real (193). Pero, si es un modo, la imposibilidad comparece irreductible: el hecho mismo de separarlo equivale a destruir su razón formal o esencial.

At si solum est modus, facilis est ratio, quia de intrinseca ratione et essentia modi est, ut per seipsum, sine alio modo unionis interveniente actu sit coniunctus et modifictet rem cuius est modus; et ideo conservari non potest separatus a tali re; nam, hoc ipso quod separatur, destruitur eius ratio formalis seu essentialis. (194).

3 Definición de la subsistencia

Es, pues, esta manera de concebir la subsistencia la más probable, y debe preferirse a las demás. (195).

De acuerdo con ella, con una definición que compendie todo el fruto obtenido en la investigación presente, podría decirse que: la subsistencia es un modo substancial, que consume acabadamente a una naturaleza substancial, en orden a constituir un ser consolidado en sí mismo e incommunicable.

Esse modum substantialem ultimo terminantem substantialem naturam, constituentemque rem per se subsistentem et incommunicabilem, (196).

192 DM 34, IV, 36; Cf. De Inc. 13, IV, 5

193 No es este el único signo de distinción real, según Suárez, como a veces se insinúa. Lo dice expresamente, refiriéndose a la separación mutua y no mutua: dictum signum ex separatione sumptum, neque esse adaequatum, neque unicum, nec semper primum aut necessarium, solumque assignari ut certius et notius quando haberi potest: (DM 7, II, 12; Cf. ib. 9). Luego, estudia otros signos, aprueba alguno dentro de ciertos límites (ib. 13-20), y advierte que, para los casos en que no cabe la separación como signo, no puede darse una norma universal segura y expedita, sino que hay que recurrir a normas particulares. (ib. 20).

194 DM 34, IV, 37; 7, II, 11

195 DM 34, ib.

196 DM 34, V, 1. De manera semejante define, en el De Verbo Incarnato, a la subsistencia: positivum modum quo perfecte terminatur talis natura, ut in se et per se sit, neque indigeat alio sustentante. (De Inc. 8, IV, 3).

BIBLIOGRAFIA

Esta bibliografía se detiene a fines de 1949, cuando fué presentada la tesis para su aprobación. Quedan excluidos de ella, por más que los haya citado en las notas, tanto los manuales y textos de filosofía y teología escolásticas, como los escritos de exposición o polémica que por incidencia discuten opiniones suarecianas. Tan sólo anoto, de los estudios utilizados, los que se consagran directamente a Suárez o le dedican al menos algunas páginas, dignas, por su contenido o extensión, de ser mencionadas. Y exclusivamente, dentro del marco de los problemas que he dilucidado en mi trabajo.

De las obras de Suárez, fuera de un caso que indico claramente, he manejado la edición Vives.

Abranches, Casiano: As verdades eternas e os possíveis na metafísica de Suárez. Rev. port. de Fil. 4 /1948/ 364-380.

Adúriz, Joaquín: Para el estudio de la criteriología suareciana. Ciencia y Fe 4 /1948/ 20-31

Alcorta, José I.

- La teoría de los modos en Suárez. Rev. Fil. 7 /1948/ 443-497.
- Problemática de la existencia en Suárez. ib. 693-720.
- Problemática del tema de la creación en Suárez. Pensam. 4 número extr. /1948/ 305-333.
- La teoría de los modos en Suárez. Madrid. 1948.

Alejandro, J. M.

- Gnoseología de lo singular según Suárez. Pensam. 3 /1947/ 403-425; 4 /1948/ 131-152.
- La gnoseología de lo universal en el doctor Eximio y la dificultad criticista. Pensam. 4 número extr. /1948/ 425-447
- Esencia y valor del conocimiento según el Dr. Eximio. Miscel. Comil. 9 /1948/ 211-246
- La gnoseología del Dr. Eximio y la acusación nominalista. Comillas. 1948.
- La filosofía del conocimiento en Suárez y Kant. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez. Vol. 1º Burgos. 1949, 211-233.

Assenmacher, J.

Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. Leipzig. 1925

Bartra Enrique.

Suárez y S. Tomás en la prueba cinesiológica de la existencia de Dios.

Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez. Vol 1º Burgos, 1949. 307-325

Breuer, A.

— Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Ein wissenschaftlicher Gottesbeweis auf Grundlage von Potenz und Aktverhaeltnis oder Abhaengigkeitsverhaeltnis. Freiburg (Schw) 1930.

— Der Gottesbeweis bei Thomas und Suarez. Div. Thom. (Freib) 10 /1932/ 105-108

Carosi

La sussistenza ossia il formale costitutivo del supposito. Div. Thom. (Piac) 17 /1940/ 394-420

Carvalho, Joaquim

En torno ás "Disputationes Metaphysicae". Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez Vol. 1º Burgos, 1949, 65-72

Cañal, R.

Alejandro de Alejandría, su influjo en la metafísica de Suárez. Pensam. 4 número. extr. /1948/ 91-122

Cruz Hernández, M.

Suárez y el tránsito de la escolástica a la filosofía moderna. Boletín Univ. Gran. 19 /1947/ 263-291

Cuesta, Salvador;

La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez, del P. J. Hellín S. I. Pensam. 4 /1948/ 203-215

Dalmáu, José M.

— El principio de identidad comparada según Suárez. Est. Eccl. 5 /1926/ 91-98

— Metafísica y teología en Suárez ib. 22 /1948/ 549-559

De Adhával, Hugo M.

Ubicación y gloria de Francisco Suárez. Ciencia y Fe 5 /1949/ 51-78

Dell'Oro Maini, Attilio

Influencia de Suárez en América. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez, Vol. 1º Burgos, 1949, 187-194.

Descoqs, Pedro

— Le suarézisme. Arch. Phil. 2 /1924/ 123-154

— Thomisme et suarézisme. ib. 4 /1927/ 82-192

— Thomisme et scolastique. ib. 5 /1927/ 141-146

— Sur la división de l'être en acte et puissance d'après S. Thomas Rev. de Phil. 38 /1938/ 410-429

- Sur la division de l'être en acte et puissance. Nouvelles précisions. *ib.* 39 /1939/ 233-252; 361-370
- La division de l'être en acte et puissance. *Div. Thom. (Piac)* 17 /1940/ 463-497 De Vos, A. F.
- El aristotelismo de Suárez y su teoría de la individuación. *Rev. de Fil.* 7 /1948/ 755-65

Domínguez D.

- ¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareciano? *Est Eccl.* 8 /1929/ 471-486; 9º /1930/ 213-238

Durão Alves, Paulo

- Doutor Eximio: carácter fundamental da sua obra. *Rev. portug. Fil.* 4 /1948/ 341-348

Elorduy, E.

- El concepto objetivo en Suárez. *Pensam.* 4 número. extr. /1948/ 335-423
- El epistolario suareciano. *Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez.* Vol. 1º Burgos, 1949, 73-86

Fabro, C.

- Circa la divisione dell'essere in atto e potenza secondo S. Tommaso *Div. Thom. (Piac)* 16 /1939/ 529-559
- Neotomismo e neosuarezismo; una battaglia di principi. *ib.* 18 /1941/ 167-215; 420-498
- Una fonte antitomista della metafisica suareziana. *ib.* 24 /1947/ 57-68

Fuetscher, Lotenz

- Akt und Potenz. Innsbruck, 1933

García, Fidel

- Algunos principios diferenciales de la metafísica suareciana frente al tomismo tradicional. *Pensam.* 4 número. extr. /1946/ 1-30
- El sentido de la realidad en la metafísica suareciana. *Miscel. Comil.* 9 /1948/ 309-322

Giacon, C

- La seconda scolastica. Vol. 2º Milano, 1947

Gilson, Etienne

- L'être et l'essence. Paris, 1948

Gómez Arboleya, Enrique

- Francisco Suárez. Situación espiritual. Vida y obra. *Metafísica.* Granada, 1946

Gómez Caffarena, José

- Suárez filósofo. *Ra y Fe* 138 /1948/ 137-156

Grabmann, M.

Mittelalterliches Geistesleben. Munchen, 1926, 525-560

Gredt, J.

- Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie. Div. Thom. (Fr) 1933, 269-287
- Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnatores. Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. Nova series I /1934/ 33-49

Guerrero, Eustaquio

- ¿Afirma alguna vez el P. Suárez que los primeros principios son inductivos?. Est. Eccl. 12 /1933/ 5-32
- L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scholastique postérieure, par André Marc S. I. ib. 515-540
- El "François Suarez" de Leon Mahieu. Ra y Fe 138 /1948/ 313-352

Guthrie, H.

- The metaphysic of Francis Suarez. Thought 16 /1941/ 297-311
- La significación histórica de Francisco Suárez. Estudios 70 /1943/ 401-425

Hellin, José

- La ubicación en el D. Eximio. Notas a unas notas. Est. Eccl. 5 /1926/ 272-283; 390-405
- A propósito de un libro. Pensam. /1945/ 348-352
- De la analogía del ser según Suárez. ib. 2 /1946/ 267-294
- Sobre la ubicación en Suárez y sobre su sistema metafísico. Rev. espa. de Teol. 7 /1947/ 275-288
- La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez. Madrid, 1947
- Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez. Pensam. 4 número, extr. /1948/ 123-167
- Sobre la inmensidad de Dios en Suárez. Est. Eccl. 22 /1948/ 83-119
- Sobre la presencia eucarística en el D. Eximio. ib. 427-437
- Sobre el tránsito de la potencia activa al acto según Suárez. Ra y Fe 138 /1948/ 353-407
- Sobre la unidad de ser en Suárez. Giornale di Metaf. 3 /1948/ 455-486
- Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la criatura según Suárez. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez. Vol. 1º Burgos, 1949, 251-290

Ibañez Martín, José

Suárez, el filósofo peninsular. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez Vol. 1º Burgos, 1949, 87-102

Iriarte, J.

- La filosofía española ante el gesticulante barroco. Ra y Fe 131 /1945/ 324-336

- Francisco Suárez. Una metafísica que ilumina el Escorial. *ib.* 136 /1947/ 176-190
- La proyección sobre Europa de una gran metafísica, o Suárez en la filosofía de los días del Barroco. *ib.* 138 /1948/ 229-264

Hurrioz, J.

- La noción de subsistencia y supósito en Suárez. *Est. Eccl.* 17 /1943/ 33-74
- Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora. *ib.* 18 /1944/ 331-359
- En torno al occamismo de Suárez *ib.* /1945/ 16-130
- Fuentes de la metafísica de Suárez. *Pensam.* 4 número. extr. /1948/ 31-89
- Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez. Madrid, 1949.

Jansen, B.

- Die Wesensart der Metaphysik des Suarez. *Scholastik* 15 /1940/ 161-186
- Franz Suarez als Metaphysik. *Stim. der Zeit* 95 /1918/ 509-514
- Der Konservatismus in den Disputationes Metaphysicae des Suárez. *Gregor.* 21 /1940/ 452-481

Jotivet, R.

- La notion de substance. Paris, 1929
- Suárez et le probleme du "vinculum substantiale". *Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez.* Vol. 1º Burgos, 1949, 235-250

Lechener, M.

Erkenntnislehre des Suarez. *Phil. Jahrb.* 25 /1912/ 124-150

Mahieu, L.

- François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la Théologie. Paris, 1921
- L'eclecticisme suareziano. *Rev. Thom.* 8 /1925/ 250-285

Manser, G. M.

Nochmals: die Analogielehre des Franz Suarez an P. Santeler. *Div. Thom. (Fr)* 9 /1931/ 223-231

Marc, A.

L'idée de l'être chez S. Thomas et, dans, la scolastique postérieure *Arch. Phil.* 10 /1933/ 1-144

Marchal, R.

L'action transitive et la connaissance sensible d'après S. Thomas et Suarez. *Rev. Phil.* 30 /1923/ 445-483

Martínez Gómez, L.

Lo existencial en la analogía de Suárez. *Pensam.* 4 número. extr. /1948/ 215-243

Marxuach, F.

El antinomismo del P. Suárez. Est. Eccl. 6 /1927/ 429-432

Masi, R.

- La teoria suaresiana della presenza eucaristica. Roma, 1942
- Il movimento assoluto e la posizione assoluta secondo il Suarez. Roma, 1947

Masnovi, A.

Un problema e la sua importanza presso F. Suárez. Rev. di Fil. neo-sc. 10 /1918/ 66-71

Mendía, B.

Influencia de los maestros franciscanos en Suárez. Verdad y Vida 24 /1948/ 421-453

Minges

Suarez und Duns Scotus. Phil. Jahrb. 32 /1919/ 334-340

Miranda Barbosa, A.

A "Individuação" nas disputas metafísicas de Suárez. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez. Vol. 1º Burgos, 1949, 339-360

Monaco, N.

La metafísica de Suarez e la metafísica di S. Tommaso d'Aquino. Riv. di Fil. neo-sc. 10 /1918/ 37-65

Morabito, B.

- L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso. Riv. di Fil. neo-sc. 31 /1939/ 18-46
- L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suarez e in S. Tommaso. ib. 32 /1940/ 367-415

Mullaney, Th.

The basis of the suarezian teaching on human freedom. The Thomist 11 /1948/ 1-17; 330-369; 448-502; 12 /1949/ 48-94; 155-206

Picard, S.

L'intelligibile infraspécifique d'après S. Thomas et Suarez. Arch. Phil. 1. /1923/ 63-80

Pires, C.

. Acto da essência ou essência em acto? Rev. portug. Fil. 4 /1948/ 412-414

Pita, E.

Aristóteles, Santo Tomás y Suárez. Ciencia y Fe 4 /1948/ 67-74

Quibes, Ismael

Influjo del elemento psicológico en ciertos juicios acerca de los méritos de Suárez. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez. Vol. 1º Burgos 1949, 149-179

Rast, M.

Die Possibilitienlehre des Franz Suarez. Scholastik 10 /1935/ 340-368

Roig Gironella, J.

La síntesis metafísica de Suárez. Pensam. 4 número. extr. /1948/ 169-213

Rosanas, J.

La teoría metafísica suareciana sobre los modos. Ciencia y Fe 4 /1948/ 32-42

Rosseler

Die Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung und Verstandeserkenntnis nach Suarez. Phil. Jahrb. 35 /1922/ 185-198

Santeler, J.

Die Lehre von der Analogie des Seins Z. F. Kath Theol. 55 /1931/ 1-43

Santos, Delfín

Objecto da metafísica em Suarez. Actas del IV centen. del nacim. de F. Suárez. Vol. 1º Burgos, 1949, 327-337

Siegmund, G.

Die Lehre von Individuationsprinzip bei Suarez. Phil Jahr. 41 /1928/ 50-70: 172-198

Solá, F.

Repertorio bibliográfico de las ediciones de Suárez. Madrid. 1948

Solana, M.

Doctrina del P. Suárez sobre el primer principio metafísico; novedad que ofrece; juicio sobre la misma. Pensam. 4 número. extr. /1948/ 245-270

Teixidor, L.

De universalibus iuxta Doctorem Eximium Franciscum Suárez. Phil Jahrb. 25 /1912/ 445-461

Werner, K.

Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. 2 vols. Regensburg. 1861

Yela Utrilla, J. F.

El ente de razón en Suárez. Pensam. 4 número. extr. /1948/ 271-303

Zaffaroni, Juan Carlos

La materia prima en Suárez. Actas del IV centen del nacim. de F. Suárez Vol. 1º Burgos, 1949, 291-306

Zaragüeta, J.

- La filosofía de Suárez y el pensamiento actual. Granada. 1941.
- El problema del ser en la metafísica de Suárez. Belet. Univ. Gran. 13 /1941/ 59-81
- La teoría suareciana de la causalidad, ib. 173-193

LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA Y LAS CIENCIAS NATURALES SEGUN LA DOCTRINA ARISTOTELICO—TOMISTA

Mateo-Vytautas Mankeliunas, Pbro

EL objeto de nuestra investigación son las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales en el sentido moderno. Deseamos averiguar si, según la doctrina aristotélico-tomista, es posible o no un mutuo acuerdo entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales. Muchos afirman la posibilidad de tal acuerdo, y otros la niegan. Nuestro fin es, pues, demostrar que esta última afirmación es inexacta.

"Toda la cuestión de las relaciones entre la ciencia de la naturaleza y la filosofía no adquiere un sentido preciso, observa con mucha razón Dom **Feuling** en una de las discusiones sobre nuestra materia (en un congreso internacional de la filosofía tomista Journées d'Etudes de Louvain), hasta que no se determina lo que se quiere entender por las palabras ciencia y filosofía. La falta de la precisión, en cuanto a su sentido, es causa de oscuridad y fuente de innumerables confusiones" (1). La observación del célebre filósofo es exacta, y por eso tenemos que precisar bien lo que entendemos por filosofía de la naturaleza y por ciencias naturales. Por filosofía de la naturaleza entendemos tanto la cosmología como la psicología racional o especulativa; es decir, filosofía de la naturaleza tomada en el sentido en que la emplearon Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. — Por las ciencias naturales en-

1) Discussion des rapports présentés aux Journées d'Etudes de Louvain: "Revue Néoscholastique de Philosophie" (1936) 427: "Toute la question des relations entre la science de la nature et la philosophie ne prend un sens précis, que lorsqu'on détermine ce qu'on veut entendre par les mots de science et de philosophie. Le manque de précision quant au sens de ces mots est cause d'obscurité et source de maintes confusions".

tendemos las ciencias modernas (hoy día llamadas ciencias "experimentales", "positivas", "naturales" o de la "naturaleza", o también "de los fenómenos", o simplemente "ciencias"), en las que el sabio pretende penetrar por medio de las matemáticas en la esencia de las cosas y enunciar las leyes de la naturaleza. Especialmente tenemos delante las ciencias naturales siguientes: física, química, biología y psicología experimental; pero algunas veces entran en nuestra consideración y otras ciencias que hoy día tienen por objeto la naturaleza sensible. Es decir, de una parte tenemos el conocimiento racional de la naturaleza (filosofía de la naturaleza en el sentido aristotélico-tomista) y de otra, varias ciencias naturales que también se ocupan del conocimiento de la naturaleza sensible, y que quieren por medio de las matemáticas, conocer la naturaleza y expresar las leyes existentes en la naturaleza sensible.

La solución real y adecuada de las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales tiene una importancia muy grande para las dos ciencias. Ambas tienen que enfocar el objeto o el problema entero, tal como existe, sin hacer mutilación alguna a la realidad. Por eso, cuando un sabio (un representante de las ciencias naturales) niega la importancia o la necesidad de lo racional en el conocimiento humano, reduce todo a lo sensible y niega la función específica del hombre, que es el conocimiento racional. Así mismo, cuando un filósofo niega la parte sensible, mutila el mismo conocimiento, porque todo conocimiento empieza por lo sensible. Con razón dice **C. Giacon, S. J.**: "Una molécula no conoce a una molécula, una célula no conoce a una célula; es necesaria la razón para conocer a la una y a la otra y para penetrar en el misterio de su actividad y de sus funciones" (2). Hay que evitar todo cuanto no se compagine con la realidad del conocimiento humano. No se puede negar ni la parte sensible del conocimiento, ni tampoco la parte racional del mismo. Las ciencias naturales tienen que encontrar en las especulaciones filosóficas una ayuda positiva para sí mismas; la filosofía de la naturaleza no puede negar lo que en las ciencias naturales es verdadero, porque eso significaría una negación de la realidad misma.

Es cierto que hoy día en las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales hay una crisis, pero "es necesario en el estudio de la solución a la presente crisis por que atravesasen las ciencias, como observa **M. Planck**, que tornen a vivir

(2) Scienze e filosofia. Como 1946, 28: "Una molecola non conosce una molecola, una cellula non conosce una cellula; vi è bisogno d'intelletto per conoscere le une e le altre, e per penetrare nel misterio delle loro attività e funzioni".

ya a ejercer su influjo benéfico las opiniones filosóficas, ya caídas en el olvido. El estudio de los grandes filósofos podrá ser de gran utilidad para los científicos. Los tiempos en que la filosofía y las ciencias naturales se oponían ya pasaron, y ojalá fuera para siempre" (3).

I — DIFERENCIA ENTRE LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA Y LAS CIENCIAS NATURALES

Hay tres palabras que se toman muchas veces como sinónimos, y que, sin embargo, en la terminología filosófica tiene cada una su sentido propio. Estas son: distinto, diferente y diverso. — Distintas son aquellas cosas de las que la una no es la otra. Diferentes son aquellas que, conviniendo en el género, pertenecen a especies distintas. Y, por último, son diversas las que ni siquiera convienen en un género común.

Según lo dicho, resulta que **diferencia** es aquella nota o propiedad, que nos sirve para distinguir una especie de otra del mismo género. Este es el sentido filosófico del término diferencia (4).

- 3) "Naturwissenschaften" (1926) 260 — cit. según C. **Giacón**. *Ibid.*, 28-29: "Potrebbe darsi che nelle studio della soluzione della presente crisi che attraversano le scienze, tornassero (28) a vivere e a esercere il loro benefico influsso opinioni filosofiche cadute in dimenticanza. Lo studio dei grandi filosofi potrà essere di grande utilità agli scienziati. I tempi, in cui filosofia e scienze naturali si osteggiavano a vicenda, sono tramontati, e devono essere tramontati per sempre".
- 4) In V *Metaph.*, lect. 12, n° 916: "Assignat (Aristoteles. M. V. M.) autem duos modos (quibus dicitur "differens". M. V. M.): quorum primus est, quod aliquid proprie dicitur differens secundum quod aliqua duo quae sunt "aliquid idem entia", idest in aliquo uno convenientia, sunt diversa: sive convenient in aliquo uno secundum numerum, sicut Socrates sedens a Socrate non sedente: sive convenient in aliquo uno specie, sicut Socrates et Plato in homine: sive in aliquo uno genere, sicut homo et asinus in animali: sive in aliquo uno secundum proportionem, sicut quantitas et qualitas in ente. Ex quo patet, quod differens omne est diversum, sed non convertitur. Nam illa diversa, quae in nullo conveniunt, non possunt proprie dici differentia, quia non differunt aliquo alio, sed seipsis. Differens autem dicitur, quod aliquo alio differet. Secundus modus est prout differens communiter sumitur pro diverso; et sic differentia dicitur etiam illa, quae habent diversum genus, et in nullo communicant. Deinde docet quibus conveniat esse differens secundum primum modum qui est proprius. Cum enim oporteat ea, quae proprie dicuntur differentia, in uno aliquo convenire; ea vero, quae conveniunt in specie, non distinguuntur nisi per accidentales differentias, ut Socrates albus vel justus, Plato niger vel musicus; quae vero conveniunt in genere et sunt diversa secundum speciem, differunt differentiis substantialibus: illa propiissime dicuntur differentia, quae sunt eadem genere et diversa secundum speciem". — *Cfr.* In X *Metaph.*, lect. 4, N° 2017-2019; I, q. 3, a. 8 ad 3; C. G., I, I, c. 17. — *Cfr.* **Porphyrius**, *Isagoges*, c. 3, 3 b 3°

Sin embargo, no podemos negar, que muy generalmente se da el nombre de **diferencia** a todo lo que nos sirve para distinguir una cosa de otra; pero nosotros tomamos aquí el término diferencia en el sentido filosófico y no en el sentido en que se emplea en la vida corriente.

Tenemos la diferencia numérica o individual cuando hay distinción entre los individuos de una misma especie; y la diferencia específica, cuando hay distinción entre las especies de un mismo género. La diferencia específica es real, cuando la encontramos en las mismas cosas; y es lógica, cuando nuestro entendimiento la encuentra en los conceptos, pero no en las cosas (5).

1 La Filosofía de la Naturaleza y las Ciencias Naturales difieren por sus objetos formales.

Ahora, si vamos a aplicar estas nociones a nuestra cuestión, veremos que la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales difieren entre sí. Esto se ve con claridad por la doctrina aristotélico-tomista: según ella hay que ver el asunto por parte del término inicial (ex parte termini a quo) y por parte del término final (ex parte termini ad quem). He aquí la doctrina expresada de S. Tomás: "En cualquier conocimiento se deben considerar dos cosas, a saber, el principio y el fin o término. El principio pertenece a la aprehensión, y el término al juicio, pues aquí se lleva a cabo el conocimiento. El principio, pues, de cualquier conocimiento nuestro está en el sentido.

... Pero el término no está siempre en el mismo: a veces está en el sentido, a veces en la imaginación, y a veces, por último, sólo en el entendimiento... Ser llevado hacia algo es terminar allí: por eso en las cosas divinas no debemos ser trasladados ni a los sentidos ni a la imaginación; en las matemáticas (debemos verificar nuestros juicios. M. V. M.) a la imaginación y no a los sentidos; en las ciencias naturales también a los sentidos mismos (y en los sentidos verifica el juicio. M. V. M.)". — Y después de esta

(5) W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, 374: "**Sachliche** oder reale Unterschied findet sich, wo die Verneinung der Einheit nicht in unserer unvollkommenen Auffassungsweise, sondern in der Sache selbst gründet, so dass die Vielheit der Begriffe eine gleichartige Vielheit in der Sache anzeigt... **Begriffliche** oder **logische** Unterscheidung besteht zwischen dem, was durch verschiedene Begriffe gedacht wird, ohne dass dieser Unterscheidung in der Sache eine gleichartige Unterscheidung entspräche".

explicación S. Tomás agrega una conclusión muy importante para nuestra cuestión: "Y por eso, es un pecado intelectual querer proceder de la misma manera en las tres partes del conocimiento especulativo" (6). — "Aquí tenemos un texto precioso que habría que escribir con letras (23) de oro en los pórticos universitarios" (7).

Sobre la misma materia tenemos un texto interesante de S. Tomás del libro VI de *Metafísica*, en donde nuestro autor expone la misma doctrina que en el *Comentario a la Trinidad de Boecio*, tanto cuando habla acerca de la división de las ciencias en general (8), como cuando trata la cuestión de la filosofía de la naturaleza (9). Más aún, en el *Comentario al I libro de la Física* dice lo mismo (10).

- 6) In Boeth. de Trin., q. 6, a. 2: "In qualibet cognitione duo est considerare, scilicet principium, et finem sive terminum; principium quidem ad apprehensionem pertinet, terminus autem ad iudicium, ibi enim cognitio perficitur. Principium igitur cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu... Sed terminus cognitionis non semper est uniformiter: quandoque enim est in sensu, quandoque in imaginatione, quandoque in solo intellectu... Deduci autem ad aliquid est ad illud terminari: et ideo in divinis neque ad sensum, neque ad imaginationem debemus deduci; in mathematicis autem ad imaginationem, et non ad sensum; in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus his speculativae partibus procedere nituntur".
- 7) J. Maritain, *La philosophie de la nature* 3, Paris 1935, 23-24: "Et nous avons un texte précieux ici, qu'il faudrait écrire en lettres (23) d'or sur les portiques universitaires".
- 8) In VI *Metaph.*, lect. 1, N° 1145: "Et universaliter omnis scientia intellectualis qualitercumque participet intellectum: sive sit solum circa intelligibilia, sicut scientia divina; sive sit circa ea quae sunt aliquo modo imaginabilia, vel sensibilia in particulari, in universali autem intelligibilia, et etiam sensibilia prout de his est scientia, sicut in mathematica et naturali; sive etiam ex universalibus principibus ad particularia procedant, in quibus est operatio, sicut in scientiis practicis: semper oportet quod talis scientia sit circa causas et principia".
- 9) *Ibid.*, N° 1156: "Hic ostendit (Aristoteles, M. V. M.) **differentiam naturalis scientiae ad alias speculativas** quantum ad modum definiendi... Primo ostendit modum proprium definiendi naturalis philosophiae; dicens, quod ad cognoscendum differentiam speculativarum ad invicem, oportet non latere quidditatem rei, et "rationem" idest definitionem significativam ipsam, quomodo est assignanda in unaquaque scientia. Quererere enim differentiam praedictam "sine hoc", idest sine cognitione modi definiendi, nihil facere est. Cum enim definitio sit medium demonstrationis, et per consequens principium sciendi, oportet quod ad diversum modum definiendi, sequatur diversitas in scientiis speculativis".
- 10) In I *Physic.*, lect. 1, N° 1: "Sciendum est igitur quod, omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliquoties abstrahatur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent. Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari".

Precisando más esta doctrina **Juan** de Santo Tomás dice: "Por lo cual, dado que la especificación átoma de las ciencias consiste en la última razón de cognoscibilidad que no admite división, es necesario que si la razón formal de cognoscibilidad se toma de la inmaterialidad, la última y específica se toma de una manera determinada del término **ad quem** de la abstracción. Por lo tanto, la razón específica y determinada de cognoscibilidad consiste, no en la sola separación de la materia considerada como término **a quo** de la abstracción, sino en última determinación de la inmaterialidad" (11).

De lo expuesto se ve que, según la doctrina aristotélico-tomista, la especificación átoma de las ciencias depende del modo de definir (de modo definiendi), o —como dicen los neoscolásticos— de sus objetos formales. Así pues, según nuestra doctrina, los tres distintos grados de abstracción forman tres grupos genéricos distintos de ciencias especulativas, según los cuales nuestro espíritu se aleja de la materia (terminus a quo) y la deja detrás de sí para acercarse a los diversos grados de inteligibilidad (terminus ad quem).

Pero, aparte de estos tres grupos de ciencias especulativas, puede haber diferencias **específicas** entre las ciencias, que se hallan en el mismo grado de abstracción. Así, para los antiguos en el segundo grado de abstracción había dos ciencias específicamente distintas entre sí — la geometría y la aritmética (12). Es cierto que ni Aristóteles ni S. Tomás hablan de especies de ciencia en

11) *Cursus Philosophicus*, Log. II, q. 27, a. 1 (Ed. **B. Reiser**, I 825 b 22-35): "Quare cum specificatio átoma scientiarum sit ultima ratio scibilitatis, quae non est amplius divisibilis, oportet, quod sit ratio formalis scibilitatis sumitur ex immaterialitate, ultima et specifica sumatur determinate ex termino ad quem talis abstractionis, in quo ultimo sistit et determinatur abstractio. Ergo non ex sola segregatione a materia, prout consideratur terminus a quo abstractionis, sed in ultima determinatione immaterialitatis specifica et determinata ratio scibilitatis consistet".

Ibid., 828 b 21-30: "Quia dato, quod in esse entis causa et effectus sint eiusdem spiritualitatis, tamen non procedunt **istae scientiae a posteriori et quoad an est, nisi quatenus cadunt sub experientia** et inductione, a qua originantur. Experimentalis autem cognitio non dicit abstractionem intelligibilem, quae cognoscitur res per suam quidditatem".

12) Ibid., 825, a 37 — b 6: "Unde in Mathematicis invenimus, quod licet in communi abstrahant a materia sensibili, tamen quia diversus modus immaterialitatis attingitur in quantitate continua quam in discreta, discreta enim minus concernit materialitatem, quia minus dependet a loco et tempore quam continua, quae copulat partes suas in loco, ideo duplex scientia constituitur, Geometria et Arithmetica. Et similiter Philosophia et Medicina duplex scientia est, quia licet utraque abstrahat a materia singulari, tamen magis concernit materiam corpus ut sanandum quam corpus mobile ut sic".

el primer grado de abstracción; pero esto se entiende con facilidad, si se recuerda que en aquella época el conocimiento experimental era todavía muy rudimentario. Pero, siguiendo los principios de su doctrina, podemos encontrar especies distintas también en el primer grado de abstracción. Los comentaristas posteriores vieron esto con claridad; y así nos dice Juan de Santo Tomás: "Por parte del término a quo deja la materia, la cual es triple, como dijimos arriba; y por parte del término ad quem el grado de inmaterialidad o sea el modo de espiritualidad que puede adquirir la cosa abstraída, es distinto. Sobre esto dice S. Tomás, I. Poster., lect 41, en cada género de cognoscibilidad hay que distinguir diversas especies, según los diversos modos de cognoscibilidad. Por donde no sólo se toma la razón formal y específica de las ciencias del alejamiento de la materia, sino también por el acercamiento a un determinado grado de inmaterialidad en virtud del cual un objeto es deputado de una manera determinada y se vuelve inteligible" (13). Más adelante Juan de Santo Tomás sigue con la misma doctrina (14). — Por esc, según la doctrina aristotélico-tomista, las diversas partes de la filosofía de la naturaleza tienen el mismo saber específico, porque el modo de definir es siempre del mismo tipo y siempre se refiere al sér en cuanto móvil o mutable (15). Por aquí se ve que, S. Tomás como los otros

13) Ibid., I 825 a 12-30: "Ex parte termini a quo habet derelictionem materiae, quae triplex est, ut supra diximus, et sic constituitur triplex genus abstractionis. Ex parte termini ad quem est diversus gradus immaterialitatis seu diversus modus spiritualitatis, quem acquirere potest res sic abstracta. Et hoc vocat D. Thomas, I Poster. lect. 41 (Le I 307 n. 12), in unoquoque genere scibilitatis distingui diversas species secundum diversos modos cognoscibilitatis. Quare non solum sumitur ratio formalis et specifica scientiarum ex recessu a materia, sed ex accessu ad determinatum gradum immaterialitatis, quo obiectum aliquod determinate deputatur et redditur intelligibile".

14) Ibid., I 829 b31 — 830 a24: "Licet in una scientia tractentur diversae res seu quidditates, quae in se possunt habere diversam perfectionem et diversam abstractionem, sicut Metaphysica quando tractat de Deo et praedicamentis, Physica quando tractat de elemento vel de anima, tamen semper est idem modus definiendi (subr. nuestro, M. V. M.), quia sicut elementum definitur ut mobile, ita anima ut actus rei mobilis, et sicut praedicamenta tractantur ut participant rationem entis, ita Deus ut prima causa totius entis, quod est sub eodem ordine omnia tractare, sicut in eodem corpore sunt diversae partes habentes diversas perfectiones, omnes (829) tamen conveniunt in ratione informati an eadem anima.... Definitio ut tali modo abstractionis facta, est ratio formalis sub qua respectu conclusionis, quae ad illam illuminatur, licet alias in se sit ratio formalis quae, ut attingatur habitu principiorum vel per modum praemissarum a scientia, sicut lux respectu colorum habet rationem formalem sub qua illuminatur, licet in se etiam sit visibilis ut ratio formalis quae".

(15) Cursus Philosophicus, Phil. Naturalis, I, q. 1, a 2 (Ed. B. Reiser, II 19 a 27 31): "Formalis ratio entis mobilis adunt omnia quae tractat physica sub una unica ratione mobilitatis, quia eodem modo concernit vel abstrahit a materia".

tomistas, colocaron la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales en el mismo grado del saber (16). Y esto se comprende porque en la época en que vivían, las ciencias naturales no tenían aún su metodología propia (con excepción de algunas, como la astronomía y la óptica). Construían sus definiciones sobre el mismo modo de saber que la filosofía de la naturaleza. El *modus definiendi*, como se ve por todos los escritos de aquella época, siempre fue el mismo que el de la filosofía de la naturaleza; pero ya conocían en el mismo grado genérico de la definición varias diferencias específicas. Un ejemplo de estas ciencias específicamente distintas nos lo da S. Tomás, y, con más claridad aún nos lo expone Juan de Santo Tomás cuando dice: "La filosofía y la medicina son dos ciencias, puesto que, si bien ambas abstraen de la materia singular, sin embargo más materia compete al cuerpo que ha de curarse que al cuerpo en cuanto tal" (17). Pues es evidente, que la medicina se halla en un grado específicamente más concreto que la filosofía de la naturaleza. Es cierto, que ambas ciencias se hallan en el mismo grado genérico en lo que respecta a la manera de suprimir la materia, pero hay diferencia de grado específico con respecto al término en donde concluye (*modus definiendi*), que se manifiesta por la definición.

De lo expuesto se ve claramente en qué consiste la diferencia específica entre los objetos formales *quod* de las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza. Si "la ciencia responde a la cuestión: "¿qué cosa es el mundo?, con la contestación a esta otra: "¿cómo debemos imaginarnos el mundo?"... no quiere decir que la ciencia sea únicamente cosa de imaginación. Es, ante todo, trabajo de la inteligencia. Ella expresa sus resultados en términos abstractos, en conceptos generales. Pero estos conceptos, los determina estu-

(16) De Sensu et Sensato, lect. 1: "Unde et scientiam naturalem incipit (Aristoteles, M. V. M.) tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt motus et principium motus; et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communiorum, ad quaedam determinata mobilia, quarum quaedam sunt corpora viventia: circa quae etiam simili modo processit distinguens hanc considerationem in tres partes. Nam primo quidem consideravit de anima secundum se quasi in quamdam abstractione. Secundo considerationem fecit de his, quae sunt anima secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem fecit, aplicando omnino haec ad singulas species animalium et plantarum, determinando quod sit proprium unicuique speciei. Prima igitur consideratio continetur in libro De Anima. Tertia vero consideratio continetur in libris quos scribit de animalibus et plantis. Media vero consideratio in libris, quos scribit de quibusdam, quae pertinent communiter, vel ad omnia animalia, vel ad plura genera eorum, vel etiam ad omnia viventia..."

(17) Cursus Philosophicus. Log. II, q. 27, a. 1 (Ed. B. Reiser, I 825 b 1-6): "Et similiter philosophia et medicina duplex scientia est, quia licet utraque abstrahat a materia singulari, tamen magis concernit materiam corpus ut sanandum quam corpus mobile ut sic".

dicando los fenómenos sensibles que abarcan sin exigir otra cosa que la clave que permita encontrar y prever dichos fenómenos" (18). En cambio, la filosofía de la naturaleza va mucho más lejos y pregunta por las causas últimas de los fenómenos, que el hombre observa y los encuentra a cada paso. La filosofía de la naturaleza se adentra mucho más hasta sobrepasar el objeto formal de las ciencias naturales (19). Pregunta por razones últimas de los cuerpos físicos, de la realidad y de los hechos: ¿de qué se compone un sér? ¿Cuál es el principio constitutivo de ésta o aquella cosa? ¿Quién la produce? y finalmente: ¿Por qué son así las cosas y no de otra manera? (20). — La filosofía de la naturaleza al contestar a éstas preguntas no usa los instrumentos de que se valen las ciencias naturales, sino de los principios metafísicos que, a su vez, se basan en las observaciones primordiales, y que nuestro entendimiento aplica a cosas particulares (21). Ahora se ve por qué las ciencias naturales en el conocimiento de la naturaleza sensible se contentan con la simple descripción de los fenómenos o por invención de las relaciones entre sí o, en otras palabras, por la invención de las leyes de los fenómenos. En cambio, la filosofía de la naturaleza va más adentro, y por la totalidad de la experiencia humana y de

(18) P. Colmant. *Sciences et métaphysique*: "Revue de Questions Scientifiques" (1922) 427: "La science répond à la question "qu'est-ce que le monde? en répondant à cette autre: "Comment fait-il imaginé le monde?" Entendons-nous. Cela ne veut pas dire que la science soi uniquement affaire d'immagination: elle est avant tout travaille d'intelligence. Elle exprime ses résultats en termes de pensée abstraite, en des concepts généraux. Mais ces concepts, d'une part, elle les détermine par l'étude des phénomènes sensibles qu'ils embrassent, et d'autre part, elle ne leur demande que de fournir la clef permettant de retrouver et de prévoir les phénomènes".

(19) Cfr. D. Nys. *Cosmologie ou Etude philosophique du monde inorganique*, I 34-40, como el objeto formal de la filosofía de la naturaleza sobrepasa el objeto formal de las ciencias naturales.

(20) P. Geny. *Metafisica ed esperienza nella cosmologia*: "Gregorianum" (1920) 93-94: "La filosofia si propone, secondo il concetto aristotelico di dare ragione ultima di ogni realtà, cose e fatti. Il problema della causa si presenta al nostro spirito quando questo ripensa al divenire, e si formula in quattro domande: di che cosa è fatto un (93) essere? Che cosa lo costituisce tale? Chi lo produce? e perché? Ora il divenire á per noi un fatto universale; l'esperienza piú volgare lo revela, e solleva delle questioni che subito diventano profonde. Infatti, oltre ai cambiamenti superficiali che modificano i corpi nelle loro qualità o nelle loro relazioni, ve ne sono altri che raggiungono il fondo stesso dell'essere, dandogli una nuova determinazione specifica e cade, vi è il ferro che diventa ruggine, la pianta o l'animale che la morte descompone dando origine ai prodotti piú scariati".

(21) P. Geny. *Ibid.*, 94: "Gli strumenti di cui si serve il filosofo no sono il microscopio o lo scalpello, ma i principi metafisici cavati dai fatti primordiali e che lo spirito applica poi ai casi particolari".

las leyes positivas busca las últimas causas de la misma naturaleza sensible. En esto consiste la diferencia entre ambas disciplinas, que tienen por objeto el conocimiento de la misma naturaleza (22).

Por esta razón, en el primer grado de abstracción hay dos ciencia específicamente distintas: filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales según su propio modo de definir. Si la primera resuelve sus conceptos en lo inteligible, la segunda lo hace en lo observable, en lo mensurable. Por eso, las ciencias naturales (y también las ciencias físico-matemáticas, o las ciencias matematizadas) aunque pertenecen al primer grado de abstracción, específicamente difieren de la filosofía de la naturaleza, porque cada una de ellas tiene su propio modo de definir sus conceptos (23). Por eso, "aun cuando la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales usen las mismas palabras, el verbo mental significado por una misma palabra está formado de manera típicamente diferente en cada caso" (24).

(22) **J. de la Vaissière**, *Cursus philosophiae naturalis*, Parisiis 1912, I 2 1: "Objectum eius (scilicet, philosophiae naturalis. M. V. M.) formale sunt illae rationes ultimae quarum essentia enucleatur in *Metaphysica Generali*: causae, natura, individuatio, etc. Discrimen a complexu disciplinarum cui nomen "Sciences positives" in eo est quod hae disciplinae praedictum objectum materiale tantum considerant, vel ut describantur phaenomena complexa ope simplicium et successionis, seu, ut aiunt, leges phaenomenorum. Philosophia vero naturalis ulterius progrediens ex totalitate experientiae et ipsis legibus positivis ultimas rationes concludit, ita ut complexus scientiarum positivarum sit relate ad ipsam in extensione objecti materialis".

(23) **P. Hoenen**, *De constitutione corporum*: "Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis", Taurini-Romae 1937, 190: "Etiam si dictum est non esse separationem inter scientias et philosophiam naturalem, distinctio tamen quaedam admitti potest. Inquirere in illas causas proximas, quae sunt explicationes eorum quae experientia detegit, erit munus physici theoretici, qui hucusque in physica classica id fecit; dein connexionem quaerere inter has et causas primas, seu specificare theoriam metaphysicam, erit munus philosophi. Haec, ni fallor, distinctio admitti potest non obstante unitate fundamentali utriusque parlis. Sed precor: ne urgeamus nimis distinctionem; philosophus naturalis physicam callere debet et utinam physici callerent philosophiam naturalem".

(24) **J. Maritain**, *La philosophie de la nature* 3, 83. "Même s'il arrive que la philosophie de la nature et les sciences de la nature usent des mêmes mots, le verbe mental signifié par un même mot est formé dans les deux cas d'une façon typiquement différente".

2 La filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales difieren por su método.

Antes de empezar el análisis de los métodos de ambas ciencias, hay que hacer una distinción en el punto de partida de ambas ciencias y en el camino por el que siguen alcanzando sus conocimientos de la naturaleza sensible. En otras palabras, hay que hablar separadamente de qué especie de hechos parten ambas ciencias, — y por qué camino continúan.

1) Relación de la filosofía de la naturaleza y de las ciencias naturales con los hechos

Tanto la filosofía de la naturaleza como las ciencias naturales, que tienen por objeto el ser móvil, necesariamente se basan en la experiencia, y, por consiguiente, en los hechos que advertimos. Pero ambas de modo diferente (25); en esto consiste también su diferencia.

Como ya hemos dicho, el hecho es efecto de la actividad del entendimiento humano acerca de un dato externo. Por consiguiente, los hechos difieren según la luz objetiva bajo la que se mire el dato mismo. Por eso, tanto la filosofía de la naturaleza como las ciencias naturales, consideran los hechos bajo luz objetiva distinta; cada una tiene su distinto punto de partida. Por eso, si las ciencias naturales parten de los hechos científicos, la filosofía de la naturaleza arranca de los hechos filosóficos. La diferencia entre unos

(25) Y. Simon. La science moderne de la nature et la philosophie: "Revue Néoscholastique de Philosophie" (1936) 77. "Incorporer à la philosophie un fait scientifique tel quel, c'est donc introduire dans l'organisme philosophique un corps étranger rigoureusement inassimilable et dès lors perturbateur, s'il est vrai que toute assimilation consiste dans la substitution de la forme de l'alimenté à la forme de l'aliment... La vérité est que la pensée philosophique doit poursuivre la conquête de son matériel expérimental, la chasse au fait philosophique, dans tous les domaines d'expérience. L'expérience commune est pour elle un domaine privilégié, mais ce n'est pas le seul domaine qui lui soit ouvert; certains faits scientifiques ont une portée philosophique virtuelle qu'il appartient au philosophe de dégager et de mettre en acte, en donnant une forme philosophique à la matière expérimentale découverte sous les perspectives formelles de la pensée scientifique".

y otros consiste en la aprehensión intelectual (tienen de común: la sensación y la afirmación de la existencia). Cuando la aprehensión intelectual resuelve sus conceptos en el sér sensible, tenemos el hecho científico; y cuando en el sér inteligible — el hecho filosófico.

Por eso, la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales tienen diferentes puntos de partida al empezar su conocimiento de la naturaleza sensible. Es un error confundir estos dos puntos de partida de cada una de nuestras ciencias: cada una tiene que empezar su conocimiento propio por sus hechos peculiares. Como las ciencias naturales no pueden empezar su trabajo por los hechos filosóficos, tampoco la filosofía de la naturaleza puede hacerlo por los hechos científicos. Cada una tiene su propio campo de trabajo. Por eso, hay que distinguir en el mismo grado de abstracción los hechos filosóficos de los hechos científicos. Los hechos científicos no tienen exactitud mayor que los hechos filosóficos. Con razón decía **P. Duhem**, que "la relación de una experiencia de física no tiene la certeza inmediata y relativamente fácil de comprobar, propia del testimonio vulgar y no científico. Menos cierta que este último, sólo le aventaja por el número y precisión de los detalles que nos manifiesta. He aquí su verdadera superioridad esencial" (26). Es cierto, que no podemos aplicar esto a los hechos filosóficos, porque ellos no surgen de la experiencia vulgar, sino de la experiencia filosóficamente verificada (27), surgen de la experiencia precientífica. "La observación precientífica es criticada y juzgada a la luz de la filosofía, a la luz de los principios y del saber filosóficos. Existe una crítica filosófica de los hechos, como existe una crítica científica de los mismos (esta crítica de los hechos, de las observaciones y de las experiencias es, como sabemos, parte integrante del trabajo científico); y cuando un hecho de observación absolutamente general ha sido juzgado y criticado por la filosofía, ya no se le ha de considerar como un hecho de observación vulgar, pues la luz del juicio y de la crítica filosóficos han intervenido para convertirlo en un hecho filosófico propiamente di-

(26) *La théorie physique, son objet et sa structure* 2, 376: "La relation d'une expérience de physique n'a pas la certitude immédiate et relativement facile à contrôler du témoignage vulgaire et non scientifique; moins certaine que ce dernier, elle a le pas sur lui par le nombre et la précision des détails nous faire connaître; là est sa véritable et essentielle supériorité".

(27) Cfr. **S. Vanni - Rovighi**. *Principi scientifici e principi filosofici*: "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica" (1936) 531-534; o "Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis" (1937) 363-366.

cho" (28). Y mientras los hechos científicos no se ven iluminados por la luz filosófica, no pueden servir de punto de partida de la filosofía de la naturaleza.

Pero uno puede preguntarse: ¿cuál será la relación de la filosofía de la naturaleza con los hechos científicos? Aquí hay que escoger un camino intermedio entre dos errores opuestos, que con frecuencia se dan hoy día. No podemos esquematizarlos mejor de lo que lo hizo **J. Maritain**; por eso transcribimos sus palabras: "Un primer error consiste en pedir criterios filosóficos a los hechos científicos brutos (llamo hecho científico bruto al que no ha sido **tratado** filosóficamente). Si consideramos los hechos científicos en estado bruto, por sí mismos, no interesan a la explicación de tipo filosófico; mientras no sean iluminados sino por luz que inicialmente los hace distinguir en lo real y que el sabio los utilice, sólo interesan a éste y no al filósofo. El sabio tiene derecho para aproximarlos hacia sí —la entrada al taller está prohibida— de reivindicarlos para sí, sólo de decir: no, son míos, no os pertenecen, nada podéis sacar de ellos, para mí solo sirven, para mis conclusiones científicas; no tenéis derecho para sacar de ellos conclusiones científicas. Es ilusorio creer que recurriendo a hechos científicos, sin considerarlos bajo una luz filosófica, se puede dirimir un debate filosófico. . .

El segundo error sería rechazar los hechos científicos, tratar de construir una filosofía de la naturaleza independiente de ellos, de mantenerla aislada de las ciencias. Debe advertirse que es una tendencia inevitable sin confundir la filosofía de la naturaleza con la metafísica. En tal caso se querrá dar a la filosofía de la naturaleza la misma libertad, respecto al detalle de los hechos científicos, la que corresponde a la metafísica" (29).

(28) La philosophie de la nature 3, 134-135: "L'observation préscientifique est critiquée et jugée là à la lumière de la philosophie, à la lumière des principes et du savoir philosophiques. Il y a critique philosophique des faits, comme il y a une critique scientifique des faits (cette critique des faits, des observations et des expériences est, vous le savez, partie intégrante du travail scientifique); et lorsqu'un fait d'observation absolument générale a été jugé et critiqué par la philosophie, on ne doit plus l'appeler (134) un fait d'observation vulgaire, car la lumière de jugement et de la critique philosophiques est intervenue là pour en faire à proprement parler un fait philosophique".

(29) La philosophie de la nature 3, 136-137: "Une première erreur consiste à demander aux faits scientifiques bruts (j'appelle fait scientifique brut un fait scientifique qui n'a pas été **traité** philosophiquement) des critères philosophiques. Si vous considérez les faits scientifiques à l'état brut, ils n'intéressent pas par eux-mêmes le type d'explication philosophique; tant qu'ils ne sont éclairés que par la lumière que les a d'a-

El primer error lo cometieron **P. Descogs** (30) y **A. Mitterer** (31) al reunir una gran cantidad de hechos científicos, de los que han querido derivar conclusiones filosóficas. Y, como los hechos brutos nada nos dicen sobre la constitución intrínseca de la materia (32), los mencionados autores no pueden afirmar que contradigan o no al hilemorfismo escolástico. Del segundo error es víctima **H. D. Gardeil** (33) cuando afirma que la filosofía de la naturaleza no tiene que ver nada con los hechos científicos, que debe basarse únicamente sobre los hechos filosóficos.

Y dónde encontrar el verdadero principio para hallar a esta cuestión tan difícil y tan necesaria una solución adecuada? ¿Cómo se pueden evitar los dos errores señalados?

La mejor solución parece dárnosla el ya citado **J. Maritain**: "El filósofo debe utilizar los hechos científicos siempre que los trate filosóficamente, que desentrañe de ellos los valores filosóficos de que están impregnados, que derive de ellos hechos que tengan valor filosófico. Así, decimos, que los hechos filosóficos, que son la materia propia de la filosofía de la naturaleza, pueden tener dos fuentes: o bien la experiencia humana primordial, precientífica, de la que hemos hablado, experiencia precientífica interpretada filosóficamente, o bien la ciencia, el inmenso dominio de las observaciones y de los hechos científicos, filosóficamente in-

bord fait discerner dans le réel et utiliser par le savant, ces faits n'ont intérêt que pour le savant, non pour le philosophe. Le savant a le droit de se les approprier, — l'entrée du chantier est interdite, — de les revendre pour lui seul, de dire: non, ils son á moi, ils ne sont pas á vous, vous n'avez rien á tirer, ils valent pour moi, pour mes conclusions scientifiques; vous n'avez pas le droit d'en tirer des conclusions scientifiques. C'est une illusion, de croire qu'en faisant appel (136) á des faits scientifiques sans les assumer dans une lumière philosophique on pourra dirimer un débat philosophique....

Le deuxième erreur serait de rejeter les faits scientifiques, d'essayer de construire une philosophie de la nature indépendante des faits scientifiques, de la maintenir isolée des sciences. Remarquez que c'est lá une tendance inévitable si l'on confond la philosophie de la nature avec la métaphysique; alors on voudra donner á la philosophie de la nature la même liberté á l'égard du détail des faits scientifiques qui convient á la métaphysique".

30) Cfr. *Essai critique sur l'hylémorphisme*, Paris 1924.

31) Cfr. *Das Ringen del alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik*, Innsbruck-Wien-München 1935; *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körperwelt*, Bressanone 1936.

32) Cfr. **W. Büchel**, *Der Materiebegriff der modernen Physik: "Philosophisches Jahrbuch"* (1948) 55-64.

33) Cfr. la recensión del libro de **M. Fatta**, en "Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques" (1938) 74, donde esta especie de la filosofía de la naturaleza llama "genre un peu hybride... entrelardant les théses scolastiques d'emprunts aux théories scientifiques modernes qui n'ont guère de rapports avec elles".

terpretados: gracias a lo cual, serán confirmados los hechos filosóficos ya establecidos (por ejemplo, el hecho de las transformaciones sustanciales que nos presenta la naturaleza, será confirmada por el análisis de las verdades reconocidas por la química y la físico-química, por la física de la radioactividad, por la biología experimental, etc., con tal que dichos hechos científicos sean juzgados e interpretados filosóficamente); o podrán ser descubiertos además, del mismo modo, otros hechos filosóficos. En suma, de una materia extraña a la filosofía se habrá hecho una materia propia.

Por otra parte, si aproximamos los hechos científicos a los conocimientos filosóficos ya adquiridos y a los principios primeros de la filosofía, y los sometemos a la luz objetiva filosófica, podemos extraer de ellos un contenido inteligible para la filosofía; podemos discernir el valor ontológico que estos hechos científicos entrañan, desprender de ellos, mediante una operación abstractiva original y por la actividad del entendimiento agente, **hechos filosóficos**. No se trata de tomarlos en estado bruto, ni de suprimirlos o despreciarlos, y menos aún, de solicitarlos. Trátase de extraer de entre la materia útil de los hechos científicos, los hechos filosóficos, del mismo modo que el entendimiento agente saca de la experiencia sensible los objetos inteligibles" (34).

34) La philosophie de la nature 3, 138-139: "La philosophie doit faire usage des faits scientifiques à condition de les **traiter** philosophiquement, de dégager d'eux les valeurs philosophiques dont ils sont imprégnés, de tirer d'eux des faits ayant valeur philosophique; et ainsi nous disons que les faits philosophiques qui sont la matière propre de la philosophie de la nature, peuvent avoir deux sources: ou bien l'expérience humaine primordiale, préscientifique, dont nous parlions tout à l'heure, expérience préscientifique philosophiquement interprétée; ou bien la science, l'immense domaine des observations et des faits scientifiques, — philosophiquement interprétés grâce à quoi des faits philosophiques déjà établis seront confirmés (par exemple ce fait que la nature nous présente des changements substantiels sera confirmé par l'analyse des vérités reconnues par la chimie et la chimie physique, par la physique de la radioactivité, par la biologie expérimentale, etc., à condition que les faits scientifiques en question soient philosophiquement jugés et interprétés); ou encore d'autres faits philosophiques pourront de cette manière être découverts. Bref d'une matière étrangère la philosophie se sera fait une matière propre.

En rapprochant les faits scientifiques de connaissances philosophiques déjà acquises par ailleurs et des principes premiers de la philosophie, en les mettant sous une lumière objective philosophique, on peut tirer d'eux un contenu intelligible à la philosophie; on peut discerner ce que ces faits scientifiques comportent de valeur ontologique, dégager d'eux, par une opération abstractive originale, et par l'activité de l'intellect agent, des **faits philosophiques**. Il ne s'agit pas de les prendre à l'état brut, il ne s'agit de les supprimer ou négliger, et encore moins de les (138) solliciter, il s'agit de tirer d'eux, — comme l'intellect agent tire de l'expérience sensible les objets intelligibles, — de la gangue des faits scientifiques il s'agit de tirer des philosophiques". — Cfr. también observaciones de P. Geny, *Metafísica ed esperienza nella cosmologia: "Gregorianum"* (1920) 91-116.

A nuestro modo de ver, esta solución es la mejor de todas para empezar el trabajo del conocimiento filosófico de la naturaleza sensible. Siguiendo este camino hace su investigación el **P. Hoenen** y construye una filosofía de la naturaleza sobre las bases sólidas de la doctrina aristotélico-tomista (35); lo mismo hace recientemente **J. Sailer** (36). Pero este camino se presta a dificultades, porque en las ciencias naturales modernas es a veces bastante difícil distinguir entre el hecho y la teoría científica. Es evidente, que, en general, uno y otro se distinguen, pero las ciencias naturales modernas matematizadas, en sus construcciones refinadas, no siempre permiten hacer una distinción suficiente entre esas dos cosas distintas. Es que en las ciencias naturales matematizadas se empieza el trabajo investigador por los hechos científicos; pero al construir nuevas teorías científicas se descubren nuevos hechos que entran también en las mismas teorías. Por eso, surge esta dificultad para el filósofo que se preocupa de la naturaleza sensible. En el caso de las ciencias físico-matemáticas es donde la interpretación de los hechos y de las teorías científicas alcanza el más alto grado de complejidad. Por ejemplo, en los hechos sobre la constitución atómica de la materia, entran siempre varias teorías científicas, que nos transmiten diversas hipótesis acerca de la constitución misma del átomo; y por eso, al filósofo le es bastante difícil iluminar con la luz propia de la filosofía los hechos científicos. Así, el filósofo, analizando la naturaleza atribuida a los electrones o a los átomos, encuentra inmediatamente el electrón o átomo de N. H. D. Bohr, o el de E. Schrödinger, o las ondas de la mecánica ondularia, donde el sér real existe mezclado con los seres de razón, que ocultan los verdaderos seres de lo real. Aparte de este obstáculo existen también otros, por ejemplo, las teorías, —científicas que tienen mezclados los hechos científicos útiles al filósofo—, siempre sufren permanente renovación; y el filósofo tiene que estudiarlos para poder encontrar algo útil a su trabajo filosófico. Si hay continuidad sustancial en lo principal entre la filosofía de la naturaleza de Aristóteles y de S. Tomás, dicha filosofía ha sufrido muchos cambios en su camino hasta llegar hoy día a las conclusiones. De este modo, muchas cosas que parecían ciertas e indiscutibles a Aristóteles y a S. Tomás, hoy día ya no se utilizan, porque han sufrido renovaciones.

35) Cfr. *Cosmologia* 4, Romae 1949, 319-330; 339-344. Cfr. También: *Inquisitiones criticae in theoriam physico-chimicam eiusque valore pro philosophia naturali: "Gregorianum"* (1927) 229-242; *Quantum emolumenti ac spei ex physicarum scientiarum progressu philosophia naturalis scholastica capiat: "Liber Annalis Pontificiae Universitatis Gregorianae"*, Romae 1928, 60-75.

36) *Philosophie der unbelebten Natur. Eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft*. Olten 1948.

2). La filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales alcanzan sus fines por caminos distintos

No solamente la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales empiezan sus trabajos desde distintos puntos de partida, sino también difieren entre sí en el camino del trabajo.

El significado general de la palabra **método** — es todo procedimiento consciente que el hombre se propone para obtener un fin determinado; o en otras palabras, aplicándolo ya a las ciencias, es el arte de encontrar la verdad. En esta arte de encontrar la verdad, tanto la filosofía de la naturaleza como las ciencias naturales, también difieren. Ambas tienen sus propios caminos por donde avanzan para obtener la verdad acerca de la naturaleza sensible. Si el método de las ciencias naturales, como dice el **P. Descartes**, es completamente **a posteriori**, el método de la filosofía de la naturaleza es **a priori** y **a posteriori** (37). Si las ciencias naturales en su método **a posteriori** (es decir, van de las propiedades observadas a las esencias de las cosas o a las leyes generales que rigen el mundo físico) usan casi siempre la inducción (sólo raras veces se valen de la deducción, de las leyes más universales deducen las leyes menos universales), la filosofía de la naturaleza utiliza en primer lugar la deducción, es decir, resuelve sus conceptos en el conocimiento de la naturaleza sensible en principios generales y de por sí evidentes. Por eso, como ya hemos dicho, la filosofía de la naturaleza alcanza las esencias mismas de la naturaleza sensible, mientras las ciencias naturales conocen en primer lugar las propiedades observables y mensurables de la naturaleza sensible, y sólo indirectamente las esencias de las cosas. En las ciencias naturales, la experiencia es esencial a la misma ciencia, la regula por entero a ella y al conocimiento mismo de las ciencias experimentales. Las ciencias naturales conocen las cosas, no en sus principios constitutivos, sino en sus signos empíricos. El juicio se verifica en las ciencias experimentales en el mismo hecho sensible y no en los principios universales. Esta especie de conocimiento ya la conocían los escolásticos. Así nos dice S. Tomás: "Como podemos conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos significarlos con algún nombre. De donde, porque podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma por su propiedad, sabiendo qué es la piedra, este nombre de piedra signifi-

(37) Sciences et philosophie: "Essai critique sur l'hylémorphisme", 330: "Méthode toute **a posteriori** pour les sciences de la nature, toute **a priori** pour les mathématiques une fois sauvegardée l'origine des concepts fondamentaux d'où elles partent, — enfin méthode **a priori** et **a posteriori** toute ensemble pour la philosophie".

ca la misma naturaleza de la piedra como es en sí, pues significa la definición de la piedra, por la cual conocemos su esencia" (38). En otro lugar el mismo autor nos dice: "Porque las diferencias esenciales nos son desconocidas, a veces en su lugar usamos los accidentes o efectos, como se dice en el libro VIII de *Metafísica*; y según esto nombramos la cosa. Así, de la noción que se toma en lugar de la diferencia esencial proviene el nombre que impone a la cosa quien la denomina, como damos el nombre a la piedra partiendo del efecto, que es herir el pie; y no debe ser esta noción la significadora principalmente por dicho nombre, sino otra a la que ésta sustituye" (39).

Así, las ciencias naturales no resuelven sus conceptos en las esencias de las cosas sino en los signos observables y mensurables en las ciencias matematizadas (o físico-matemáticas). Si se trata de las ciencias matematizadas, siempre verifican sus conceptos en la experiencia. Y así, tanto su primera función — conocer la naturaleza sensible, —*an sit*—, como la segunda función, —*quid sit*—, siempre se verifican en la experiencia.

En la filosofía de la naturaleza el camino por el que marcha el conocimiento de la naturaleza sensible es distinto del de las ciencias naturales (40); porque aquí su conocimiento demuestra,

38) I. q. 13, a. 8 ad 2: "Secundum quod naturam alicuius rei ex proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex eius proprietate cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid sit lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat; significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis".

39) De Verit., q. 4, a. 1 ad 8: "Quia differentiae essentialis sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII *Metaph.*, dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu, qui est laedere pedem; et hoc enim oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur".

In I. De Gener. et Corrup., lect. 8. N° 5: "Differentiae substantiales, quia sunt ignotae, per differentias accidentales manifestantur: et ideo multoties utimur differentiis accidentalibus loco substantialium".

(40) F. Renoirte, *Éléments de critique des sciences et de Cosmologie*, Louvain 1945, 175: "Il résulte de là que l'étude du monde matériel soulève trois problèmes différents. D'abord, le problème de la *description* du monde matériel. La physique au stade expérimentel et au stade théorique s'applique à une description systématique des changements et des diversités constatés. Ensuite, le problème de la *critique* des sciences qui précise la méthode des sciences naturelles et cherche à déterminer le minimum nécessaire et suffisant pour connaître et expliquer physiquement. Enfin, le problème de la *cosmologie*: celui-ci prend comme objet d'étude ce minimum nécessaire et suffisant de la physique et demande, non pas à l'expérience, mais à la raison, de dire à quelles conditions ce minimum n'est pas contradictoire".

no exclusivamente por la inducción sino por la deducción de los principios universales. Aquí también el hecho sensible forma parte material del saber, pero no constituye formalmente su medio de demostración. Aquí la cuestión *an sit* tiene por objeto la experiencia real de una naturaleza; pero en el camino para alcanzar su conocimiento la razón establece ya su esencia y sus propiedades ontológicas mediante un vaivén inductivo-deductivo. Por eso, en la filosofía de la naturaleza no conocemos las esencias específicas, sino las diferencias generales; y por consiguiente, su conocimiento no es completo, porque siempre le faltan las diferencias específicas de las cosas. Pero la filosofía de la naturaleza, queriendo conocer la naturaleza sensible en su fondo, no puede dejar ningún aspecto; y por eso, se interesa por su doble aspecto — estático y dinámico (41).

Comparando los métodos de la filosofía de la naturaleza y de las ciencias naturales, hemos visto ya que la primera se vale principalmente de la deducción y las segundas casi exclusivamente de la inducción. Entre estos dos métodos de trabajo hay una diferencia evidente: 1° — en sus puntos de partida: el de la deducción es de orden racional (un principio o una verdad universal), y el de la inducción — de orden experimental (los hechos particulares); 2° — en su fin: que en la deducción es una conclusión particular o menos general que el antecedente, y en la inducción es una ley de la naturaleza; 3° — en el uso que de ellas hacen las ciencias: la deducción es un procedimiento que siguen las ciencias abstractas o racionales, y la inducción las ciencias experimentales; 4° — también estos dos métodos difieren en los principios en que se apoyan: el de identidad y el de distinción para la deducción, y para la inducción el de causalidad. — Por eso, ambas ciencias emplean distintos métodos y, por eso, difieren entre sí.

3. Autonomía de la filosofía de la naturaleza y de las ciencias naturales

De la diferencia específica entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales hay que deducir la separación o la inde-

(41) P. Descoqs, *Sciences et philosophie: "Essai critique sur l'hylémorphisme"*, 331: "La philosophie voulant expliquer la nature dans son fond ne peut et ne doit négliger aucun des aspects de celle-ci, aspect statique et aspect dynamique, quantitatif mais encore et surtout qualitatif, inertie et vie, tendances et instincts, etc., etc., — sa vue de l'être réel doit embrasser tout cela, á peine de ne donner de lui qu'une explication tranquée, incomplete, et, dans la mesure où elle se présenterait comme exclusive, simplement faussée".

pendencia entre ambas. Los representantes modernos de las ciencias experimentales se valen de ellas hoy día, muchas veces indistintamente, sin hacer distinción alguna luchan casi siempre por la autonomía de las ciencias experimentales o naturales. Hay que precisar esta terminología: primero hay que distinguir entre diferencia específica e independencia: estos dos términos no son sinónimos, porque puede suceder que ciencias específicamente diferentes entre sí sean independientes; pero esto no sigue de por sí (hay ciencias distintas específicamente y no independientes). — Segundo, el término **autonomía** de por sí significa más la independencia que la diferencia específica; pero de hecho los representantes de las ciencias modernas hoy día lo emplean cada vez más en el sentido de diferencia específica. Por eso, hay que tener cuidado al emplear el término autonomía de las ciencias naturales, porque si lo entendemos en el sentido de que ellas no dependen de ninguna otra ciencia bajo ciertos conceptos, no es cierto, y no podemos afirmar estas sentencias como no correspondientes a la realidad de las cosas. Porque las ciencias naturales en su trabajo no son independientes; dependen mucho de otras ciencias, verbigracia, de las matemáticas y de la filosofía de la naturaleza. Esta interdependencia de las ciencias recibe el nombre **subordinación** de las ciencias según la doctrina aristotélico-tomista. Nuestra intención, pues, será mostrar el modo y la amplitud en que las ciencias naturales dependen de otras ciencias, según la doctrina perenne.

La filosofía de la naturaleza es formalmente independiente de las ciencias naturales, pero en el sentido material, porque así considerada es dependiente: 1º — las ciencias naturales prestan a la filosofía de la naturaleza, no los mismos hechos científicos, sino **la materia** de éstos. Luego, la filosofía de la naturaleza empieza su trabajo peculiar iluminándolos con su luz propia 2º — Las ciencias naturales proporcionan mucha materia para ilustrar algunos detalles de conclusiones filosóficas; las conclusiones de las ciencias naturales también sirven mucho a la filosofía de la naturaleza para suplir algunas conclusiones filosóficas, porque esta última al darnos solamente las diferencias genéricas, no siempre nos proporcionan con toda claridad sus conclusiones. Aquí las ciencias naturales tienen su mérito. (42)

(42) Cfr. Y. **Simon**. Les préoccupations expérimentales des philosophes et les faits scientifiques: "Revue de Philosophie" (1932) 273 ss. — Cfr. también F. **Renoirte**. Sur la nécessité inéluctable de la critique des notions de la physique: "Congreso Internacional de Filosofía". Barcelona 1948, Actas II, 421-436.

Pero de esto no se puede deducir que la filosofía de la naturaleza sea esencialmente dependiente de las ciencias naturales. El conocimiento filosófico de la naturaleza sensible no depende de éstas de manera alguna, porque dispone de bastantes hechos filosóficos, con los cuales puede elaborar sus conclusiones acerca del conocimiento de las esencias de la naturaleza sensible y no necesita formalmente ninguna ayuda de las ciencias experimentales. Ellas tampoco dependen esencialmente de la filosofía de la naturaleza, porque tiene sus objetos propios y sus propios métodos para alcanzar un conocimiento empiriológico de la misma naturaleza sensible. Pero las ciencias naturales se sirven con gran utilidad de las conclusiones de la filosofía de la naturaleza, para evitar errores en las cuestiones principales y sirven también de guía en su trabajo científico.

No podemos concluir mejor que con las palabras del **P. J. Echarri** sobre este asunto: "**Autonomía y distinción** de la ciencia respecto de la filosofía. Son dos formas del saber no vulgar, irreducibles entre sí, no sólo ni principalmente por razón del objeto diverso a que se aplican, sino por razón de la estructura diversa del proceso mismo cognoscitivo, que en ellas se actúa. El saber científico busca característicamente la **ley, el quomodo**, y por eso su estructura se caracteriza como **descripción** y como interés por la conexión de los singulares. En cambio, el saber filosófico busca la **esencia, el cur** y se caracteriza como **explicación** y como interés por lo universal en lo singular. La conexión —que también existe entre ambos saberes— no se funda en su mutua naturaleza interna, sino en unidad concreta del sujeto cognoscente. No es la ciencia la que aspira a la filosofía, sino el científico. La ciencia no conduce de suyo a la filosofía. Por eso la ciencia no funda de suyo ninguna metafísica. La justificación científica de los principios, métodos y conclusiones es distinta de la justificación filosófica de los mismos, y por eso sólo la primera es intrínseca y necesaria a la ciencia. La filosofía no pertenece a la formación del saber científico. Naturalmente, las conexiones en el plano del dinamismo concreto del conocer son con frecuencia más íntimas y difíciles de precisar que en el plano formal. Puesto que la ciencia se mueve en un plan ontológico y cognoscitivo distinto, tanto del vulgar como del filosófico, es decir, el de la ley y de la descripción, o simplemente el de la ley, hay que decir que la ciencia nace legítima y definitivamente con la fórmula galileana de investigación de la ley. Apartarse de este objeto es contaminarse de motivos extracientíficos. Precisamente por ser ley, la ciencia es descripción exacta y previsión infalible, porque como ley es medida, número, cálculo y fórmula matemática. La matemática se introduce en la ciencia para consumir la perfección de la ley, y en este sentido es esencial a toda investigación científica. El matematismo en física es una exageración y un error, pero un error ligado a una posición (243) filosófica y no a una posición científica. La inteligibilidad que la matemática pres-

ta a la ciencia queda restringida al plano de la descripción legal sin alcanzar nunca el plano de la explicación filosófica mediante las esencias y los principios reales. La ciencia tiene un aspecto práctico y económico, pero sería un error diferenciar el conocer científico por su "practicidad". Lo que distingue ciencia y filosofía no es practicidad y teoricidad, sino planos diversos de teoricidad correspondientes a planos diversos de ontologicidad... . Ciertamente el conocer es actividad del sujeto, pero ello no quiere decir subjetividad. **Concluyendo**, el desarrollo de la ciencia novísima no implica para la epistemología la necesidad de abandonar las posiciones de un equilibrado realismo gnosológico y metafísico. Al revés, parece más que nunca que sólo en él puede encontrar la ciencia justificación a su doble aspecto de objetividad y subjetividad, de necesidad y libertad, de verificabilidad y convencionalidad, dualismo que al fin le viene de ser hija legítima del pensamiento y de la experiencia" (43).

II SUBALTERNACION DE LAS CIENCIAS NATURALES A LA FILOSOFIA DE LA NATURALEZA Y LAS MATEMATICAS

Con este capítulo queremos dar los últimos toques acerca de las relaciones entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales. Queremos dar cima a las últimas anotaciones de la parte sintética de nuestra investigación. Por eso, en este capítulo vamos a tratar: primero, de la subalternación de las ciencias naturales a las matemáticas o a la filosofía de la naturaleza; segundo, del mutuo complemento entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales; y tercero, y último, de la colaboración entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales, para que ambas alcancen mejor sus fines específicos.

I. Subalternación de las ciencias naturales a la filosofía de la naturaleza.

Las ciencias naturales sufren necesariamente una atracción, ejercida, o por las ciencias matemáticas, o por la filosofía de la na-

(43) "Pensamiento" (1950) 243-244.

turalidad. Y esto es natural, porque la resolución de los conceptos de las ciencias naturales, en lo observable o lo mensurable, como tales, no es suficiente a sí mismo. La inteligencia humana no se contenta con la resolución de los conceptos de las ciencias naturales en lo puro sensible. Exige necesariamente relacionar las ciencias naturales inductivas con las deductivas, porque encuentra exclusivamente el tipo más perfecto de explicación científica en estas últimas.

Por eso, las ciencias deductivas en el conocimiento de la naturaleza sensible desempeñan papel formal y directivo de la experiencia. Las puras ciencias deductivas son dos: las matemáticas y la filosofía. Por eso, atraen a las ciencias naturales. Esta atracción, según la doctrina aristotélico-tomista, se llama la **subalternación** (o subordinación). Por eso, nos toca hablar acerca de la subalternación de las ciencias naturales a una de las ciencias deductivas propia o impropriamente. No tenemos tanto interés en analizar la atracción hacia las ciencias matemáticas (44), como en exponer la doctrina aristotélico-tomista sobre la atracción hacia la filosofía de la naturaleza.

1) Subalternación de las ciencias en general

La doctrina de la subalternación de las ciencias es muy antigua, porque ya Aristóteles sugiere los puntos principales (45), que más tarde desarrollaron los escolásticos al profundizar la filosofía aristotélica. Así, S. Tomás al comentar los correspondientes capítulos del Filósofo (46) y en otras ocasiones (47) nos trasmite la doctrina completa de la subalternación (o de la subordinación) de las ciencias. Más tarde aún, Juan de Santo Tomás reúne la doctrina de ambos maestros y nos suministra una teoría completa de la subalternación de las ciencias en general (48).

La subalternación de las ciencias es la relación de unas con otras cuando unas dependen de otras en el conocimiento. Una ciencia es subalternada a otra cuando extrae sus principios de ella, la cual en-

(44) Acerca de la atracción de las ciencias naturales hacia las matemáticas, se puede con gran utilidad consultar el artículo de **F. Renoirte**, *La théorie physique: "Revue Néoscholastique de Philosophie"* (1923) 349-375.

(45) *Post. Anal.*, I, I, c. 13.

(46) *In I Post Anal.*, lect. 25 N° 2; *Ibid.*, lect. 41, N° 2 y 5.

(47) *I*, q. 1, a. 2; ad 1. — *Opusc. De Naturae Generis*, c. 6. — *In Boëth. de Trin.*, q. 5, a. 1 ad 5. — *De Verit.*, q. 14, a. 9 ad 3.

(48) *Cursus Philosophicus*, *Log.*, q. 26, a. 2 (Ed. **B. Reiser**, I 795 ss).

tonces recibe el nombre de subalternante. La ciencia subalternada, según S. Tomás, no resuelve por sí misma sus conclusiones en los primeros principios de razón, ni sus conceptos en los principios evidentes por sí mismos. Sí, en cambio, la ciencia subalternante. Y estos principios sirven de principios a la ciencia subalternada (49). Según el ejemplo clásico de los antiguos, la geometría es ciencia subalternante respecto de la óptica, porque, ésta explica las propiedades de los rayos luminosos por las leyes de la geometría. Este es el ejemplo clásico de subalternación propiamente dicha, donde tenemos la subalternación en cuanto a los principios; porque, según la doctrina aristotélico-tomista, hay también subalternación en cuanto al sujeto de las ciencias. El sujeto de la ciencia subalternada agrega una diferencia, que es accidental con relación al sujeto de la ciencia subalternante (50) También los escolásticos distinguen la subalternación de las ciencias en cuanto al fin; pero este caso sucede exclusivamente en las ciencias prácticas, y por eso, no tiene ninguna importancia para nuestra cuestión.

(49) I, q. I, a. 2: "Sciendum est, quod **duplex** est scientiarum genus. — Quaedam enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi; — **quaedam** vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmetica notis". — Cfr. Ibid., ad I.

(50) In I Post. Anal., lect 25 N° 2: "Huiusmodi scientiae sunt. (scilicet ad quarum pertinet **quia**, ad aliam autem **propter quid**) quaecumque sic se habent ad invicem, quod altera est sub altera. Sed intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter. Uno modo, quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae; sicut animal est species corporis naturalis, et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali. Alio modo, quando subiectum inferioris scientiae, non est species subiecti superioris scientiae; sed, subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris, sicut materiale ad formale. Et hoc modo accipit hic unam scientiam esse sub altera, sicut **speculativa**, idest **perspectiva**, se habet ad geometriam. Geometria enim est de linea et aliis magnitudinibus; perspectiva autem est circa lineam determinatam ad materiam, idest circa lineam **visualem**. Linea autem visualis non est species lineae simpliciter, sicut nec triangulus ligneus est species trianguli. Et similiter **machinativa**, idest scientia quae est de mensurationibus corporum, Et haec scientia dicitur esse sub scientia per applicationem formalis ad materiale. Nam mensurae corporum simpliciter comparantur ad mensuras lignorum et aliarum materialium, quae requiruntur ad machinas, per applicationem formalis ad materiale. Et similiter se habet **harmonica**, idest musica ad arithmetica. Nam musica applicat numerum formalem (quae considerat arithmeticus) ad materiam, idest ad sonos. Et similiter se habet **apparentia**, idest scientia navalis, quae considerat signa apparentia serenitatis vel tempestatis, ad astrologiam, quae considerat motus et situs astrorum". Cfr Opus. De natura generis, c. 6; In, I Post. Anal., lect. 41, N° 2 y 5.

a. — Subalternación en cuanto a los principios

Esta especie de subalternación es la de la filosofía de la naturaleza respecto de la metafísica. Pues la filosofía de la naturaleza resuelve por sí sus conclusiones en los principios conocidos de por sí, pero toma algunos principios de la metafísica para probar sus propios principios o defenderlos. Así es, porque es propio de la filosofía de la naturaleza resolver sus conceptos en principios del primer grado de abstracción. Pero estos principios de primer grado no son otra cosa que las contracciones de los principios de la metafísica. Así, por ejemplo, el principio de composición de los cuerpos naturales de la materia prima y la forma sustancial, es principio propio de la filosofía de la naturaleza. Pero en sí no es otra cosa que la contracción de un principio de la metafísica, a saber, la división del ser en dos principios distintos: potencia y acto.

Esta subalternación de las ciencias en cuanto a los principios es apenas una subalternación secundum quid y no simpliciter.

b. — Subalternación en cuanto al sujeto:

a) Subalternación de las ciencias naturales a las matemáticas.

S. Tomás, hablando de la subalternación de las ciencias naturales a las matemáticas (51) trae varios ejemplos: así, la acústica es una ciencia subalternada a la aritmética, porque aquella tiene por

(51) In Boëth. de Trin., q. 5, a. 1 ad 5: "Aliqua scientia continetur sub alia dupliciter. . . Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum de quibus scitur in scientia inferiori solum quia. Sic musica continetur sub arithmetica, Medicina igitur non ponitur sub physica ut pars. Subiectum enim medicinae non est pars subiecti scientiae naturalis secundum illam rationem qua est subiectum medicinae. Quamvis enim corpus sanabile sit, corpus naturale, non tamen est subiectum medicinae prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile per artem. Sed quia in sanatione quae fit per artem, ars est ministra naturae, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis; inde ex quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium: et propter hoc medicina subalternatur physicae, et eadem ratione alchimia, et scientia de agricultura, et omnia huiusmodi. Et sic reliquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes eius est speculativa, quamvis aliquae operativae subalternantur ei".

objeto el número, objeto de la aritmética, pero agrega una diferencia accidental con relación al objeto de ésta: el número sonoro. Lo mismo sucede con la óptica. Es una ciencia subalternada a la geometría, porque tiene por objeto la línea visual (visual es un accidente que viene a agregarse al objeto línea, objeto propio de la geometría). Hay que observar que los ejemplos dados por S. Tomás de las ciencias subalternadas a las matemáticas (óptica, acústica, música, perspectiva, astrología y astronomía) son a la vez ejemplos de las ciencias **intermedias** (scientiae medicae). Y esto es muy importante, porque casi siempre las ciencias subalternadas tienen el mismo objeto material, pero difieren en cuanto a su objeto formal, y por eso, dependen formalmente del orden de la ciencia subalternante. Así, la acústica tiene por objeto el número sonoro. El número, en cuanto objeto, cae bajo la razón formal, bajo la regla de explicación de la ciencia subalternante; y así encontramos una ciencia intermedia, perteneciente a la vez al grado físico en cuanto a su materia, y al grado matemático — en cuanto a su forma de conocimiento. La ciencia subalternada tiene por objeto la naturaleza sensible, pero en cuanto al grado de conocimiento es atraída por otra ciencia deductiva o explicativa.

Esta atracción se comprende, y, por consiguiente, se comprende también que las ciencias matemáticas quieran y pretendan sustituir la filosofía de la naturaleza. Las matemáticas, siendo ciencias deductivas y explicativas, quieren explicar el conocimiento sensible, sustituir las razones de sér y dar una explicación por las causas. Pero no pueden dar una explicación de la naturaleza sensible por los seres reales, y, por eso, dan una explicación en que mezclan seres reales con seres de razón. Por consiguiente, las matemáticas en su explicación de la naturaleza sensible quieren reemplazar a la filosofía y de hecho la reemplazan hoy día en varias ramas de ciencia; pero éste no es el conocimiento de la naturaleza en sus últimos causas.

Hoy día tenemos varias ciencias intermedias que, según la terminología de los antiguos, se denominan ciencias físico-matemáticas, o ciencias naturales matematizadas. Materialmente son físicas, porque tienen un objeto físico, pero formalmente son matemáticas, porque en su conocimiento del objeto entran los elementos matemáticos. Si aplicamos en esta cuestión la terminología de los antiguos, vemos, que entra una diferencia accidental en cuanto al grado de conocimiento. Y por eso, por ésta diferencia accidental, las ciencias naturales matematizadas son subalternadas a las ciencias matemáticas. El objeto formal de aquéllas tiene algo que no tiene el objeto de éstas. Por eso, ya los antiguos decían que la subalternación de las ciencias puede darse solamente entre las

ciencias distintas (52). La ciencia subalternada y la subalternante son distintas entre sí, pero en el conocimiento de la naturaleza sensible se unen en sus razones formales (53). Por eso, las ciencias naturales matematizadas conocen sus objetos ya en cuanto son matematizadas. **J. Maritain** nota dos caracteres de la física moderna: "Por una parte un impulso del espíritu hacia la física misma y hacia los misterios propios de su manera de conducirse, una voluntad de realismo físico; y por otra, la construcción de un mundo de símbolos, y un recurso más decidido que nunca al ser de razón matemático y geométrico. Esta contradicción es puramente aparente. La paradoja se explica por... la mejor ilustración de la teoría de las *scientiae mediae* (316)... El físico mira las matemáticas como un **simple** instrumento y un simple lenguaje; pero para él no son un **simple** lenguaje ni un **simple** instrumento; ese lenguaje, ese instrumento son para él la regla misma de análisis, de conceptualización y de explicación que da a su saber su forma propia de ciencia. Hemos dicho que quiere conocer la naturaleza de las cosas corporales y sus causas físicas; pero, hemos dicho acaso que quiere conocer esa naturaleza y esas causas **en sí mismas**? Hemos afirmado que renuncia a conocer **en sí mismas** la naturaleza de las cosas y sus causas físicas... El físico quiere penetrar los secretos de la materia; pero el tipo mismo de saber, al cual está ligado, le prohíbe aprehender en sí misma la naturaleza de la materia: la aprehende en las determinaciones observables y mensurables, y por lo mismo reales, que son para él el sucedáneo de la esencia, y la escudriña y profundiza precisamente (317) en cuanto la simboliza

(52) **Suarez**, Disp. Metaph., disp. I, sect. V. N° 48: "Subalternatio vera non sit nisi inter scientias diversas; nam eisi in eadem scientia sit dependentia unius conclusionis ab altera usque ad principia, non tamen ideo scientia dici potest vel in totum, vel in partem subalternata, cum absolute tota scientia non alteri scientiae priori, sed immediate habitui principiorum subordinetur, sed: ad summum dici potest una conclusio subordinata, vel subalternata demonstrationi alterius. Oportet ergo ut scientiae distinctae sint, et quod inter se habent praedictam dependentiam et subordinationem. Contingit vero interdum scientiam aliquam non in omnibus suis principiis, neque in omnium conclusionum demonstrationibus, sed in quibusdam habere dictam dependentiam a scientia superiori; et tunc dicitur illi subalternata, non in totum, sed ex parte seu particulari subordinatione, non totali; quo modo geometria dicitur subalternari naturali philosophiae, quia, licet utatur multis principiis indemonstrabilibus, aliqua tamen habet, quae in philosophia demonstrantur, ut illud. **A quolibet puncto in quocumque punctum lineam duos**, quod in physica demonstratur, quia nulla indivisibilia sunt immediata, eo quod ex indivisibilibus componi non possit continua quantitas".

(53) De Verit., q. 14, a. 9 ad 3: "Ille qui habet scientiam subalternatam, non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem: nihilominus tamen inferior sciens non dicitur de his quae supponit, habere scientiam, sed de conclusionibus, quae ex principiis suppositis de necessitate concluduntur".

matemáticamente" (54). El mismo autor concluye que el conocimiento de lo físico de la realidad no es un conocimiento por la realidad, "sino un conocimiento de la realidad por la preterrealidad matemática" (55). Aquí se ve con toda claridad la subalternación de las ciencias naturales a las matemáticas; esta subalternación la llama **J. Maritain** — una pseudoontología o matematismo de las ciencias experimentales. Porque estas ciencias, en su búsqueda de una explicación adecuada a nuestro espíritu, encuentra una ontología que proporciona una explicación matematizada, en lugar de encontrar la ontología verdadera, que es la filosofía de la naturaleza, según la doctrina aristotélico-tomista. Esta explicación filosófica verdadera de la naturaleza sensible nos la dan los antiguos y la escolástica con su *philosophia naturalis* o *physica*.

Como ya hemos visto, cuando las ciencias naturales son atraídas por las ciencias matemáticas, aquéllas se convierten en físico-matemáticas. Esta subalternación en cuanto a los sujetos, llega a ser al mismo tiempo subalternación en cuanto a los principios. Porque estas ciencias les faltan los principios conocidos de por sí (de per se notis). Y lo observa **Cayetano**: "si las conclusiones de la ciencia subalternante —dice— (por ejemplo, de las matemáticas. M. V. M.) son visibles de y en (ex et in) los principios inmediatamente y sin ningún medio de hábito;... las conclusiones de las ciencias subalternadas (por ejemplo, de las ciencias físico-matemáticas. M. V. M.) son visibles de y en los principios conocidos de por sí (ex et in principiis per se notis) mediatamente, es decir, por el hábito científico de la ciencia subalternante (es decir, por el

(54) Distinguer pour unir où les Degrés du Savoir, Paris 1939, 316-318: "D'un part un élan de l'esprit vers la physique lui-même et les mystères propres de son comportement, une volonté de réalisme physique, d'autre part la construction d'un monde de symboles, et un recours plus décidé que jamais à l'être de raison mathématique et géométrique... Le paradoxe s'explique par... la meilleure illustration de la théorie des **scientiae mediae** (316)... Le physicien regarde les mathématiques comme un simple instrument et un simple langage; mais elle ne sont pas pour lui un simple langage et un simple instrument, il tient de ce moyen et de ce langage la règle elle-même d'analyse, de conceptualisation et d'explication qui donne à sa science la forme propre de science... Nous avons dit qu'il veut à connaître cette nature en elle-même et ces causes en elles-mêmes? Nous avons dit qu'il renonce à connaître en elles-mêmes la nature des choses et leurs causes physiques... Le physicien veut pénétrer les secrets de la matière; mais le type même de savoir auquel il est lié lui interdit d'atteindre en elle-même la nature de la matière: il atteint dans les déterminations observables et mesurables, et réelles à ce titre même, qui sont pour lui le succédané de l'essence, et il la scrute et l'approfondit (317) en tant même qu'il la symbolise mathématiquement".

(55) *Idib.*, 318: "...mais une connaissance du réel par le préterréel mathématique".

hábito científico de las ciencias matemáticas. M. V. M.)" (56). Por donde se ve sin demostración que se trata de la subalternación también en cuanto a los principios.

b). Subalternación de las ciencias naturales a la filosofía de la naturaleza

Hemos analizado la subalternación de las ciencias naturales a las matemáticas, las así llamadas ciencias físico-matemáticas (ciencias intermedias). A par de éste hay otro grupo de ciencias naturales, que resuelven sus conceptos en lo observable, pero sin someterse a la regla de la explicación matemática. Se trata de las ciencias que resuelven sus conceptos acerca de la naturaleza sensible en lo observable, pero sin someterse a los principios deductivos de las matemáticas. Aquí tenemos especialmente las ciencias biológicas y psicológicas. Pero al menos hay también en otras ciencias naturales partes, que son atraídas por las matemáticas, pero que subalternan a la filosofía de la naturaleza; y todavía más a la metafísica aristotélico-tomista. Aquí ya no tenemos una pseudometafísica, sino una verdadera metafísica; porque las ciencias naturales son atraídas, no por las matemáticas, en que se pretende conocer la realidad por los seres reales mezclados con los seres de razón. Esta especie de subalternación es diferente de la de las matemáticas; porque allí hay subalternación propiamente dicha y aquí tenemos una subalternación impropia. La diferencia entre la subalternación de las ciencias naturales a las matemáticas y a la filosofía de la naturaleza consiste en lo siguiente: 1°—en el primer caso, tenemos subalternación propiamente dicha, y encontramos también las ciencias intermedias (*scientiae mediae* de los antiguos); 2° — en el segundo caso, tenemos subalternación impropia (57), y sin que aparezcan ciencias intermedias.

Primero. — En este segundo caso no hay ciencias intermedias. Por ejemplo, en las ciencias biológicas, en que resuelven sus con-

(56) *Comm. in I, q. I, a. 1*: "Subalternantis scientiæ conclusiones visibiles sunt ex et in principiis immediate, absque alio medio habitu;... subalternatae conclusiones visibiles sunt ex et in principiis per se notis mediate, scilicet habitu scientifico subalternantis".

57) *J. Grødt, Elementa philosophiæ aristotélico-tomisticæ*, Barcelona 1946, 18 185: "Subalternatio ratione principiorum impropia (sed simpliciter) ea est, qua scientiæ omnes, quæ sub naturalis rationis lumine procedunt Metaphysicæ subalternantur, quatenus omnium subiecta tamquam quasi-species sub Metaphysicæ subiecto continentur, quo non desinunt esse scientiæ distinctæ inter se et a Metaphysicâ propter diversum abstractionis gradum et diversum obiectum formale".

ceptos en lo observable, orientándonos hacia la filosofía. Pero la biología no es una ciencia materialmente natural y formalmente filosófica, porque esta ciencia no se basa en la experiencia y en la filosofía del mismo modo que las ciencias físico-matemáticas. Porque en esta especie de ciencias no tenemos un modo de conocer el objeto de un modo filosófico, análogo al de las matemáticas, sino uno completamente distinto de la filosofía de la naturaleza. Porque la biología conoce su objeto en las diferencias específicas, mientras la filosofía de la naturaleza lo conoce en las diferencias generalísimas. Es cierto, que en sus puntos principales coinciden, pero esto ya es otra cosa; esto no es la subalternación de la biología a la filosofía de la naturaleza. Y esto se entiende muy bien. "En el dominio de la vida y de las totalidades orgánicas la distinción entre el punto de vista de la filosofía y el de las ciencias experimentales permanece inconfundible, pues, en ambos casos, el léxico conceptual, los procedimientos de verificación, las leyes de resolución de los conceptos y de organización del saber son necesariamente heterogéneos. Pero en un dominio de esa índole puede establecerse — a pesar de una diversidad epistemológica esencial — cierta "continuidad" o solidaridad entre la parte específicamente racional y la específicamente experimental del saber en lo concerniente a las mismas teorías explicativas, sugeridas por las ciencias, y a la explicación última, sugerida por la filosofía de la naturaleza. Porque, a pesar de resolverse sus conceptos en el ser sensible y observable (128), precisamente en cuanto sensible y observable, la biología y la psicología experimentales no intentan la reconstrucción de un universo hermético de fenómenos matematizados, y es normal que el tipo de explicación deductiva, cuya atracción experimentan, sea el tipo filosófico, no el matemático" (58).

(58) J. Maritain. Distinguer pour unir où les Degrés du Savoir, 128-129: "Dans le domaine de la vie et des totalités organiques la distinction entre le point de vue de la philosophie et celui des sciences expérimentales demeure très nette, le lexique conceptuel, les procédés des vérifications, les lois de résolution des concepts et l'organisation du savoir étant nécessairement hétérogènes ici et là. Mais en pareil domaine une certaine "continuité" ou solidarité entre la partie spécifiquement rationnelle et la partie spécifiquement expérimentale du savoir peut s'établir, — malgré une diversité épistémologique essentielle, — en ce qui concerne les théories explicatives elles-mêmes fournies par les sciences et l'explication dernière fournie par la philosophie de la nature. Car tout résolvant leurs concepts dans l'être sensible et observable (128) et tant même que sensible et observable, la biologie expérimentale et la psychologie expérimentale n'entreprennent pas de construire un univers clos de phénomènes mathématisés, et il est normal que le type d'explication déductive dont elles subissent l'attraction soit le type philosophique, non le type mathématique".

Aquí vemos que las ciencias naturales no matematizadas y la filosofía de la naturaleza tienen por objeto material la misma naturaleza sensible y pretenden conocerla; y la conocen ambas en cuanto es mutable, pero cada una de ellas da su conceptualización o explicación distinta. Si las primeras nos dan una explicación empiriológica, la segunda, en cambio, nos proporciona una propia, es decir, una explicación filosófica. Hé aquí lo, que los antiguos llamaban "ratio formalis sub qua".

Segundo. — La subalternación de las ciencias biológicas y psicológicas a la filosofía de la naturaleza no es la misma que la de la óptica a la geometría. Aquí tenemos la subalternación impropia-mente dicha, o, mejor dicho, aquí tenemos una intraposición. Porque estas ciencias naturales (biología y psicología experimental) tienen su propio tipo de análisis y su propio grado de inteligibilidad, que es distinto de las mismas cosas de la filosofía de la naturaleza. Pero esc, no podemos llamar la subalternación propiamente dicha, o solamente subordinación o intraposición. Es evidente, que las ciencias biológicas y psicológicas tienen su carácter específico — empiriológico; y en su trabajo de conocimiento de la naturaleza, en su demostración, no necesitan principios filosóficos. Tienen su propio punto de partida (sus propios hechos científicos), su propio método, y, también, su propio grado de inteligibilidad. Estas ciencias son completamente autónomas y no dependen de la filosofía de la naturaleza en el conocimiento de sus objetos materiales. Pero cuando pretenden resolver sus conocimientos a la luz de los primeros principios, entonces deben recurrir a la filosofía de la naturaleza, y, en último término, a la metafísica. En este momento se completan por la filosofía de la naturaleza. Además, necesitan conclusiones y verdades establecidas por la filosofía, no como principios constitutivos, sino como principios regulativos o directivos, que orienten su conocimiento. Dicha función directiva de la filosofía de la naturaleza no es otra cosa que la subalternación impropia-mente dicha de estas ciencias a la filosofía de la naturaleza. Y lo vió con claridad S. Tomás: "Aún ignoramos —dice— las diferencias esenciales de los seres sensibles. Se expresan entonces mediante las diferencias accidentales que tienen su origen en las esenciales, así como la causa se manifiesta por el efecto" (59). "Las formas sustanciales son por sí mismas desconocidas; pero se nos revelan mediante los accidentes propios. Pues frecuentemente las diferencias sustanciales se

(59) De Ente et Essentia, cap. 6: "In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae esenciales nobis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum".

tomar de los accidentes, en lugar de las formas sustanciales que se dan a conocer por medio de tales accidentes. Así, por ejemplo, la noción de bípedo, capaz de caminar, y otras. Así también lo sensible y lo racional se toman como diferencias sustanciales" (60). En otro lugar nos dice: "Porque los principios accidentales de las cosas permanecen desconocidas para nosotros, no es menester valerlos, en la designación de lo esencial, de las diferencias accidentales: bípedo no es esencial, pero se utiliza para designar lo esencial. Y por ellas, a saber, por las diferencias accidentales, llegamos al conocimiento de las esenciales" (61). Como se ve por la doctrina aristotélica-tomista, las ciencias naturales no matematizadas alcanzan apenas las diferencias accidentales de la naturaleza sensible. En cambio, la filosofía de la naturaleza, partiendo de esta especie de conocimiento, va mucho más lejos hasta llegar al conocimiento de las diferencias sustanciales. Porque las diferencias esenciales de las cosas permanecen ocultas para nosotros, los que intentan definir, las utilizan a veces en su lugar las accidentales, por cuanto éstas **designan o denotan la esencia, así como los efectos propios designan la causa** (subr. nuestro M. V. M.). Por eso, lo sensible, como diferencia constitutiva del animal, no se toma del sentido en cuanto nombra la potencia, sino en cuanto nombra la esencia del alma, de la cual fluye tal potencia; y así ocurre con la razón, o con aquel que tiene inteligencia" (62). — Por aquí se ve cómo las ciencias biológicas y psicológicas son atraídas por la filosofía de la naturaleza, pero la última desempeña una función más bien reguladora que constitutiva. En cambio, las otras ciencias naturales, que son atraídas por las matemáticas, llevan no sólo una función re-

(60) De Spir. Creat., a. 11, ad 3: "Formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentalibus sumuntur, loco formarum substantialium, quae per huiusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et huiusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales". Cfr. I, q. 29, ad 3; De Verit., q. 4; a. 1 ad 8.

(61) De Anima, I, I, c. 1: "Quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentis accidentalibus in designatione essentialium: bipes non est essentialis, sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium".

(62) De Verit., q. 10, a. 1 ad 6: "Quia substantiales rerum differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum definientes accidentalibus utuntur, secundum quod ipsa designant vel notificant essentialiam, ut proprii effectus notificant causam; unde sensibile, secundum quod est differentia constitutiva animalis, non sumitur a sensu prout nominat potentiam, sed prout nominat animae essentialiam, a qua talis potentia fluit; et similiter est de ratione, vel de eo quod est habens mentem". — Cfr. De Pot., q. 9, a. 2 ad 5; I, q. 77, a. 1 ad 7; I II, q. 49, a. 2 ad 3.

guladora, sino que entran en el conocimiento de éstas como elemento constitutivo.

Por esta razón, hoy día tenemos las ciencias naturales completamente matematizadas, (la física, la química, la astronomía, etc.) que hacen el oficio de las así llamadas ciencias intermedias. Por otra parte, tenemos las ciencias que son atraídas por la filosofía de la naturaleza (biología experimental y psicología experimental) que en cuanto a grado de inteligibilidad son puramente experimentales. Si quieren alcanzar las esencias de las cosas en sus elementos constitutivos tienen que subordinarse a la filosofía, de donde reciben una luz superior a la suya; luz que entra en su conocimiento y que no es factor constitutivo, sino regulador. Es cierto que, hoy día, encontramos algunos representantes de biología y de psicología que también quieren matematizar estas ciencias, todavía libres de la influencia de matemáticas (63). Sin embargo, esta especie de ciencia natural no tiene mucho éxito.

2 El conocimiento de la filosofía de la naturaleza y de las ciencias naturales se complementan mutuamente

1 Como ya hemos dicho, la filosofía de la naturaleza es una ciencia **perfecta**, pero incompleta. Es perfecta, porque conoce su objeto, es decir, las esencias de las cosas sensibles (móviles) en sí mismas (in seipsis) y no explica las esencias en signos exteriores o empíricos. En otras palabras, conoce su objeto propio por las propiedades ontológicas y no por las empiriológicas. Es incompleta, porque muchas esencias sensibles nos son desconocidas en sus diferencias específicas. La filosofía de la naturaleza nos proporciona sólo las diferencias genéricas de la naturaleza sensible (conocemos solamente la diferencia específica de la naturaleza humana). Así conocemos, por ejemplo, la diferencia específica de la vida vegetativa por oposición a la vida sensitiva; lo mismo acerca de la vida en general por comparación con la materia inanimada, etc., etc. Además sabemos que, según la doctrina aristotélico-tomista, en el primer grado de abstracción hay dos ciencias distintas: las ciencias empiriológicas y la filosofía de la naturaleza. Por otra parte, si la filosofía de la naturaleza fuera ciencia no sólo perfecta, sino también completa del sér móvil, sería una sola y no dos ciencias distintas. Si la filosofía de la naturaleza fue-

(63) Cfr. J. Maritain. *La philosophie de la nature* 3, 108-110

ra ciencia completa, debería darnos, no sólo las diferencias genéricas y específicas, sino también las numéricas. Sabemos, por otra parte, que el objeto de esta ciencia está siempre unido con la materia; y el objeto propio de nuestro entendimiento es la inmaterialidad. La materia impide nuestro entendimiento conocer completamente la naturaleza del sér sensible. También sabemos que la ciencia que trata sólo de los universales directamente y de los individuos indirectamente. Por eso, no puede alcanzarnos un conocimiento completo de la misma naturaleza. En los mismos universales nuestro entendimiento no conoce inmediatamente todo hasta las diferencias específicas, sino que primero conoce cosas más universales y luego los menos universales. Primero conoce el género supremo y luego el próximo, y éste antes de conocer la especie. Aquí la materialidad impide conocer las diferencias específicas, porque lo inmaterial es de por sí inteligible. Por estas razones, la filosofía de la naturaleza debe ser completada por las ciencias naturales experimentales.

La filosofía de la naturaleza, como ciencia perfecta, se especifica por su propio objeto; luego, tiende a conocer perfectamente su objeto propio en sí mismo. De esto se deduce que la filosofía de la naturaleza debe conocer las esencias de la naturaleza sensible, no sólo en sus diferencias genéricas, sino también en las específicas. Pero por sí sola no puede alcanzar este grado de conocimiento. Por eso, necesita un complemento de otras ciencias del mismo grado de abstracción, que son las ciencias naturales experimentales. Y porque no alcanza a conocer las diferencias específicas en el conocimiento directo de las esencias de la naturaleza sensible, tiende a conocerlas en sus signos empiriológicos, los que nos proporcionan varias ciencias naturales. Con razón dice **J. Maritain**: "Este conocimiento (es decir, el conocimiento filosófico de la naturaleza sensible. M. V. M.) dependerá de la experiencia de un modo más estricto que la metafísica, habrá de llevar sus juicios hasta la verificación de los sentidos, puesto que pertenece al primer orden de visualización abstractiva, pero no obstante será un saber deductivo, que asigna las razones de sér, las necesidades inteligibles, en la medida en que se haya asegurado del constitutivo de sus objetos. A tal saber le corresponderá informarnos sobre la naturaleza de la continuidad, el número, la cantidad, el espacio, el movimiento, el tiempo, la sustancia corporal, la acción transitiva, la vida vegetativa y sensitiva.... La explicación del detalle de los fenómenos corresponde a la ciencia, al conocimiento y al análisis empiriológicos, mientras que la filosofía de la naturaleza es ya una sabiduría; no es pura y simplemente sabiduría como la metafísica, pero es sabiduría *secundum quid*, sabiduría relativa e inferior, sabiduría en el orden dado, puesto que asiente sobre principios verdaderamente primeros, pero de un cierto orden par-

particular, sobre los primeros principios de la naturaleza sensible" (64).

La filosofía de la naturaleza no se detiene en el detalle material de las cosas, y, por eso, necesita ayuda de las ciencias experimentales, que se detienen en los detalles del mundo sensible. Lo sabemos muy bien por las conclusiones de la filosofía de la naturaleza. Por ejemplo, los principios constitutivos de los seres materiales, —o también— el concepto de vida en oposición a la materia inanimada. Y aquí termina el conocimiento de la filosofía de la naturaleza; desde aquí necesita ya un complemento eficaz de las ciencias naturales, que se preocupan de los detalles de las cosas materiales. Y necesita dicha ayuda para que su conocimiento de la naturaleza sensible sea completo en cuanto es posible al entendimiento humano. Este conocimiento de las ciencias naturales es específicamente distinto del de la filosofía de la naturaleza, pero solamente con esta ayuda se realiza el conocimiento completo de la naturaleza sensible (65). En este sentido hay diferencia entre la filosofía de la naturaleza y la metafísica, porque la segunda no necesita ser complementada por la experiencia humana; en cambio, la primera sin este complemento experimental de las ciencias naturales queda incompleta. Es cierto, que la metafísica también empieza su conocimiento por la experiencia (porque no es una pura especulación), pero las relaciones entre la metafísica y las ciencias naturales no son tan estrechas como entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales, en que este mutuo complemento es evidentemente necesario, para que nuestro conocimiento de las cosas materiales sea completo.

(64) J. Maritain, *La philosophie de la nature* 3, 91: "Elle dépendra de l'expérience d'une façon plus contraignante que la métaphysique, elle devra pouvoir amener ses jugements jusqu'à la vérification du sens, parce qu'elle appartient au premier ordre de visualisation abstraitive, mais ce sera cependant un savoir déductif, assignant les raisons d'être, les nécessités intelligibles dans la mesure où il s'est assuré du constitutif de ses objets; c'est à un tel savoir qu'il appartiendra de nous renseigner sur la nature du continu, du nombre, de la quantité, de l'espace, du mouvement, de temps, de la substance corporelle, de l'action transitive, de la vie végétative et sensitive... L'explication du détail des phénomènes appartient à la science, à la connaissance et à l'analyse empiriologiques, tandis que la philosophie de la nature est déjà une sagesse; elle n'est pas sagesse purement et simplement comme la métaphysique, mais elle est sagesse *secundum quid*, sagesse relative et inférieure, sagesse dans un ordre donné parce qu'elle porte sur des principes vraiment premiers mais d'un certain ordre particulier, sur les premiers principes de la nature sensible".

(65) Cfr. P. Rossi, *La costituzione dei corpi secondo il tomismo e secondo la scienza moderna*: "Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis", 327-334.

2 Ahora bien, tenemos que ver cómo la filosofía de la naturaleza complementa las ciencias naturales.

Primero, las ciencias naturales mismas suponen la existencia del mundo sensible externo, no la prueban. Al mismo tiempo suponen que nuestro entendimiento es capaz de conocer la naturaleza sensible. Las ciencias naturales, partiendo de la observación de pura intuición, suponen que existe un mundo externo distinto del sujeto cognoscente. Luego, las ciencias naturales en su conocimiento de la naturaleza sensible se basan indirectamente en la realidad ontológica (66). Conocen las cosas naturales en los signos empíricos y no las esencias de la naturaleza en sí mismas. Por eso, como muy bien observa **E. Meyerson**, las ciencias naturales implican una tendencia a subordinarse a la filosofía; desconfían de su modo de conocer la naturaleza. Reconocen que la naturaleza sensible es conocible y que no la conocen sino de manera muy insatisfactoria (67). En este sentido, las ciencias naturales reconocen implícitamente que necesitan ser completadas por otro género de conocimiento, que es el conocimiento de la filosofía de la naturaleza. Aquí sucede lo mismo que con la filosofía de la naturaleza, que siente necesidad de ser completada por la metafísica, en la que las conclusiones reciben su certeza y su valor completos. "Será menester, pues, completar este conocimiento con otro que, encontrándose igualmente en el primer grado de visualización abstractiva, alcance la misma inteligibilidad de lo real así propuesto" (68).

(66) **J. Maritain**. Distinguer pour unir où les Degrés du Savoir, 301-302: "Les sciences de la nature son rivées à l'ontologie d'une manière implicite, obscure, ingrate, et incavouée, et cela à un double titre: d'aborde en tant que ces sciences **présupposent** nécessairement une philosophie, ou pré-philosophie substructure latente qui pourra être rudimentaire, informulée, incosciente, mais qui n'en pas moins réele, et pour laquelle l'existence de choses distinctes de la pensée, et la possibilité d'atteindre plus ou moins complètement ces choses par la connaissance, sont des postulats indiscutibles. Ensuite en tant que la science elle-même se réfière **obliquement** à l'être des choses comme fondement (301) des représentations explicatives qu'elle élabore. Et du fait seul que tout repose pour elle sur l'observation, et donc sur l'intuition du sens... ne déclare-t-elle pas implicitement, comme l'intuition du sens elle-même, l'existence dans le monde extérieur de structures ontologiques cachées qu'il ne lui appartient d'ailleurs pas plus qu'au sens de scruter en elles-mêmes".

(67) *Cfr.* De l'explication dans les sciences, Paris 1927, II 2 178-192.

(68) **J. Maritain**. La philosophie de la nature 3, 90: "Il faudra donc compléter cette connaissance par une autre qui, se trouvant de même au premier degré de visualisation abstractiva, atteindra, elle, l'intelligibilité même du réel ainsi proposé".

Las ciencias naturales experimentales están, por eso, tan íntimamente unidas con la filosofía de la naturaleza, que es bastante difícil encontrar el límite en donde terminan su trabajo las primeras y empieza la segunda (69). Pero esto no significa de ninguna manera la separación de ambas ciencias. Esto significa que las ciencias naturales necesariamente tienen que encontrar la coronación del conocimiento empiriológico de la naturaleza sensible en el conocimiento de la filosofía de la naturaleza. Ambas tienen que completarse mutuamente, porque ambas tienden al mismo fin, que es el conocimiento de la naturaleza sensible. Y si los sabios hoy día no lo dicen expresamente, sí lo revelan con sus tendencias a completar al conocimiento de las ciencias naturales experimentales (70). Pero, por otra parte, hay que advertir que las ciencias naturales, con sus propios métodos de investigación y sus propios mo-

(69) P. Descoqs, *Sciences et philosophie: "Essai critique sur l'hylémorphisme"*, 334: "Si les sciences se distinguent de la philosophie par leur objet et leurs méthodes et si d'autre part toute théorie métaphysique qui contredirait à des faits certains doit être par la même rejetée, on ne saurait nier que, dans certains cas limités, il ne soit difficile de distinguer où s'arrête la science, où commence la philosophie. Distinction ne veut dire ni séparation, ni cloison étanche et il n'y a pas de science véritable qui n'aspire à un couronnement philosophique! Mais comment établir ce départ? Ce sont là questions particulières et déterminations qui devront se préciser au fur et à mesure que l'occasion s'en présentera et pour lesquelles on ne peut donner de règles générales".

(70) M. Termier, *Le témoignage des sciences: "Revue de Jeunes"* (1921) 502: "Il ne se contentent point d'être savants, il s'efforcent d'être philosophes; ils tiennent que la philosophie est la science suprême et que, si elle est **distincte** par son objet et par sa méthode, elle n'en est pas **séparée**; ils pensent que les conclusions des sciences particulières doivent être interprétées et fécondées par elle; ils ont le souci, non seulement des phénomènes et des lois, mais encore des causes et des origines, qui pour eux ne sont pas **nécessairement** inconnaissables; et après avoir étudié les phénomènes et énoncé les lois, il ne craignent pas d'aborder la spéculation métaphysique, en partant des conquêtes réalisées par leur discipline spéciale. Les sciences particulières son, à leurs yeux, des degrés pour monter vers la connaissance générale et universelle".

E. May, *Zum Geleit: "Philosophia Naturalis"* (1950) I 3: "Es ist schon fast zu einem Gemeinplatz geworden, dass die Naturphilosophie in den gegenwärtigen und noch mehr in den kommenden Auseinandersetzungen eine besondere Rolle zu spielen berufen sei und dass alles daran gesetzt werden müsse, eine Verständigung zwischen Naturwissenschaftlern und Philosophen herbeizuführen. Der Nachdruck muss hierbei auf die **Verständigung** gelegt werden, denn auch die beste philosophische Leistung wird ins Leere stossen, solange die Naturwissenschaft hält, was keine ist, und die Philosophie sich nicht die Mühe nimmt, in die naturwissenschaftlichen Entwicklung tief genug einzudringen".

dos de conocer la naturaleza sensible, no pueden sustituir a la filosofía de la naturaleza (71).

Las ciencias experimentales, cuyo conocimiento está condicionado por los signos empíricos, nunca penetrarán hasta las esencias de la naturaleza sensible; y, por otro lado, la ciencia que no conoce a su objeto propio hasta las intimidades de la esencia nunca puede llamarse verdadera ciencia. S. Tomás observó esta deficiencia y buscó otro modo de conocer las esencias mismas de la naturaleza sensible. Esta afirmación se confirma hoy día con gran certeza, porque ya el mismo método de las ciencias naturales nos sirve para esto, como bien observa el P. Héris (72). Y por eso,

(71) J. Maritain. Distinguer pour unir où les Degrés du Savoir, 317-319: "Le physicien veut pénétrer les secrets de la matière; mais le type même de savoir auquel il est lié lui interdit d'atteindre en elle-même la nature de la matière: il a atteint des déterminations observables et mesurables, et réelles, à ce titre même, qui sont pour lui le succédané de l'essence, et il la scrute et approfondit (317) en tant même qu'il la symbolise mathématiquement. Disons que son savoir n'est pas une connaissance du réel (du réel donné) par le réel (par un réel plus profond), mais une connaissance du réel par le préterréel mathématique; c'est une connaissance du réel physique qui devient symbolique pour autant que sa régulation mathématique l'oblige à tenter de ce réel une explication complète, où sera formulé de façon toute quantitative ce dont la forme et la formation relèvent d'un monde de qualités; ou encore, s'il est permis d'employer ici un vieux mot platonicien, plus expressif peut-être que le moderne mot de symbole, c'est... une connaissance du réel physique par voie de mythes, je dis de mythes vérifiés, (318) c'est-à-dire qui concordent avec les "apparences" mesurables et qui "sauvent" celles-ci: une science à la fois **expérimentale** et **mytho-poétique** du réel physique".

(72) Philosophie et science: "Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques" (1920) 347: "La Science, si loin que portent ses investigations, ne pénétrera jamais dans le monde nouménal: ses méthodes s'y opposent absolument. Du moins par ses travaux ne contribuera-t-elle pas, en nous donnant des phénomènes une connaissance plus précise et plus vraie, à enrichir la matière du concept philosophique? Saint Thomas croyait possible, bien qu'inadéquante, in idée des essences des choses, parce qu'il avait au moins l'espoir de les atteindre par leurs propriétés sensibles; si la science nous donne de ces propriétés une perception plus riche et plus complète, n'est-il pas légitime de conclure que du même coup nos idées d'essences en deviennent plus parfaites? Sans doute, il y aura toujours une différence capitale entre le donnée de la science expérimentale et la vue intellectuelle qu'en prend le philosophe; le concept scientifique moderne est constitué par la représentation d'un phénomène ou d'une liaison de phénomènes mesurés avec rigueur toute mathématique: le plus souvent il se réduit à une relation pure et simple. Le concept thomiste, lui, est avant tout d'idée d'un être, d'une substance ou mieux d'une essence revêtue de formes ou de propriétés diverses: c'est à partir de cette, que regard de l'intelligence enveloppe le monde phénoménal. Tout ensemble, toute multiplicité de faits que l'esprit parvient à grouper sous cette unité supérieure réalise l'idée, le concept, cette "quidditas sensibilis" qui est, au dire de saint Thomas, l'objet proprement adapté à l'intelligence humaine. Mais nous testons, on le voit, en contac immédiat avec les données expérimentales. Et par suite, c'est toute science moderne qui, dans la mesure où elle nous apporte des résultats certains, semble appelée à jouer un rôle dans la formation de l'idée nouménale et à fournir au philosophe un appui solide sur lequel il puisse édifier tout l'ordre ultérieur de ses raisonnements et de ses déductions".

las ciencias naturales instintivamente buscan su complemento en la filosofía de la naturaleza (73). Esto es indispensable hoy día, como ya lo hemos visto, por las afirmaciones de **E. Meyerson**. Por otra parte, las ciencias naturales nos suministran mejor material para hacer las deducciones, donde podemos conocer las esencias mismas, no ya en los signos empiriológicos, sino en 'sí mismo' (74). La conclusión es muy clara: la filosofía de la naturaleza necesita su complemento de las ciencias naturales, como éstas, por su parte, el de la filosofía de la naturaleza. Pero este complemento entre dos disciplinas afines no indica que pierden ellas su independencia al colaborar. Al contrario, da a entender que el mutuo complemento puede servir muy bien a ambas para que alcancen un mejor conocimiento de la naturaleza sensible.

3 Colaboración entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales

En la edad antigua y medioeval las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza cooperaban intensamente entre sí. Pero con mucha razón observa el Card. Fr. **Ehrle**, esta cooperación entre las ciencias naturales y la filosofía de la naturaleza no siempre fue muy cordial y amistosa; y, por eso, sufrieron ambas disciplinas (75). Especialmente en el siglo presente, somos testigos

-
- (73) Cfr. **H. Wein**, *Heutiges Verhältnis und Missverhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft*: "Philosophia Naturalis" (1950) 56-75; 189-222.
- (74) Cfr. **P. Geny**, *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris 1913, 128-129.
- (75) *Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik* Freiburg i. Br., 1918, 4: "Allerdings kann nicht geleugnet werden, dass im Aristotelismus das Naturwissenschaftliche, auf dem Induktionsverfahren Beruhende nicht den Ewigkeitwert des Spekultativen beanspruchen kann, da das naturwissenschaftliche Gebiet, vom jeweiligen Stand der experimentellen Forschung abhängig, dem Wandel und der vorschreitenden Vervollkommnung viel mehr offensteht. Dies wurde leider zu wenig beachtet und infolge dessen, die dem Stagiriten auf dem spekulativen Gebiete mit Recht zuerkannte Autorität ihm unbesehen auch auf dem naturwissenschaftlichen gleichmässig eingeräumt. Dadurch wurde auf diesem Gebiete, als die induktive Forschung die Grundlage der aristotelischen Sätze bedeutend und seine Leistungen überholt hatte, seine Autorität zumal im 17. und 18. Jahrhundert teilweise zu einem schädlichen Hemmschuh".

de que ambas ciencias ven la necesidad de cooperar en el conocimiento de la misma naturaleza sensible (76). Desde el principio del siglo XX empezaron algunos autores de la filosofía de la naturaleza a interesarse por el conocimiento de las ciencias naturales. También muchísimos científicos palpan la necesidad de cooperar en el conocimiento de las ciencias naturales con filosofía. Así, por parte de la filosofía de la naturaleza escolástica, podemos indicar algunos nombres como: **D. Nys** (77), **J. Donat** (78), **P. Descoqs** (79), **P. Hoenen** (80), **J. de la Vaisière** (81), **F. Saintonge** (82), **R. Collin** (83) y muchos otros. Lo mismo podemos decir también por parte de los representantes de las ciencias naturales: **B. Bavink** (84), **H. Driesch** (85), **H. André** (86), **M. Planck** (87), **P. A. Dirac** (88), **W. Heisenberg** (89) y muchísimos otros.

Esta colaboración empezó primero entre la filosofía de la naturaleza y la biología experimental (90); pero después pasó también a otras cuestiones de las ciencias naturales, especialmente a las de la física y de la química. Esta colaboración entre las dos ciencias afines debe en gran parte al renacimiento general del pensamiento aristotélico-tomista, que empezó en el siglo pasado y se desarrolló en el presente. Es un fenómeno muy significativo para ambas ciencias, porque de la colaboración completa, ambas

(76) Cfr. **E. May**, *Zum Geleit: "Philosophia Naturalis"* (1950) I 3-6.

(77) *Cosmologie ou Etude critique du monde inorganique*, Louvain 1928, I-II.

(78) *Cosmologia*, Oeniponte 1948.

(79) *Essai critique sur l'hylemorphism*, Paris 1924.

(80) *Cosmologia* 4, Romae 1949.

(81) *Cursus philosophiae naturalis* 2, Parisiis 1912, I-II.

(82) *Summa cosmologiae seu Philosophiae naturalis generalis*, Montréal 1941.

(83) Cfr. cuadernos — *Cahiers de philosophie de la nature*, Paris.

(84) *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie*. 9 Aufl. Zürich 1949 (Primera edición — 1913).

(85) *Philosophie des Organischen* 4, Leipzig 1928.

(86) *Urbild und Ursache in der Biologie*, Stuttgart 1939.

(87) *Wege zur phisikalischen Erkenntnis* 3, Leipzig 1943; *Das Weltbild der neuen Physik* 4, Leipzig 1930.

(88) *The principles of quantum mechanics*, Oxford 1930.

(89) *Wandlungen in der Grundlagen der Naturwissenschaft*, Leipzig 1935.

(90) Basta recordar los méritos de los famosos biólogos y filósofos alemanes: **H. Driesch** y **H. André**; grandes méritos tuvo también **R. Collin** al editar la colección tan importante como es "*Cahiers de Philosophie de la nature*".

sacan sus ventajas, ambas enriquecen sus conocimientos acerca del mismo objeto material. El mejor ejemplo de esta colaboración entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales en el sentido moderno nos lo dio **Z. Bucher** (91), al demostrar que pueden y deben ambas ciencias colaborar en la cuestión importante tanto de la filosofía de la naturaleza como de las ciencias naturales modernas, que es — la constitución del sér natural, o, como la llaman las ciencias modernas, de la constitución de la materia, **Z. Bucher** nos muestra cómo pueden ambas ciencias en su colaboración alcanzar un conocimiento perfecto y completo en cuestión tan importante, en que la una indica las diferencias generalísimas y la otra específica las diferencias específicas en la constitución de la materia. El estudio completo de la cuestión nos demuestra que no hay ni puede haber contradicción alguna entre estas dos ciencias. Sólo hay que conocer bien los límites de cada una y completar el conocimiento de la una con el de la otra. Muy grandes son los méritos de Z. Bucher en este sentido, porque con este estudio tal vez nuestro autor adelante la colaboración entre estas dos disciplinas, que la necesitan tanto. Si algunos autores neoescolásticos hicieron varios ensayos para mostrar la necesidad de esta colaboración (92), Z. Bucher demuestra lo mismo con un ejemplo vivo.

La colaboración entre la filosofía de la naturaleza y las ciencias naturales consiste en que ambas, al colaborar en el conocimiento de la naturaleza sensible, hacen más completo el conocimiento de ella. Así, las ciencias naturales proporcionan muchísimos conocimientos acerca de las diferencias específicas, que en los tiempos de Aristóteles y de S. Tomás todavía no se conocían y per-

(91) Die Innenwelt der Atome. Die Ergebnisse der Atomphysik naturphilosophisch bearbeitet. Luzern 1946 Donauwörth 2 1950.

Wandel und Weltbild der Naturphilosophie, Donauwörth 1948.

(92) No es nuestra intención enumerar todos los trabajos de los escolásticos acerca de esta materia, mencionaremos sólo los más importantes, por ejemplo: M. P. **Muynck**, Utrum et quatenus hylemorphismus cum theoriis physicis recentiorum componi possit: "Acta Primi Congressus Thomistici Internationalis, Romae 1925, 121-127; G. M. **Manser**, Die Naturphilosophie des Aquinaten und die alte und moderne Physik: "Divus Thomas" (Fr.) (1938) 3-14; C. **Giacón**, Fisica atomica e filosofia tomista: "Scienze e filosofia", Como 1946, 61-76; P. **Geny**, Utrum et quatenus doctrina hylemorphismica cum recentiorum physicorum placitis componi possit, Oeniponte 1924; C. **Giacón**, Le difficoltà della fisica moderna e l'ilemorfismo: "Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis", Romae 1937, 311-319. **N. Luyten**, Cosmologie: "Revue Philosophique de Louvain" (1951) 683-698.

mite — de acuerdo con la terminología de **F. Renoirte** — “desantropomorficar” los hechos comunes, que en aquella época tenían demasiadas relaciones con los sentidos humanos (93). Más aún: las ciencias naturales modernas nos muestran varios aspectos de la naturaleza sensible, que son de importancia para la elaboración de una verdadera filosofía de la naturaleza. Sólo hay que tener mucho cuidado de no mezclar la terminología de las ciencias naturales con la de la filosofía de la naturaleza, porque como ya hemos visto, ambas tienen distintos conocimientos de la misma naturaleza. Especialmente se hace necesario este cuidado en la colaboración entre las ciencias físico-matemáticas de hoy día con la filosofía de la naturaleza, porque éstas tienen su lenguaje propio en que se mezclan seres reales con seres de razón aun con fundamento en la misma realidad. Las ciencias naturales modernas se acercan cada día al conocimiento de la naturaleza en el sentido aristotélico-tomista, cambian cada día más los conceptos positivistas (94) y buscan cada día más las causas últimas en la constitución

- (93) *Physique et philosophie*: “Revue Néoscolastique de Philosophie” (1936) 61: La physique partant des concepts que lui fournit le sens commun, s'efforce de les préciser en y faisant correspondre des concepts définis par des processus expérimentaux. C'est là un travail d'affinement des concepts qui les rend plus précis et moins anthropomorphiques. Le but vers lequel tend ce travail consiste à définir les grandeurs fondamentales et à énoncer les relations dans lesquelles on peut impliquer tous les résultats expérimentaux... Nous avons vu que le physique cherche à exprimer sous la forme la plus condensée les rapports existant entre grandeurs variables définies par des procédés mesure”.
- (94) **Th. Wulf**. De relatione inter scientias experimentales et philosophiam naturalem, Oeniponte 1924, 12: “Quidquid scientiae naturales experimentis invenerunt, quod leges et principia statuere potuerunt, denique debuerunt agnoscere, his omnibus innato hominis veri desiderio non satisfieri. Magnum numerum relationum in variis partibus physicae et chimiae de mundo anorganico, de origine et conditione vitae in plantis, de sensationibus et perceptionibus in animalibus cognoverunt, quae partim ut causa et effectus, partim ut conditio et conditionatum, partim ut mera occasio et antecedens ad consequens se habebant. Sed cum haec accuratius vellent distinguere, statim sibi videbant positas quaestiones: quid est causa, unde principium causalitatis accepimus, et similia. Immo primum et antiquissimum et, putare aliquis posset, simplicissimum problema de motu locali, ut nostris diebus videmus, adaequate illud solvere cupientem recta via ducit ad maxime abditam quaestionem: quid est tempus, quid spatium: aliis verbis etiam via experientiae subito abrupitur ante easdem quaestiones ulteriores, quas speculatio ab initio tractavit et sic videmus hodie primas auctoritates scientiarum naturalium in iisdem quaestionibus sudare, quas aliquando scholasticis vitio verterant”.

de los cuerpos físicos anorgánicos y orgánicos (95). Por otra parte, la filosofía de la naturaleza proporciona a las ciencias naturales cada día mayor conocimiento de las causas últimas, que tan inconscientemente buscan y que emplean sin conocer su verdadero sentido. Tales tendencias las tienen hoy ambas disciplinas afines. Hay que procurar solidificar esta colaboración entre ambas, porque este es el deseo más fervoroso de los Sumos Pontífices y de todos los que creen que el único Autor de la naturaleza es la fuente de todo conocimiento, tanto filosófico como científico. Solamente reconociendo esta idea directriz en las investigaciones de las ciencias naturales, las ciencias experimentales pueden servir de mucho provecho para el progreso de la humanidad y no para su destrucción.

Terminamos nuestra investigación con las palabras de **J. Maritain**: "Al descifrar la imagen del universo misterioso que le proporcionan las ciencias de los fenómenos, la filosofía de la naturaleza reconoce en ella... un inmenso movimiento de respuesta al principio instintivo, luego balbuceado, y después, en el sér humano, convertido en palabra, un movimiento de **respuesta** a otra Palabra que la filosofía de la naturaleza no conoce. La conocerá la metafísica... la filosofía de la naturaleza, sabiduría precaria y **secundum quid**, ejerce, ya desde el primer grado de visualización abstractiva, en la esfera genérica de inteligibilidad más próxima a los sentidos, el oficio ordenador y unificador de la sabiduría; mediadora indispensable; concuerda en el mundo de las ciencias particulares, que le es inferior, con el mundo de la sabiduría metafísica, que la domina. Allí desde la base y origen de nuestro conocimiento humano, en el seno de lo múltiple sensible y mutable, comienza a actuar la gran ley de organización jerárquica y dinámica del saber, de la cual depende, para nosotros, el bien de la unidad inte-

(95) **C. Giacon**. Scienze e filosofia. 73-74: "Se poi anche dalle considerazioni della fisica contemporanea è stato confermato che si danno mutazioni sostanziali pur nei corpi (73) anorganici, non è più necessario ricorrere alla teoria della pluralità delle forme, già in sé contraddittoria. E non è necessario ricorrere a un'unità metafisica di ignota origine e di oscura concezione... Nei corpi, senza continuità non vi può essere vera unità sostanziale. Le due tesi della continuità e dell'unità sono solidali. Ciò che è diviso fisicamente e quantitativamente, non sarà uno che accidentalmente. Sulla continuità riposa e ha significato il principio di individuazione nei corpi, che, secondo San Tommaso, è la materia con la sua relazione alla quantità".

lectual" (96). "La filosofía aristotélico-tomista sería aquella filosofía invocada por Max Planck, como base racional del desarrollo sereno y fecundo de la ciencia" (97).

-
- (96) La philosophie de la nature 3, 145-146: "En déchiffrant l'imaginaire du mystérieux univers que lui fournissent les sciences des phénomènes, la philosophie de la nature y reconnaît... un immense mouvement de réponse, d'abord instinctif, puis babuté, puis devenu, dans l'être humaine, parole, à une autre Parole qu'elle-même la philosophie de la nature ne connaît pas (145). C'est la métaphysique qui la connaît... La philosophie de la nature, sagesse précaire et **secundum quid**, exerce dès le premier degré de visualisation abstractive, dans la sphère générique d'intelligibilité la plus proche des sens, déjà l'office ordonnateur et unificateur de la sagesse; elle accorde, médiatrice indispensable, le monde des sciences particulières, qui lui est inférieur, au monde de la sagesse métaphysique, qui la domine. C'est là, dès la base et dès départ de notre connaissance humaine, au sein du multiple sensible et changeant, qui commence à jouer la grande loi d'organisation hiérarchique et dynamique du savoir dont dépend pour nous le bien de l'unité intellectuelle".
- (97) C. Giacom, Scienze e filosofia, 75: "La filosofía aristotélico-tomista sarebbe quella filosofia invocata da Max Planck, come base razionale allo sviluppo sereno e fecondo delle scienze".