

El sentido de la abstracción en Tomás de Aquino. Una revisión a partir del uso textual del término

The meaning of abstraction in Aquinas. A new look from the actual use of the term

EMILIANO JAVIER CUCCIA

Sumario:

1. El problema
2. La abstracción y sus múltiples sentidos
3. El sentido psicológico
4. El sentido general
5. El tercer sentido de la abstracción
6. La abstracción *per se* y la consideración absoluta de la esencia
7. Otros textos que exponen la abstracción *per se*
8. Corolario

Resumen: El objetivo del presente trabajo es delinear los puntos principales de una investigación orientada a brindar una nueva respuesta a una pregunta abordada frecuentemente por la tradición tomista: ¿qué es la abstracción para Tomás de Aquino? La utilidad de la misma se justifica en la constatación de que las múltiples polémicas generadas sobre la interpretación de esta operación tienen como denominador común el intento por desentrañar el rol de la misma como causa de la distinción de los objetos científicos. La hipótesis de trabajo asumida se sintetiza en afirmar que el término *abstracción* –junto con sus derivados– es utilizado por Tomás de Aquino de múltiples maneras pero sin caer en ambigüedades, de modo tal que significa mucho más que una operación intelectual.

Palabras clave: Tomás de Aquino; Abstracción; Esencia; Forma; Metafísica

Abstract: This paper aims to summarize the main features of a research targeted to give a new answer to a subject commonly studied by the Thomist: What is abstraction for Aquinas? This task is justified by the existence of multiple disagreements on the nature of this operation and its role as the cause of the distinctions of scientific objects. On the contrary, I suggest that the word *abstraction* –along with its derivate expressions– is used by Aquinas to denote different things but without any vagueness. Thus, it means a lot more than a cognitive operation.

Keywords: Thomas Aquinas; Abstraction; Essence; Form; Metaphysics

1. El problema

Al momento de iniciar el presente escrito no puede evitarse la tarea de definir, con sencillez pero con absoluta precisión, el objetivo principal que se persigue. Lo que aquí se pretende es abordar el núcleo de la doctrina de la abstracción tal como ha sido tratada en la obra del teólogo medieval Tomás de Aquino. En rigor, se busca responder a la siguiente pregunta: ¿qué es fundamentalmente *la abstracción*, según el Aquinate?

Ante ello podría objetarse que dicho interrogante ha sido profusamente tratado y respondido a través de la labor de una amplia tradición de intérpretes y comentaristas del pensamiento tomasiano, que tuvo su origen en emblemáticas figuras de la segunda escolástica, pero que se ha extendido a lo largo de los siglos hasta la actualidad. Sin embargo, una mirada atenta sobre esta verdadera *historia tomística de la abstracción* es capaz de mostrar que, por mucho que la pregunta haya sido abordada, aún no ha sido respondida de un modo satisfactorio por partir de un presupuesto equivocado.

En efecto, debe notarse que todas las investigaciones contemporáneas cuyo objetivo consiste en desentrañar la naturaleza de la abstracción en la obra tomasiana han inscripto la problemática en un contexto estrictamente determinado: el estudio del «proceso constitutivo del conocimiento científico

[...]».¹ Si bien la fórmula le pertenece a Leo Elders, la misma resume el sentir de muchos otros autores. En efecto, por abstracción se entiende una operación intelectual, propia y específica del hombre, que tiene por meta final concebir un aspecto de la realidad separadamente de otro. Este proceso podría ser denominado –con todo derecho– *objetivación* ya que el aspecto captado en soledad por la inteligencia se constituye, por ese mismo acto, en su objeto cognitivo. Luego, como las ciencias, en tanto hábitos intelectuales, se diferencian entre sí a causa de sus diversos objetos entonces puede entenderse el rol preponderante que el acto abstractivo jugaría al momento de distinguir las entre sí y unificarlas como un hábito. De este modo, la cuestión de la abstracción para el tomismo contemporáneo en general se circunscribe al ámbito de resolución del siguiente interrogante: ¿cuál es el método a través del cual el intelecto humano es capaz de formar el objeto del conocimiento universal y necesario partiendo de algo particular y contingente como lo es el ente material?²

Sin embargo, existen numerosos textos del Doctor Angélico en los cuales el simple uso que se hace de los términos impide interpretarlos bajo tales parámetros, so pena de caer irremediablemente en equívocos y contradicciones evidentes. Lo que esto indica es que, sin lugar a dudas, el sentido según el cual son tomados los términos en cada uno de los casos detallados

¹ Leo Elders, *Faith and science: an introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*, Studia Universitatis S Thomae in Urbe (Roma: Herder, 1974), 105.

² Un ejemplo de tal formulación de la cuestión puede encontrarse en Jacques Maritain, *Los grados del saber. Distinguir para unir* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1978), 53-63. Lo afirmado allí por el filósofo francés coincide en lo sustancial con la comprensión que tiene de la abstracción un autor más contemporáneo (y extraño al tomismo) como Robert Pasnau en, “Abstract Truth in Thomas Aquinas”, en *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund (Aldershot-Burlington: Ashgate, 2007), 33-61 (especialmente 39-43).

debe ser distinto y no puede subsumirse bajo una interpretación demasiado estrecha: de otro modo es imposible evitar la caída en importantes confusiones.

Pero es justamente esto último lo que parece caracterizar a la gran mayoría de los estudios realizados hasta el momento sobre la abstracción, y los efectos de su particular lectura se destacan en la dificultad que muestran para abordar, completa y coherentemente, estos usos del término *abstracción* y sus derivados en la obra de Tomás de Aquino. En la mayoría de los casos, este tipo de pasajes son completamente ignorados. Pero, en otros, el afán de lograr una síntesis exhaustiva ha llevado a sus autores o bien a forzar el sentido de los textos de manera absolutamente injustificada,³ o bien a conceder que el uso de los términos por parte de Tomás se torna, por momentos, indiscriminado.⁴

Lógicamente, ninguna de las alternativas propuestas hasta aquí parece correcta. En primer lugar, no cabe la posibilidad de intentar responder acertadamente a la pregunta por la naturaleza de la abstracción en Tomás de Aquino ignorando, a la vez, la existencia de numerosos textos donde el término no puede designar un proceso intelectual. En segundo lugar, tampoco puede solucionarse la cuestión declarando apriorísticamente que existen lugares donde el uso del término es estricto y otros donde es laxo. Tal propuesta implicaría conocer de antemano la respuesta a la pregunta que se intenta resolver –o, al menos, una parte significativa de la misma– cayendo irremediabilmente en una falacia de circularidad. Finalmente, tampoco es factible forzar los textos problemáticos para adaptarlos a una interpretación compatible con el preconcepto que se intenta defender. Mucho

³ Por caso, pueden citarse aquí las conclusiones de Edward D. Simmons, “The Thomistic Doctrine of the Three Degrees of Formal Abstraction”, *Thomist: A Speculative Quarterly Review* 22 (1959):37-67.

⁴ Así lo manifiesta, por ejemplo, Lorenzo Vicente Burgoa, “¿Abstracción formal o separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, *Estudios Filosóficos* 138 (1999):247.

menos cuando tal violencia hermenéutica implica transgredir o desconocer las propias leyes lógicas e, incluso, las gramaticales. En este sentido, parece razonable concluir que muchas de las controversias acaecidas en los últimos cien años han tenido su origen, justamente, en el intento de interpretar toda referencia a la abstracción exclusivamente desde el punto de vista de la actividad intelectual.⁵

Con todo, esta misma constatación es la que permite vislumbrar el comienzo de la solución, ya que si la raíz del inconveniente consiste en desconocer lo afirmado en ciertos textos por partir de un *a priori*, la solución sólo podrá basarse en indagar qué es lo que dice en ellos Tomás sobre la abstracción.

2. La abstracción y sus múltiples sentidos

De este modo, es necesario efectuar, en primer lugar, un relevamiento que ponga de manifiesto todos los pasajes donde Tomás de Aquino utiliza el término *abstrahere* o alguno de sus derivados. Para asegurar la exhaustividad en dicha labor se ha recurrido a la utilización de un instrumento de probada eficiencia como es la búsqueda por lemas en el *Index Thomisticum* elaborado por Roberto Busa, S.J.⁶ Esta tarea ha dado como resultado la aparición de más de 1100 casos del término en más de 700 lugares distintos y distribuidos bajo tres lemas diferentes: el #590 (*abstractio, abstraction-is*), el #590e (*abstractivus,*

⁵ Una síntesis más completa de las limitaciones hermenéuticas de las que adolecen los estudios sobre la abstracción en Tomás de Aquino puede encontrarse en Emiliano Javier Cuccia, “El problema tomístico de la abstracción. Una reconsideración en torno a la interpretación tradicional y sus limitaciones”, *Cauriensia* X (2015): 245-263.

⁶ Concretamente, se trata de la edición en línea, adaptada por Eduardo Bernot y Enrique Alarcón, y disponible en el sitio <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>.

abstractiva, abstractivum) y el #593 (*abstrah-o, abstrax-I, abstract-um*).⁷

En segundo lugar, para determinar con precisión el sentido del término que está en juego en cada caso se requiere algún tipo de evidencia contextual que sugiera al menos cuál es el tema o problema que se está atacando. Por ello, se ha tomado en cuenta el carácter originariamente verbal del término, lo que ha permitido señalar que, en cada una de sus apariciones, la abstracción se refiere –implícita o explícitamente– a un sujeto. Y es el descubrimiento del sujeto aludido en un pasaje determinado el que puede constituirse como un auténtico *hilo de Ariadna*, capaz de desentrañar el sentido bajo el cual la *abstracción* es considerada. De esta manera, aplicando la metodología detallada, se han podido detectar tres sentidos distintos: un sentido *psicológico*, un sentido *general* y uno que se denominará *per se* o *absoluto*.

2.1 El sentido psicológico

Este primer sentido se verifica en todos aquellos pasajes donde el sujeto de la abstracción se identifica con el intelecto humano. De esta manera, *abstrahere* señala en estos casos una operación que puede ser caracterizada con mayor precisión como un acto desmaterializante mediante el cual se hace posible el conocimiento intelectual de las especies de los entes materiales. Un lugar canónico donde esta postura es explicada por el Angélico lo constituye *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1. Allí se

⁷ En el contexto del *Index Thomisticum* se denomina *caso* a la aparición de un término determinado, y *lugar* al pasaje en donde se utiliza el término (cuerpo de un artículo, respuesta a una objeción, capítulo, etc.) De este modo, es posible encontrar en un mismo pasaje más de una ocurrencia del término e, incluso, encerrando sentidos diversos. Por su parte, la organización de lemas mediante su numeración permite realizar búsquedas exhaustivas que facilitan enormemente las tareas filológico-textuales como la que se emprenderá a continuación.

afirma que, frente al conocimiento puramente sensible (de los animales, por ejemplo) o puramente intelectual (de los ángeles):⁸

«El intelecto humano se encuentra en un punto medio: pues no es el acto de algún órgano sino cierta potencia del alma, la cual es la forma del cuerpo [...]. Y por este motivo es ciertamente propio de ella conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no como existe en tal materia. Sin embargo, conocer aquello que existe en la materia, no como existe en tal materia, es *abstraer la forma de la materia individual*, la cual es representada por los fantasmas».⁹

Más adelante, en este mismo artículo pero con ocasión de la respuesta a la primera objeción, Tomás denomina este acto de conocimiento de las formas de lo material como « [...] *abstraer lo universal de lo particular*, o la especie inteligible de los fantasmas, es decir, considerar la naturaleza de la especie sin la

⁸ Una síntesis que pone de manifiesto la importancia teológica de la defensa que Tomás hace acerca de la necesidad del conocimiento desde lo sensible por parte del hombre puede encontrarse en el ya célebre trabajo de Alain de Libera acerca de las diversas posturas sobre el universal en la Filosofía Occidental (Cfr. Alain De Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, (Paris : Seuil, 1996), especialmente 265-266).

⁹ *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1, co.: «Intellectus autem humanus medio modo se habet: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in material individuali, non prout est in tali materia, est *abstrahere formam a materia individuali*, quam repraesentant phantasmata (Thomas Aquinatis, *Pars prima Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 5, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma: 1889, 331). El énfasis me pertenece.

consideración de los principios individuales que son representados por los fantasmas».¹⁰

Ahora bien, tal operación es atribuida –en numerosas oportunidades y de un modo explícito– a la facultad intelectual activa del hombre, conocida como *entendimiento agente*.¹¹ Es justamente la existencia de esta operación y su necesidad para el proceso cognitivo humano la que justifica la postulación de tal potencia. Así se expresa, por ejemplo, en *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 4, ad. 2:

«La necesidad de poner el intelecto agente consiste en que la naturaleza de las cosas materiales que nosotros conocemos no subsisten fuera del alma como inmateriales e inteligibles en acto, sino que son sólo inteligibles en potencia cuando existen fuera del alma: y por ello es necesario que exista alguna virtud que haga aquellas naturalezas inteligibles en acto. Y esta potencia es llamada en nosotros intelecto agente».¹²

¹⁰ *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, ad 1: «Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur» (V, 331). El énfasis me pertenece.

¹¹ Para una síntesis exhaustiva de las obras y pasajes precisos en los cuales Tomás de Aquino trata acerca del entendimiento agente, cfr. Juan Fernando Sellés, “El entendimiento agente según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002): 105-124.

¹² *Summa Theologiae* I, q. 54, a. 4, ad. 2: «Necessitas autem temponendi intellectu agentem fuit, quia natura rerum materialium nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriali et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes: et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret illas naturas intelligibiles in actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis» (V, 50).

Más adelante agrega que, « [...] es propio del intelecto agente iluminar ciertamente no otro inteligente, sino las cosas inteligibles en potencia, en cuanto las hace inteligibles en acto *a través de la abstracción*». ¹³ Por su parte, en las *Cuestiones Disputadas sobre el alma* q. 4 se discute la necesidad de que exista el intelecto agente y, ante las diversas objeciones que plantean la posibilidad de que la cognición se perfeccione simplemente a través del intelecto pasivo, se destaca en la respuesta que, debido a la inteligibilidad potencial de las cosas materiales y el carácter meramente receptivo del intelecto pasivo –incapaz de producir aquello que lo actualiza–, es necesaria la existencia de un intelecto agente que «haga inteligibles en acto las cosas que mueven el intelecto posible». ¹⁴ Luego agrega que esto lo logra «*a través de la abstracción* de la materia y las condiciones materiales, que son los principios de individuación».

Así, el modo común que caracteriza el conocimiento humano –al menos en su estado de unión con el cuerpo– requiere de la intervención abstractiva del intelecto agente sobre el fantasma de la imaginación para actualizar sus aspectos inteligibles liberándolos de las condiciones materiales. Este procedimiento abstractivo conlleva la formación de especies que son las

¹³ *Summa Theologiae I*, q. 54 a. 4 ad 2: «[...] intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum *per abstractionem* facitea intelligibilia actu» (V, 51). El énfasis me pertenece.

¹⁴ *QQ. De anima*, q. 4, co.: «Et cum non possit esse id quod est in potentia ad aliquid factium ipsius, oportet ponere preter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, que moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus, que sunt principiain diuiduationis» (Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae de anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. editado por B. C. Bazán. Vol. 24/1 (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996), 33).

responsables de poner en acto el intelecto pasivo, tal como se explica en *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 2.¹⁵

De esta manera, ya es posible sintetizar algunas características que reúne aquella operación que es designada mediante el uso del término *abstracción* tomado en este sentido. Se trata de un acto del intelecto agente que consiste en una iluminación de los fantasmas sensibles formados por la imaginación. Esta iluminación provoca una desmaterialización mediante la cual la forma de la cosa sensible conocida se libera de las condiciones materiales que impiden su cognición.¹⁶ Tal tarea es necesaria en tanto el objeto propio del intelecto humano lo constituyen los entes materiales que no son inteligibles en acto. Así, *abstracción* designa aquí una acción transitiva que –como tal– posee un sujeto (el intelecto agente), un punto de partida (el fantasma formado por la imaginación) y un punto de llegada que se configura como

¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 2, co.: «Unde similitudo reivisibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit» (V, 334). Debe recordarse aquí lo que Tomás afirma con claridad en el mismo artículo acerca de estas especies formadas a partir de la abstracción del intelecto agente: si bien son necesarias para la cognición, no constituyen el objeto conocido sino el medio a través del cual nuestro intelecto conoce.

¹⁶ Nótese que el carácter principal de esta operación abstractiva consiste en actualizar algo que ya se encuentra en las cosas concretas pero en potencia. Lo que se actualiza es la inteligibilidad propia de la cosa conocida que, en su estado de existencia común, se halla particularizada y limitada por la materia signada y sus condiciones. Es esta circunstancia, sumada al carácter eminentemente receptivo de la potencia cognoscitiva humana, la que justifica la postulación del intelecto agente. En otras palabras, la abstracción del intelecto agente se limita a ser una actividad que busca *depurar* la materialidad representada en el fantasma imaginativo para permitir que su inteligibilidad ínsita actualice el intelecto pasivo. Así, la especie inteligible no parece ser otra cosa que el fantasma de la imaginación liberado de las condiciones de la materia signada.

un producto o resultado de la operación (la especie inteligible que informa y actualiza el intelecto pasivo).¹⁷

2.2 El sentido general

Si se continúa con el análisis de los usos del término *abstracción* o sus derivados atendiendo a la diferencia de sujetos, puede distinguirse un segundo sentido. En los casos englobados bajo esta dimensión, el término *abstracción* se encuentra tomado en un sentido prácticamente literal y por ello a este sentido se lo denominará *general*. En efecto, no debe olvidarse que *abstrahere* significa etimológicamente *traer desde, sacar, separar o sustraer*, y que, por ende, posee originariamente una fuerte impronta física que no es obviada en modo alguno por el Aquinate.

Este uso del término *abstracción* aparece en numerosos lugares de la obra tomasiana y en relación con temas muy variados. Y aunque en muchos de ellos la referencia parece ser meramente coloquial y, por ende, poco relevante desde el punto de vista filosófico, es posible distinguir dos usos que merecen ser considerados aquí. Se trata de su aplicación al modo de ser de aquellas sustancias que existen separadas del orden material que

¹⁷ Por su parte, debe decirse que la pretensión de atribuir algún tipo de operación abstractiva al intelecto pasivo –admitida por importantes tomistas como S. Ramírez, entre otros– no encuentra la suficiente base textual. De hecho, sólo una vez aparece el verbo *abstrahere* atribuido al intelecto pasivo como a su sujeto. Se trata de un pasaje de la *Summa Contra Gentiles* III, capítulo 41, donde Tomás expone la posición de Avempace sobre el conocimiento abstractivo de lo separado. Pero a partir de esta referencia no puede decirse legítimamente que el Aquinate afirme una operación abstractiva propia del intelecto pasivo a) porque no está explicando una doctrina propia sino de Avempace, y b) porque la misma es fuertemente criticada unos párrafos más adelante (Cfr. Thomas Aquinatis, *Summa Contra Gentiles III*. Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Vol. 14 (Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926), cap. 41, 103).

caracteriza a los entes concretos que conocemos a través de los sentidos: las ideas platónicas y las sustancias espirituales.

Si se atiende al primer caso –el de las ideas platónicas– se verá que las referencias son tan numerosas como significativas. Por ejemplo, en el comentario tomasiano al segundo libro de la *Física*, se hace referencia explícita al modo bajo el cual Platón consideró las esencias de las cosas. Y allí se dice que «Platón afirmó que las naturalezas de las especies eran algunas formas *abstractas*, las cuales llamaba ejemplares e ideas; y a causa de esto afirmó el ejemplo o paradigma».¹⁸ Es bien sabido que –al menos según la interpretación del Aquinate– Platón consideraba que las cosas concretas como los hombres o los caballos eran tales y pertenecían a una misma especie porque participaban de una única forma separada común a todos ellos.¹⁹ Esta forma

¹⁸ *In Physic.*, II, cap. 3, lectio. 5 n. 4: «Nam Plato posuit naturas specierum esse quasdam formas *abstractas*, quas dicebat exemplaria et ideas; et propter hoc posuit exemplum vel paradigma» (Thomas Aquinatis, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII. P. M. edita. Vol. 2 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1884), 69). El énfasis me pertenece.

¹⁹ Como no es el objetivo del presente trabajo dilucidar por completo los argumentos platónicos relacionados con este tema, basta aquí con señalar cómo fueron interpretados los mismos por Tomás. Una síntesis muy adecuada puede encontrarse en *De substantiis separatis*, cap.1: «De donde Platón mediante una vía más suficiente procedió a evacuar las opiniones de los antiguos. Como los antiguos naturales pusieran que no podría saberse una verdad cierta de las cosas, tanto a causa del continuo flujo de las cosas naturales, cuanto a causa de la falibilidad de los sentidos por los que se conocen los cuerpos; entonces puso algunas naturalezas separadas de la materia de las cosas mutables en las que habría una verdad fija: y así al inherir en éstas, nuestra alma conocería la verdad. De donde según el hecho de que el intelecto, al conocer la verdad, aprehende algo separadamente fuera de la naturaleza de las cosas sensibles, así estimó que había algunas cosas separadas de las sensibles» (Thomas Aquinatis, *De substantiis separatis*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 40 D (Roma: Ad Sanctae Sabinae, 1968), 42).

separada era la *Idea* de esa cosa: una entidad completamente separada de lo material y, por ende, inteligible e inmutable. Para referirse a esta subsistencia separada de las ideas platónicas, Tomás no duda en calificarlas como *abstractas*. Lo mismo ocurre en el prólogo del comentario al *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio. Allí el Aquinate se refiere a la doctrina de los platónicos en los siguientes términos:

«Así también puede decirse que el hombre separado está sobre los hombres y que el hombre separado es la humanidad de todos los hombres sensibles, en cuanto la naturaleza humana pura compete al hombre separado, y es derivada desde éste hacia los hombres sensibles. Con tal *abstracción* los platónicos no sólo consideraban acerca de las últimas especies de las cosas naturales, sino también acerca de los máximamente comunes, que son el bien, el uno y el ente. Pues afirmaban un ente primero que es la misma esencia de la bondad, la unidad y el ser, que llamamos Dios y que todas las otras cosas se llaman buenas o unas o entes, por derivación desde aquello primero».²⁰

A su vez, en *De substantiis separatis* agrega que los platónicos «afirmaron principios *abstractos* según el orden de las

²⁰ *In De divinis nominibus*, pr.: «Sic etiam dici potest quod homo separatus sit superhomines et quod homo separatus sit humanitas omnium hominum sensibilium, in quantum natura humana pure competit homini separato, et ab eo in homines sensibles derivatur. Nec solum huiusmodi *abstractione* Platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una velentia per derivationem ab illo primo» (Thomas Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. editado por P. Caramello C. Pera, C. Mazzantini, (Taurinus-Roma: Marietti, 1950)). El énfasis me pertenece.

concepciones inteligibles»²¹ y aclara más adelante que cada uno de estos principios es una realidad separada, con lo cual se corrobora la identidad semántica entre *abstracto* y *separado*.

También es posible encontrar este mismo paralelismo entre lo *abstracto* y lo *separado* cuando Tomás de Aquino se refiere a los seres espirituales. Tal es el caso, por ejemplo, de los ángeles y a ellos se refiere en el artículo octavo del *De spiritualibus creaturis*. En dicho lugar, el Doctor establece la imposibilidad de que exista una multitud de ángeles que compartan una misma especie, y la razón de esto consiste en que « [...] el ángel es una forma simple *abstracta* de la materia [...] », ²² esto es, el ángel existe completamente separado de la materia. Así, como su forma no es recibida en un co-principio potencial que la multiplique, debe ser individual por sí misma. Sin entrar en detalles específicos del problema tratado en el pasaje citado, lo que interesa es la calificación de la forma angélica como *abstracta*. Claramente lo que se intenta señalar con él es el carácter separado de la misma con respecto a la materia, y esto queda confirmado si se atiende a un pasaje paralelo –contenido en el *Comentario al De anima* aristotélico– que explica el *status* ontológico de estas mismas sustancias pero llamándolas, en este caso, *separadas*.²³

²¹ *De substantiis separatis*, cap. 11: « [...] posuerunt *abstracta* principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum» (XL/d, p. 61). El énfasis me pertenece.

²² *De spiritualibus creaturis*, a. 8, co.: «Si autem Angelus est forma simplex *abstracta* a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli in una specie: quia quaecumque forma, quantum cumque materialis et infima, si ponatur *abstracta* vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una» (Thomas Aquinatis, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. editado por J. Cos. Vol. 24/2 (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 2000), 80). Nuevamente, aparece una aplicación doble de la abstracción: según la existencia o según el intelecto. En ambos casos, indica una cierta independencia de la materia, pero en dos órdenes distintos.

²³ Cfr. *Sentencia De anima* III, cap. 3: «Non autem hoc contingit in

Otro pasaje donde se replica este mismo uso del término *abstracto* es el celeberrimo prólogo a la tercera parte del comentario al *De Trinitate*.²⁴ Allí Tomás comenta la distinción boeciana de las ciencias especulativas. Siguiendo a Aristóteles, el filósofo romano había establecido una división tripartita de tales disciplinas teniendo en cuenta la separación de la materia y el movimiento de sus sujetos respectivos. Así, de acuerdo con las palabras del Doctor Angélico, la ciencia natural o física « [...] es *en el movimiento, noabstracta*, esto es versa su consideración acerca de las cosas móviles no abstractas de la materia...». ²⁵ Por su parte, la matemática « [...] *es sin movimiento*, esto es sin movimiento ni consideración de las cosas móviles, en lo cual difiere de la natural, *no abstracta*, esto es considera las formas que según su ser no son abstractas de la materia, en lo cual conviene con la natural [...]». ²⁶ Finalmente, la teología, ciencia divina o metafísica,²⁷

omnibus: nam in his, quae omnino sunt separata a materia idem est res et quod quid est eius» (Thomas Aquinatis, *Sentencia libri De anima*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 45/1 (Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984), 210-211). El énfasis pertenece al texto original.

²⁴ Como se vio en el capítulo anterior, el comentario tomasiano al *De Trinitate* de Boecio se ha constituido en un punto fundamental de discusión con respecto a la doctrina de la abstracción, la separación y la división de las ciencias dentro de la tradición tomista. Sin embargo, los diferentes usos del término *abstracción* en dicha obra han significado un gran desafío para los intérpretes en su afán de encontrar una explicación homogénea del tema. En este sentido, el pasaje que se cita aquí ha sido fuente de importantes perplejidades.

²⁵ *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: «Cum, inquam, sint tres partes, naturalis, quae est una earum, est *in motu, in abstracta*, id est versatur eius consideratio circa res mobiles a materia non abstractas [...] » (Thomas Aquinatis, *Super Boethium De Trinitate*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 50, (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1992), 134). El énfasis pertenece al original.

²⁶ *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: « [...]

« [...] es *sin movimiento*, en lo cual conviene con la matemática y difiere de la natural, *abstracta*, a saber de la materia, *e inseparable*, a través de las cuales dos cosas difiere de la matemática. Pues las cosas divinas son según el ser *abstractas* de la materia y el movimiento, pero las matemáticas no *abstractas* [...]».²⁸

Nótese aquí a qué hace referencia el término *abstracta*. Claramente indica la propiedad de una cosa de existir fuera de la materia, esto es, que tal cosa, según su ser, es capaz de subsistir *separada* de la materia. Esta constatación se confirma con lo que agrega Tomás más adelante en el mismo párrafo: lo propio y principal de la ciencia divina es estudiar la sustancia de Dios, de donde la ciencia toma el nombre. Y justamente Dios es máximamente separado de la materia.²⁹

Así, al hablar aquí de lo *abstracto* y lo *no abstracto* el Aquinate se está refiriendo a la condición de una determinada cosa de

mathematica est sine motu, id est sine motus et mobilium consideratione, in quo differt a naturali, *inabstracta*, id est considerat formas quae secundum esse suum non sunt a materia abstracte, in quo convenit cum naturali.» (L, 134). El énfasis pertenece al original.

²⁷ Tomás utiliza estos términos para referirse a la misma ciencia. Cfr. *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: «Deinde ostendit de quibus sit tertia, scilicet divina: *Theologia*, id est tertia pars speculativae, quae dicitur divina vel metaphysica vel philosophia prima [...]» (L, 134).

²⁸ *Super De Trinitate*, pars 3, pr. 5: « [...] est *sine motu*, in quo convenit cum mathematica et differt a naturali, *abstracta*, scilicet a materia, *atque inseparabilis*, per quae duo differt a mathematica: res enim divinae sunt secundum esse abstracte a materia et motu, sed mathematice inabstractae [...]» (L, 134-135). El énfasis pertenece al original.

²⁹ Cfr. *Super De Trinitate*, «Expositio capituli secundi»: «Et hoc probat per Dei substantiam, de qua scientia divina considerat principaliter, unde et indennominatur» (L, 135).

existir o no en la materia. Y, a diferencia de aquellos casos citados con anterioridad que podían ser desestimados como referencias impropias a la *abstracción*, este uso del término tiene que ver de lleno con *el tema* que los tomistas han intentado resolver apelando a ella. Por esto la formulación particular que toma aquí la división de las ciencias ha significado un auténtico dilema para ellos en tanto parece reñirse con lo que más adelante explica acerca de la *abstracción* y la *separación* en la q. 5, a. 3.³⁰ Baste señalar que no es necesario poner en duda –al menos *a priori*– la coherencia de este texto con los pasajes posteriores si al menos se admite la posibilidad de que el sentido de los términos *abstracto* y *no abstracto* no sea absolutamente unívoco, y que en varias oportunidades sea referido a las propias cosas. Como ya se ha visto que Tomás, incluso en obras posteriores y de madurez,

³⁰ En efecto, algunos autores, como P. Merlan o K. Nordberg, entienden que tal uso del término responde simplemente a la presentación del texto boeciano en el cual se cometen confusiones entre el orden de lo óntico y de lo epistemológico por su fuerte inspiración neoplatónica. Más adelante, Tomás habría corregido las limitaciones del filósofo romano haciendo residir todo el fundamento de la división en los diversos modos de consideración intelectual (Cfr. Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 3 ed. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 61, 77 y 81; y K. Nordberg, “Abstraction and Separation in the Light of the Historical Roots of Thomas’ Tripartition of the Theoretical Sciences”, en *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy* (1987), ed. Reijo Tyorinoja (Helsinki: Yliopistopaino, 1990), pp. 147-148). Considero que esta conclusión responde más bien al deseo de encontrar en la *abstracción* la designación unívoca, por parte de Tomás, de un método intelectual para acceder al conocimiento de ciertas realidades. Pero, si se admite que la misma puede estar designando también la propiedad de una cosa de existir fuera de la materia, entonces el problema se esfuma. Así, resulta más lógico aceptar que el sentido bajo el cual los términos son tomados en uno y otro caso (esto es, al momento de hablar de lo matemático como *inabstracto* o como *abstracto*, por ejemplo) deben ser forzosamente diferentes. Y la conciencia de esta distinción es la que permitiría a Tomás aplicar el término *abstracto* a casos claros de separación en el ser.

usa *abstractas* para referirse a aquellas cosas que subsisten fuera de la materia –como las ideas platónicas– entonces no debería sorprender que aquí aparezca la misma terminología.

2.3. El tercer sentido de la abstracción

Una vez analizados los sentidos anteriores de *abstracción* debe ahora fijarse la atención en un uso del término que –si se considera su sujeto– trasciende los límites semánticos fijados por los primeros. Un ejemplo del mismo puede verse en el *Proemio del Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, pasaje en el cual Tomás fundamenta por qué dicha ciencia es la primera entre las especulativas. Y, partiendo del hecho de que una ciencia es superior en tanto más separado de la materia es el objeto que indaga, afirma que:

« [...] son máximamente separadas de la materia las [cosas] que no sólo abstraen de la materia signada, como las formas naturales tomadas en universal, de las cuales trata la ciencia natural, sino [las que abstraen] completamente de la materia sensible. Y no sólo según la razón, como la matemática, sino también según la existencia, como Dios y las inteligencias. De donde la ciencia que considera acerca de esas cosas, parece ser la máximamente intelectual, y la principal o soberana de las otras».³¹

³¹ *In Metaphysic.*, «Proemium S. Thomae»: «Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina» (Thomas Aquinatis), *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Editado por M. R. Cathala; R. M. Spiazzi, 2º ed. (Taurini-Romae: Marietti, 1971), 1).

Se trata, sin dudas, de un texto importante en tanto versa expresamente acerca de las ciencias especulativas y sus objetos respectivos, razón por la cual ha sido comentado por numerosos autores durante el último siglo.³² Con todo, y más allá de las discusiones que han animado sobre el mismo, el parecer existe cierta unanimidad en lo que respecta al modo en que se entiende el rol que cumple la abstracción. Como lo expresa Suzanne Mansion, la abstracción designa para ellos una operación desmaterializante intelectual que se daría en diversos grados.³³

Sin embargo, si se observa desde el punto de vista sintáctico el uso que el Aquinate hace aquí del verbo *abstraer* debe concluirse que el mismo no podría jamás ser interpretado como una operación intelectual. Si así fuera, entonces el sujeto del verbo *abstraer* –conjugado en voz activa– debería ser el intelecto humano o, en su defecto, el alma humana. Pero ninguna de estas cosas ocurre aquí. En cambio, el sujeto de la abstracción en este texto lo constituye la forma de la cosa misma que estudia la ciencia, la cual es más inteligible en la medida en que se halla más separada de la materia según su propio modo de ser. Así las de menor inteligibilidad son las formas naturales que sólo abstraen de la materia signada; a continuación se ubican las formas matemáticas que abstraen de la materia sensible sólo *secundum rationem*; y, por último se encuentran aquellas cosas que también abstraen de la materia sensible *secundum rationem*

³² Tal es el caso de Edward Simmons (“The Thomistic Doctrine of the Three Degrees...”, 44), Lorenzo Vicente Burgoa (“De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam”, *Divus Thomas* 67 (1964):279), Suzanne Mansion (“L' intelligibilité metaphysique d'apres le 'Proemium' du Commentaire de Saint Thomas a la 'Metaphysique' d'Aristote”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978): 49-62), y Rafael Pascual (*La división de las ciencias especulativas en Santo Tomás de Aquino*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum in Facultate Philosophiae, (Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 2003), 124 y 175-176)

³³ Cfr.S. Mansion, “L' intelligibilité metaphysique d'apres...”, 52.

pero porque no existen en la materia, es decir, porque abstraen de ella *secundum rem*.

Lo que aparece, entonces, es un sentido del verbo *abstrahere* que no se corresponde con una acción del intelecto humano sino que se refiere, más bien, a una propiedad de las cosas relacionada con su inteligibilidad: la cualidad de prescindir o *separarse* por sí misma de un determinado tipo de materia, aunque no siempre en el plano existencial. Pero podría preguntarse con cierto derecho en este punto qué tipo de prescindencia o separación es aquella que no se manifiesta en la existencia real pero tampoco es producida por la inteligencia.

3. La abstracción *per se* y la consideración absoluta de la esencia

Un texto que puede ayudar a resolver el interrogante planteado se encuentra en el capítulo tercero del *De ente et essentia*. Allí, hablando acerca de la naturaleza de hombre y de lo que le compete como tal afirma:

«Pero es verdad decir que el hombre, no en cuanto es hombre, tiene esto que es ser en este singular, o en aquel, o en el alma. Por consiguiente, es evidente que la naturaleza del hombre considerada absolutamente *abstrae* de cualquier ser. Sin embargo de modo tal que no hace exclusión de alguno de ellos. Y esta naturaleza así considerada es la que es predicada acerca de todos los individuos».³⁴

³⁴ *De ente et essentia*, cap. 3: « [...] sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulari uel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata *abstrahit* a quolibet esse, ita tamen quod non fiat precisio alicuius eorum. Et hec natura sic considerata est que

Aquí puede verse nuevamente cómo el sentido de la abstracción no puede circunscribirse a los casos señalados anteriormente. En efecto, no se trata de decir que la naturaleza del hombre exista separada de los hombres singulares y concretos. Y por ello debe rechazarse que Tomás de Aquino utilice aquí el término *abstracción* en el sentido general.

Pero tampoco puede decirse que, en su lugar, se haga referencia a la *abstracción* en sentido psicológico. En primer lugar, porque el sujeto del verbo *abstraer* no es el intelecto sino la misma «naturaleza del hombre», esto es: no se está diciendo en este pasaje que el intelecto abstraiga la naturaleza del hombre de los singulares sino que ella misma, en cuanto tal, *abstrae* de ellos. En segundo lugar, porque justamente una de las cosas que se está afirmando es que la naturaleza del hombre –entendida en un sentido específico– *abstrae* de su modo de ser en el alma humana, el cual surge como fruto de la captación intelectual de dicha naturaleza. Esto implica que cuando se habla aquí de la naturaleza del hombre tomada en absoluto no se está indicando un modo particular de *conocerla* abstractivamente, como si se tratara de otra forma de existir en la mente humana. O por lo menos no fundamentalmente.

Por el contrario, lo que se indica es una propiedad de las esencias creadas de distinguirse realmente de las hipóstasis que no son otra cosa que los modos de existencia de tales esencias. Así, entre *hombre* y *éste hombre* la diferencia es que *éste hombre* designa una modalidad particular y precisa de *hombre*. No es que *éste hombre* incluya cosas que se encuentren absolutamente excluidas de *hombre*, sino que *éste hombre* es el hombre que existe con

predicatur de indiuiduis omnibus» (Thomas Aquinatis, *De ente et essentia*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 43 (Roma:Editori di San Tommaso, 1976), 374). El énfasis me pertenece. También puede hallarse una referencia similar en Thomas Aquinatis, *Commentum in primum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita. Vol. 6 (Parma:Typis Petri Fiaccadori, 1856), d. 36 q. 1 a. 3 ad 2.

determinadas características que lo distinguen de otros hombres particulares. Por ello puede decirse que *Pedro es hombre*, lo cual equivale a predicar la esencia *hombre* de *este hombre*; pero no puede decirse *el hombre es Pedro*, porque la esencia hombre incluye a su vez otras posibles determinaciones y modos de ser que no se encuentran en *este hombre*.³⁵ Esto es lo que significa que la esencia *hombre* abstraiga de su existencia en la realidad aquí y ahora: que la esencia como tal sólo incluye las cosas que pertenecen estrictamente a la misma, prescindiendo de aquello que pertenece propiamente al individuo. Tal principio es el que está detrás de la distinción entre materia signada y no signada, el cual le permite afirmar en obras de madurez como la *Summa Theologiae* o el *In Metaphysica* que mientras *carne* y *huesos* pertenecen a la esencia *hombre* y entran en su definición, *esta carne* y *estos huesos* sólo pertenecen al hombre particular.³⁶

Por otro lado, la esencia en sentido absoluto también se muestra indiferente hacia su modo de existencia en la mente, que es donde le acaecen las características propias de la universalidad. Como explica el Aquinate, estas últimas son propias de este tipo de

³⁵ Este mismo punto es explicado varios años después en la *Summa Theologiae I*, q. 3, a. 3, co.: «Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex material et forma, necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae caddunt in definitione speciei: sicut humanitas comprehendit in se ea quae cadunt in definitione hominis: hisenim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis, cum accidentibus ómnibus individuantibus ipsam, non cadit in definitione speciei: non enim cadunt in definitione hominis hae carnes et haec ossa, aut albedo vel nigredo, vela liquid huiusmodi. Unde hae carnes et hae cossa, et accidentia designantia hanc materiam, non concluduntur in humanitate [...]». (Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae. Pars Prima. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 4* (Roma:Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888), 39-40).

³⁶ Cfr. *Summa Theologiae I*, q. 85, a. 1, e *In Metaphysic.*, lectio 11 §1535 (citado más abajo).

existencia porque todo lo que está en el intelecto tiene «una existencia abstracta desde todas las cosas individuantes».³⁷ Considero que es ciertamente posible concluir que aquí *abstracta* se refiere al producto de la operación intelectual que ha despojado el fantasma recibido desde los sentidos de todas las condiciones individuantes (materiales) que bloquean su inteligibilidad. Este *producto* no es ni más ni menos que la especie inteligible que, en cuanto semejanza de las cosas que existen fuera del alma, posee una relación uniforme hacia todos los individuos,³⁸ pero que, en cuanto tiene una existencia determinada en este o en aquel intelecto, «es una especie inteligible particular».³⁹ Por ello, no es esta especie inteligible aquello que se predica de los individuos, sino que *lo que* se predica es la esencia en su consideración absoluta o indiferente.⁴⁰

Recapitulando, decir que la naturaleza o esencia abstrae de cualquier modo de existencia –sea en los individuos, sea en el alma– equivale a afirmar aquella independencia noética de la misma con respecto a las determinaciones que no le son específicas pero que la acompañan en sus diversos modos de existencia. Tal independencia es la que se pone de manifiesto cuando se analiza la definición de cada cosa, en la cual se

³⁷ *De ente et essentia*, cap. 3: «Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus indiuiduantibus; et deo habet rationem uniformem ad omnia indiuidua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines» (XLIII, 375).

³⁸ *De ente et essentia*, cap. 3: «Et quamuis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo ómnium [...]». (XLIII, 375). Cfr. también el texto de la cita anterior.

³⁹ *De ente et essentia*, cap. 3: « [...] tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu uel in illo est quedam species intellecta particularis».

⁴⁰ Cfr. *De ente et essentia*, cap. 3: el final del texto citado en la nota 34: «Et hec natura sic considerata est que predicatur de indiuiduis omnibus» (XLIII, 374).

incluyen los elementos esenciales y se dejan de lado las características pertenecientes a los individuos como tales.⁴¹ Y como las definiciones –en tanto expresiones del contenido inteligible de una esencia– son el medio a través del cual procede la ciencia, se entiende que esta independencia señalada por el verbo *abstraer* en el *De ente et essentia* es fundamentalmente aquello mismo que se indica en el posterior *Proemio al Comentario a la Metafísica* cuando se habla de los tres diferentes modos en que los objetos de las ciencias especulativas *abstraen* de la materia. Con mayor precisión esto puede decirse de los objetos de la física y de la matemática que, aunque existan en la materia signada, son nocionalmente independientes de ella.

4. Otros textos que exponen la abstracción *per se*

Este significado particular de la abstracción es puesto en evidencia por otros textos además de los citados. Algunos corresponden a los pasajes clásicos donde Tomás se refiere a la doctrina del tercer estado de la esencia. Tal es el caso de *Quaestiones Quodlibetales* VIII, q. 1, a. 1 donde repite que la naturaleza considerada en sí misma *abstrae* de sus modos de existencia,⁴² y agrega que tal *abstracción* supone una anterioridad

⁴¹ Cfr. Por ejemplo *Super De Trinitate*, q. 5 a. 2 co. 2: « [...] et ideo ratio hominis, quam significant diffinitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute» (L, p. 143); *In Metaphysic.*, VII, lectio 11 §1535: «[...] quod quid erat esse est id quod significant definitio. Definitio autem non assignatur individuis, sed speciebus; et ideo materia individualis, quae est individuationis principium est praeter id quod est quod quid erat esse» (370).

⁴² *Quodlibet* VIII, q. 1, a. 1, co: «Dicendum quod, secundum Auicennam in sua Methaphisica, triplex est alicuius nature consideratio: [...] tertia uero est consideratio nature absoluta, prout *abstrahit* ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, uel cuiuscunque alterius, quantum ad ea tantum que per se competunt tali nature» (Thomas Aquinatis, *Quaestiones de quolibet. Préface. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI.*

causal –aunque no existencial– con respecto a la existencia *in rerum natura* y en las inteligencias creadas.⁴³ Pero otros corresponden a obras posteriores donde no hay referencias explícitas a aquella doctrina de origen aviceniano. Con todo, dos cosas son claras: a) que el sentido de los mismos gira en torno a la propiedad de las esencias de prescindir noéticamente de todas aquellas características que no les son específicas, y b) que tal prescindencia es lo que se indica con el verbo *abstrahere*.

Esto es lo que ocurre en el *Comentario al De anima* III cuando, al momento de desarrollar la doctrina aristotélica del intelecto posible, el Aquinate explica de qué modo el hombre conoce diversamente las realidades distintas. Y, explayándose acerca de las diferencias entre estas cosas, afirma lo siguiente:

«Luego, cuando dice nuevamente lo que más arriba ha dicho acerca de las cosas naturales, expone acerca de las cosas matemáticas: dice que nuevamente en estas cosas que son *a través de la abstracción*, esto es en las matemáticas, cuya razón [*ratio*] *abstrahere* de la materia sensible, se encuentra lo recto así como lo chato. Pues estas cosas matemáticas tienen materia así como también las cosas naturales. Pues lo recto es matemático, pero lo chato natural. Pues la *ratio* de lo recto es con continuo, como la *ratio* de lo chato es con nariz».⁴⁴

Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 25/1, (Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions du Cerf, 1996), 51-52). El énfasis me pertenece.

⁴³ No así con respecto a su existencia en la mente divina que es anterior a todo lo creado. Cfr. *Quodlibet*, VIII, q. 1, a. 1, co: «Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiata, ita se habet intellectus diuinus ad omnes creaturas» (XXV/1, 52).

⁴⁴ *Sentencia De anima*, III, cap. 2: «Deinde cum dicit: *iterum autem in hiis*, quod supra dixerat in naturalibus, exponit in mathematicis: dicens, quod *iterum in his que* sunt per

En el texto los entes matemáticos son caracterizados como *abstractos* porque son aquellos *cuya razón abstrae* de la materia sensible. Ahora bien, cuando se habla aquí de *razón* no se está haciendo referencia –claro está– a la potencia cognitiva humana. Muy por el contrario, lo que intenta señalarse, a todas luces, es un aspecto que pertenece de algún modo a cada tipo de ente. Por otro lado, resulta evidente que tampoco se está haciendo referencia al modo de existir, efectivo e individual, de la cosa en la realidad, ya que los entes matemáticos no pueden existir fuera de la materia sensible. *Ratio* en este caso designa el contenido inteligible de una cosa y, por lo tanto, puede ser considerado como un sinónimo de *quidditas*, esto es, de la esencia.

Por su parte, en la lección 3^o del comentario al segundo libro de la *Física*, el Doctor Angélico se pregunta en qué se diferencian el físico y el matemático cuando consideran la misma cosa. Y en su respuesta afirma que como el matemático « [...] considera las líneas, los puntos, las superficies y cosas tales junto con sus accidentes no en cuanto son término de cuerpos naturales, por este motivo se dice que *abstrae* de la materia sensible y natural». ⁴⁵ Hasta aquí, el uso del verbo *abstrae* se condice perfectamente con el sentido que ha sido llamado *psicológico* y del que han hablado los comentaristas: el matemático realiza una operación intelectual para separar aquello que considera de la materia sensible.

abstractionem, id est in mathematicis, quorum ratio abstrahit a material sensibili, *rectum* se habet, *sicut simum*, hoc est mathematica habent materiam, sicut et naturalia (rectum enim mathematicum est, simum autem naturale): ratio enim recti est *cum continuo*, sicut ratio simi cum naso; continuum autem est material inteligibilis sicut naso material sensibilis» (XLV/1, 212). El énfasis pertenece al original.

⁴⁵ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: «Quia enim mathematicus considerat lineas et puncta et superficies et huiusmodi et accidentia eorum non in quantum sunt termini corporis naturalis, ideo dicitur *abstrahere* a material sensibili et naturali» (II, 62). El énfasis me pertenece.

Pero lo interesante de este pasaje es lo que se agrega a continuación, ya que el Aquinate explica cuál es la razón por la cual el matemático puede hacer esto: «Y la causa por la cual puede *abstraer* es ésta: porque [las líneas, puntos, etc.] son *abstractos* del movimiento».⁴⁶ Si bien el mero análisis sintáctico de la forma *sunt abstracta a motu* revela que la misma podría ser traducida como *han sido abstraídas del movimiento*, aquí el contexto muestra que tal traducción es altamente improbable porque –justamente– lo que Santo Tomás está intentando hacer es brindar la razón por la cual es posible que el matemático pueda abstraer. Pero si tal razón fuese que las cosas matemáticas ya han sido abstraídas entonces el argumento caería en una inevitable circularidad.

Por ello, parece claro a todas luces que el participio *abstracta* no está indicando el efecto de una acción transitiva sino una propiedad de las cosas matemáticas que, en cuanto tal, se configura como el fundamento que posibilita la abstracción psicológica efectuada por el matemático.⁴⁷

Pero esta cuestión no se limita al caso de los entes matemáticos. Por el contrario, la independencia de la *ratio* como causa de la abstracción psicológica también se verifica cuando se trata acerca de los entes llamados naturales o físicos, es decir, aquellos que están sujetos al movimiento. Así, en el texto de la *Summa Theologiae* I, q. 85, donde Tomás de Aquino distingue los diferentes tipos de materia, también escribe lo siguiente acerca de las especies naturales:

«Y por este motivo, debe decirse de otro modo que la materia es doble, a saber común y signada o individual,

⁴⁶ *In Physic.*, II, cap. 2, lectio 3, n. 5: «Et causa quare potest abstrahere, est ista: quia secundum intellectum sunt *abstracta* a motu» (II, 62). El énfasis me pertenece.

⁴⁷ Este modo de tomar el verbo *abstraer* bajo un sentido intransitivo y más bien reflexivo ya había sido indicado por Ludwig Schütz en su *Thomas Lexikon*.

ciertamente común, como la carne y los huesos; pero individual como esta carne y estos huesos. Por consiguiente, el intelecto *abstrae* la especie de la cosa natural desde la materia sensible individual, pero no desde la materia sensible común. Así como *abstrae* la especie del hombre de esta carne y estos huesos, que no son acerca de la *ratio* de la especie, sino son partes del individuo, como es dicho en el VII de la *Metafísica*, y por este motivo puede ser considerada sin ellos. Pero la especie del hombre no puede *ser abstraída* de la carne y los huesos a través del intelecto. Con todo, las especies matemáticas pueden *ser abstraídas* a través del intelecto de la materia sensible no sólo individual sino también común; sin embargo no de la materia inteligible común sino sólo de la individual». ⁴⁸

Lo que muestra este célebre texto es algo que aparentemente no ha sido comprendido en su total magnitud por la tradición tomista: que la causa fundamental que determina la distinción de las especies intelectuales no reside en una diversidad de actos cognitivos sino en la distinción previa de las naturalezas de las cuales tales especies son semejanzas. Incluso, ni siquiera se insinúa la presencia de operaciones intelectuales distintas. Sólo se

⁴⁸ *Summa Theologiae I*, q. 85 a. 1 ad 2: «Et ideo aliter dicendum est, quod materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis, communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut haec carnes et haec ossa. Intellectus igitur *abstrahit* speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi. Sicut speciem hominis *abstrahit* ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei, sed sunt partes individui, ut dicitur in VII Metaphys. et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest *abstrahi* per intellectum a carnibus et ossibus. Species autem mathematicae possunt *abstrahi* per intellectum a materia sensibili non solum individuali, sed etiam communi; non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali» (V, 331). El énfasis me pertenece.

indica la capacidad del intelecto de considerar independientemente de tal o cual tipo de materia aquellas cosas que no la incluyen de por sí en su naturaleza.

5. Corolario

En resumidas cuentas, lo que parece expresarse con el término *abstraer* y sus derivados tomados en este sentido llamado *per se* o absoluto es cierta independencia o prescindencia de una cosa con respecto a otra. Y, en los casos señalados, la independencia es de la naturaleza de una cosa con respecto a un determinado tipo de materia: de los entes matemáticos con respecto a la materia sensible, y de los entes naturales con respecto a la materia sensible signada. Tal estado no implicaría en absoluto la posibilidad de que las esencias existan separadamente, es decir, que subsistan sin materia sensible signada. Pero sí conlleva la posibilidad de que sean consideradas sin tal materia por el intelecto.

Ahora bien, la novedad del asunto no se limita a una cuestión meramente léxica, esto es, al señalamiento de una distinción semántica no tenuta en cuenta por los distintos estudiosos del pensamiento tomasiano. Lo auténticamente relevante son las consecuencias que comporta este descubrimiento para la comprensión de todo el pensamiento metafísico de Tomás. Así, a) aunque sea verdad que existen múltiples sentidos de abstracción y que uno de ellos (el psicológico) designe una operación intelectual reclamada por el modo aristotélico de entender la realidad y el conocimiento, este sentido psicológico depende en lo fundamental del sentido *per se* o absoluto de la abstracción; es decir, de aquel que expone la composición metafísica de la realidad. Por lo mismo, el primer sentido no añade nada ni a ésta ni a la explicación causal o fundamentativa de las ciencias, como se ha interpretado tradicionalmente. El mismo sólo contribuye a esclarecer qué es el hombre y cómo se desarrolla su actividad cognoscitiva. Sin embargo, por qué el hombre conoce lo que

conoce se entiende por cómo son las cosas. Y allí radica la relevancia que posee la doctrina de la esencia absoluta y su abstracción frente a los modos de existencia, incluso en aquellos textos donde no se la desarrolla abiertamente.

b) Seguidamente, que la tradición no vea el sentido absoluto o *per se* de la abstracción y se detenga en el psicológico implica que éste último tenga que substituir al anterior. Es en este punto donde lo que era meramente psicológico pasa a ser gnoseológico o epistemológico: esto es, donde la explicación del proceso cognitivo se convierte en fundamento del propio conocimiento, algo completamente ajeno al pensamiento del Aquinate.

c) Por último, al haber profundizado y desarrollado exclusivamente esta línea de trabajo, se entiende que estos autores contemporáneos hayan olvidado paulatinamente el plano metafísico de la *abstractio* y se haya ocultado para ellos su sentido absoluto: aquel que pertenece a la propia cosa en su constitución, que concierne a la causa de su modo de existencia y de su inteligibilidad, y que establece el fundamento de la distinción de los objetos y de las ciencias. En otras palabras, así se explica el olvido de algo que conforma un verdadero principio tomasiano y que ahora resulta meridianamente claro: que la abstracción pertenece fundamentalmente a las propias esencias.

Emiliano Javier Cuccia es profesor y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo) y becario posdoctoral de CONICET. También se desempeña como profesor en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo.

E-mail: ecuccia@gmail.com

Recibido: 18 de diciembre de 2015.

Aceptado para su publicación: 10 de febrero de 2016.