

**“¿El giro metafísico del personalismo
o el giro personalista de la metafísica?
Una comparación entre el ‘Proemio’
al *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*
de Tomás de Aquino y el libro *Personalismo
y metafísica* de Juan Manuel Burgos”**

*“The metaphysical turn in personalism
or the personalist turn in metaphysics?
A comparison between the “Prooemium” to Aquinas’
Commentary on Aristotle’s Metaphysics and
the book Personalism and metaphysics written
by Juan Manuel Burgos”*

JORGE MEDINA*

Resumen: El presente artículo busca generar un diálogo fecundo entre dos textos: el “Proemio” al *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* que hizo Tomás de Aquino y la más reciente publicación del profesor Burgos, específicamente, algunas de sus tesis más significativas. Para concretar este diálogo, en primer lugar, presento al lector una síntesis de las principales ideas del texto *Personalismo y metafísica*. A continuación, se podrá leer el texto del proemio que Tomás escribe en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* seguido de una traducción propia. Posteriormente propongo un esquema argumentativo del texto de Tomás de Aquino junto con una valoración crítica de las tesis de santo Tomás a partir del texto de Burgos, para concluir finalmente con algunos derroteros que vislumbro a partir de este diálogo.

Palabras clave: personalismo, metafísica, Tomás de Aquino, Juan Manuel Burgos.

Abstract: This paper aims to generate a fruitful dialogue between two texts: the “Prooemium” to Aquinas’ *Commentary on Aristotle’s Metaphysics* and the most recent publication by Juan Manuel Burgos, especially some of his most significant theses. To enter into this dialogue,

* Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Email: jorge.medina@upaep.mx

first, a synthesis of the main ideas of the text Personalism and metaphysics is presented. Next, one can read the text of the prooemium that Thomas wrote in his Commentary on Aristotle's Metaphysics, followed by my own translation. Later an argumentative scheme of Aquinas' text is proposed together with a critical evaluation of the thesis of St. Thomas based on Burgos' text, to conclude with some paths from this dialogue.

Keywords: personalism, metaphysics, Thomas Aquinas, Juan Manuel Burgos.

Recibido: 12/4/2020
Aceptado: 19/5/2020

Introducción

La lectura del libro *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* de Juan Manuel Burgos es ineludible para tres públicos: a) quienes consideran ingenuamente que el personalismo carece de un sustento metafísico, o bien, que comparten el prejuicio de que una antropología no podía ser una ontología regional válida y no podía pretender ni radicalidad ni ultimidad en sus afirmaciones; b) los que aprecian la tradición metafísica occidental, en especial, la metafísica del ser de cuño aristotélico-tomista, pero están insatisfechos con el poco desarrollo y en ocasiones incapacidad que dicha metafísica tiene para decir lo propio de la persona: existencia incorporada, subjetividad, conciencia, libertad como autodeterminación, donación, afectividad, relacionalidad, alteridad, historicidad, etc.; c) para quienes, desde sus distintas disciplinas, son afines al personalismo o se adhieren a este hermoso movimiento-filosofía que comenzó en la primera mitad del siglo XX, pero que deseaban que el personalismo desarrollara o explicitara su base metafísica, siempre postergada por tratar temas éticos o bioéticos, dialógico-comunicativos, psicológico-afectivos, multiculturales, etc.

El presente artículo busca generar un diálogo fecundo entre dos textos: el "Proemio" al *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* que hizo Tomás de Aquino y la más reciente publicación del profesor Burgos, específicamente algunas de sus tesis más significativas. Como todo diálogo, debe ser de mutuo enriquecimiento, y en este sentido varios puntos de la metafísica del ser son acogidos muy bien por Burgos cuando trata sobre el *actus essendi*, la doctrina de la participación, el *Ipsum Esse Subsistens* y el acto de la creación, entre otros puntos (incluso con la claridad necesaria sobre aquellos puntos que el personalismo no estaría dispuesto

a conceder). Así, esta primera recepción generaría un tipo de *giro metafísico del personalismo*, no porque no lo tuviera, sino porque ahora se explicita en el personalismo integral; por otra parte, la metafísica del ser en su formulación clásica puede verse enormemente enriquecida por el personalismo integral, y en este sentido lo que se suscitara sería un *giro personalista de la metafísica*.

Para concretar este diálogo, en primer lugar, presento al lector una síntesis de las principales ideas del texto *Personalismo y metafísica*. A continuación, se podrá leer el texto del proemio que Tomás escribe en su *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* seguido de una traducción propia. Posteriormente propongo un esquema argumentativo del texto de Tomás de Aquino junto con una valoración crítica de las tesis de santo Tomás a partir del texto de Burgos, para concluir finalmente con algunos derroteros que vislumbro a partir de este diálogo.

1. El texto de Burgos: Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?

El texto consta de cinco capítulos. El primero, de tipo introductorio, explicita los significados del término *metafísica* concentrándolos en cuatro: a) 'cosmovisión' (saber global); b) 'filosofía primera' (saber radical); c) 'sabiduría' (saber que aporta sentido); y d) 'metafísica del ser'. Esta última no es tanto una acepción distinta de las otras tres, sino una tradición específica –la de Aristóteles y Tomás de Aquino– a la que se le dará un tratamiento especial a lo largo del libro, dada su relevancia en la filosofía realista.

Las consecuencias de este primer capítulo serán importantes en adelante: no identifiquemos sin más lo que ha de caracterizar a cualquier metafísica con una tradición metafísica específica. Platón, Bergson, Wojtyła, Heráclito, Hegel, Marx o Duns Scoto han profesado y propuesto una determinada metafísica, es decir, comprenden la necesidad de que exista un conocimiento global y general que proporcione un horizonte de sentido último al resto de conocimientos, que tal conocimiento dé cuenta con ultimidad respecto a las causas y principios de lo que sucede y existe –por lo cual epistemológicamente daría cohesión y fundamento a todo el edificio del saber–, y que tal conocimiento, además, sea orientativo de la propia vida, es decir, proporcione verdades estables sobre las cuales las personas construyan un sentido válido de la existencia.

Este primer capítulo, por tanto, propone un interesante punto de partida: ¿En qué sentido el *personalismo* es también una metafísica?, ¿en qué sentido se puede dar un diálogo fructífero entre dos tradiciones me-

tafísicas: la personalista y la aristotélico-tomista?, ¿qué rasgos de esta tradición (metafísica del ser) pueden ser considerados, asumidos e incluso transfigurados por el personalismo y cuáles no, por oscurecer, empobrecer o de plano falsear lo propio de la persona humana?

En el segundo capítulo, Burgos propone al lector los rasgos esenciales de la metafísica del ser entendida, por tanto, como tradición específica dentro de la historia de la filosofía. Aunque ya al final del capítulo primero se había introducido, al inicio de este segundo se recuerda que, sobre la propuesta aristotélica de la causalidad, o la teoría del acto y la potencia, o la sistematización de las sustancias, se hicieron notables aportaciones, en concreto, la de Tomás de Aquino sobre el *actus essendi* como constitutivo radical de la realidad. Incluso en capítulos posteriores se citará a autores de la escolástica posterior y hasta del siglo XX que continuaron enriqueciendo esta tradición.

Pues bien, dentro de la metafísica de este corte, se ha dicho que el objeto de estudio de este saber es *el ente en cuanto ente*, de lo que es en tanto que es, o sea, el estudio de todo lo real, pero no en tanto cada cosa es esto o aquello, sino simplemente en tanto que es. Ahora bien, como “ser” se dice en muchos sentidos, Burgos procede a exponer la doctrina clásica de Aristóteles en que divide al ente en *categorías*: la sustancia y los accidentes, estos, como los que solo pueden darse en otro, aquella, como la que es por sí misma y que “apela al sujeto, sustrato o realidad subsistente: aquello que subsiste por sí mismo, no en otro, y, por tanto, da consistencia a la realidad. Si no hubiera sustancias, esta gran noción aristotélica, el mundo no sería otra cosa que una red de fluyentes ríos heracliteanos”¹.

También Burgos dedica unas páginas a explicar las nociones transcategoriales: acto y potencia, los principios y las causas, que se denominan así por darse en distintas categorías y no pertenecer en exclusividad a alguna de ellas; asimismo, trata de los trascendentales, que son propiedades que se dan siempre allí donde se da lo que es: el uno, la verdad y el bien, a los que la tradición ha añadido la belleza y el ser algo (*aliquid*)².

Por supuesto, el autor expone la célebre doctrina de la esencia (*potentia essendi*) y el acto de ser (*actus essendi*) según santo Tomás, ela-

¹ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* [Promanuscrito], Madrid 2019, p. 31.

² Este elenco lo hace el profesor Burgos. Para una revisión de los distintos elencos de los trascendentales que hace el Aquinate en varias de sus obras, recomendamos al lector: J. F. SELLÉS, “Acribia de los trascendentales clásicos. Los que son; los que no son; los problemáticos”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 12 (2005), pp. 161-178.

boración que presupone el horizonte de la creación, es decir, de que el cosmos en su conjunto no tiene en sí la razón suficiente de su existencia, sino que precisa de un Ser que, existiendo por derecho propio, participe el ser (*esse*) a las creaturas, las cuales, siempre contingentes, reciben y limitan la plenitud del ser en la esencia que las define y caracteriza: “El *esse* tomista no es un mero añadido a la esencia, no se limita a dar carta de existencia a un concepto que podría tener una especie de existencia lógica previa en la mente divina y sobre el que deviene una existencia fáctica que añade muy poco a su realidad previa. Más bien ocurre lo contrario: es la esencia la que limita la riqueza desbordante del acto de ser condicionándolo a ser un ente concreto, el que posee *esa* esencia. En otras palabras, la primacía es del ser o *esse* (que es acto), no de la esencia. De este modo, Tomás escapa a cualquier logicismo o esencialismo”³.

El capítulo tres realiza un balance crítico a las principales tesis de la metafísica del ser. Y comienza por mostrar las carencias antropológicas de las categorías aristotélicas. En efecto, “el carácter universal de la propuesta metafísica aristotélica implica necesariamente que *la antropología debe pasar a través de la metafísica*”⁴, lo cual lleva a Burgos en la primera sección de este capítulo a preguntarse si las categorías aristotélicas son un buen sustrato para construir, a partir de ellas y con ellas, una antropología que dé cuenta de la complejidad, dignidad y especificidad de la persona humana. Estas carencias antropológicas de las categorías aristotélicas, de acuerdo con Burgos:

Oscurecen lo propiamente humano, pues tales categorías, al ser generalísimas, revelarían, en todo caso, que el hombre *es*, mas no lo que *solo* el hombre es. Anclados en lo común, perderíamos lo específico.

Posiblemente deforman lo específico humano, pues parten de lo más común a lo menos común. Burgos analiza dos casos muy relevantes: a) el de la *afectividad*, la cual se trataría a partir de la sensibilidad y las pasiones animales, y se perdería de vista que lo humano es esencialmente distinto y superior que lo animal. ¿Acaso “sentir” es realmente lo mismo en un ser dotado de razón que en otro carente de ella? Piénsese en Zubiri cuando habla del intelecto sentiente y del sentido inteligente; b) el de la corta comprensión de la *acción* propiamente humana al entenderla como equivalente a la noción de *acto*, común y presente en cualquier otra sustancia, la cual en su actuar carecería de conciencia, libertad, autodeterminación, donación, etc.

³ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., pp. 39-40.

⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 45.

Cuando leía las páginas dedicadas a la “acción”, me venía a la mente el problema que durante siglos supuso a los cartógrafos contornear con exactitud una región del orbe. En efecto, muchos mapas antiguos aciertan en la latitud, pero se deforman enormemente a causa de la longitud. ¿No sucede esto acaso con las antropologías que quedaban chatas a causa de usar un aparato nocional común a todas las substancias? ¿La metafísica del ser de Tomás de Aquino pudo haber acertado en la altitud (diferencia entre Creador –Acto puro– y creatura –acto potencial–) sin haberlo hecho en la longitud (especificidad del humano de entre el resto de las creaturas)? Por eso Burgos señala que las categorías aristotélicas, por su universalidad, pueden ser nociones muy formales que no hacen justicia a la realidad personal; denuncia además la veta logicista que hay en este tipo de estructuración y la tortuosa e insatisfactoria ruta que va de lo común hasta lo personal. En resumidas cuentas, el “lastre griego” es muy costoso, la metafísica griega no conoció el concepto de persona, ni el de creación, ni el de la libertad con el espesor que posteriormente dio el cristianismo, por eso tuvo “una comprensión cosmológica del ser humano”⁵.

Con mucho tino señala Burgos que: “De lo dicho, no debería concluirse que no adscribimos ningún valor a la categorización aristotélica de lo real (...), lo que nosotros sostenemos es que, por su universalidad estructural, no pueden ser usadas como tales categorías por la antropología”⁶. Así el autor se encamina a justificar el tratamiento sectorial de la realidad “puesto que la realidad es tan diversa, debemos adaptarnos a ella con flexibilidad y fidelidad, estudiar cada tipo de seres en su estricta y peculiar originalidad, y ver cuáles son las categorías o estructuras que los configuran y a través de las que se expresan”⁷. Con esto, y una propuesta de la justificación de diversos saberes filosóficos entendidos como *filosofías primeras sectoriales*, se deja el camino despejado para el cuarto capítulo.

El cuarto capítulo comienza con una recepción crítica del acto de ser como fundamento de lo real y sus implicaciones antropológicas. Burgos hace una interesante recuperación de la teoría de la participación del ser en las creaturas. De esta manera sí abre una posible asunción de la *analogía ontológica* compatible con una antropología personalista, a diferencia de la *analogía categorial*, que en el tercer capítulo quedó descartada. Por tanto, Burgos se inclina por una metafísica del ser no categorial.

⁵ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 56.

⁶ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 58.

⁷ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 62.

Pero asumir el *actus essendi* como base de una antropología lleva a preguntarnos sobre el carácter personal o impersonal del ser.

En adelante Burgos establecerá un diálogo muy interesante entre el personalismo integral y tres propuestas concretas: la de Josef Seifert, en *Essere e persona*, consistente en fusionar la metafísica clásica y la personalista; la de Jean-Luc Marion, quien intenta superar la categoría de ser con la de *agapé* en su célebre texto *Dieu sans l'être*, examinando de manera especial el último apartado dedicado a valorar si la metafísica del ser de santo Tomás incurre o no en la onto-teo-logía denunciada por Heidegger; y la de Zubiri, especialmente en *Sobre la realidad*, quien, entre otras cosas, manteniendo la noción del ser, apuesta por una primacía de la noción de ente. Estos tres diálogos irán puliendo los límites de la acogida que Burgos hace de la metafísica del ser y las cercanías a la vez que distanciamientos con otras asunciones contemporáneas.

Por último, el libro consta de un quinto capítulo que introduce al lector, si es que carece de este conocimiento desarrollado en otras obras⁸, en la propuesta de la *experiencia integral* como epistemología primera. Para el propósito del presente artículo no resumiremos este apartado, pero sí indicaremos una consistencia importante: si la antropología ha de considerarse como una filosofía primera sectorial, precisaría una epistemología primera que también hiciera justicia a lo específico y peculiar del conocimiento humano, de ahí la pertinencia y mutua complementariedad entre los capítulos cuarto y quinto.

2. El texto de Tomás de Aquino⁹: el "Proemio" a su Comentario a la Metafísica de Aristóteles

Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires: irascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium reatrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare.

⁸ Cfr. J. M. BURGOS, *La experiencia integral*, Palabra, Madrid 2015; J. M. BURGOS, *La vía de la experiencia o la salida del laberinto*, Rialp, Madrid 2018.

⁹ *Sancti Thomae de Aquino Sententia libri Metaphysicae* (Taurini 1950), Disponible en www.corpusthomicum.org

Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto philosophus dicit, homines intellectu vigentes, naturaliter aliorum rectores et domini sunt: homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur.

Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus.

Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.

Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.

Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. 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.

Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias

alicuius generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae.

Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent.

Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur.

Traducción:

Como enseña el filósofo en sus [escritos] políticos, cuando muchas cosas se ordenan hacia *un* [fin], es necesario que una de ellas sea la que regule o rija y las demás sean reguladas o dirigidas. Lo cual es patente en la unión del alma y del cuerpo, pues el alma naturalmente impera y el cuerpo obedece; otro tanto ocurre entre las potencias del alma, pues la irascible y la concupiscible son regidas, según el orden natural, por la razón. Ahora bien, todas las ciencias y artes se ordenan a un [fin]: la perfección del hombre, que es su felicidad, por lo que es necesario que una de ellas sea rectora de todas las demás, la cual con todo derecho reivindica para sí el título de *sabiduría*. Pues es propio del sabio ordenar a los demás.

Se puede considerar cuál sea esta ciencia y sobre cuáles cosas verse, si diligentemente observamos de qué modo alguien es idóneo para dirigir. Pues, así como el Filósofo dice en el libro antes referido, que los

hombres de intelecto vigoroso son por naturaleza directores y amos de otros, mientras que los de cuerpo robusto pero deficientes intelectualmente son naturalmente siervos, así también la ciencia más intelectual naturalmente debe ser rectora de las demás, y esta versará sobre las cosas máximamente inteligibles.

Podemos llegar a lo 'máximamente inteligible' de tres modos:

En primer lugar, *atendiendo al proceso del pensamiento*. Pues parecen ser más inteligibles las cosas a partir de las cuales el intelecto adquiere certeza. Y, siendo que la certeza de una ciencia la adquiere el intelecto a partir de *las causas*, de ahí se sigue que aquella ciencia que considere las *primeras causas* será con pleno derecho la rectora de las demás.

En segundo lugar, *al comparar la inteligencia con el sentido*. Pues, a diferencia del sentido para el cual es propio el conocimiento de los particulares, el intelecto comprende los universales. *Será, pues, la más universal de entre todas, aquella ciencia que verse sobre los principios máximamente universales*, los cuales son el ente y todo lo que se sigue de él, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto. Pues estos no deben permanecer del todo indeterminados, ya que sin ellos no se podría tener completa cognición de las cosas que son propias de algún género o especie. Ni tampoco deben ser estudiados por una ciencia particular, pues dado que cada género de entes los necesita para su comprensión, sería necesario que en cada ciencia particular se estudiaran. Solo queda, por tanto, que se estudien por una ciencia común, que, siendo máximamente intelectual, será la rectora de las demás.

En tercer lugar, *al comprender qué es el propio intelecto*. Pues, dado que cualquier cosa tiene fuerza intelectual en la medida que es inmune a la materia, *es necesario que los seres máximamente inteligibles estén máximamente separados de la materia*. Pues lo inteligible y el intelecto es necesario que sean proporcionados y de un género, ya que forman una unidad el intelecto y lo inteligible en acto. Principalmente *están separadas de la materia aquellas realidades del todo ajenas a la materia sensible, y no solo abstraídas de la materia como las formas naturales consideradas en los universales de las cuales trata la ciencia natural; ni tampoco aquellas realidades [separadas] según la razón, como las matemáticas, sino [separadas] según el ser, como Dios y las inteligencias*. De ahí que la ciencia que considere estas realidades parece ser la más intelectual y, respecto a las demás ciencias, la principal o la directriz.

Esta triple consideración no debe atribuirse a diversas ciencias, sino a una sola. Pues *las sustancias separadas* antes mencionadas *son univer-*

sales y causas primeras del ser. Además, a la misma ciencia le corresponde estudiar las causas propias de un género y el género mismo, tal como el físico considera los principios del cuerpo natural. Por tanto, es necesario que a la misma ciencia corresponda estudiar las sustancias separadas y el ente común, que es el género del cual esas sustancias son las causas comunes y universales.

De esto se sigue que, aunque tal ciencia considere las tres cosas antedichas, sin embargo, no cualquiera de ellas es su *objeto*, sino *solo el ente común*. Pues el objeto de una ciencia es aquello cuyas causas y pasiones buscamos, no las causas mismas del género en cuestión. Pues el conocimiento de las causas de un género es el *fin* al cual tiende el estudio de una ciencia. Y aunque el objeto de esta ciencia sea el ente común, se dice sin embargo que incluye todas las cosas que están separadas de la materia, según el ser y según la razón. Porque se llaman separadas del ser y de la razón no solo aquellas realidades que nunca podrán existir con materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellas realidades que pueden existir sin materia, como el ente común, lo cual no ocurriría si dependieran en su ser de la materia.

Por tanto, a partir de estas tres cosas mencionadas –en las cuales se puede observar la perfección de esta ciencia– surgen tres nombres. Pues se le dice *ciencia divina o teología*, en cuanto considera las ya referidas sustancias [separadas]. *Metafísica* en cuanto considera el ente y lo que se sigue de él, pues estas realidades metafísicas se alcanzan por vía de resolución, como lo más común [se alcanza] después de lo menos común. También se llama filosofía primera, en cuanto considera las primeras causas de las cosas. Por tanto, así queda claro cuál es el objeto de esta ciencia, y cómo se relaciona con otras ciencias y con cuál nombre se le conoce.

3. Síntesis del argumento

1. *Premisa axiomática*. En toda pluralidad de elementos orientados a un mismo fin, debe haber un elemento rector de los demás.

1.1. *Instanciación*. Las ciencias y las artes conforman una pluralidad orientada a un mismo fin: la felicidad humana. Por tanto, debe postularse la existencia de una ciencia rectora.

2. *Premisa analógica*. Así como los amos tienen un intelecto vigoroso y los siervos un intelecto limitado, así también entre las ciencias *será dirigente la más intelectual* y las demás tendrán una relación de subordinación con ella. A la ciencia que corresponda orientar a las demás le corresponde el título de ‘sabiduría’.

3. *Vías*. Para determinar cuál sea la ciencia más intelectual, veamos cuál versa sobre los objetos máximamente inteligibles. Hay tres caminos para determinar lo más inteligible:

3.1. *Causalidad*. Si atendemos al proceso mental, nos parece más inteligible aquello que genera certeza, y puesto que conocer las causas da certeza, la ciencia más intelectual de todas sería la que trate sobre las *primeras causas de todo*.

3.2. *Universalidad*. Si comparamos el intelecto (que versa sobre los universales) con los sentidos (que versan sobre los particulares), podemos decir que será más intelectual la ciencia que se aleje de lo particular y trate sobre lo más universal, como *el ente común y sus propiedades transcategoriales y trascendentales*.

3.3. *Inmaterialidad*. Si estudiamos al intelecto mismo, nos damos cuenta que sus objetos se vuelven inteligibles en la medida que están separados de la materia; pues bien, serán más inteligibles aquellos objetos cuya separación de la materia no sea meramente fruto de nuestra abstracción, sino que de suyo no dependan de la materia para existir, como *Dios u otros espíritus*.

4. *Hipótesis de reducción epistemológica*. Estos tres objetos: lo más inteligible a causa de su certeza (las primeras causas), lo más inteligible a causa de su universalidad (el ente común junto con sus propiedades) y lo más inteligible a causa de su inmaterialidad (Dios y los espíritus) pueden y deben ser tratados *por la misma ciencia*.

4.1. *Axioma*. A una misma ciencia corresponde tratar *lo que hay* en un género, así como también *las causas* de ese género.

4.2. *Aplicación*. A una misma ciencia correspondería tratar sobre el ente y sus propiedades que es su objeto principal (3.2.), así como también sobre sus causas, que no son otras sino las propias sustancias separadas, que son su objeto secundario (3.1. = 3.3.).

5. *Conclusión*. Existe *una* ciencia, la metafísica, que es la más intelectual de todas por estudiar lo más universal (el ente y sus propiedades) así como sus causas primeras (Dios y las sustancias separadas). A ella le corresponde el título de ‘sabiduría’ y ejerce sobre el resto de los saberes una función de mando.

6. *Corolario sobre la nominación*. Si se atiende a 3.1., el nombre de esta ciencia sería “filosofía primera”; si se atiende a 3.2., “metafísica”; y si se atiende a 3.3., el nombre sería “teología”. Dado 4.2., tácitamente se prefiere el de “metafísica”.

4. Una valoración crítica del texto de Tomás de Aquino a partir del texto de Juan Manuel Burgos

Estamos frente a un texto importantísimo. Más aún: estamos frente al proemio del mejor comentario que pudo haberse escrito al libro más célebre en toda la historia de la filosofía: la *Metafísica* de Aristóteles. En el "Proemio" al *Comentario*, en cierta manera, está plasmado el proyecto metafísico de Tomás de Aquino y, no solo eso, también la justificación de ese saber. Y si hacemos caso a Pico della Mirandola (*Sine Thoma mutus esset Aristoteles*, 'Sin Tomás se quedaría mudo Aristóteles'), entonces dicho proemio es como el pórtico al proyecto aristotélico de la metafísica del ser.

La primera premisa del argumento es interesante: una pluralidad ordenada precisa un elemento rector; no dos, ni tres, ni mucho menos todos de manera organizada: *autoridad* no se declina en plural, según las categorías de santo Tomás. Ahora bien, al Aquinate le parece evidente que el edificio del saber es un todo orgánico, un sistema, un árbol de la ciencia, como quería Llull. Y la evidencia en que se apoya no son en este caso las interrelaciones entre unas ciencias que aporten como conclusiones los principios que sirven a otras de axiomas. Más bien la organicidad de los saberes se demuestra por un hecho: todas las ciencias y las artes buscan un mismo fin: la perfección humana, que el ser humano sea feliz. Cada arte y cada ciencia, poco o mucho, abonan al bienestar de los humanos, ya en su salud física, emocional, en su calidad de esparcimiento, en sus espacios habitacionales, en su fruición estética, en sus creaciones culinarias, tecnológicas o literarias. Y si esto es así, entonces debe haber una ciencia directriz.

Si prestamos atención a este argumento, la perfección de la persona humana es el fin común de todas las ciencias. Llegados a este punto, ¿no es más lógica la búsqueda de aquella ciencia que tuviera como tarea propia el estudio de ese ser que constituye el fin de todos los saberes e instaurarla como ciencia directriz, que buscar a la ciencia cuyo objeto de estudio sea lo más universal? ¿Esta línea argumentativa no llevaría acaso a Tomás de Aquino a aceptar una de las afirmaciones fundamentales del texto de Burgos, a saber, que la antropología es filosofía primera cuando de lo que se trata es de la persona? Más aún, no solo la antropología y en específico el personalismo, puede pretender una posición de *filosofía primera* por el argumento "sectorial" –como cualquier otro saber que pretenda ultimidad en una región ontológica determinada¹⁰–, sino que

¹⁰ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., pp. 66-68.

además puede tomarse este argumento de Tomás, de tipo teleológico y posicional, para concluir que la ciencia que versa sobre la persona humana versa sobre el fin al cual tienden, directa o indirectamente, todos los demás saberes. La antropología contesta con ultimidad a la existencia misma de todas las ciencias y técnicas. Por tanto y, en resumen, el personalismo puede reclamar para sí el título de *sabiduría*, no solo por motivos de ultimidad sectorial, sino por ser quien puede responder a la existencia y contribución de cada saber respecto al fin último: la perfección humana.

La segunda premisa, en cambio, es bastante problemática. Se basa en un texto de la *Política* de Aristóteles¹¹ donde se establecen las relaciones mínimas y esenciales de la casa (amo-esclavo, marido-esposa, padres-hijos) y donde se justifica, entre otras cosas, la tesis de la esclavitud por naturaleza y la definición de esclavo como instrumento y posesión animada.

El texto de Aristóteles que está detrás de esta segunda premisa es el siguiente: “Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos. La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (esta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz)”¹².

¿Por qué Tomás lo usa para comprender la relación de la ciencia metafísica con otros saberes? ¿Por qué no recurrió a un modelo esponsal, incluso parento-filial, en vez de elegir uno de tipo servil tan cercano, por cierto, a la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel? ¿Padecemos actualmente la muerte de la metafísica a manos de una revolución epistemológica que se gestó durante siglos de opresión? ¿Cuánta culpa del

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, 1253b-1255a.

¹² ARISTÓTELES, *Política*, 1254b15-31.

actual relativismo tiene esa ciencia encumbrada en sus especulaciones, tan ajena de la vida humana y de sus hondos anhelos, que generó un resentimiento contenido?

Lo cierto es que fue santo Tomás –y no Aristóteles– quien optó por la relación amo-esclavo como parangón de la relación de las demás ciencias con la metafísica. Por supuesto, según esta visión el resto de las ciencias son *menos intelectuales* que la metafísica, y esto le dará a ella una preeminencia no disimulada en términos como *princeps, regulatrix, domina, reatrix*. El proyecto, en este momento, es más político que epistemológico, pues la ciencia que resulte candidata a ser la más intelectual *imperará* sobre las otras.

Remito al lector tanto al libro *La vía de la experiencia o la salida del laberinto a salida del laberinto* de Juan Manuel Burgos como a *La experiencia integral*, que en su capítulo V consagra un apartado a explicar la “red del saber”, que es una propuesta interesante sobre cómo mantener la autonomía a la par que la dependencia de distintos saberes entre sí, lo cual contrasta con un esquema servil, proponiendo una auténtica *amicitia scientiarum*. En el texto de Burgos que ahora nos ocupa, el lector podrá encontrar una buena síntesis cuando desarrolla su tesis del “átomo del saber”¹³.

¿Cómo Tomás demostrará que la metafísica es la ciencia más intelectual? Por una triple vía. Y, curiosamente, cada una de las vías para demostrar que tal ciencia es *máximamente intelectual* nos descubrirá que son varios los objetos del saber metafísico. Pero vayamos por partes. Para Tomás un saber es más intelectual si atiende a las causas y no a los efectos; y si varios saberes atienden a las causas, quien atienda a las *causas primeras* será aún más intelectual que los demás. ¿Por qué la preferencia por las causas? Evidentemente, quien conoce las causas tiene mayor certeza sobre los hechos que quien las desconoce.

No obstante, en torno a la primera vía, quiero llamar la atención en un hecho a mi gusto nada trivial. Los medievales, fundados en los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles, decían que la clasificación de la demostración por su nivel de perfección era doble: “*quia*” y “*propter quid*”¹⁴. La primera es un mero saber “que” algo sucede, la segunda consiste en un dar cuentas de las causas que lo generan, de “por qué” es así y no de otro modo. Un albañil puede saber muy bien qué debe llevar una buena

¹³ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., pp. 67-68.

¹⁴ Cfr. C. LLANO, “La argumentación metafísica en la filosofía aristotélica”, en *Metafísica y persona*, 1 (2009), pp. 30-35.

mezcla, pero no acierta a decirnos por qué. Para eso se necesita saber cuáles son los conglomerantes y qué propiedades tiene específicamente el cemento en contacto con determinadas cantidades de agua, arena, piedra... Si se quiere, el primer conocimiento es de tinte técnico, el segundo, propiamente científico o filosófico.

La demostración *propter quid* presupone la *quia*, mas no la sustituye, es decir, “completaba” el conocimiento fáctico o empírico con el etiológico. La ciencia se definió como un conocimiento por sus causas y era, de suyo, un conocimiento más pleno que el conocimiento ordinario de la realidad, mezcla de experiencia, opiniones, enseñanzas y sentido común. Incluso cuando un científico preguntaba por los límites de su propio saber, es decir, especulaba sobre sus axiomas, estaba ya haciendo filosofía de su ciencia, estaba investigando sobre las causas del género que le competía estudiar. Por tanto, el conocimiento por causas venía a coronar o completar todo *lo que ya se sabía* del ente en cuestión.

Sigamos el razonamiento anterior en un esquema de subordinación de ciencias, al modo como lo consideraba santo Tomás. Sea un saber C que tiene principios y, a partir de ellos y de las evidencias y propiedades de las cosas sobre las que investiga, genera ciertas conclusiones. Ahora bien, esos principios que utilizó como axiomas, o son evidentes o se los proporciona otra ciencia superior¹⁵. Imaginemos que los principios de C se los proporciona la ciencia B. Apliquemos ahora a B el mismo razonamiento. Ante la imposibilidad de una serie infinita de ciencias superiores que provean de principios a las inferiores, tenemos que admitir una ciencia primera, A, que proporcione los primeros principios a las demás, motivo por el cual solo ella pueda ser llamada sabiduría¹⁶.

Para poner un ejemplo sintónico a santo Tomás pensemos lo siguiente: un metafísico es *de base* un biólogo, un médico, un físico, etc., que llevó al límite su saber y así comenzó a hacer filosofía de su ciencia; e interrogando a la epistemología, a la ética o la antropología las llevó también hasta sus límites y, así comenzó a hacer metafísica. Pero nadie es metafísico por considerar las más altas causas *sin* relación alguna con la realidad que nos circunda, sino siempre *a partir* de ella. En un extraordinario pasaje dice Tomás: “Se llama sabio a aquel que tiene presente la causa más alta *de cada cosa concreta*”¹⁷. Lamentablemente, con el paso

¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, ad 1: “Principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae”.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, obj. 1: “Nulla enim doctrina quae supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiae”.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, co.

del tiempo esta ligazón se perdió. Lea, si no, algunos manuales de ontología de la escolástica tardía. Como dice Burgos, “Sin querer menospreciar o infravalorar en ningún modo la veta realista del tomismo, parece difícil no asumir que este tipo de expresiones ponen a la luz un fondo formalista que, por otro lado, permitiría explicar la fuerte influencia del racionalismo en la primera ola del neotomismo”¹⁸. La metafísica del ser –en algunas de sus versiones– se volvió un sistema de categorías coherentes, pero extrañas a la realidad; tan abstractas, que no terminaban de explicar la riqueza, novedad y contingencia de lo real; tan universales que no arrojaban luces sobre lo particular. ¿Por qué? Porque no partieron de la realidad, *dieron la espalda a la experiencia*, y sobre esto, tenemos que admitirlo, el final del libro de Burgos es un *touché* al racionalismo, velado o explícito, presente en gran parte de la escolástica.

La segunda vía que sugiere Tomás de Aquino para demostrar la preeminencia de la metafísica consiste en la comparación entre inteligencia y sentido: la primera conoce de manera universal, capta las esencias, las especies y los géneros; el segundo capta lo particular, los individuos. Las especies son subconjuntos de los géneros, los cuales, a su vez, son especies o subconjuntos de otros géneros mayores. Un conjunto mayor siempre gozará de más universalidad, es decir, más individuos serán albergados en su interior, en contraparte, un conjunto mayor tendrá menos notas constitutivas. Como dice Beuchot: “Los conceptos, representados por los términos, tienen intensión o comprensión (o significación) y extensión (o suposición). La intensión son las notas características que definen a los conceptos, por ejemplo, la intensión de ‘hombre’ es ‘animal racional’, y la extensión son los individuos a los que se aplican o de los que se pueden predicar. Pues bien, se da la ley de la proporción inversa entre la intensión y la extensión, es decir, que, a mayor intensión, menor extensión, y a la inversa”¹⁹.

Ahora bien, si hay algo rico en caracteres, es la persona humana. Como apunta Burgos, el personalismo del siglo XX quería una comprensión de la persona en su complejidad y en su integralidad, pues consideraba al ser humano como “único e irreplicable, un quién corporal; poseía una subjetividad que le constituía en persona; era libre y capaz de auto-determinarse; la afectividad, que alcanzaba al espíritu a través del corazón, formaba parte esencial de su ser; era el resultado de una relación interpersonal y vivía en el marco de esas relaciones; era no solo temporal,

¹⁸ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 55.

¹⁹ M. BEUCHOT, “El sistema lógico argumentativo de Tomás de Aquino”, en *Ergo*, 2 (1996), p. 30.

sino biográfico y destinado a un fin trascendente, etc.”²⁰. La insistencia personalista en estos y otros caracteres tan importantes suponía para ciertos críticos el comprometer la *universalidad*, con lo que esto suponía en costos subordinacionistas.

Si se enlazan algunos proemios de los comentarios de Tomás de Aquino a ciertas obras de Aristóteles²¹, se puede reconstruir la siguiente subordinación de ciencias: la antropología depende de una ciencia que estudie a los animales; y esta de una que estudie a los vivientes en general que hay en este planeta; y esta de una ciencia que estudie a los entes sublunares que se generan y se corrompen, y esta de una ciencia que estudia a los entes sensibles móviles, y esta de una ciencia que estudia a los entes sin más. Esta es la “cascada metafísica” que describe agudamente J. M. Burgos a lo largo de su texto²². Por supuesto, esta cascada tiene un anverso y un reverso.

La cara agradable es que, puesto que la especie ínfima pertenece al género último, cuando mentamos caracteres del género último, estamos refiriéndonos a las características más básicas que comparten los individuos de esa especie con cualesquier otros individuos pertenecientes a otros géneros intermedios; por tanto, esas cualidades son *comunes*, o usando la expresión de Tomás, *comunísimas*²³. La metafísica nos estaría proporcionando algo así como los elementos CHON (Carbono, Hidrógeno, Oxígeno, Nitrógeno), básicos biogénicos que están presentes en las moléculas de los vivientes. Con la metafísica se puede acceder a los elementos básicos de todo cuanto existe.

El reverso, sin embargo, es la casi nula descripción que obtendríamos de un ente específico a partir de esos rasgos comunísimos que guarda con el resto del universo. Como dice Burgos: “¿Qué hay de común entre una molécula, una roca de granito, una planta, una ameba, un dinosaurio, una prótesis, un móvil, una idea, internet y el hombre?”²⁴.

Ahora bien, en esa segunda vía, santo Tomás hace una acotación importante: “Estos no deben permanecer del todo indeterminados, ya que sin ellos no se podría tener completa cognición de las cosas que son

²⁰ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 2.

²¹ Cfr. J. MORÁN, “Tomás de Aquino. Los proemios a Aristóteles”, en *Tópicos*, 1 (1991), pp. 197-220.

²² Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., pp. 46, 47, 48, 53, 67.

²³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 4; I, q. 36, a. 2, co; I, q. 78, a.1, co; *De substantiis separatis*, cap. 11 co; *Sent. De sensu et sensato*, tract. 1, lect. 1, n. 2; *Sent. Metaphysicae*, lib. 3, lect. 8, n. 10.

²⁴ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 60.

propias de algún género o especie". Es decir, la completa cognición no se logra con lo específico que nos da cada ciencia sin lo común que proporciona la metafísica, pero tampoco con lo común metafísico sin lo específico científico. Se exige una mutua complementariedad.

Y justamente en este sentido el propio Burgos aboga por una nueva relación entre antropología y una metafísica del ser con las siguientes características: "a) una metafísica que asume las nociones trascendentales: esencia y acto de ser, participación, etc., pero no las categorías aristotélicas; es decir, una metafísica limitada exclusivamente al nivel más radical y último; b) una metafísica consciente del valor de la persona como realidad primaria y primordial, y que intenta sacar las consecuencias; c) una metafísica que tendría prioridad ontológica sobre la antropología pero que estaría subordinada a la antropología en lo relativo a la persona"²⁵. Por eso continúa el propio Burgos afirmando: "Una metafísica entendida de este modo perdería buena parte de su antiguo rango de reina de las ciencias, pero no todo. Poseería valor en sí misma, como modo de interpretación *global* de lo real y poseería también valor para la antropología porque *situaría al hombre en el conjunto del cosmos*. Informaría a la antropología de que hay otros seres distintos de la persona y le ayudaría a relacionarse con ellos. Además, no deformaría o dificultaría la comprensión de lo humano, como sucede con las categorías aristotélicas porque las nociones de acto de ser y esencia, por su generalidad, no implican contenidos antropológicos específicos"²⁶.

La tercera vía que abre santo Tomás en el "Proemio" contiene una tesis básica del realismo de cuño aristotélico: algo es tanto más inteligible cuanto más está separado de la materia. ¿Pero cómo sucede esto si la realidad es hilemórfica? Esta separación se realiza de ordinario gracias a la abstracción, que separa la forma de la *materia signata quantitate* para dejarla, en el caso de los entes naturales, unida solo a la materia inteligible o *communis*²⁷; incluso podríamos, por un grado de abstracción ma-

²⁵ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 79.

²⁶ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 79.

²⁷ Recordemos que para santo Tomás la esencia de los entes compuestos de materia y forma es a su vez un compuesto de materia y forma, solo que la materia de la esencia no es la materia individualizada y concreta de los individuos ("esta carne y estos huesos"), sino un tipo de materia abstracta, de rasgos materiales generales que no se refieren a ningún individuo específico pero que los abarcarían a todos ("carne y huesos"). Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el ente y la esencia*, cap. 2, §10-11 y también *Sent. De anima*, lib. 3, lect. 8, n. 17: "Unde illa quae sunt secundum esse separata a materia sensibili, solo intellectu percipi possunt; quae autem non sunt separata a materia sensibili secundum esse, sed secundum rationem, intelliguntur absque materia sensibili, non autem absque materia intelligibili. Naturalia vero intelliguntur per abstractionem a materia individuali, non autem per abstractionem a materia sensibili totaliter. Intelligitur enim homo, ut compositus ex carnibus et ossibus, per

yor, como el que realizan las consideraciones matemáticas, prescindir de la materia común y quedarnos solo con ciertos accidentes, como la cantidad. El último grado de abstracción consistiría en prescindir de todos los accidentes y considerar solo al ente en cuanto ente. Es en el intelecto donde podemos prescindir de la materia y de hecho lo podemos hacer, porque el propio intelecto es inmaterial, y así en el entender “forman una unidad el intelecto y lo inteligible en acto”.

Ahora bien, no solo existe lo separado de la materia a causa de la razón, existe también lo separado en sí, lo que no necesita de la materia para existir, como Dios y las inteligencias²⁸. Estos seres no padecen las consecuencias de la composición material de este mundo sublunar, como son la corrupción o la alteración, tampoco padecen las características de una pretendida materia incorruptible, como ocurre en el movimiento local planetario; ellas son impasibles²⁹. Por supuesto, esto las hace sustancias no sujetas al tiempo y al devenir de la historia; ellas son la cúspide de las sustancias. Por eso la ciencia que de ellas trate, razona Aristóteles, será la ciencia más divina y mejor de todas.

Aquí es obligatorio hacerse unas preguntas. ¿Es equivalente este sector de las sustancias a lo que denominamos *personas*? ¿Se puede decir que esta tercera vía conduce a comprender a la metafísica más como una *personología* que como una *teología*? Mi interpretación es que no. Y no lo digo en contra de Burgos, quien presenta³⁰ una sugerente interpretación de las implicaciones antropológicas de la teoría de la participación del acto de ser. Lo digo, pues, respecto al pensamiento de santo Tomás. Y esto por dos motivos.

En primer lugar, porque para santo Tomás obviamente la persona humana, al estar compuesta necesariamente por cuerpo, no es una sustancia separada. Pero tampoco es sustancia separada la sola alma en un hipotético pero plausible estado de separación de la materia después de la muerte³¹, ni es sustancia separada alguna de sus potencias, como el

abstractionem tamen ab his carnibus et his ossibus”.

²⁸ Recordemos que hay una presuposición de que lo que para Aristóteles eran las “inteligencias” Tomás identifica con los “ángeles”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 18, q. 2, a. 2, arg. 1: “Sed intelligentias angelos dicimus”, en *Sobre el ente y la esencia*, cap. 5, §44, Tomás brinda una explicación de por qué se les puede denominar ‘inteligencias’ a partir de su característica genérica que es la intelectualidad.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 16, n. 6: “Unumquodque, sicut natum est agere in quantum est actu, ita natum est pati in quantum est potentia: nam motus est actus potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva”.

³⁰ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., pp. 69-71.

³¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 5, q. 3, a. 2, ad 1: “Ad primum ergo di-

intelecto agente o el posible³². En estricto sentido, el alma humana –que es lo único separable– siempre será parte integral de la persona, mas no la persona misma: “El alma es *parte* de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, como por naturaleza conserva capacidad de unión, *no puede ser llamada sustancia individual* en el sentido de *hipóstasis* o *sustancia primera*; como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra de las partes del hombre. Y así *no le corresponde ni la definición ni el nombre de persona*”³³.

En segundo lugar, porque para Tomás, siguiendo a Aristóteles, el criterio de zonificación o segmentación ontológica de lo excelso es la existencia inmaterial, no la subjetividad, fuente de la capacidad de pensar y amar, sea esta incorporada o no. De haber tomado como criterio la subjetividad (“yo personal” –Burgos–, “incomunicabilidad” –Crosby y la escuela de san Víctor–, “rostro” –Levinas–, “corazón” –Von Hildebrand–, “Kern der Person” –Edith Stein–), toda persona (divina, angélica o humana) hubiera sido el tercer objeto de la metafísica.

No obstante, tampoco es tan claro que Tomás mantenga esta posición a lo largo de su obra³⁴. Dos citas sirvan para ejemplificar lo anterior: “El bien es el fin en cualquier género. Dado esto, aquello que sea el fin de todo, es decir, del universo entero, debe ser lo óptimo que hay en la naturaleza, y esto corresponde estudiarlo a dicha ciencia [la metafísica]; por tanto, tal ciencia es la principal o arquitectónica de todas las demás”³⁵ y “Hay que decir que ‘persona’ significa aquello que es perfectísimo en toda

endum, quod anima separata, proprie loquendo, non est substantia alicujus naturae, sed est pars naturae”. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 94, n. 4: “Quod habet secundum se ipsum speciem, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile”.

³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 78, n. 3: “Ex his manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim dicitur quod intellectus possibilis et agens sunt differentiae animae, et quod sunt in anima. Neutra ergo earum est substantia separata”.

³³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, ad 5.

³⁴ Por ejemplo, cuando santo Tomás en *Summa Theologiae*, I, q. 97, a. 3, co. aboga por comprender el alma racional en tanto espíritu: “Considerandum est quod anima rationalis et anima est et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est sibi commune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare, unde dicitur Gen. II, factus est homo in animam viventem, idest vitam corpori dantem. Sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium sibi et non aliis animabus, quod scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem”.

³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sent. Metaph.*, lib. 1, lect. 2, n. 15: “Finis autem bonum est in unoquoque genere. Id vero, quod est finis omnium, idest ipsi universo, est hoc quod est optimum in tota natura: et hoc pertinet ad considerationem praedictae scientiae: ergo praedicta est principalis, sive architectonica omnium aliarum”.

la naturaleza, es decir, lo que subsiste en una naturaleza racional”³⁶. Lo más perfecto, por tanto, es la realidad personal, y su estudio debe ser el objeto propio de la ciencia arquitectónica.

Es interesante analizar esta alternativa que brinda Tomás en otro pasaje³⁷: una ciencia especulativa es superior a otra o según su grado de certeza o según la materia que trata, mientras que en las ciencias prácticas el criterio es que será superior la que se oriente a un fin más alto. A nuestro gusto, esto justificaría perfectamente un giro personalista al interior de la metafísica del ser.

¿Por qué entonces esta ambivalencia en santo Tomás? Aventuro una respuesta que seguramente los tomistas más avezados podrán completar o corregir: el Tomás filósofo tiene un fortísimo compromiso con el sustancialismo de tipo aristotélico; en cambio, el Tomás teólogo es mucho más libre de estas categorías, y recurre a otras nociones tomadas de la patrística o de la Escritura para complementar o matizar aquellas. Tanto los dogmas de la Trinidad como el de la encarnación y el de la resurrección permitieron a Tomás valorar la noción de *persona* por encima de la de *sustancia*: en efecto, Dios es una trinidad de *personas*, no de sustancias³⁸; la encarnación del Hijo supone que hay dos naturalezas en una sola *persona*³⁹, y la resurrección es el milagro por el cual se recuperará la totalidad de la *persona*, al unirse el alma a su mismo cuerpo⁴⁰. Para expli-

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co. “Respondeo dicendum quod *persona* significat id quod est *perfectissimum in tota natura*, scilicet subsistens in *rationali natura*”.

³⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 5, co: “*Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae (...). Practicarum vero scientiarum illa dignior est, quae ad ulteriorem finem ordinatur, sicut civilis militari, nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur*”.

³⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 31, a. 2, co: “*Errorem Aarii, qui posuit cum Trinitate personarum Trinitatem substantiarum*”.

³⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 5, q. 2, a. 2, co: “*Uno modo communiter pro sumere, et sic tota Trinitas assumpsit humanam naturam filio. Secundo dicitur proprie quasi ad se: sumere ut sibi quocumque modo uniatur; et hoc modo natura divina in persona filii assumpsit humanam naturam. Tertio dicitur propriissime, quasi ad se, et in se sumere; et sic convenit tantum personae, in qua facta est unio*”.

⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 9, a. 2, ad 14: “*Dicendum quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona*”. *Super Sent.*, lib. 4, d. 44, q. 1, a. 1, qc. 1, co: “*Resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam animam quae post mortem vivit; et ita, si non est idem corpus quod anima resumit, non dicitur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio*”. *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 5: “*Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in*

car estos tres misterios, Tomás deja de lado la metafísica sustancialista para inclinarse por una metafísica personalista.

Ahora bien, después de las tres vías para declarar que la metafísica es la más intelectual de las ciencias para justificar su posición en el concierto de los saberes, Tomás colateralmente obtuvo tres objetos de la metafísica y, por tanto, tres tareas o segmentos al interior de la sabiduría: las causas (metafísica como etiología); lo más común y universal, a saber, el ente y lo que se sigue de él (metafísica como ontología); y los seres más inteligibles de todos que poseen una existencia inmaterial (metafísica como teología).

¿Cómo argumentar que una y la misma ciencia verse sobre realidades dispares?⁴¹. Con una respuesta que parece extraña: “A una misma ciencia corresponde tratar *lo que hay* en un género, así como también *las causas* de ese género” e incluso parecería contraria a lo establecido en otros pasajes: “Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan *reducidos a los que le proporciona una ciencia superior*”⁴², si no reparamos en que justamente se trata de la ciencia más alta, y, por tanto, no puede delegar en otra ciencia superior la tarea de comprender sus propias causas, de ahí que *solo a ella* le competa una doble tarea: explicar todo lo que comprende su género propio así como dar cuenta de las causas de tal género.

¿Cuáles son los rasgos más genéricos que pudiera estudiar la metafísica? El ente común (*ens communis*), es decir, el hecho de que toda la realidad es *algo que es*, así como las propiedades transcategoriales (acto-potencia) y trascendentales (unidad, bondad, verdad)⁴³. Cuando Tomás –que ya bebe de una cosmovisión creacionista– relea la *Metafísica* de Aristóteles, no duda en atribuir la *causalidad última* (3.1.) de este género *comunísimo* (3.2.) a las sustancias separadas, en específico, a *Dios* (3.3.). De esta manera equivale las primeras causas a las sustancias separadas, en concreto, al *Ipsum Esse Subsistens*. Él sí puede formular la pregunta metafísica por excelencia que Aristóteles no pudo articular: ¿Por qué el ser y no más bien la nada?⁴⁴. La exclusiva doble tarea que tiene la metafísica de estudiar el género y las causas del género se puede traducir en los siguientes términos: estudiar el ente (en cuanto ente) y el Ser

sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII *super Genes. ad litteram*”.

⁴¹ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 26.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, ad 1.

⁴³ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., pp. 32-36.

⁴⁴ Cfr. J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 20.

(subsistente) que es Dios: ¿La metafísica entonces es una onto-teología? Siguiendo a Burgos y a Jean-Luc Marion compartimos que: “Tomás de Aquino queda fuera, en términos esenciales, de la onto-teología tal como Heidegger la define”, sin embargo, “Al mismo tiempo, es uno de los que más han hecho para consolidar la *metaphysica* (e incluso la onto-teología) al incluir a Dios en el concepto del ser, introduciendo un cambio de rumbo radical con la tradición cristiana previa”⁴⁵.

Como se puede observar, el problema fue poner como objetos de estudio de una misma ciencia los extremos: el Ser más intenso, pleno, simple y perfecto, junto con el ente común, que es precisamente lo más extenso y menos intenso que hay, lo más genérico y pobre. Esta tensión que habita en el fondo de la *Metafísica* de Aristóteles (del libro IV al libro XII) es traducida por Burgos en el siguiente binomio: lo impersonal (un ser, un qué, un algo) y lo personal (un yo, un quién, un alguien): “La noción de ser (acto de ser) en Tomás de Aquino implica una apuesta radical por lo real y, más técnicamente, por el ente porque supone, implica o describe que cada ente (cosa, *res*) concretamente existente tiene un acto de ser preciso y una esencia. Hasta aquí no parece existir ningún problema. Se trataría, en el fondo, de puro realismo. Pero el protagonismo de la noción de ser en esta propuesta puede presentar algunos aspectos no deseados, en particular, un cierto carácter de impersonalidad que se cuela en la teoría de la participación y que acaba afectando a Dios”⁴⁶. O, por decirlo con otras palabras, ¿cómo es que a la misma ciencia corresponda tratar lo máximamente impersonal a la par de lo máximamente personal? Aquí hay una arbitrariedad epistemológica y la justificación corresponde aportarla al tomismo, no al personalismo.

5. Posibles derroteros

Quiero terminar señalando tres posibles derroteros que a mi juicio se abren tras este análisis comparativo y que espero sirvan para un ulterior desarrollo por parte del propio personalismo integral. Para estos derroteros me serviré de algunas citas extraídas de las conclusiones del libro del profesor Burgos.

1. Si la metafísica categorial aristotélica “se ha mostrado decididamente incompatible con la antropología personalista porque la universalidad categorial aristotélica no resulta adecuada para comprender al hombre, y, si se utiliza con este objetivo, el resultado es un oscureci-

⁴⁵ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 88.

⁴⁶ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 73.

miento y deformación de lo específico humano”⁴⁷, entonces se requieren categorías personalistas propias y adecuadas. Es verdad que, desde los inicios del personalismo, su propio fundador, Emmanuel Mounier, nos dejó un catálogo de las “estructuras del universo personal”: existencia incorporada, comunicación, conversión íntima, afrontamiento, libertad condicionada, eminente dignidad y compromiso. También a partir de otras obras escritas por él, por Nédoncelle, Wojtyła, Stein, Marcel o por el propio Burgos, entre otros, podríamos completar un elenco más o menos consistente. No obstante, hace falta desarrollar de manera sistemática y profunda, completa, articulada y en diálogo con la filosofía y ciencia contemporánea, tal aparato categorial, *en consistencia con* los hallazgos que el presente libro de Juan Manuel Burgos ha supuesto.

2. Burgos señala que “la noción de ser ha mostrado cierta tendencia hacia la impersonalidad en los términos de la onto-teología, como acontece en la posición heideggeriana y, quizá, en algunas versiones de la tomista. Por eso, hemos propuesto caminar hacia una metafísica *del ente o de lo real* en términos zubirianos”⁴⁸. Este regreso del ser al ente –no está de más señalarlo– también lo tuvo el propio Tomás de Aquino, quien cuando comentó las reglas 1, 2 y 6 del *De hebdomadibus* de Boecio, señaló la importancia y prioridad del *ens*, de lo real, por encima del *esse*. No obstante, provocados por Zubiri o por los escritos neoplatónicos de santo Tomás, esto invita a que el personalismo vea la ruta abierta por las distintas tentativas que en la historia de la filosofía han querido ir *más allá del ser, más allá de lo impersonal*, desde Platón con su concepción del *Bien* como lo más allá de la sustancia, hasta Levinas, que busca en el *Otro* lo más allá del ser. El riesgo de que el *más allá del ser* sea un *más acá* o “ente” no parece dar una solución satisfactoria al problema de la impersonalidad, aunque ciertamente resuelva algunas aporías abiertas por la metafísica generalista. En otras palabras, el ente entendido como singularidad es también lo-sin-rostro, categoría igualmente universal y no sectorial, que no terminaría por explicitar suficientemente la realidad personal.

3. El profesor Burgos también señala como “aportación de la metafísica: una visión global de lo existente, que la antropología, por ser un saber sectorial, no puede proporcionar y que, sin embargo, es importante para insertar al hombre en el cosmos”⁴⁹. Esta idea fundamental, enunciada incluso desde el título del libro de Max Scheler *El puesto del hombre*

⁴⁷ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 110.

⁴⁸ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 111.

⁴⁹ J. M. BURGOS, *Personalismo y metafísica*, cit., p. 112.

en el cosmos, es de vital importancia. Bajo esta hipótesis, la metafísica situaría a la antropología en tanto saber porque sitúa a su objeto de estudio, el hombre, en la plétora de la realidad. Pero ¿y si las cosas fueran justamente opuestas? Si el estudio de la persona, incluida la divina, da cuenta de los existentes no personales y de su teleología, entonces procede lo opuesto, es decir, que el tratado filosófico de la persona daría como resultado *el puesto del cosmos respecto de la Persona*. Por eso se requiere ampliar el diálogo del personalismo ahora con la teología, especialmente con el tratado acerca de Cristo, pues “todo fue creado por él y para él”⁵⁰, es decir, por una persona y para una persona todo el universo, personal y no personal, es.

⁵⁰ Col 1, 16: “τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται”.