

La Lógica de la Metafísica

1. LA METAFISICA DE QUE AQUI SE TRATA

Antes de ocuparnos de la Lógica que debe ocupar la Metafísica para constituirse correctamente, hemos de reflexionar sobre la naturaleza de la Metafísica misma, puesto que el método debe adaptarse a la tarea que con él se realiza. Y como tal vez se diga que no hay una sola Metafísica sino varias, diseñemos a continuación la Metafísica de la que aquí hablamos. En primer lugar, se trata de aquella Metafísica que tiende a acercar la objetividad a la realidad, y no a la inversa, a alejar la objetividad de la realidad. Eso mismo se puede formular de otra manera, diciendo que es una Metafísica cuyas nociones son todas análogas y que, por consiguiente, no abstraen perfectamente de sus inferiores. Veamos esto con algún detalle.

Conocido es el famoso texto de Aristóteles según el cual «es imposible que el ente y lo uno sean géneros (...), pues si el ente y lo uno fueran géneros, ninguna diferencia sería ente ni uno» (Met., III, 3; 998 b 22-27). En efecto, ni una ni otra de esas nociones (la de ente y la de uno) pueden prescindir de sus diferencias, que necesariamente han de ser también entes (han de existir) y unas (han de tener unidad). Mas como no es posible pensar al mismo tiempo y de manera explícita lo que es común a todos los entes y lo que es propio de cada uno de ellos, se impone la subsumción de lo propio en lo común de modo implícito y confuso. Y ésta es la abstracción imperfecta que exige la analogía.

Esa misma subsumción implícita aproxima la objetividad a la realidad, mientras que la abstracción perfecta aleja aquélla de ésta. En esa abstracción perfecta, en efecto, se prescinde cognoscitivamente de los inferiores o de las diferencias que concretan o contraen la noción abstracta, y así se retiene sólo lo común. Se obtiene una noción genérica y unívoca.

Pero conviene hacer constar que ese modo imperfecto de abstraer que hemos denominado subsumción implícita no es sólo una necesidad lógica respecto de determinadas nociones, a saber, las trascendentales, sino que es también

una actitud posible respecto de otras muchas nociones, que ya no son trascendentales. Y esa actitud es la que mantiene con firmeza, respecto a todas sus nociones, la Metafísica de la que aquí hablamos: la Metafísica de la analogía.

La segunda condición que debe cumplir la Metafísica susodicha es la de ser ciencia, o sea, conocimiento verdadero y cierto de lo universal y necesario por sus causas; lo que quiere decir que ha de ser rigurosamente demostrativa o hacernos conocer con certeza que las cosas son así, por qué son así y que no pueden ser de otra manera. No puede, pues, limitarse a una descripción de hechos o a una aclaración o explicitación de nociones; tampoco a la descripción de los contenidos eidéticos de una conciencia pura, tal como la propugna el método fenomenológico. Esas descripciones o aclaraciones, por muy finas y pulcras que sean, son sólo mostrativas, pero no demostrativas. Y no es que tales mostraciones hayan de ser excluidas de la tarea propia de la Metafísica, sino simplemente que no la agotan. Es verdad que para demostrar, en sentido riguroso, hace falta antes mostrar (describir o aclarar) los hechos y las nociones que han de integrarse en las ulteriores demostraciones; pero con la sola mostración no basta.

Evidentemente, tampoco puede reducirse a exponer un elenco de doctrinas históricamente dadas o propuestas; ya sea que se las exponga isolativamente, ya sea que se las muestre en la relación o conexión de unas con otras. Esta exposición puede bien constituir una Historia de la Metafísica; pero no una Metafísica en sentido estricto.

Finalmente, tampoco puede centrarse en una construcción sistemática, perfectamente trabada a partir de unos supuestos, que sean sólo debidos a la potencia de afirmación de una voluntad libre, desasida de la realidad; porque la Metafísica es un saber teórico, respetuoso con la realidad, y no un conocimiento productivo de artefactos mentales, o sea, no es una obra artística: «pintar como querer».

Por lo demás, la Metafísica analógica y demostrativa de la que aquí hablamos, debe ser Filosofía primera, o Sabiduría suprema en el orden natural. Debe, pues, proporcionar la fundamentación más radical de todos los saberes humanos, y junto con ello la consideración más universal de los mismos. Debe ser el saber más radical y más universal. Mas la manera de lograr un saber así implica a su vez la consideración de lo que hay de más íntimo en todas las cosas y en cada una de ellas, a saber, su ser, y de lo que hay de más originario y primero en todos los seres, y que no puede ser sino el Ser primero y original, Dios. O, dicho de otro modo, la Metafísica debe ser *ontoteológica*, es decir, una síntesis de la Ontología (estudio del ser de todas las cosas) y de la Teología natural (estudio del Ser primero, origen de todos los otros seres).

2. ABSTRACCION Y OBJETIVIDAD

Instalándonos en el conocimiento intelectual humano, dentro del cual se inscribe totalmente la Metafísica, la objetividad nace con la abstracción. En efec-

to, el objeto intelectualmente abstracto prescinde de la existencia real y de la singularidad y de cualquier forma de actividad y adquiere a cambio la presencia objetiva y la universalidad y la predicabilidad y la necesidad de lo que no se mueve ni actúa. Y así, con esos precisos caracteres, es como surge la objetividad. Objetividad que afecta primero a las nociones y después a los enunciados, tanto inmediatos como mediatos.

Por eso, conviene dedicar, antes de nada, unas breves reflexiones a la abstracción. Formalmente hablando, la abstracción es aquella operación mental por la que conocemos una cosa sin conocer la otra con la que se encuentra unida, o también conocemos que una cosa no es otra, pues la abstracción implica siempre cierta separación o distinción. Por lo demás, y entre otras posibles divisiones, la abstracción intelectual puede ser: a) por modo de simplicidad (o sea, por simple aprehensión), b) por modo de división (o sea, por juicio negativo), c) abstracción total (es decir, de un todo universal respecto de sus partes subjetivas), y d) abstracción formal (es decir, de la forma respecto de la materia). Pues bien, veamos las distintas modalidades de objetividad que de estos tipos de abstracción resultan.

La abstracción por modo de simplicidad engendra una objetividad simple, que es la propia de las nociones abstractas; se mantienen en presencia las notas abstraídas, mientras quedan ocultas o no atendidas las otras notas de las que se hace abstracción y que, en la realidad, se dan juntamente con las primeras. A esta abstracción se aplica el adagio de que «abstraer no es falsear», y por ello, la objetividad que engendra se aleja más o menos de la realidad, pero no la deforma.

En cambio, la abstracción por modo de división engendra una objetividad compleja, que es la propia de los enunciados. Pero no nos aleja de la realidad, sino que nos retorna a ella. Sea cual sea la abstracción (y consiguiente universalidad) de las nociones que integran el enunciado negativo, es preciso conocerlas bien, y no sólo en sí mismas sino también en su relación con la realidad, para poder emitir el juicio que las separa, pues se trata de separarlas no sólo en la mente sino también en la realidad. Por eso, a este tipo de abstracción no se le puede aplicar el anterior adagio. Este abstraer puede ser falsear, si lo que mentalmente se separa no estuviera separado de la realidad.

Por su parte, la abstracción total que (junto con la formal) mira más al objeto abstraído que al acto de abstraer, se da cuando se separa mentalmente el todo universal de sus partes subjetivas. Supone, por ello, un alejamiento de la realidad, aunque no una exclusión de la misma. Es el camino para obtener la objetividad unívoca.

En cambio, la abstracción formal se da cuando se separa la forma de la materia o de las condiciones de la materia. De esta abstracción dice Tomás de Aquino que, a diferencia de lo que ocurre con la total, permanecen en el intelecto dos conceptos completos: el de lo abstraído y el de aquello que se abstrae (Cf. I, q. 40, a. 3). Y de ello saca Santiago Ramírez la siguiente conclusión: «Por lo cual puede decirse que la abstracción total es unívoca y propia

de la Lógica, mientras que la formal es análoga y propia de la Metafísica»¹. Pero conviene examinar este asunto con más detenimiento.

¿Se puede decir que en la abstracción formal permanecen en el intelecto dos conceptos completos? A tenor del ejemplo que ilustra dicha tesis (el del círculo que se abstrae de la lámina de cobre), se trata de separar de una forma accidental (una cualidad, una figura) del sujeto o de la sustancia en la que inhiere. Y si el ejemplo se universaliza hasta se podría elevar a paradigma de la abstracción matemática. Pero no se puede hacer de él un uso general, pues, por ejemplo, si se abstrae el ente de la materia corporal, no puede decirse que permanezcan los dos conceptos completos, el del ente y el de materia corpórea. Creo que la abstracción formal, en sus distintos grados, tiene un papel insustituible en la especificación de los saberes especulativos, pero no es por sí sola el camino para acercar la objetividad a la realidad.

Ese camino hay que ponerlo, por una parte, en la abstracción imperfecta o abstracción confusiva y, por otra, en el orden que enlaza a los inferiores no explícitamente considerados en dicha abstracción. Veámoslo.

3. ANALOGIA Y REALIDAD

Como se desprende de lo ya dicho, no puede considerarse una pretensión vana la de elaborar nociones que, conteniendo de modo explícito lo que hay de común a muchas cosas, contengan también, aunque en este caso de modo implícito, lo que hay de propio en cada una. Y no es una pretensión vana, en primer lugar, porque es algo obligado, o imposible de eludir, respecto a determinadas nociones, a saber, las nociones trascendentales. Pero, en segundo lugar, porque es deseable respecto de otras muchas nociones que, si bien puede prescindir perfectamente de sus diferencias, resultan más ricas y más cercanas a la realidad cuando no prescinden de dichas diferencias, sino que las retienen, aunque sólo sea de un modo implícito y confuso. Y esto es lo que pasa con las nociones análogas.

Pero no parece suficiente el recurso a esa abstracción imperfecta y confusiva, con la posibilidad de retener implícitamente nociones más concretas dentro de otras más abstractas, porque debemos esforzarnos, en la medida de lo posible, por esclarecer la susodicha confusión, elevando así el nivel científico de dichas nociones. Y a eso atiende la consideración del orden que liga a aquellas nociones más concretas implícitamente subsumidas en las otras más abstractas. Este orden es esencial a la analogía, tanto si se trata de la analogía de proporcionalidad, como si se trata de la analogía de atribución.

Comencemos por la analogía de proporcionalidad. En ella, como es bien sabido, se enlazan dos o más parejas de nociones por la semejanza de las relaciones entre las dos nociones de cada pareja. Por ejemplo: la vista es a los co-

¹ *El Concepto de Filosofía*, Madrid, 1954, pág. 110.

lores, como el oído a los sonidos, como la memoria a los recuerdos, como el intelecto a las esencias, etc. En todos esos casos se trata de la relación de una facultad cognoscitiva (la vista, el oído, la memoria, el intelecto) a su correspondiente objeto propio (los colores, los sonidos, los recuerdos, las esencias). Y esa relación no es unívoca sino análoga, o sea, no es idética, sino semejante. Llamémosle «relación cognoscitiva». Con esa analogía de proporcionalidad se pone de relieve la riqueza de matices que debe darse a la noción de «relación cognoscitiva» o simplemente a la noción de «conocimiento». Porque la «relación cognoscitiva» puede darse entre sujetos y objetos tan dispares como los señalados en el ejemplo. No se rompe la unidad de dicha noción, pero se torna mucho más flexible y abierta y, por ello mismo, más cercana a la realidad.

Aquí, en la analogía de proporcionalidad, el orden que mantiene la unidad de la noción análoga, a pesar de las diferencias bien considerables entre los inferiores de la misma, se nos presenta como «horizontal», es decir, no exigiendo que uno de esos inferiores destaque sobre los demás por su mayor propiedad o plenitud. La semejanza es entre relaciones, y respecto a manifestar esa semejanza lo mismo vale una pareja de nociones que otra. Ninguna pareja puede considerarse privilegiada en ese cometido de hacer patente la semejanza de las susodichas relaciones. Por eso se habla aquí de un orden «horizontal».

Pero no ocurre esto con la analogía de atribución. Dicha analogía exige necesariamente un orden «vertical», un orden en el que los inferiores de la noción análoga se hallen escalonados o jerarquizados: uno antes, otros después; uno más, otros menos. Y esto ocurre no solamente en la analogía de atribución extrínseca, en la que el primer analogado debe ser intrínseco y los otros extrínsecos, sino también en la de atribución intrínseca, en la que todos los analogados son intrínsecos. Veámoslo un poco más despacio.

Cuando se establece una analogía de atribución intrínseca no se piensa que las nociones enlazadas en ella sean idénticas (esto sería univocidad) ni tampoco completamente diversas (lo que sería equivocidad); se piensa que son semejantes; pero semejantes las nociones mismas, no las relaciones entre ellas. Por ejemplo, la noción de causa instrumental es semejante a la de causa principal; algo hay de común entre ellas, pero también son grandes las diferencias, y de suerte que las ventajas están, desde luego, de parte de la causa principal, que es causa eficiente en sentido más propio y más pleno que la causa instrumental. El hecho de que esas nociones sean semejantes y no idénticas descansa enteramente en ese más y menos, en esa jerarquía; luego su orden no es horizontal, sino vertical.

No parece necesario considerar aquí la analogía de atribución extrínseca (como tampoco lo es considerar la de proporcionalidad metafórica). Como estas reflexiones se ordenan a exponer la analogía de que usa la Metafísica, ni aquella ni ésta tienen ahora interés. Para otros asuntos sí merecería la pena, pero no para elaborar la Metafísica, que ni usa de metáforas ni se ocupa de denominaciones extrínsecas. Mas sí diré que la analogía de atribución extrínseca difiere de los otros tipos de analogía en que no se apoya en la semejanza

de sus analogados (sean nociones absolutas, sean nociones relativas o de relaciones); se apoya en otros modos de vinculación entre las distintas nociones ligadas en la unidad del nombre análogo. Pero no parece oportuno detenerse más en este punto.

Volviendo a la analogía de atribución intrínseca hay que decir que el orden «vertical» que entraña en sus analogados descansa en los cuatro modos de la causalidad, tradicionalmente conocidos: la causalidad final, la eficiente, la formal y la material. Así, cuando se da una causa eficiente y unos efectos de ella, la causa es el analogado principal y los efectos, los analogados secundarios. Es la analogía de varios que proceden de uno: *plura ab uno*. Cuando se da una causa final y unos medios que ser ordenan a ella, el fin es el analogado principal y los medios, los analogados secundarios. Es la analogía de varios que se ordenan a uno: *plura ad unum*. Cuando se da una causa formal y unas propiedades que de ella emanan (y por eso se llaman efectos formales), la causa formal es el analogado principal y las propiedades, los analogados secundarios. Es también la analogía de varios que resultan de uno: *plura ab uno* (o *ex uno*). Finalmente cuando se da una causa material (en el sentido de *materia in qua*), es decir, un sujeto, y unos accidentes que en él inhiere, el sujeto es el primer analogado y los accidentes, los analogados secundarios. Es la analogía de varios en uno: *plura in uno*. Siempre que hay analogía de atribución intrínseca se apela a unas formas de dependencia causal y a veces a varias conjuntamente. El orden propio de cada una de esas modalidades de la causalidad es el orden que liga a los distintos analogados entre sí y con el analogado principal.

De esta suerte, los analogados embebidos implícitamente en la noción análoga no se hallan simplemente acumulados en un conjunto confuso, sino convenientemente distribuidos y ordenados. Esto, sin duda, confiere una mayor unidad a dicha noción (pues la unidad de orden es mayor que la de mera agregación) y a la par hace que dicha noción sea más inteligible o más racional (pues el objeto de la razón es el orden). Tal es el servicio que la analogía en general rinde a la tarea de la Metafísica.

4. EL ANALISIS Y LA SINTESIS

Yendo ya a la consideración del carácter demostrativo de la Metafísica, lo primero que debemos hacer es resumir las enseñanzas de la Filosofía clásica acerca de esos dos procesos del saber que se conocen con los nombres de *análisis* y *síntesis*².

2 En este punto seguimos de cerca las ideas fundamentales de Leopoldo Eulogio Palacios, expuestas en su *Filosofía del Saber*.

a) Análisis y síntesis

No es lo mismo que una cosa sea más familiar y conocida y que sea más clara, pues las cosas que nos son más familiares y conocidas nos resultan oscuras cuando reparamos en ellas, y necesitamos por ello aclararlas. Pues bien, el proceso de nuestra mente por el que ascendemos desde lo que es más obvio, pero menos claro, a lo que es más claro, se llama *análisis*. Y el movimiento inverso se llama *síntesis*.

Lo que se acaba de decir se funda en estas palabras de Aristóteles: «Las cosas anteriores y más conocidas son de dos maneras, pues no es lo mismo lo que es anterior por naturaleza y lo que es anterior para nosotros, ni lo que es más conocido por naturaleza y lo que es más conocido para nosotros. Llamo anteriores y más conocidos para nosotros los objetos más cercanos a la sensación, y anteriores y más conocidos de una manera absoluta, los objetos más alejados de los sentidos. Y las cosas más universales son las más alejadas de los sentidos, mientras que las cosas particulares son las más cercanas» (*Análíticos Posteriores*, I, 2).

Teniendo esto en cuenta podemos decir que el análisis es el ascenso desde lo que es anterior y más conocido para nosotros a lo que es anterior y más conocido en sí mismo; mientras que la síntesis es el descenso desde lo que es anterior y más conocido en sí mismo a lo que es anterior y más conocido para nosotros.

Esto supuesto hemos de distinguir ahora cuatro modalidades del análisis y la síntesis, que son las siguientes: *holológico* (que va del todo a las partes o de las partes al todo), *etiológico* (que va de los efectos a su causa o de la causa a sus efectos), *teleológico* (que va del fin a los medios o de los medios al fin), y *lógico* (que va de unos conceptos a otros conceptos).

b) El análisis y la síntesis holológicos

Holos, en griego, significa «todo». En consecuencia, se llama análisis holológico al que va del todo a sus partes. Y la síntesis holológica es la que va de las partes al todo. Hay que advertir que el todo de que aquí se trata es el todo integral, y no el todo universal. Por eso este tipo de análisis y de síntesis es real o de cosas, pues va de unas cosas a otras cosas (del todo a las partes y de las partes al todo).

El análisis holológico se relaciona íntimamente con la búsqueda de la *causalidad material*. En efecto, se llama «materia» (en el sentido de *materia ex qua*) a aquello de lo cual está hecha una cosa, y este tipo de análisis, al descomponer un todo en sus partes, nos enseña de qué está hecha una cosa, cuáles son sus elementos componentes.

La síntesis holológica, por su parte, va de las partes al todo; pero de las partes integrantes al todo integral. Naturalmente, también se funda en la causalidad material, tanto en el orden de los seres naturales, en donde se va de

los elementos a los cuerpos mixtos, como en el orden de los seres artificiales, en donde se va de las piezas al artefacto completo.

En sentido propio, el análisis y la síntesis holológicos sólo se dan en las cosas extensas y por eso el axioma o principio lógico que los rige es el de la extensión corporal, o sea, que todos los cuerpos son extensos o constan de partes extendidas o distendidas, unas fuera de otras (*partes extra partes*). Por ello, ya se puede aquí adelantar que este tipo de análisis y síntesis no se usa en la Metafísica, que abstrae tanto de la materia corpórea como de la cantidad.

c) El análisis y la síntesis etiológicos

Aitia, de donde viene *etio*, en griego significa «causa», y aquí, más concretamente, causa eficiente o productora. Por eso, el análisis etiológico es aquél que va de los efectos a su causa productora, y la síntesis etiológica es la que va de la causa eficiente a los efectos que produce. También se trata de un análisis y una síntesis de cosas (porque los efectos son cosas reales y las causas que los producen son también cosas reales).

Como es obvio, este tipo de análisis y síntesis se relaciona con la *causalidad eficiente*, lo mismo que el anterior se relacionaba con la causalidad material. En esto no es preciso insistir porque es patente.

Como ocurre en todo análisis, en el etiológico partimos de lo que es más obvio o más conocido por nosotros, que son los efectos, y nos remontamos a lo que es anterior en sí mismo y menos conocido para nosotros, que son las causas. Y para llevar a cabo esta búsqueda de la causa eficiente se han propuesto y se emplean varios procedimientos que se reducen a aplicar estos principios: a) puesta la causa se sigue el efecto, b) quitada la causa se quita el efecto, y c) mudada la causa se muda el efecto.

Aunque a estos procedimientos de búsqueda se les suelen llamar inductivos, no son razonamientos inductivos propiamente dichos, pues parten de unos hechos singulares (los efectos) y llegan a otro hecho singular (la causa eficiente); en cambio, la inducción arranca de lo particular para llegar a lo universal.

El axioma que rige el análisis y la síntesis etiológicos es el principio de causalidad, que establece que «todo lo que llega a ser tiene una causa que lo produce». Tal principio se aplica ciertamente a las cosas materiales, pero también se aplica a las realidades inmateriales.

d) El análisis y la síntesis teleológicos

Telos en griego significa «fin». De aquí que se llame análisis teleológico al que va del fin a los medios (o a todo lo que al fin se ordena), y síntesis teleológica la que transita de los medios (o de todo lo que se ordena al fin) al fin mismo. Hay una diferencia notable entre este tipo de análisis y síntesis y el que hemos examinado en el apartado anterior, el llamado etiológico. Porque

en éste se llama análisis al paso del efecto a la causa, y síntesis al paso de la causa al efecto; en cambio, en el teleológico se llama análisis al paso del fin (que es causa, causa final) a los medios (que son efectos suyos), y se llama síntesis al paso de los medios al fin.

El fin es causa, pero de una manera peculiar; no como algo que ya existe y que produce efectos que le siguen en el tiempo, sino como algo que todavía no existe, pero que, al ser conocido, atrae al sujeto que obra, y le lleva a poner unos medios con vistas a lograr aquel fin. Y lo curioso es que el fin, que cuando no existe mueve al sujeto que obra y es como su causa, luego que ha sido alcanzado o producido, tras haber puesto los medios convenientes, ya no es causa, sino efecto; o sea, que el fin es causa cuando todavía no existe, y es efecto cuando ya existe. Por eso hay que distinguir entre el fin en la intención y el fin en la ejecución. En fin en la intención es causa y es lo primero, y el fin en la ejecución es efecto y es lo último.

Como es claro, el análisis y la síntesis teleológicos se refieren a la *causalidad final*. Pero existe desde antiguo la disputa de si este tipo de causalidad se da sólo en los seres que tienen conocimiento intelectual, o también en los seres que carecen de tal conocimiento, tanto inorgánicos como orgánicos. Es el problema de la existencia de la finalidad en la Naturaleza, que es negada por unos y afirmada por otros.

Si la teleología se reduce al ámbito de los seres inteligentes, o sea, al ámbito de la razón y de la libertad, entonces el axioma que la rige es el siguiente: «todo ser consciente obra, como tal, por motivos»; pero si la teleología se da también en la Naturaleza material entonces el axioma en cuestión debe ser ampliado al llamado principio de finalidad, que dice así: «todo agente actúa por un fin».

e) El análisis y la síntesis lógicos

Logos, en griego, significa «concepto», y por eso el análisis y la síntesis lógicos son el análisis y la síntesis de conceptos, el paso de unos conceptos a otros conceptos.

Pero, como es sabido, los conceptos son simples (o nociones) y complejos (o enunciados y razonamientos), y por eso conviene examinar este tipo de análisis y de síntesis, tanto en el orden de las nociones, como en el orden de los enunciados y los razonamientos.

En el orden de las nociones, el análisis lógico consiste en la abstracción total, o sea, en el paso de lo singular a lo universal, o de lo menos universal a lo más universal. Y, por su parte, la síntesis lógica, que es el movimiento contrario a la abstracción, o sea, la concreción, consiste en pasar de lo más universal a lo menos universal. Por lo que se refiere al análisis, el axioma que lo rige se puede formular así: «abstraer no es falsear».

Es curioso observar que el análisis lógico va de las partes (subjetivas) al todo (universal), y la síntesis lógica va del todo (universal) a las partes (subje-

tivas). Precisamente lo inverso de lo que ocurre en el análisis y la síntesis holológicos, pero en este último caso se trata del todo integral y de las partes integrantes.

En el orden de los enunciados, el análisis lógico no es otra cosa que el juicio negativo por el que se separan dos nociones, mientras que la síntesis lógica se reduce al juicio afirmativo por el que se unen dos nociones. Pues bien, todo juicio negativo está fundado en el principio de contradicción, y todo juicio afirmativo lo está en el principio de identidad.

En el orden de los razonamientos, es preciso distinguir antes de nada entre la inducción y la deducción. La inducción, que es el paso de varios enunciados particulares a un enunciado universal, y la deducción, que es el paso de un enunciado universal de mayor amplitud a otro enunciado universal de menor amplitud contenido en aquél. Por lo que hace a la inducción hay que decir que se apoya en el axioma (o principio) de razón suficiente. Mas, por lo que se refiere a la deducción, hay que distinguir entre los razonamientos que constan de enunciados de identidad (o de no identidad) y los que constan de enunciados de igualdad (o de desigualdad). Respecto a los primeros se apoyan en los axiomas conocidos como *dictum de omni*, *dictum de nullo*. Mientras que respecto a los segundos se apoyan en los axiomas: «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí» y «dos cosas de las cuales una es igual a una tercera y otra desigual son desiguales entre sí».

Por lo demás, el análisis y la síntesis lógicos, aunque puedan hacer referencia a los demás tipos de causalidad (pues todo análisis y toda síntesis reales tienen que ser traspuestos a la mente y tener un transunto mental), hacen referencia directa y necesaria precisamente a la *causalidad formal*. De modo que un razonamiento lógico, por ejemplo, el silogismo, puede hacer referencia «material» a cualesquiera causas, pero en su constitución interna, es decir, «formalmente» se apoya en la causa formal, en la conexión que existe entre las esencias y sus efectos formales, que son las propiedades emanadas de dichas esencias. Esta característica del análisis y la síntesis lógicos se debe a que la causa formal es la única de las cuatro causas que ejerce su específica función tanto si se da solamente en la mente, como si existe también en la realidad³.

5. LA LOGICA DE LA ARGUMENTACION METAFISICA

Tras esta exposición de los procedimientos generales de la razón humana en su búsqueda de la verdad, es necesario descender ahora a los procedimientos concretos de investigación de la verdad metafísica. Y ello lo haremos tanto

3 Las dificultades que se podría aducir a esta tesis, por referencia a la causa final y a la ejemplar, pueden fácilmente ser disipadas si se tiene en cuenta que se trata de dos tipos de causalidad que tienen mucho que ver con la causa formal. Pues bien, esa condición de la causa formal, que hemos señalado, se comunica a la causa final y a la ejemplar en lo que éstas tienen de común con aquélla.

en el campo de la Ontología, como en el de la Teología natural, pues éstas son las dos partes esenciales de que la Metafísica consta. Como ya dijimos, la Metafísica debe configurarse como *ontoteológica*.

Pero antes digamos una palabra sobre los enunciados todos de la Metafísica. Se trata siempre de enunciados de identidad (o de no identidad); no de enunciados de igualdad (o de desigualdad). Sabido es que la Matemática usa con profusión los enunciados de igualdad (o de desigualdad, mayor o menor), y la razón es que tiene por objeto a la cantidad; pero la Metafísica, no. Y hay que advertir que se da una profunda diferencia entre estos tipos de enunciados, aunque su apariencia externa no lo revele. En los enunciados de igualdad (por ejemplo: $2 + 2 = 4$) se comparan entre sí dos cantidades (continuas o discretas) que son realmente distintas (la una no es la otra), pero que son iguales, o sea, que la medida de una coincide con la medida de la otra, y esas cantidades son perfectamente intercambiables o sustituibles por otras asimismo iguales. Así, en el ejemplo anterior puede hacerse el intercambio siguiente: $4 = 2 + 2$, y la sustitución siguiente: $2 + 2 = 1 + 3$. Pero nada de esto ocurre en los enunciados de identidad. En efecto, en ellos no se comparan entre sí dos cosas distintas, sino dos conceptos distintos de la misma cosa. Puedo decir, por ejemplo, «toda sustancia es ente», pero sin que ente sea cosa distinta de sustancia y sin que sean iguales, y por eso tampoco puedo intercambiar sustancia por ente y decir «todo ente es sustancia»; ni sustituir alguno de esos términos por otro que tuviera la misma extensión. De lo que se trata en estos enunciados es de atribuir a un sujeto, como predicado del mismo, algo que se encuentra realmente identificado con él, y que previamente ha sido separado por la abstracción, es decir, por un análisis lógico de las notas constitutivas de ese sujeto.

De esta suerte, toda síntesis enunciativa es la réplica a un análisis previo que haya descompuesto la realidad, no en distintas partes reales, como ocurre en el análisis holológico, sino en distintos aspectos conceptuales, por virtud de la abstracción. Este descomponer mentalmente lo que en la realidad está unido (análisis lógico) es el paso previo para recomponer o unir mentalmente lo que fue anteriormente separado (síntesis lógica). Pero pasemos ya a examinar los razonamientos o argumentaciones, primero en la Ontología, y después en la Teología natural.

a) Los razonamientos de la Ontología

Por lo que se refiere a la Ontología, las síntesis enunciativas que tienen como sujeto al ente no suponen más que un paso de lo explícito a lo implícito, tanto si se trata de exponer las llamadas «propiedades» del ente y que tienen su misma amplitud, pues también son trascendentales, como si se trata de manifestar las «divisiones» del ente, llegando a las nociones de potencia y acto, sustancia y accidentes, causas y efectos, etc. Y esto cobra un especial relieve a la hora de tratar de los razonamientos o argumentaciones propios de esta parte de la Metafísica.

Los enunciados principales de la Ontología están íntimamente ligados a las propiedades trascendentales y constituyen los llamados primeros principios del conocimiento humano, tanto en su dimensión lógica como en su dimensión real. La primera de las propiedades trascendentales es la «realidad», que nos presenta al ente como distinto del no ente, o sea, como algo, como «otro que» o distinto de la nada; y la explícita consideración de esa propiedad trascendental nos lleva a formular el principio de contradicción: «es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto». La segunda propiedad trascendental es la «unidad», que nos muestra al ente como indiviso en sí mismo, o como idéntico consigo mismo; es la propiedad que sirve de fundamento al principio de identidad: «toda cosa es idéntica consigo misma». La tercera es la «verdad», que nos presenta al ente como inteligible, como apto para ser entendido, esclarecido, explicado, y que da lugar al principio de razón suficiente: «todo ente tiene una razón suficiente de que sea más bien que no sea, o de que sea como es más bien que de otro modo». La cuarta, por último, es la «bondad», que nos ofrece al ente como apetecible, como capaz de finalizar cada tendencia, y que proporciona el fundamento al principio de finalidad: «todo el que obra actúa por un fin, ya sea *per intellectum*, ya sea *per naturam*». Pero esos principios no agotan, como es obvio, los enunciados de la Ontología. Hay muchos otros que se derivan de esos principios, y constituyen las conclusiones de los razonamientos propios de esta ciencia, de sus demostraciones necesarias. Pasemos a hablar ahora de esos razonamientos o demostraciones.

En el amplio campo de la Ontología, el procedimiento demostrativo más adecuado es el *silogismo*, pues el análisis y la síntesis lógicos que se apoyan en la causalidad formal, única causa que considera dicha parte de la Metafísica. Merece la pena detenernos un poco en ese modo de demostrar que es el silogismo.

La mayor parte de las críticas que el silogismo ha recibido están motivadas por el desconocimiento de la interna estructura que le conviene, estructura de ascenso y de descenso, o sea, de análisis y síntesis. Casi siempre se le acusa de esterilidad, de no hacer avanzar el saber, ya que, puestas las premisas, está ya dada la conclusión, de suerte que ésta no supone ningún progreso respecto de aquéllas. Se ponen ejemplos tan socorridos como éste:

«Todos los hombres son mortales,
Pedro es hombre;
luego Pedro es mortal.»

Y se arguye que nadie puede saber que todos los hombres son mortales si no sabe antes que Pedro, y los demás hombres uno por uno, es mortal; con lo cual la conclusión sería anterior a las premisas, y no habría progreso alguno. Por supuesto que el ejemplo está mal puesto, como luego veremos; pero hay algo más radical, que el ejemplo y su comentario parecen ignorar, y es

que el silogismo no es sólo un descenso (una síntesis), sino que, principalmente, es un ascenso (un análisis), como trataremos de poner de relieve.

No hay que perder de vista que el intento de quien propone un silogismo es el de demostrar una tesis, que se expresa precisamente en la conclusión. Supongamos que se trata de la siguiente: «el hombre es libre». ¿Cómo proceder para demostrar esa tesis? Si la noción de «libre» se enlaza directa e inmediatamente con la noción de «hombre», no haría falta demostrar nada: dicha tesis sería evidente de suyo; no sería un teorema, sino un axioma, y los axiomas no se demuestran. No hay, pues, enlace inmediato, pero ¿lo habrá mediato? ¿Se podrá «hombre» enlazar con «libre» a través de otra noción intermedia? De eso se trata. Y comienza entonces la búsqueda del término medio, la «caza» del medio, como decían los clásicos, y ése es el ascenso o el análisis que el silogismo entraña. Esta puede ser una tarea laboriosa; la mente ha de avanzar poco a poco considerando nuevas nociones que hagan de «puente» entre «hombre» y «libre», hasta que por fin la halla: es la noción de «racional», pues lo que hace que el hombre sea libre es precisamente su capacidad de razonar, de comparar los medios con los fines y los medios entre sí, hasta encontrar el medio más apto, aquí y ahora, para la consecución del fin que se intenta. Así, pues, «racional» se enlaza directa e inmediatamente con «libre», y también, por supuesto, se enlaza así con «hombre», cuya definición es precisamente «animal racional». Tenemos el «puente» que buscábamos. El armazón del silogismo está ya completo; falta sólo montarlo, construirlo. Primero la premisa mayor, en la que se compara el término medio con el predicado de la conclusión: «todo ser racional es libre». Después la premisa menor, en la que el sujeto de la conclusión se compara también con el término medio: «todo hombre es racional». Y de ellas dos surge la conclusión: «luego todo hombre es libre». El silogismo está concluido. La conclusión que, en principio, era sólo una hipótesis, es ahora una verdadera tesis demostrada, un teorema. La demostración está hecha, y esto es lo que se tenía que demostrar.

Los críticos del silogismo no se han dado cuenta de que hay en él un ascenso, un verdadero análisis lógico, que es su nervio fundamental. En cambio, Aristóteles llamó *Analíticos* a los libros en que se trata del silogismo y la demostración.

Por lo demás, como es bien sabido, todos los silogismos no tienen la misma forma. Hay distintas *figuras* según el lugar que el término medio ocupa en las premisas, como sujeto o como predicado; y hay distintos *modos* según que las premisas y la conclusión sean universales o particulares, afirmativas o negativas. La más «natural» o directa es la primera figura, y a ella se pueden reducir las demás, según reglas precisas.

Los principios que remotamente rigen el silogismo, como también cualesquiera otros análisis y síntesis lógicos, son el de contradicción, el de identidad y el de tercero excluido; pero los principios en los que de modo próximo se apoya el silogismo son el *dictum de omni* y el *dictum de nullo*, que se formulan así: «lo que se afirma de un todo universal, se afirma también de todas las partes subjetivas contenidas en él», y «lo que se niega de un todo universal, se

niega también de las partes subjetivas contenidas en él». Porque ya se habrá observado que el silogismo opera con nociones universales, de las cuales una, al menos, ha de ser tomada en toda su extensión alguna vez; además, dicha universalidad no es hipotética, sino esencial y necesaria. Resulta por ello confuso decir «todos los hombres son mortales», como se dice «todos los cisnes son blancos», porque esta última es una universalidad hipotética, como apoyada sólo en la experiencia. Es más correcto decir «todo hombre es mortal», porque se trata de una universalidad esencial y necesaria. Y, por otro lado, el silogismo, aplicado a las demostraciones científicas, tiene siempre una conclusión universal (y por lo mismo también han de serlo las premisas), y no particular, como la de «Pedro es mortal», porque la ciencia no se ocupa de lo particular, sino de lo universal.

Pues bien, el silogismo es el modo más apto para demostrar en el campo de la Ontología. Porque en esta ciencia, y a partir de la noción primera que ella elabora, y que es la noción de ente, se van descubriendo y demostrando las distintas propiedades de todos los entes, ya sean simples o sencillas (por ejemplo, que todo ente es real, o que es uno, o que es verdadero, etc.), ya sean complejas o disyuntivas, que coinciden con las divisiones esenciales (por ejemplo, que todo ente es simple o compuesto, necesario o contingente, sustancial o accidental, actual o potencial, etc). Pero demostrar que tales propiedades se dan entre los entes todos, y que se dan en ellos necesariamente, no puede hacerse más explicitando lo implícito, o sea, mostrando que unas nociones implican a otras, mediante nuevas nociones que hacen de puente entre aquéllas: todo lo cual es muy propio del silogismo, y especialmente de esa fase del mismo que consiste en la búsqueda del término medio.

Por ejemplo, queremos demostrar que todo ente es uno, o sea, indiviso. Hemos de buscar una noción que haga de puente entre «ente» e «indiviso»; y esa noción la encontramos en la propiedad disyunta «simple o compuesto». Porque, en efecto, todo ente o es simple (sin partes) o compuesto (reunión de partes). Y si es simple, no sólo no está dividido, sino que es indivisible; y si es compuesto, tampoco está dividido mientras las partes de que consta estén unidas. Entonces, hallado así el hilo conductor, podemos razonar así:

«Tanto lo simple como lo compuesto son unos;
pero todo ente es simple o compuesto:
luego todo ente es uno.»⁴

Por procedimientos parecidos se pueden exponer y demostrar todas las propiedades del ente, sean sencillas o disyuntas, con lo cual se habrá elaborado,

4. De un modo muy parecido a éste razona Santo Tomás: «Todo ente o es simple o es compuesto. Si es simple, entonces es indiviso en acto y además indivisible. Y si es compuesto no tiene ser mientras sus partes están separadas, sino sólo cuando, unidas, forman el compuesto. Por donde se ve claro que el ser de cada cosa consiste en su indivisión» (I, q. 11, a. 1).

al menos en lo esencial, toda la Ontología. Sin embargo, no ha de perderse nunca de vista que todas las nociones que maneja esta ciencia son «análogas», con sentidos distintos, pero semejantes, lo cual ha de ponerse de relieve siempre para no empobrecer el discurso ontológico. Así «unidad» no significa siempre lo mismo, porque unas veces es «indivisibilidad» (la propia de los entes simples), y otras mera «indivisión» (la propia de los entes compuestos); y en esta última hay muchos grados: «unidad de agregación», «unidad de orden», «unidad accidental», «unidad sustancial». El silogismo y la analogía son las dos grandes ayudas que la Lógica ha puesto desde siempre al servicio de la Ontología.

b) Los razonamientos de la Teología natural

Pero pasemos ya a la otra parte esencial de la Metafísica, que es la Teología natural. Aquí ya no es suficiente con el análisis y la síntesis lógicos, cuyo rendimiento en la Ontología acabamos de examinar; se requieren también el análisis etiológico, y el análisis y la síntesis teleológicos, como vamos a ver enseguida.

La Teología natural tiene que comenzar por demostrar la existencia de Dios, pues no es evidente que Dios exista, como es evidente que existen entes finitos. Pero esta demostración sólo puede hacerse apelando a la causalidad eficiente, es decir, al análisis etiológico. El principio que rige este tipo de análisis es el de la causalidad eficiente, que se formula así: «todo lo que comienza a ser tiene una causa que lo produce». En los campos propios de las ciencias particulares ese principio no se discute; se da simplemente por bueno, y se procede a la búsqueda concreta de la causa que corresponde a los efectos de que se parte. Pero ¿puede hacerse lo mismo en la Metafísica? Aquí, el posible efecto del que habría que partir sería el conjunto entero de los entes, o si se quiere, el ente en toda su universalidad. Y esto, si no se entiende bien, puede resultar un planteamiento absurdo, pues o bien la causa del ente está fuera del ente, y entonces es nada, o bien está dentro de él y entonces el ente es causa de sí mismo.

Sin embargo, ninguna de estas dos alternativas es correcta, porque el ente de que se parte es el ente finito, que, por lo demás, es el ente sin más, el ente en su sentido propio. En efecto, escribe Santo Tomás: «La Causa primera está por encima del ente, en cuanto que es el mismo Ser infinito. Pues se dice ente aquello que participa de una manera finita del ser» (*In librum de causis*, Prop. VI, lect. 6, n. 175). De modo que el ente estudiado en la Ontología, que no debe ser otro que el ente propiamente dicho, es el ente finito; y ese ente no puede encontrar en sí mismo una explicación completa. Porque el ente finito existe sin duda en la realidad, pero no de manera necesaria, sino contingente, ya que ningún ente finito contiene a la existencia en su misma esencia. Ni tampoco puede darse a sí mismo la existencia, ya sea como causa eficiente propiamente dicha, ya sea a modo de resultancia natural; en ambos casos sería preciso que la existencia se contuviera de antemano en la esencia del ente finito,

y entonces ni necesitaría dársele, ni podría tratarse de un ente finito y contingente, sino del Ser infinito y necesario. Luego la susodicha existencia debe venirle de otra parte; debe venirle, en última instancia, de un Ser que no tenga la existencia recibida, sino que la posea por esencia, es decir, que sea la misma existencia subsiguiente.

Por este camino va el análisis etiológico con el que la Metafísica pasa de la Ontología a la Teología natural. El examen profundo del ente finito, o sea, del ente que es causado en su misma razón de ente, nos lleva necesariamente a admitir la existencia de Dios. Como escribe también Santo Tomás: «La relación a la causa no entra en la definición del ente que es causado, pero es una consecuencia de lo que se encierra en esa definición; porque del hecho de que algo es ente por participación se sigue que ha de ser causado por otro; de donde dicho ente no puede existir sin que sea causado» (I, q. 44, a. 1, ad. 1).

En definitiva, un análisis etiológico llevado sobre el ente mismo, sobre lo que es o tiene ser, que, al ser compuesto, es causado, y no puede encontrar su explicación causal exhaustiva sino en el Ser infinito y originario, Dios. Ese es el nervio esencial de todas las demostraciones racionales de la existencia de Dios, cualesquiera que sean las formas con que se las presente. Se trata siempre de un ascenso del ente como efecto al Ser subsiguiente como causa, y como causa primera y primordial.

Y también juega aquí un papel esencial la analogía de la noción de causa eficiente, que tiene entre sus modos intrínsecos a la causa principal y a la instrumental, a la causa primera y a la segunda, a la causa del ser y a la del hacerse, a la causa propia y próxima y a la común y remota, etc. En este proceso demostrativo no es el silogismo el que presta su ayuda, pues el silogismo es un análisis y una síntesis lógicos, que se apoyan en la causa formal, sino ese otro tipo de razonamiento que se basa precisamente en la causalidad eficiente.

Pero en la Teología natural debe utilizarse también el análisis y la síntesis teleológicos, que se apoyan en la causalidad final. Este tipo de análisis y síntesis es el propio de las ciencias prácticas. En ellas se determina primeramente el fin y después se procede a la búsqueda de los medios adecuados y más convenientes para alcanzar dicho fin. Pero aquí, en Teología natural, que es ciencia especulativa y no práctica, el uso del análisis y la síntesis teleológicos tiene otro sesgo, como corresponde a su significación teórica.

La cuestión que aquí se plantea es la siguiente: ¿cuál es el fin de la creación o de la producción de todo el ente a partir de la nada? El proceso lógico se encamina aquí a manifestar la única finalidad que es posible asignar a dicha producción, tanto si se la considera de manera activa —la misma acción creadora de Dios—, como si se la considera pasivamente —el resultado de esa acción, la creación entera como lo producido por Dios—. En ambos casos, la finalidad no puede ser otra que la difusión o comunicación de la bondad divina. Al Ser absolutamente perfecto no le conviene obrar para adquirir algo que le falte, sino sólo para dar, para difundir, para comunicar la perfección que posee. Y como lo mismo es lo que el agente intenta comunicar y lo que el paciente tiende a conseguir, esa bondad suya, que Dios intenta comunicar, es la

misma bondad que la creación entera tiende a conseguir. Luego el fin de toda la creación es el bien divino, Dios mismo, ya que Dios se identifica con su propia bondad. Este es el resultado del análisis y la síntesis teleológicos usados por la Teología natural.

El resto de la Teología filosófica se elabora como la Ontología, mediante el análisis y la síntesis lógicos contenidos en el silogismo y, por supuesto, sin olvidar la analogía. Así, todos los atributos divinos, tanto entitativos como operativos, pueden producirse rigurosamente a partir del constitutivo formal de Dios, o sea, de aquel tributo fundamental que, según nuestro modo de concebir, es el último en la vía de ascenso, a saber, en las demostraciones de la existencia de Dios, y el primero en la vía de descenso, es decir, en la demostración de los restantes atributos divinos. Además, es la raíz más profunda de la distinción entre Dios y las criaturas. Ser por sí, Acto puro, Existencia subsistente, son distintos nombres para expresar ese constitutivo formal.

El uso de la analogía se concreta aquí en que los atributos divinos, distintos según nuestro modo de concebir, son sin embargo idénticos en la realidad, dada la absoluta simplicidad divina. Dios es sabio y bueno y poderoso; también es infinito y eterno e inmutable. Son nociones distintas y, aunque implicadas unas en otras, no podemos confundirlas ni identificarlas sin más. Sin embargo, en Dios no hay composición alguna. Hemos de concluir, por tanto, que la realidad divina trasciende y desborda todos nuestros conceptos. El que éstos sean muchos cuando tratamos de pensar a Dios no se basa más que en la pobreza y debilidad de nuestro intelecto, que se ve forzado a concebir como complejo lo que en realidad es simplicísimo.

El hilo conductor de esta parte de la Teología natural consiste en la triple vía de afirmación, negación y eminencia. Como las perfecciones todas que encontramos en las criaturas no son más que participaciones, precarias y deficientes, de la infinita y simplicísima perfección de Dios, para conocer a Este habrá, primero, que atribuir a Dios o afirmar de El todas las imperfecciones que encontramos en el mundo; segundo, excluir o negar de El todas las imperfecciones, y tercero, elevar al máximo grado las perfecciones que se le han atribuido. Esto nos lleva a elaborar la materia de nuestros razonamientos, pero su forma o su armazón lo construimos cuando usamos de otros tanto silogismos que, en su doble movimiento de ascenso y descenso, de análisis y síntesis, nos hacen avanzar desde el constitutivo formal de Dios al conjunto entero de sus atributos entitativos y operativos.

Vemos así, en su conjunto, el rendimiento de la Lógica en el campo de la Teología filosófica. Análisis etiológico para remontarnos del efecto propio de Dios, el ente en cuanto tal, a la Causa propia y primera del mismo, el Ser por esencia, y de las perfecciones repartidas en las criaturas a la Perfección soberana del Creador. Análisis teleológico para ascender desde la finalidad del universo a la finalidad de su creación, pero sobre todo síntesis teleológica para descender desde la absoluta Bondad de Dios, fin último de todo el universo, a la ordenación de todas las criaturas a Dios como a su fin. Y por último, análisis y síntesis lógicos, para ascender de unas nociones a otras en busca de las

que pueden hacer de puente, o sea, de los distintos términos medios, y descender después de las premisas a las conclusiones, que quedan así probadas o demostradas, y van asentando ordenadamente el conjunto entero de los atributos divinos, según nuestro modo de concebir. Y todo ello apelando una y otra vez a la analogía de todas esas nociones, tanto de atribución como de proporcionalidad.

Jesús GARCÍA LÓPEZ
(Profesor Emérito de la Univ. de Murcia)