

La distinción necesario-contingente pertenece, según Kripke, a la metafísica —a la naturaleza de las cosas mismas— mientras que *a priori-a posteriori* cae dentro del campo de la epistemología —del modo de conocer las cosas. Entonces, que Hesperus es Phosphorus no es un conocimiento *a priori*, no niega su carácter necesario; durante muchos siglos se creyó que eran cuerpos celestes distintos, pero, aunque nadie lo supiera, la estrella matutina *necesariamente es y ha sido siempre* la estrella vespertina.<sup>95</sup> La diferencia con Kant es sutil: cuando Kripke trata la verdad *a priori*, no hace mención en este punto de la necesidad, por ser ésta de carácter epistemológico. Esta es la clave.<sup>96</sup>

Se puede conceder a Quine y Russell que el valor de verdad de una frase como 'Hesperus es Phosphorus' es conocido empíricamente; para saber si la estrella matutina es la estrella vespertina, lo que hay que hacer es una serie de observaciones astronómicas o buscar los resultados de alguien que las haya hecho. Es decir, 'Hesperus es Phosphorus', como ellos dicen, es un juicio sintético. Pero, según Kripke, no por eso puede ser considerado contingente.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Cf. S. KRIPKE: *Naming...*, p. 109.

<sup>96</sup> Cf. S. KRIPKE: *Identidad...*, p. 150.

<sup>97</sup> Algunos filósofos han dicho que la crítica de Kripke a Kant peca de ingenuidad. A nuestro juicio es verdad que las críticas de Kripke no centran el blanco que se proponen. Pero, en cualquier caso, son útiles a nuestros propósitos. Me parece que la siguiente es una excelente explicación de por qué no se interfieren las ideas de estos dos filósofos. "La objeción [hecha por Kripke] a Kant sería la de haber confundido la necesidad epistémica con la metafísica, reduciendo ésta a la primera. Sin embargo [...] la postura kantiana es más compleja, pues al admitir sólo la necesidad de lo *a priori*, lo hace de modo que esta noción traspase la frontera de la lógica y desde el pensamiento modalice la realidad convertida en experiencia objetiva. Una verdadera crítica a la noción de *a priori* sintético se puede hacer únicamente desde un planteamiento kantiano, es decir, desde la búsqueda de un conocimiento universal y necesario que disuelva la frontera entre el pensar y el ser, es decir, desde un pensamiento empírico. Efectivamente, como afirma Nubiola, Kant y Kripke están tratando temas distintos cuando plantean el problema de la aprioricidad y necesidad", Lourdes FLAMARIQUE: *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I. Kant*, Pamplona: EUNSA, 1991, pp. 56-57.

## El espacio y la materia en el conocimiento metafísico\*

Carlos Llano  
Universidad Panamericana

To show how metaphysics may come to know objects without matter, space or time, the author contrasts the Aristotelian notion of space, as the real distance between two material objects, against Kantian space, conceived as geometrical and uniform. In a way similar to Avicbron who proposes a uniform ontological 'subject' or 'matter' to every possible object, even in God, Kant extends the conditions of mathematical knowledge (spatial and temporal) to every possible kind of knowledge. Aquinas —following Aristotle— distinguishes mathematical and physical knowledge; so that the notion of space also differ in both sciences. This allows for a proper understanding of immaterial objects, which do not depend on these homogeneous matter, space and time.

La presencia del espacio y del tiempo en todas nuestras sensaciones (y en nuestros conocimientos intelectuales) no se debe sólo a la condición espacio-temporal de los objetos sino también, y sobre todo, a nuestra condición espacio-temporal, en cuanto coordinada de nuestras propias características noéticas: la condición espacio-temporal del sujeto. Hallamos aquí una cierta razón para aceptar el *a priori* kantiano en la *Crítica de la Razón Pura*.

Es necesaria esta introducción en el umbral de la metafísica porque ella nos pone en contacto con las muchas y buenas razones que Kant tenía para pedir que todos sus conocimientos pudieran ser "objeto de una experiencia sensible",<sup>1</sup> y, por tanto, sometidos a la posibilidad de

\* Agradezco al Prof. Oscar Jiménez Torres la inestimable colaboración que me ha prestado en este trabajo.

<sup>1</sup> Immanuel KANT: *Crítica de la Razón Pura*, Versión de J. del Perojo, Buenos Aires: Lozada, 1970. Citaremos como KRV, B 33.

una intuición espacio-temporal. En efecto, en última instancia, las exigencias imaginativas se reducen a la exigencia de que nuestro objeto, en las condiciones humanas presentes, se halle encuadrado en el espacio, y temporalizado, a lo largo de la secuencia de nuestra propia vida interna temporal. Más de un sedicente aristotélico necesita despertar también del “sueño dogmático”.

Esto ha sido afirmado por Santo Tomás, por fuerza de los hechos, aun a riesgo de que la prueba máxima de la existencia del espíritu en nosotros (la existencia de los objetos de las ideas inmateriales, distintas de la imagen material), quedara comprometida,<sup>2</sup> y aun a riesgo de que tal exigencia del espacio y del tiempo diera pie a concebir estas dos notas de la sensibilidad como dos “formas sensibles *a priori*”, echando abajo cualquier construcción de pretensiones metafísicas.

### 1) El espacio: sensible común e inseparable

La objeción kantiana a la metafísica fue ya anticipada *ante litteram* en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, en donde se preguntó si el entendimiento humano puede ejercerse sin recurrir a la imagen sensible.<sup>3</sup> La objeción reza así: “La imaginación no supera el tiempo y la cantidad (*imaginatio tempus et continuum non transcendit*). Si, por tanto, nuestro conocimiento se encuentra lastrado por la imaginación, nos estaría vedada la intelección (de la verdad en sí misma) de Dios (y del alma inmortal)”.<sup>4</sup> La contestación de Santo Tomás a esta objeción constituye nuestro estudio sobre la *separatio*.<sup>5</sup> Pero este juicio de *separatio* no será algo sencillo pues *tempus et continuum* se nos presentan si no como *a priori*, al menos como

<sup>2</sup> Cf. Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Contra Gentiles*, Turin-Roma: Marietti, 1905, III, 6.

<sup>3</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 1961, I, q. 84, a. 7. Citaremos esta obra como: *S. Th.*

<sup>4</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, obj. 3.

<sup>5</sup> Cf., Carlos LLANO: *Separatio*, “Bases noéticas para una metafísica no racionalista”, Promanuscrito, *Apud México*: Universidad Panamericana, 2004. La colección completa “Bases noéticas...”, contiene, además, los volúmenes: *Abstractio*, *Demonstratio* y *Reflexio*.

condiciones subjetivas de posibilidad: será, en cierta manera, una *separatio* de nuestra propia condición humana, y prácticamente así lo dirá Santo Tomás en su momento.<sup>6</sup>

Esta presencia de la espacialidad y la temporalidad en nuestros conocimientos no debe extrañarnos: no es más que el fruto natural de las estrechas conexiones reales del alma con el cuerpo (y consecuentemente de los sentidos con el entendimiento), en una *concepción aristotélica del hombre* en la que se subraya el hilemorfismo. Pero no debe extrañarnos tampoco la obscuridad del tema: nadie, a juicio de Fabro, ni Aristóteles, ha podido aclarar todas las sombras del profundo misterio de una actividad —la única en el ámbito del universo— en la que confluyen dos mundos opuestos: el cuerpo y el espíritu.<sup>7</sup>

El que esta estrecha conexión (*comparatio, reflexio, continuatio*) haya quedado obscuramente indiscernida en el ámbito del intelectualismo aristotélico-tomista (localizándose ahí el nudo del arduo problema de los universales) no nos exime de considerarla como un punto clave de su doctrina, como lo es la indisoluble unidad del hombre —aun *post mortem*— en su alma y en su cuerpo. *Actio sequitur esse*: si un ser espiritual no puede actuar como los animales brutos, un ser embebido en la corporeidad no puede conocer como un espíritu puro. Siguiendo al propio Fabro, Aristóteles nunca hace psicología pura (una pura descripción de los factores que intervienen en el conocimiento humano), sino que su análisis del conocimiento es siempre una gnoseología, una investigación en torno a los medios

<sup>6</sup> *S. Th.*, I, q. 84, 7, *ad 3um*. “Los seres incorpóreos, de los que no hay imágenes, los conocemos por relación (o composición) con los cuerpos sensibles, de los que sí tenemos imágenes... a Dios lo conocemos, según Dionisio, como causa, por exceso y por remoción; también a las demás sustancias incorpóreas, en la vida presente, no las podemos conocer sino por remoción o mediante alguna comparación con las realidades corporales. Y por ello, cuando conocemos realidades de este orden, tenemos necesidad de recurrir a las imágenes de los cuerpos, aunque de aquellas realidades no haya imágenes”.

<sup>7</sup> Cf. Cornelio FABRO: *Percepción y Pensamiento*, Pamplona: EUNSA, 1978, p. 64.

de conocer la realidad<sup>8</sup> y estos medios de acceso a la realidad son siempre dos: el espíritu y el cuerpo.

El sujeto debe tener alguna correspondencia con su objeto (no tan generalmente como quería Empédocles): de ahí que haya una μέσση, una equivalencia o armonía entre cada sentido propio y su sensible propio: μέσση que, en el caso peculiar de la espacialidad y la temporalidad, que son sensibles comunes a todos los sentidos, exige del órgano, *ex parte subiecti*, una cierta extensión y una cierta secuencia cognoscitiva, y paralelamente, *ex parte obiecti*, se requiere que el sensible tenga una magnitud proporcionada —mínima y máxima—, una distancia también adecuada al órgano —igualmente mínima y máxima— y una secuencia temporal también máxima y mínima. Y ello precisamente porque el sentido es una facultad sujeta a la magnitud y al tiempo: los sensibles muy grandes, o muy pequeños, o muy distantes, o muy cercanos, o muy rápidos, o muy lentos, no caen dentro de su umbral de conciencia, y dejan de ser sensibles. Porque falta en la facultad el πάθος corporal anticipativo de la κίνησις<sup>9</sup> anímica en que consiste el sentir: *motus animae per corpus*. Esta es la razón por la que decae la veracidad del asociacionismo, que guarda estrechas relaciones con la gnoseología kantiana, cuyo punto de partida son sensaciones átomas y puntiformes: debe admitirse un mínimo de estructura (aunque no sea más que espacio-temporal) en el interior de cada cualidad sensible sentida. Al menos para el caso de la vista, junto con Locke, Berkeley y el mismo Kant, todos los psicólogos contemporáneos parecen estar de acuerdo en que la extensión espacial no es un atributo menos necesario que el de la cualidad cromática: no podemos representarnos un color sin un mínimo de extensión.

Esta presencia del espacio y del tiempo en toda sensación hizo que tanto el uno como el otro fueran calificados por Aristóteles con el

<sup>8</sup> Cf. C. FABRO: *Percepción y Pensamiento*, p. 82.

<sup>9</sup> ARISTÓTELES: *Tratado del alma*, Traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, S.I., Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1944. III, 9, 432a 16. Citaremos esta obra como: *De anima*.

nombre de κοινά αἰσθητά,<sup>10</sup> sensibles comunes (que no deben confundirse con el sentido común —lo que daría pie al *a priori* de la sensibilidad kantiana—, por más que la terminología de Aristóteles no parezca suficientemente clara). El llamado *sentido común* recibe el nombre de κοινή δύναμις, fuerza unitiva, que sería común porque, si bien el sentido propio *ve el color*, el sentido común *siente* que ve, haciendo posible la discriminación entre el *sentir* que se ve y el *sentir* que se oye.<sup>11</sup> El que ambos términos, *koiné aistheté* y *koiné dýnamis*, se llamen en terminología latina *sensibilis communis* y *sensus communis*, no debería impedir el ver con claridad que el primero es objetivo, experimental, en tanto que el segundo es subjetivo, facultativo, para no confundir el sensible común con la forma *a priori* de la sensibilidad. Tales sensibles comunes se captan al sentir los sensibles propios (color, sonido, sabor, etc.). De esta presencia general de los sensibles comunes, del carácter κοινή de ellos, deriva precisamente el problema, pues el modo de incidencia del sensible propio —color— sobre el sentido propio —vista— no nos sirve para entender la manera como el sensible común, por su carácter vago e inespecífico, puede impresionar o sensibilizar al sentido. Y de ahí provendría la suposición kantiana de su carácter *a priori* o subjetivo. El problema se agudiza si siguiendo a Santo Tomás (y en contra de Egidio Romano) se ve que no puede hablarse de dos mutaciones o sensibilizaciones independientes, sino coactuantes, como contenidos intrínsecamente soldados de una sola especie impresa.<sup>12</sup>

Aún mas, el sensible común no sólo es común a todas las sensaciones sino inseparable de ellas: toda sensación está acompañada siempre por un sensible común.<sup>13</sup> La percepción del continuo (al que se reducen todos los sensibles comunes finalmente) es vivido por nosotros del modo más evidente y espontáneo, aunque no sea más que como sensaciones primariamente inadvertidas, al

<sup>10</sup> *De anima*, III, 1, 425a 27.

<sup>11</sup> *De somno* 2, 455 a 12 ss.

<sup>12</sup> *S. Th.*, I, q. 78, a. 3 ad 2um: "*sensibilia communia non movent sensum primo et per se. sed ratione sensibilis qualitatis*".

<sup>13</sup> *De Anima*, III, 1, 425b 5.

punto que Stumpf las denomina como atributos inseparables de todo contenido de sensación, *conciencia concomitante*,<sup>14</sup> en la que no reparamos precisamente por su inseparabilidad y concomitancia como el molinero que despierta con sobresalto cuando el molino se detiene, pues su ruido es concomitante con su sueño.

Aunque Alhazén, en su *Optica Thesaurus*, enumera las 22 propiedades fundamentales para la vista (junto con la luz, el color, así como, evidentemente, el continuo y el movimiento),<sup>15</sup> todos los sensibles comunes parecen reducirse ciertamente al Espacio y el Tiempo (que son los que se introducirán después en la epistemología moderna como formas *a priori* de la sensibilidad) e incluso, mejor continuo y cantidad, que espacio, el cual no es más que un subcaso del continuo mismo. Hasta para Santo Tomás, el tiempo mismo puede reducirse a la cantidad, porque los sensibles comunes se reducen todos a la cantidad (“*sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem...*”). Además, “el movimiento (de donde deriva el tiempo) y la quietud, se perciben según que el sujeto, en uno o muchos modos, se concibe según la magnitud del objeto o la distancia local” (“*Motus et quies sentiuntur secundum quod subiectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subiecti —en el sentido de objeto— vel localis distantiae...*”).<sup>16</sup>

No obstante, aun cuando debemos encararnos sobre todo con la cantidad como con el inevitable lastre metafísico para llegar a las realidades χωριστά o separadas de lo sensible, no debemos desdeñar la dimensión de temporalidad entañada en todos nuestros fenómenos noéticos, dimensión que, por los análisis de Heidegger, tanta incidencia ha tenido en las ontologías contemporáneas. El tiempo se encuentra en todos nuestros fenómenos cognoscitivos,

<sup>14</sup> STUMPF: *Psychologie und Erkenntnistheorie*, citado por FABRO: *Percepción y Pensamiento*, p. 139.

<sup>15</sup> Arabis ALHAZENI: *Opticae Thesaurus, libri septem nunc primum editi*, Basilae per Episcopos, 1572, lib. II, No. 15, p. 34. En FABRO: *Percepción y Pensamiento*, p. 118.

<sup>16</sup> S. Th., I, q. 78, a. 3, ad 2um.

incluyendo los intelectuales. El asunto no pasó inadvertido a Santo Tomás. Algún esencialista o conceptualista le dijo que el acto de juzgar no correspondía al entendimiento,<sup>17</sup> pues al emitir un juicio incluimos, con la cópula verbal, el presente, el pasado y el futuro. Los verbos, que significan el ejercicio del acto, se conjugan en el tiempo, y no conocen ese atributo —falso atributo— de la intemporalidad de la idea. En tanto que “hombre” nada nos dice de su condición temporal, el “hombre es” o el “hombre será” son expresiones claramente temporales. Parecería que ahí, en la mera idea, quedaría reducido el ámbito lícito del entendimiento, ya que el intelecto “se abstrae del tiempo así como de otras condiciones particulares”.<sup>18</sup>

La contestación de Santo Tomás viene muy al caso, porque hace ver la ambivalencia del hombre y de su acto intelectual manifestando los dos momentos básicos del entendimiento humano: no sólo se abstrae de las imágenes (*et abstrahit a phantasmatis*), sino que, por otra parte, no entiende en acto sino volviéndose hacia los fantasmas (*et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata*).<sup>19</sup> Y concluye: “y por ese aspecto de su conversión al fantasma, al juicio del entendimiento, le afecta la condición temporal”.<sup>20</sup> Este doble aspecto del entendimiento (*supra e infra* temporal), se hace patente también en otros contextos: parece que el entendimiento no debería conocer una cosa después de otra (y recuérdese que esta necesaria sucesión temporal del conocimiento es lo que hace a Kant postular al tiempo como forma *a priori* interna de la sensibilidad), porque el antes y el después pertenecen al reino del tiempo, y el entendimiento se encuentra allende lo temporal (*intellectus enim est supra tempus*).<sup>21</sup> A esta dificultad, análoga a la que acabamos de analizar, se contesta también de manera parecida, esto es, con el recurso a la ambivalencia del entendimiento que se

<sup>17</sup> S. Th., I, q. 85, a. 5, obj. 2.

<sup>18</sup> S. Th., I, q. 85, a. 5, obj. 2: “*intellectus abstrahit a tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus*”.

<sup>19</sup> S. Th., I, q. 85, a. 5, ad 2um.

<sup>20</sup> S. Th., I, q. 85, a. 5, ad 2um.

<sup>21</sup> S. Th., I, q. 85, a. 4, ad 1um.

encuentra sobre el tiempo, que es la medida del movimiento de las cosas corporales. Pero la pluralidad misma de las especies inteligibles origina una cierta vicisitud o variabilidad de las operaciones intelectuales, debido a que la una es anterior a la otra. "Y —dice Aquino— Agustín llama tiempo a tal vicisitud...".<sup>22</sup>

### 1.1) Dificultades para la comprensión del acto creador

No podemos olvidar que esta incidencia del tiempo en nuestros conocimientos, derivada de nuestra propia condición temporal, acarrea no pocas dificultades al conocimiento metafísico. El acto clave de la temática metafísica, aquél que nos posibilita al primer —y racionalmente único— acceso de la criatura a Dios, es decir, el acto creador, no puede ser imaginado. Todas las relaciones causales conocidas experimentalmente presuponen siempre la existencia de una materia a la cual le es posteriormente dada una forma mediante una causa eficiente. Pero esto es justo lo que no ocurre en el caso de la creación; sin embargo, si intentamos representárnosla en nuestra mente, de inmediato aparece la imagen de la nada como algo *a partir de lo cual*. Es decir, espontáneamente tenderemos a considerar el acto de la creación como un caso más del devenir temporal, en el que una cosa sucede *después* de otra. No tenemos ni siquiera una palabra para explicarnos el fenómeno, el suceso, el evento, el acontecimiento: todas nuestras expresiones respecto de algo que es producido connotan la noción de cambio; y la creación no es un cambio, porque crear no es un hacer algo a partir de otra cosa, en lo que consiste el cambio.<sup>23</sup> Y esto es una muestra, y muestra principal, de lo que ocurre cuando nuestro entendimiento, arrastrado por naturaleza mediante el peso de las imágenes, intenta iniciar la metafísica. Pues si no hay imágenes sensibles concomitantes tampoco habrá pensamiento, al tenor, ya admitido, de que nuestro pensamiento ve todo lo que ve en la imagen sensible.

<sup>22</sup> S. Th., I, q. 85, a. 4, ad 1um.

<sup>23</sup> De Potentia, q. 3, a. 1, c. Cf. etiam, Etienne GILSON: *Elementos de Filosofía Cristiana*, Madrid: Rialp, 1969, p. 226.

Como dice acertadamente Leonardo Polo "es evidente que cuando veo tengo lo visto y sigo viendo... Al ver, se ve así: el ver es un acto. Dicho acto es perfectamente *simultáneo* con lo visto... Muy distintos son los movimientos transitivos, movimientos que pasan de una a otra cosa...";<sup>24</sup> no por tenerla ya se acaba, sino que se sigue: al ver se tiene la vista y se sigue viendo".<sup>25</sup> Al ver se tiene lo visto; en cambio, al edificar no se tiene lo edificado, y cuando se tiene lo edificado no se edifica.<sup>26</sup> Hemos de insistir en la diferencia entre movimientos transitivos (κίνησις) y la actividad que no es transitiva, a la que conviene dar otro nombre: energía o praxis en sentido propio. De manera que se puede hablar de movimiento discontinuo o de acto a acto: seguir conociendo es un movimiento de acto a acto, no de potencia a acto. Sorprendente movimiento en el que está ausente la potencia<sup>27</sup> [aunque no es tan sorprendente, pues el que está en potencia es el sujeto].

### 1.2) El espacio en Kant como forma *a priori* de la sensibilidad

Como quiera que sea, en adelante, el problema que hemos planteado, por cuya virtud el entendimiento mantiene su cordón umbilical unido a las imágenes sensibles, se reducirá, por simplicidad básica, a la necesaria vinculación del entendimiento con el espacio, y con el espacio real, con la magnitud física en la que queda omniabarcado todo nuestro horizonte epistemológico. La intuición del tiempo y las demás intuiciones del espacio, son derivadas de la intuición elemental de las magnitudes concretas de los cuerpos. El espacio vacío y uniforme de la geometría euclidiana y de la física clásica, que es algo así como una capacidad tridimensional en la que la materia podrá expandirse hasta el infinito, no coincide con ninguna percepción de la vida real.

<sup>24</sup> Cf. Leonardo POLO: *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona: EUNSA, 1984, vol. I, p. 58.

<sup>25</sup> Leonardo POLO: *Curso de teoría...*, p. 56.

<sup>26</sup> Cf. Leonardo POLO: *Curso de teoría...*, p. 53.

<sup>27</sup> Cf. Leonardo POLO: *Curso de teoría...*, p. 65.

Por otra parte, las líneas rectas, los ángulos rectos, el círculo, definidos por Euclides, son abstracciones, aunque no arbitrarias: todas derivan de la intuición elemental de la magnitud, como sensible común de cualquier sensación nuestra. Uno de los errores de Kant es el de atender antes al espacio abstracto geométrico que al espacio perceptivo real: el espacio visual, el de nuestras percepciones, es coloreado, y no uniforme, es finito y no infinito ni isótopo como el de la física clásica.<sup>28</sup> Fabro afirma que para Kant el espacio geométrico es más real que el espacio real, lo que no parece haber afirmado Kant, al menos, con el sentido que *real* tiene para Cornelio Fabro y para nosotros. El equívoco se repite después: "para Kant *existe* primero el 'espacio puro' como forma de la intuición espacial, homogéneo, infinito".<sup>29</sup>

Para la recta intelección de nuestro problema nos parece importante observar que del espacio, como forma *a priori*, no puede decirse que *existe*, sino que es la condición de posibilidad para el conocimiento de todo existente. Este problema ya se lo había planteado agudamente Agustín de Hipona.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Cf. C. FABRO: *Percepción y pensamiento*, p. 129.

<sup>29</sup> C. FABRO: *Percepción y pensamiento*, p. 129.

<sup>30</sup> "Bien creía yo firmemente y con lo más íntimo de mi corazón, que Vos erais incorruptible, inviolable, incapaz de alteración y mudanza: pues sin saber yo de dónde o cómo tenía esta noticia, veía claramente y tenía por muy cierto que todo aquello que puede admitir corrupción no es tan bueno como lo que no puede corromperse, y lo inviolable o incapaz de alteración, y lo que no padece mutación alguna, lo tenía por mejor que todo lo que puede padecerla. Esta creencia hacía que mi corazón clamase con vehemencia contra todos los fantasmas o ideas materiales que yo formaba imaginando vuestro ser: con sólo ese golpe procuraba espantar la multitud de especies inmundas y corpóreas que, revoloteando alrededor de mi entendimiento, le confundían y ofuscaban. Apenas ellas se habían apartado de mí por un instante, cuando más amontonadas que antes volvían a presentarse, y arrojándose de tropel sobre la vista de mi alma, me la oscurecían y anublaban de tal modo, que aunque yo no pensase que aquel mismo Ser incorruptible, inviolable, inmutable, que yo prefería a todo lo corruptible, violable y mudable, tenía forma exterior de cuerpo humano; me veía precisado a pensar que era alguna cosa corpórea, que se extendía por todos los espacios y lugares, ya fuese infundida solamente en todas las cosas que hay dentro del mundo... lo que concebía sin orden ni respecto a algún espacio, me parecía la nada sin ser alguno. Pero tan enteramente nada, que aunque no fuese como se imagina el *vacuo*, que es como si un cuerpo se quitara del lugar que ocupa, y quedase el lugar vacío de todo cuerpo, ya terreno, ya

Este carácter abstracto y general del espacio, con aquella otra propiedad suya, por la que se hace común e inseparable de todas sus sensaciones, son el fundamento adecuado para que Kant conciba el espacio como forma sensible *a priori*, condición de posibilidad de nuestras sensaciones y, por ende, de nuestros *conocimientos*. A nuestro parecer, Kant, más que partir de que nosotros tenemos una percepción del espacio matemático puro (como sugiere Fabro),<sup>31</sup> parte de la omnipresencia espacial de todos nuestros conocimientos: aunque desaparecieran las cosas, quedaría el espacio "que no podemos destruir".<sup>32</sup> De ahí que no pueda originarse *a posteriori* (estaría dependiendo de las sensaciones bajo las que subyace) y, por tanto, habrá de postularse como condición trascendental *a priori* de la sensibilidad. Según sus propias palabras no es "una propiedad de la cosa en sí", "no es sino la forma de todos los fenómenos de nuestros sentidos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, condición bajo la cual únicamente nos es a nosotros posible la intuición externa".<sup>33</sup> La intuición *externa* es siempre, así, para Kant, intuición *extensa*.

El énfasis que debe darse al espacio como distancia entre dos cuerpos materiales (que es el espacio perceptivo real), no implica que no se *dé* la imaginación del espacio geométrico (aunque no exista), y que tal imaginación "acompañe todas nuestras representaciones", justo como Kant suele decir, y tal como se comprueba experimentalmente. Fabro parece no distinguir entre materia inteligible *non signata* (por la que nos imaginamos *el* triángulo) y la materia inteligible *signata* (por la que nos imaginamos *este* triángulo). Tal sugiere su digresión respecto de que la palabra "triángulo" es universal en tanto que la ilustración de un triángulo es siempre singular y concreta. En rigor, desde un punto de vista fenomenológico, las cosas no suceden así: la palabra "triángulo" está, igual que todas nuestra representaciones

acuoso, ya aéreo, ya celestial, sino que quedase el lugar vacío enteramente y desocupado, como un *nada* con extensión ancho y espacioso" (SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, Buenos Aires: Editorial Poble, 1941, pp. 226 y 227).

<sup>31</sup> C. FABRO: *Percepción y Pensamiento*, p. 149.

<sup>32</sup> KANT: KRV, B 5-6.

<sup>33</sup> Cf. KANT: KRV, B 37-40.

(intelectuales o sensibles), gravada por el peso de la imaginación: también a la palabra le acompaña la imaginación de sus letras que serán siempre concretas y singulares: escritas (y entonces blancas o negras), o sonoras (y entonces agudas o graves), etc.

Si la interpretación kantiana requiere en Fabro alguna precisión, la aristotélica, en cambio, goza de una extraordinaria clarividencia. Fabro ha *descubierto* que “los sensibles comunes funcionan como *sujetos* de los sensibles propios”;<sup>34</sup> y es esta función de *sujeto*, ejercida por la cantidad, la que la hace presente en toda sensación, y en todo conocimiento intelectual, como veremos. Sólo este concepto de cantidad (materia corporal, cuantitativa, atada a dimensiones determinadas o indeterminadas), como sujeto, es un instrumento capaz de enfrentarse con ventaja al concepto de espacio como forma *a priori* de la sensibilidad, y nos introduciría en el meollo mismo de la *separatio*, que consiste en prescindir de todo lo que es sujeto. Por eso estamos muy conformes con Fabro cuando afirma que “los sensibles comunes quizá hayan sido un poco descuidados”<sup>35</sup> tanto por los aristotélicos como por el propio Aristóteles.

## 2) La materia como sujeto subyacente de nuestras ideas

### 2.1) Espacio kantiano y materia intelectual aristotélica

Hemos hablado en otros estudios, de la insuficiencia teórica de los llamados tres grados de abstracción, proponiendo que se refieren más bien a diversos modos de abstraer y no a una graduación de los actos del conocimiento físico y matemático.<sup>36</sup> A su vez, el juicio por excelencia de la metafísica, lo llamamos *separatio*, por el cual

<sup>34</sup> C. FABRO: *Percepción y Pensamiento*, p. 389.

<sup>35</sup> C. FABRO: *Percepción y Pensamiento*, p. 390.

<sup>36</sup> Además de los libros dedicados al estudio del conocimiento en la Colección “Bases noéticas...”, remitimos al lector a un artículo relacionado directamente con este tema: Carlos LLANO: “La Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant y el Comentario de Santo Tomás de Aquino al *De Trinitate* de Boecio”, *Tópicos* 21 (2001), pp. 27-67.

juzgamos sobre los objetos que existen pero no tienen materia.<sup>37</sup> Ahora bien, en un esfuerzo de purificación, la materia sensible, que en el primer grado abstractivo habría perdido ya sus caracteres singulares, perderá, en el segundo, sus caracteres sensibles para permanecer sólo la extensión (el continuo), y la unidad cuantitativa (el bulto). Dejemos a un lado que, a su vez, el continuo no puede concebirse en realidad más que relacionándolo imaginativamente con algún dato sensible, por vago e impreciso que sea: baste recordar por ahora que, al menos, todos nuestros pensamientos (en este grado de abstracción) se encuentran vinculados con el continuo extenso y, por tanto, con una representación espacial. El hecho de esta vinculación espacial se postula en Kant como inexcusable para todo pensamiento. Trascender, pues, la materia (para ubicarnos en el tercer grado del conocimiento abstractivo) sería llegar a pensar sin que nuestras ideas hagan relación al continuo, o a la extensión o espacio (vacío ya, si se quiere o si se puede, de sus otras notas sensibles y específicas que sean susceptibles de tener).

Dicho en términos kantianos, la posibilidad del pensamiento metafísico estaría supeditada a saber si es verdad o no esta afirmación que Kant hace en la *Estética* de su *Crítica de la Razón Pura*: “es imposible pensar que no haya espacio”.<sup>38</sup> Así, sería imposible pensar en Dios, que se encuentra allende las coordenadas espaciales. Pues lo que pretende la afirmación kantiana, expresada primitivamente, es que cualquier objeto, para ser verdadero *objeto*, necesita referirse a tales coordenadas.

La respuesta de esta cuestión no es tan fácil como nos la presentan los manuales: el entendimiento piensa los objetos matemáticos afectados por la cantidad, porque ésta se incluye dentro de la esencia racional —*ratio*— de ellos. Allí donde la esencia racional de su objeto no implique la cantidad, el entendimiento podría desembarazarse de esta nota sensible como hasta aquí se ha desembarazado de las demás que la acompañaban. Y no es tan

<sup>37</sup> Cf. Carlos LLANO: “El juicio de *separatio* en Tomás de Aquino y la *remotio* en el Pseudo-Dionisio”, *Tópicos* 23 (2002), pp. 99-131.

<sup>38</sup> KANT: KRV, B 38-39.

sencilla, porque independientemente de su condición material o inmaterial, el objeto está siempre afectado por sus connotaciones etimológicas: material o inmaterial, el objeto es algo que se nos opone (*obiectum*), que se nos presenta delante, implicando una posición espacial ineludible.

Fenomenológicamente, ¿podemos pensar, de verdad, algo que no esté afectado por el espacio? La respuesta de Santo Tomás será -ya lo sabemos- negativa: no podemos pensar nada sin el recurso a la imagen, y ésta podrá prescindir de los sensibles propios, uno por uno, pero no podrá prescindir de ese sensible común al que se reducen todos los sensibles comunes: la magnitud, cantidad o espacio. Diría tal vez con Kant: podrías ir suprimiendo, uno por uno, cada sensible propio, pero “siempre quedaría el espacio que no podrías destruir”.<sup>39</sup>

Asentémoslo de una vez: la necesidad de postular la cantidad material o la materia cuantitativa como subyacente de todo objeto matemático no deriva sólo del carácter exigidamente extenso de sus objetos, sino de una condición por parte del propio yo cognoscente: como dijimos arriba, no podemos pensar nada que no se encuentre en un sujeto. De manera que el problema de necesitar la cantidad es un problema menor: la cuestión comienza cuando nos percatamos de que la cantidad —“sujeto” de los sensibles propios— es una forma que a su vez exige otro sujeto en el que sustentarse. De este modo, en un aspecto determinado, *sujeto y extensión se implican: la cantidad requiere de un sujeto, y el sujeto a su vez debe ser material para ser susceptible de ser sujeto de la cantidad*. Por eso, las formas abstractas con una abstracción *per modum partis* (en la que el sujeto de aquella forma queda desechado) deben pensarse nuevamente con un sujeto, vicario o substituto, ofrecido por la razón, que no tiene —y por ello el segundo grado abstractivo— las mismas características, ni siquiera vagas o generalizadas, del sujeto real: a este sujeto se le llama con el paradójico nombre de materia inteligible o ὕλη νοητή, usada por Aristóteles en su *Metaphysica*, VII, cap. 10.

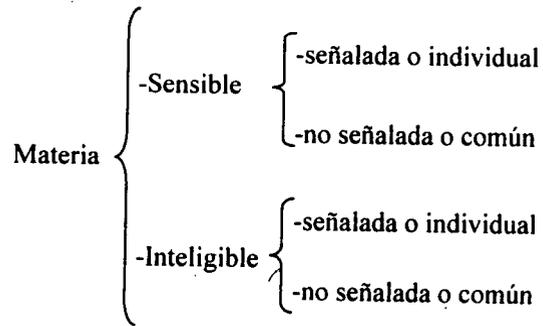
<sup>39</sup> KANT: KRV, B 5-6.

Paradójico nombre porque creíamos hasta ahora, que la ὕλη, como tal, no era inteligible, sino sólo sensible, ἀσθητή y que la inteligibilidad provenía de la εἶδος o forma que sustentaba. Nos encontramos aquí con los términos cambiados: la ὕλη νοητή *no es una materia que necesita de la forma para ser entendida*: al revés, se trata de una materia postulada por el entendimiento para poder entender a la forma (cuantitativa o matemática).

Para precisar bien los términos de materia, materia sensible, materia inteligible, materia señalada y materia no señalada, es necesario detenerse en *De Veritate*, q. 2, a. 6, ad 1<sup>um</sup>,<sup>40</sup> en donde parece que se resuelven, de una vez, las múltiples confusiones terminológicas respecto de la materia, diseminadas aquí y allá en los textos tomistas, así como en el mismo Capítulo II de *In Boet. de Trin.*, que tendremos que analizar posteriormente, pues, resueltas las confusiones terminológicas, subsisten aún, tal vez para siempre, las conceptuales.

<sup>40</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, Cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P. in Studio Generali FF. Praedicatorum Taurinensi S. Theologiae Lectoris, Taurini-Romae: Marietti 1964, q. 2, a. 6, ad 1<sup>um</sup>. El título de la cuestión es: *Si nuestro entendimiento humano conoce los singulares*. obj. 1. La objeción 1 es la siguiente. “El entendimiento humano conoce abstrayendo la forma de la materia. Pero la abstracción de la forma a partir de la materia no le suprime su particularidad; pues incluso en los objetos matemáticos, que han sido abstraídos de la materia, se pueden considerar líneas particulares. Luego, nuestro entendimiento, aunque sea inmaterial, no está impedido para conocer lo singular”. Veamos la respuesta a dicha objeción: *Ad 1<sup>um</sup>*. “Es doble la materia a partir de la cual se hace abstracción: la materia inteligible y la materia sensible, como se pone de manifiesto en el libro VII de la *Metafísica*: 1) la llamo inteligible cuando es la que se considera en la naturaleza del continuo; 2) sensible cuando es la materia física. Pero una y otra se pueden considerar de dos maneras: a) como *señalada*, si se le considera con la determinación de sus dimensiones, esto es, de éstas o de estas otras dimensiones; b) y se llama *no señalada* cuando se considera sin la determinación de sus dimensiones. Respecto de ello debe saberse que la materia señalada es el principio de individuación, y de ella hace abstracción todo entendimiento, en cuanto que se abstrae del aquí y del ahora. Pero el *entendimiento natural* no hace abstracción de la materia sensible no señalada: pues considera al hombre con carne y con huesos, en cuya definición se incluye la materia sensible no señalada; en cambio, el *entendimiento matemático* hace abstracción totalmente de la materia sensible, aunque no de la materia inteligible no señalada. De ahí se ve que la abstracción, que es común a todos los entendimientos humanos, hace universal a la forma”.

Del texto *De Veritate* que mencionamos, debe deducirse que la consideración de la materia es múltiple:



La física no hace abstracción de la materia sensible común, y la razón que se da resulta convincente: las nociones físicas —como la de “hombre”— incluyen dentro de sí las características sensibles de su sujeto, como es el caso de la carne y los huesos, que no pueden definirse sin el recurso a las notas cromáticas, de densidad, etc., que les corresponden.

Por su parte, la matemática no hace abstracción de la *materia inteligible común*. Debe reconocerse que el término materia inteligible sigue sin aclararse, pues no basta ni con mucho la explicación dada en el texto: “la llamo inteligible cuando es la que se considera en la naturaleza del continuo; y sensible cuando es la materia física”.<sup>41</sup> Sabemos a qué nos referimos cuando se habla de la materia física sensible, pero no cuando se habla de la *materia considerada en la naturaleza del continuo*. ¿Qué continuo es ése que carece de materia dotada de notas sensibles? ¿Dónde se puede mostrar tal continuo en la realidad extramental? Se puede sospechar, que la llamada materia inteligible, *en cuanto materia*, no es más que una *materia ratiōis*, una materia que carece de realidad física alguna, y sólo es concebida en nuestra cabeza.

<sup>41</sup> S.T. AQUINATIS: *Quaestiones Disputatae, De Veritate*, q. 2, a. 6, ad 1<sup>um</sup>.

Pero, además, el texto nos habla claramente de la razón para no desechar la materia sensible común en las nociones físicas, en tanto que silencia —cuando lo exigiría el paralelismo de la exposición— la causa por la que la matemática se ve precisada a no desechar esa ya de suyo confusa *materia inteligible común*. La razón se da en otro lugar: “el matemático considera las líneas, los puntos, las superficies, etc., y los accidentes de ellos, no en cuanto son términos del cuerpo físico, y por eso se dice que se abstraen de la naturaleza sensible y natural (...). Pues puede concebirse la cantidad sin una materia sometida al movimiento y a las cualidades sensibles, *pero no sin una substancia*. Y por eso tales cantidades y los accidentes que en ellas inhiere, están en el orden del entendimiento abstraídas del movimiento y de la materia sensible, pero no de la materia inteligible, como se dice en el libro VII de la *Metaphysica*”.<sup>42</sup>

Así como la esencia física no puede concebirse sin las cualidades sensibles propias del sujeto correspondiente, de la misma manera, las formas geométricas y las unidades aritméticas no pueden concebirse sin un sujeto (por más que hayamos prescindido, para pensarlas, del sujeto sensible real del cual las abstrajimos). A esta necesidad de substancia, de sujeto, responde el entendimiento mediante la ὕλη νοητή: la ὕλη νοητή no es más que la substancia material concebida sin sus notas físicas, en su estado noético de mero soporte de las formas abstractas matemáticas, sin el cual éstas no pueden ser pensadas. Le ha ocurrido a la substancia material de Santo Tomás lo que al espacio de Kant: en uno y otro caso podemos vaciarlos de sus cualidades con contenidos sensibles determinados, pero no podemos prescindir de ellos mismos, y deben ser incluidos en nuestros pensamientos, por más que ni la substancia ni el espacio existan en la realidad extramental sin tales formas o contenidos sensibles.

En uno u otro caso, también, la substancia como soporte indefinido o el espacio como continente vacío, hacen posible que las formas matemáticas abstraídas tengan la extensión, la materialidad o

<sup>42</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Cura et Studio P.M. Maggiolo O.P., Taurini-Romae: Marietti, 1965, II, Lect. 3, 3, No. 161. Subrayado nuestro.

espacialidad que les son debidas. *La materia inteligible, pues, es la substancia concebida como soporte material, insensible, de las formas materiales pensadas.* Así lo dice, en el Capítulo II de *In Boet. De Trin.*:

la cantidad puede pensarse en la substancia (materia), antes de que se piensen en ella las cualidades sensibles, y así, según la noción de su ser, *la cantidad no depende de la materia sensible, sino sólo de la materia inteligible.* Pues la substancia, eliminados los accidentes, sólo resulta comprensible al entendimiento...<sup>43</sup>

Tal vez pocos términos y expresiones aristotélicas resultan tan confusos como éste de la ὕλη νοητή. Pero lo más grave es que, hasta donde sabemos, está aún por averiguarse la raíz misma de donde deriva la confusión. Y presentimos que es aquí, en el concepto de ὕλη νοητή donde hay un claro parentesco entre la epistemología aristotélica y la existencia del *a priori* kantiano. Entiéndase bien que tal afinidad no se da más que en donde sólo puede darse, en el conocimiento *matemático*, cuya constitución no se explica sólo mediante un proceso de abstracción o depuración de la cosa, gracias al cual éste se tomaría en objeto matemático, sino en un proceso por el que se otorga un posicionamiento o *status* al objeto, para que pueda objetivarse (objetivarse al modo de la matemática). La objetivación matemática, la constitución de su objeto implica la exigencia de *poner* —después precisaremos este término— intelectualmente algo (en el caso de Kant, el espacio *a priori*, como continente; en el caso de Aristóteles, la *materia inteligible* como sujeto); algo, justamente, que no puede obtenerse por abstracción, sino que debe ponerse —o postularse de algún modo— para ubicar (Kant) o sustentar (Aristóteles) la forma abstraída.

<sup>43</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In Librum de Trinitate Boetii Expositio*, Versión, Introducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Pamplona: EUNSA, 1987. Citaremos este texto como *In Boet. de Trin.* II, q. 5, a. 3, c. "La substancia... es la materia inteligible de la cantidad".

El mismo texto básico de Aristóteles, en donde aborda con más detalle el confuso concepto de ὕλη νοητή nos ofrece la clave para pensar que tal concepto es *puesto por* la inteligencia y no sólo *abstraído de* la realidad. El texto es el ya citado: "la materia es incognoscible por sí misma. La materia sin embargo puede ser sensible e inteligible: sensible como el bronce y la madera y toda materia movable; inteligible la que está en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, como las matemáticas".<sup>44</sup>

Resumidamente, son tres los aspectos que aquí, frente a este texto, deben resaltarse:

Primero: Que la materia, por sí misma, es ininteligible.

Segundo: Que, sin embargo, hay, paradójicamente, una *materia inteligible*, que está en las cosas sensibles, pero no como se dan en su existencia sensible.

Tercero y principal: Las cualidades sensibles que se mencionan no son meros accidentes de la sensibilidad, sino *notas esenciales* —esto es lo básico— de la materia sensible: no color y peso, sino *bronce y madera*.

Hay, pues, unos "seres", las "cosas" matemáticas, las "realidades" matemáticas que poseen una materia en cuya consideración no solamente se ha prescindido de los accidentes sensibles propios (que es como, aparentemente, nos presenta las cosas Santo Tomás en el párrafo transcrito, y como suelen hacerlo los manuales adictos a los grados de abstracción), sino que se ha prescindido, también, de las notas o formas esenciales que darían, hablando físicamente, inteligibilidad y existencia a tal materia.

La consideración sobre la extensión no exige sólo, pues, el prescindir de los meros sensibles propios. Al objeto matemático, de suyo, le corresponde *también* prescindir de las notas esenciales o formales: el triángulo de Pitágoras no puede ser ni de bronce ni de

<sup>44</sup> ARISTÓTELES: *Metaphysica*, VII, 10, 1036a 9-12

madera. No es que pueda ser indiferentemente de una materia específica o de otra: es que no puede ser de ninguna, salvo de una materia inexistente que se llama inteligible. Pero ¿cómo puede tener inteligibilidad una materia que carece de forma esencial cuando se acaba de afirmar que la materia, por sí misma, es inteligibilidad pura? Más aún, ¿cómo puede existir una materia en tales circunstancias? La contestación a estas interrogantes no debe darse, a nuestro parecer, más que traduciendo el νοητή aristotélico no como literalmente *inteligible*, sino más bien como *intelectual*: se trata no de una materia real entendida o en potencialidad de entenderse, sino de una materia que ha sido *producida* —*sit venia verbo*— por la mente: como algo puramente mental. Se le llamaría, pues, ὕλη con tan poco derecho como a aquel mero concepto imposibilitado para existir fuera de la mente se le llama (por dadivosa lástima) *ens rationis*.<sup>45</sup> Nos encontramos, paralelamente, frente a una *materia rationis* que sería la traducción rigurosamente acertada de la inteligible (de otra manera) ὕλη νοητή. *Materia rationis* exigida mentalmente para poder pensar la *extensión* o el *bulto* no ya sin accidentes sensibles, sino, además, carente de esencia específica alguna. Arriba, al tratar del tiempo, dijimos que para pensar en la creación necesitamos pensar en un *antes*: debemos concebir la idea de una nada que no existe. Ahora, para pensar en una forma pura, necesitamos pensar en un *debajo*: debemos concebir la idea de una materia inteligible que no tiene mayor existencia que la de la nada. En ambos casos, como en todos los casos del *ens rationis*, lo entendido no existe: es el entendimiento el que les da el ser, en donde el dar y el ser tienen un sentido débil e impropio. La materia inteligible es *ad instar materiae* lo mismo que el *ens rationis* es *ad instar entis*.

El dodecaedro pentagonal no puede pensarse en el ámbito matemático más que como una forma geométrica pura. No le corresponde, es cierto, ninguna característica sensible; pero tampoco ninguna característica esencial. Y, sin embargo, la *forma dodecaédrica pentagonal* no puede pensarse sin materia, esto es, sin un sujeto material (que no debe tener característica accidental o

esencial alguna), que la sustente. ¿Qué características posee tal materia para poder ser pensada? Solamente una: la de ser pensada como soporte, como pura subjetualidad. Es una autoafirmación del entendimiento, en virtud de la cual reduplicativamente la piensa porque la piensa, porque puede pensarla en el hecho mismo de estarla pensando. Y la piensa no sólo porque puede hacerlo, sino porque se ve forzado a ello a fin de poder entender el objeto que, por virtud de sus voluntarias instancias científicas, quiere pensar: la forma pura de un dodecaedro pentagonal.

Sabemos que en la realidad física (en la única en que pueden existir doce caras pentagonales) la *cruz de hierro*, el doble dodecaedro pentagonal, no está sustentado por una materia puramente pensada, sino por el bisulfuro de hierro, es decir, por una materia especialmente determinada: un átomo de hierro y dos de azufre, FeS<sub>2</sub>; y sabemos también que es precisamente esta composición molecular esencial la que hace que el bisulfuro de hierro, la pirita, cristalice regularmente en dodecaedros pentagonales, al punto que no se llamará así, sino que la mineralogía dará como denominación a la *cruz de hierro* el nombre de piritoedro. Su composición atómica esencial otorga al piritoedro un peculiar color amarillo, propiedades termoeléctricas características, será reconocible por su olor, tendrá una dureza, y también una forma —la del dodecaedro pentagonal precisamente— determinada. Pero sus propiedades termoeléctricas, su olor, color, dureza y forma, son un resultado de su esencia, e inexplicables —ininteligibles— sin ella: no son resultado de mi cabeza. Cuando queremos entender lo que es un dodecaedro sin partir de la fuente de su inteligibilidad propia, que es la esencia de la pirita, no queda otro recurso que prestarle nosotros la inteligibilidad de la que carece: surge así la ὕλη νοητή, la *materia rationis*. Quédese esto bien grabado: no hay objeto matemático (ni “número 2”, ni “triángulo rectángulo”), sino una *materia rationis* puesta por el entendimiento —en el preciso sentido de poner, que es la acción del entendimiento por la que pienso el *ens rationis*— para sustentar una extensión que resulta impensable sin ella.

<sup>45</sup> Cf. C. LLANO: *Abstractio*, “Bases noéticas...”.

Se explica así algo que, con su sólo enunciado, podría parecer absurdo: un parentesco cercano entre Aristóteles y Kant en la explicación del objeto matemático. No se trata sólo de que Aristóteles invente una materia inteligible para objetivar el objeto matemático y Kant invente, paralelamente, el espacio, para lo mismo. Se trata de que ambos —materia inteligible y espacio— tienen, además, una característica común: son pensados sin ser realidad determinada alguna. El espacio kantiano es una forma pura, receptáculo mental de toda posible cosa; la materia inteligible aristotélica es un sujeto puro, subyacente por igual —común e inseparable— a todo objeto matemático. Así como para Kant es el mismo el espacio que contiene los astros o los objetos domésticos de mi habitación, así será la misma para Aristóteles la materia de un triángulo rectángulo o de un dodecaedro pentagonal. Tanto el uno como la otra son *a priori*.

Un espacio sin cosas es tan irreal como una materia sin formas esenciales: todo lo ininteligible es irreal, pero no todo lo irreal es ininteligible. El espacio y la ὕλη νοητή son irreales, precisamente porque son un producto del entendimiento (¿o de la imaginación?) pero, precisamente también por ello, no sólo no son ininteligibles —como productos que son del entendimiento— sino, más aún, condición de posibilidad para hacer inteligibles los objetos matemáticos. La ὕλη νοητή resulta ininteligible en términos de realidad. En términos de pensamiento, en cambio, nada resulta más claro que la matemática, con todo y la ὕλη νοητή que su pensamiento implica. Parece tener razón el desequilibrado protagonista de Chesterton en el *Club de los negocios raros*, la verdad tiene que ser forzosamente más extraña que la ficción, porque la ficción es una creación del espíritu humano, y afin por consiguiente a él.

El superficial parentesco entre Aristóteles y Kant ha de abandonarse cuando se considera que aquello que legítima y necesariamente postula Aristóteles para la matemática, Kant lo extiende a toda posible ciencia, la metafísica incluida: todo posible ente, si ha de ser real, necesita ser ubicado en el espacio. Para

Aristóteles, en cambio, toda extensión necesita un sujeto. Cuando, por fuerza del método, tal sujeto ha de ser inesencial e inespecífico, entonces se requiere que el sujeto, soporte de la extensión, sea puramente mental.

Entre el espacio puro *a priori* de Kant y la ὕλη νοητή de Aristóteles hay un vecindaje predominante, pero no total. La divergencia proviene, fundamentalmente, del hecho de que para Kant sólo se da aquel tipo de conceptos que en *Abstractio* denominamos como obtenido mediante una *abstractio per modum partis*.<sup>46</sup> Kant desconoce, o desprecia por empíricos, aquellos otros conceptos que en la gnoseología aristotélica se obtendrían gracias a una *abstractio per modum totius*. Pues bien, el único ámbito en donde, referidas al tema, las posiciones de Kant y Aristóteles coinciden estrechamente, es en el de los conceptos que pertenecen al tipo de la abstracción *per modum partis*, que es la prototípica abstracción matemática.

Y es por otro lado este diverso modo de *abstracción* —y no otra cosa— el que dirime la diferencia aristotélica entre ὕλη νοητή y ὕλη αἰσθητή. La ὕλη αἰσθητή, esto es, la materia sensible, se introduce en la ciencia física mediante un proceso abstractivo que en el estudio *Abstractio* denominamos “indeterminación”: el todo se abstrae incluyendo su materia real, pero materia real común, vale decir, indeterminada, suspendiéndola, *ad interim*, de toda ubicación y temporalización. No se considera el todo con la substancia *aquí y ahora*, ciertamente, pero sí al menos como correspondiente a *algún lugar o tiempo* indeterminados.

El proceso por el que la ὕλη νοητή se introduce en la epistemología de Aristóteles es radicalmente diverso: la forma triangular se ha *absuelto* o desgajado de toda materia sensible, y en su virtud no le corresponde ningún lugar ni ningún tiempo. Pero como la triangularidad misma es impensable sin materia, se piensa con una materia, que no es *una* materia como la que se encuentra en las condiciones de la realidad, de la que ya nos hemos absuelto o

<sup>46</sup> Cf. C. LLANO: *Abstractio*, “Bases noéticas...”.

dispensado, sino aquella materia que posee sólo lo estrictamente requerido para pensar la triangularidad: una materia —irreal o mental— extensa y sólo extensa. No es innecesario resaltar ya que es esta ὕλη νοητή y no aquella ὕλη αἰσθητή, común, la que se encuentra emparentada con el espacio kantiano como forma *a priori* de la sensibilidad externa. Y aún con todo, hay dos serias diferencias entre la una —ὕλη νοητή— y la otra —*forma a priori de la sensibilidad*—.

1) La ὕλη νοητή aristotélica es un mero instrumento mental requerido para una ciencia peculiar que es la matemática. Cuando Aristóteles conceptúa sus conceptos a la manera del todo, con su ὕλη αἰσθητή común implicada, lo cual hace en física y metafísica, no echa en falta para nada aquella otra materia inteligible, que tiene una finalidad específica —prestarse a hacer de sujeto—, en una ciencia determinada —la que prescinde del sujeto real—, pero que es innecesaria en todas aquellas otras ciencias que optan por la conservación del todo con su sujeto.

En cambio, según parece, para Kant el espacio en cuanto forma *a priori* de la sensibilidad externa interviene como presupuesto o condición subyacente en *todos* nuestros conocimientos, científicos y no científicos. No se trata de un instrumental epistemológico que se maneja allí donde se requiere, sino que se encuentra omnipresente en todos nuestros contactos noéticos con los fenómenos sensibles. No en vano el racionalismo que, pese a todo, Kant conserva, tiene su origen en el matematismo cartesiano.

2) Por otro lado, el espacio como forma *a priori* de la sensibilidad externa, que encuadra espacial y objetivamente el dato empírico bruto, es para Kant un requisito previo, un pre-juicio, diríamos, anterior a toda sensación, aunque no se ponga en uso más que con ella: es en consecuencia una condición de posibilidad del yo trascendental para todo fenómeno empírico. Condición de posibilidad que, en cuanto trascendental, se encuentra por encima del yo empírico, del sujeto individual histórico circunstanciado, y en ello radica justo su *objetividad*. Este encontrarse por encima o sobrepasar

las dimensiones del yo empírico, viene a ser como una constitución noética fundamental para todo yo individual, y ajeno, por tanto, a las voliciones de éste.

La *materia inteligible* de Aristóteles, contrariamente, no es una condición de posibilidad del pensamiento, sino un mero *ente de razón* que el entendimiento formula o forma porque el sujeto cuyo es el entendimiento quiere hacerlo. Se trata, ni más ni menos, de un producto voluntario del yo empírico. Podrá alegarse que es una condición de posibilidad para el pensamiento matemático: pero el pensar al modo de la matemática —*per modum partis*— no es más que una opción del espíritu, posible para éste como cualquier otra opción. Ciertamente será que la *posición* de la ὕλη νοητή resulta inevitable cuando ya he decidido pensar las formas sin el sujeto real que las sustenta: en tal caso tengo ya forzosamente que *poner* el sujeto sustituto si *quiero* pensar la forma, pero ningún yo trascendental me ha inclinado a ello. Todo deriva de un acto de volición, original, propio e indisoluble del yo empírico.

Podría, incluso, aceptarse que, estadísticamente, tal conceptualización *per modum partis* que fuerza a la postulación de la ὕλη νοητή se hace la mayor de las veces con la inadvertencia procedente de un hábito, y aun con una base previa caracterológica. Pero, todavía así, tal inadvertencia, hábito o carácter, son sucesos del yo empírico —no del yo trascendental— como es suceso del yo empírico el acto de volición por el que me decido —sin que nadie me obligue o me incline a ello— pensar las cosas al modo de la matemática, en donde necesito la materia inteligible, pudiendo pensarlas al modo de la física, en donde no la necesito en modo alguno.

Ha de repararse entonces que la causa o razón por la que la *materia inteligible* —substancia o sujeto sin forma esencial— debe conservarse en la intelección de las nociones matemáticas no es la misma que la que exige la conservación de la materia sensible en las físicas. Allí, en la física, la materia es requerida porque ella, y sus notas sensibles, se incluyen y acompañan, como propiedades, a la

noción esencial física que quiere considerarse. Aquí, en la matemática, en donde la forma esencial ha sido suprimida para pensar límpidamente la forma cuantitativa, la materia inteligible es necesaria para *pensar* la matemática...

Repárese, sin embargo, que aquí causa o razón no es una razón de esencia o de propiedad esencial, sino de inherencia. Allí el hombre se pensaba *con* su carne y sus huesos, aquí la cantidad se piensa *en* la substancia. No es que la forma del círculo exija en su definición la noción de materia física (la abstracción al modo de la parte ha prescindido de la materia —bronce o madera— en que existía): es que la forma, como tal, es impensable sin sujeto, de modo y manera que el entendimiento debe pensar de nuevo —inteligiblemente: νοητή— aquello que por las exigencias formales y epistemológicas había rechazado: el sujeto físico sensible o αίσθητη. Es justamente en *In Boeth. de Trin.*, cuando se estudia en profundidad la naturaleza de la matemática, en donde este *carácter de sujeto* por parte de la materia se hace más explícito:

“...nada impide que la línea pueda entenderse sin recurrir a la materia ya que la materia sensible no se relaciona con la línea como una parte, sino más bien como un sujeto en el que existe... el matemático se relaciona con el cuerpo como el accidente se relaciona con el sujeto”.<sup>47</sup>

Lo grave, además, de la cuestión, es que esta substancia, en cuanto sujeto, privada de todas las condiciones de la sensibilidad, es, no obstante, cuerpo, materia, al punto de que está dotada de extensión, pues sólo así será sujeto de un accidente extenso, como es la línea: “las partes de la cantidad (que se consideran en la geometría), no son la materia sensible, sino que pertenecen a la materia inteligible, que también se incluye en las consideraciones matemáticas”.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> *In Boeth. de Trin.*, II q. 5, a. 3, ad 2<sup>um</sup>. Lo contrario se dijo del concepto físico “hombre” (*In Boeth. de Trin.*, II, q. 5, a. 2. c.) y del concepto físico “chato”, que no puede entenderse sin la nariz, que es su sujeto (*In Boeth. de Trin.*, II, q. 5, a. 2, c.).

<sup>48</sup> *In Boeth. de Trin.*, II, q. 5, a. 3, ad 4<sup>um</sup>.

El problema metafísico de esta cuestión debe por tanto pensarse así:

La física *no puede* prescindir de la materia sensible, porque lo exige el contenido nocional de sus objetos, que no son pensables sin el recurso a la sensibilidad.

La matemática *no puede* prescindir de la materia inteligible (substancia material abstraída de sus condiciones de sensibilidad) porque lo exige el carácter formal de sus objetos, que no pueden pensarse como forma sin sujeto (y el que estas formas sean extensas, hace que el sujeto sea extenso y material).

La metafísica *tiene que* prescindir de la materia sensible y de la materia inteligible porque sus objetos son inmateriales; son formas separadas. Pero *no puede* prescindir tampoco de la noción de sujeto, porque toda noción de forma exige la noción de sujeto, y la noción más “inmaterial” de sujeto a la que hasta ahora es dado llegar es la noción de *materia inteligible*.

Es preciso ceñir con más rigor el asunto. Porque el sujeto de la forma no se llama aquí materia sólo porque la forma es extensa (y exige por ello un sujeto material susceptible de extensión), sino porque la manera connatural nuestra de pensar al sujeto es la materia: estamos diciendo, en efecto, que la forma, abstraída de su sujeto, exige de vuelta un sujeto que la sustente; pero ¿qué es el sujeto de la forma, sino la materia misma? Por eso, privada la forma de su materia sensible real, esto es, abstraída de ella, no queda más remedio que arbitrar otra materia —inteligible— que la sustente. Substancia como *sujeto* de formas y *materia* (aunque inteligible) han quedado identificadas.

Así las cosas:

a) ¿Podrá la metafísica pensar en una forma de ser sujeto sin ser material? Este sería el problema del conocimiento del alma espiritual e inmortal separada del cuerpo,

o bien,

b) ¿Podrá la metafísica pensar en una forma real sin sujeto? Este sería el problema de nuestro conocimiento de Dios.

Por lo que llevamos dicho hasta aquí, con los instrumentos conceptuales que tenemos arbitrados, las contestaciones aparecen como negativas:

a) Si el sujeto es *generalizado* por una abstracción del todo, incluiría las notas sensibles que le corresponden, y nos las habremos con formas sustentadas por la ὅλη ἀισθητή;

b) Si el sujeto es *prescindido* por una abstracción de la forma, necesitamos de cualquier manera un sujeto vicario a modo de ὅλη νοητή. Nuestro pensamiento no puede escaparse de la vinculación con la materia, de la que su vinculación con la imaginación no es más que una prueba.

## 2.2) Materia intelectual en el conocimiento de las sustancias separadas: Avicibrón

Hay una prueba histórica clara de que la noción de sujeto se encuentra noéticamente comprometida con la noción de materia. No sólo el hecho de que Aristóteles y Santo Tomás, a la hora de necesitar un sujeto para las formas matemáticas (que perdieran el suyo natural por razones metodológicas) lo denominaron materia, aunque inteligible, sino el hecho de que Avicibrón se muestre incapacitado para entender la *subjetualidad*, el soporte de formas, más que como materialidad. Veámoslo.

La necesidad de un sujeto, en efecto, hizo a Avicibrón (que sería seguido después por el propio San Buenaventura conforme al llamado hilemorfismo universal) concebir las sustancias separadas o inmateriales como dotadas de cierta materialidad. Generalmente, esta necesidad de introducir a la materia dentro de la entidad espiritual separada, suele verse por un lado metafísico importante: sólo la materia frente a la forma sería capaz de inviscerar una

composición dentro del ser espiritual, diferenciándose así de Dios. Este es el cuarto motivo dado por Avicibrón, según Tomás, para postular la materia en el seno de la substancia separada:

es necesario que toda substancia creada se distinga del Creador. Pero el Creador es sólo uno (es una absoluta unidad). Es necesario, por tanto, que toda substancia creada no sólo sea una (una unidad absoluta), sino compuesta de dos realidades: de las cuales es necesario que una sea la forma y otra la materia, ya que de dos materias o de dos formas no puede hacerse nada.<sup>49</sup>

Ya sabemos que esta duplicidad es substituida en el Aquinate por la estructura metafísica de la esencia y el *esse*.

Pero hay otro motivo más interesante para nuestro tema, que es el que *obliga* a Avicibrón, más aún que a Aquino, a postular una materia en el seno del espíritu. Se trata de la necesidad de concebir a la substancia separada como *sujeto* (sujeto o soporte de cualidades):

pero el ser sujeto pertenece al concepto de materia y no al de forma...; y en la substancia espiritual, la substancia es *como una materia* que sustenta la espiritualidad...; y según que la materia participe más o menos de la forma de la espiritualidad, las substancias espirituales son superiores o inferiores: lo mismo que el aire, cuanto más sutil tanto más participa de la claridad.<sup>50</sup>

El caso de Avicibrón no puede considerarse, como se le considera, una *anomalía excéntrica*, surgida cual hongo atípico en el campo de

<sup>49</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Opuscula Philosophica. De Substantiis Separatis*, Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Italy: Marietti, 1954, Cap. 5, No. 66.

<sup>50</sup> Cf. *De Substantiis Separatis*, Cap. 5, No. 65. "sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae... in substantia spirituali substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem...; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores: sicut et aer quanto est subtilior tanto plus participat de claritate".

la filosofía aristotélica. Desde el punto de vista de la sustancia separada, del alma espiritual en cuanto tal, la inclusión de la materia dentro de su contorno entitativo es un despropósito, ciertamente. Pero esta clara perspectiva no podía ser para Avicibrón un punto de partida, como lo sería para un pensamiento filosófico iluminado por la fe cristiana: el no verlo así sería no sólo una injusticia para el judío pionero de la filosofía aristotélica, Salomón Ibn Gabirol, contemporáneo de Ibn Sina, sino una equivocación de las auténticas interpretaciones del aristotelismo.

Si Avicibrón implica la materia dentro del espíritu, del alma separada, también incluye al espíritu, como alma del mundo, dentro del universo corpóreo, para poderlo entender en cuanto *fons vitae*, fuente de la vida. Pero ¿acaso no lo hace, a su propia manera, análogamente, el mismo Aristóteles, al tener que postular una ὕλη νοητή, una materia inteligible, justo también para poder entender a la forma? Se otorga a esta ὕλη νοητή una inteligibilidad, según vimos, como un *prius* respecto de la inteligibilidad que le corresponde por razón de la εἶδος; y la εἶδος ya no es materia, sino contrapunto de ésta.

No podemos pasar por alto esta circunstancia, como por encima de algo casual y adventicio: se da aquí, obviamente, esa misteriosa confluencia del cuerpo y el espíritu que siempre tendrá que ser reiteradamente, al parecer, aclarada. Sucede como si el hombre, al conocer las sustancias espirituales, las encarnase corporeizándolas de alguna manera; y, paradójicamente, parece que espiritualiza en el conocimiento las realidades corpóreas de todo su horizonte noético.

Y comprendemos de esta manera que no son las facultades las que conocen, que no conocen ni el entendimiento, ni los sentidos, sino el hombre por medio de los dos, *sed homo per utrumque*,<sup>51</sup> una de las más sabias expresiones que Santo Tomás acertó a formular en su *De Veritate* a propósito del conocimiento específicamente humano. Esta confluencia corpóreo-espiritual puede ahora enunciarse así: por el carácter extenso de sus órganos sensibles corporales, toda sensación

<sup>51</sup> *De Veritate*, q. 2, a. 6, ad 3um.

queda soldada a la cantidad o extensión, como sujeto o soporte de las cualidades sentidas. Pero, al propio tiempo, la cantidad o extensión es una cualidad sensible que exige ser sustentada por un continuo extenso, y en el "segundo grado" de abstracción, por un *continuo sólo extenso*, que es producto del entendimiento, además de *abstracción* suya. De manera que la necesidad corporal de extensión y la necesidad intelectual de sujeto confluyen en la sustancia sólo extensa, o materia inteligible.

El *continuo sólo extenso* o sustancia sin forma esencial (¿a qué género o categoría pertenece la sustancia, materia inteligible, que soporta o sustenta la esfera geométrica?, ¿a qué especie, mineral o vegetal, pertenece el número dos?), y sin formas accidentales, salvo la extensión (¿qué color y qué peso corresponden a un triángulo rectángulo?), es un vicario idealizado, un substituto intelectual de la materia sensible que el entendimiento necesita como soporte de los entes matemáticos, que *deben* prescindir de toda forma natural y de toda cualidad sensible y *no pueden*, en cambio, prescindir del *sujeto como continuo sólo extenso*, que arriba llamamos bruscamente *extensión y bulto*.

Obsérvese que aquellas preguntas agresivamente formuladas para ubicar dentro del ser físico real a los entes matemáticos no son contestadas de la misma manera cuando las referimos a los conceptos metafísicos, pues así como al triángulo no le corresponde ningún color, *al ser le corresponden todos los colores*; si decimos que al número dos no le corresponde ni ser mineral ni vegetal, a la *sustancia*, metafísicamente, le corresponde, por propio derecho, ser vegetal y ser mineral; por propio derecho, porque no hay vegetal ni mineral si no son sustancia, en tanto que el vegetal y el mineral no necesitan ser agrupados en ningún número para existir. Cuando al ser le atribuimos un color, o a la sustancia la ubicamos en una especie, son entonces precisamente *un ser y una sustancia*. Cuando, en cambio, al triángulo lo dotamos de un peso, o producimos una esfera de bronce, *el triángulo y la esfera geométricos*, como tales, han desaparecido.

Dada la condición corpórea del hombre es razonable —en el sentido de explicable, no en el de verdadero— que Avicibrón piense a las substancias inmatrimales como provistas de alas sutiles, de materia luminosa impalpable; e igualmente, dada la naturaleza espiritual humana, es *razonable* —en el sentido de explicable, no en el sentido de verdadero— que Aristóteles piense a los entes matemáticos soportados por una materia a la que dota de inteligibilidad, aunque carezca de εἶδος. Si nos apretaran a definirnos, lo que por fortuna nadie nos ha hecho, nos veríamos obligados a decir que nos parece más razonable lo primero que lo segundo. Porque Avicibrón *no sabe* que las substancias separadas son puro espíritu, absuelto de materia; y en cambio Aristóteles *sí sabe* que la extensión real no es soportada más que por la ὕλη αἰσθητή, por la materia que se hace conocida intelectualmente gracias a su forma específica, y sensiblemente por las cualidades que guardan una μεσοτις, una captabilidad con respecto a los sentidos externos y que, por tanto, la ὕλη νοητή no va más allá de una *fictio mentis*.

El “despropósito” de Avicibrón encaja bien dentro del ámbito del aristotelismo. Ambos conciben (Avicibrón, eso sí, en la metafísica y Aristóteles sólo en la matemática) substancias separadas, carentes de notas sensibles y de formas específicas materiales, substancias separadas que, en cambio, poseen cierta materialidad; y ambos conciben a la par *materialidad en el estricto sentido de sujeto de formas*.

Lo que no resulta en modo alguno *razonable* (ni en el sentido de algo que pueda explicarse, ni de algo que resulte con visos de verdad), es que la constitución de la metafísica se procure por la vía de Avicibrón, entintando de materia todo el ser, que es el camino de la “ontología materialista”, o se intente por la vía de la ὕλη νοητή —ficción de la inteligencia—, aportando nosotros la inteligibilidad a seres carentes de ella, que es la senda del racionalismo. Debemos anotar aquí que cuando Santo Tomás habla del conocimiento (y no de esa especie particular del conocimiento que es el matemático) se olvida de esa ficción que es la ὕλη νοητή: “hay algunas formas

que no recogen en sí ninguna materia, como ocurre en la línea y en la superficie...; a partir del conocimiento de esas formas que no retienen ninguna materia, *ningún conocimiento de la materia queda*”.<sup>52</sup> Aquí, materia tiene claramente un sentido real, y en este sentido, la matemática no nos proporciona conocimiento alguno de la materia (real). La ὕλη νοητή es un recurso mental no para conocer a la materia, que se conoce por la forma, sino para poder pensar a la forma matemática mentalmente dotada de un sujeto.

### 3. Conclusión

El conocimiento humano, en tanto que se encuentra enmarcado dentro de coordenadas espacio-temporales, no puede sustraerse de considerar los objetos en esa condición espacial y temporal, *hic et nunc*, aquí y ahora. Para Tomás de Aquino, este es el meollo del juicio de *separación*, en el cual se niega que Dios se encuentre sometido al espacio y tiempo. En efecto, el intento metafísico requeriría conocer objetos (Dios y las almas separadas de la materia) que no existen en esas coordenadas espacio-temporales.

Para Kant, por su parte, el espacio y el tiempo son condiciones *a priori* de la sensibilidad, que resultan inexperimentables: no son objeto de la intuición sensible precisamente porque son condición de posibilidad de esa misma intuición. Sin embargo, si bien existe cierta similitud en la concepción del espacio aristotélico-tomista con la kantiana, la diferencia es notoria: el espacio del cual habla Aristóteles es la distancia real entre dos objetos, y, en cambio, el espacio kantiano es geométrico y uniforme. No requeriría contener objeto ninguno pues es sólo mental.

El espacio kantiano funge como continente en el cual se enmarcan todos los objetos pensados e intuitos. Recuérdese, para Kant: “no podemos pensar nada sin espacio”, siendo éste una condición trascendental, es decir, perteneciente al sujeto, para poder percibir sensiblemente los objetos. Una instancia casi idéntica en la concepción aristotélica del espacio y la materia es, no la materia

<sup>52</sup> *De Veritate*, q. 10 a. 4. c.

sensible de algún objeto real, sino la *materia inteligible* de los objetos matemáticos. La materia inteligible es sujeto de las propiedades matemáticas de un objeto matemático, conocido por una abstracción de la forma, como se dijo arriba.

Kant ampliaría la consideración de un espacio (mental, en su caso), que era requerido para el conocimiento sensible, a todo conocimiento, incluido el metafísico. Tomás de Aquino, quien sigue a Aristóteles y a su ambigua "materia inteligible" o "intelectual", restringen ese espacio mental, esa extensión abstracta, al ámbito matemático.

Avicbrón, aparentemente extraño a esta problemática, extiende la concepción de la materia y la forma aristotélicas a todo ámbito, incluso al de Dios, haciendo compuesta su noción, pues incluiría materia y forma. Eso constituiría, a nuestro juicio, una propuesta análoga al intento kantiano. En efecto, Kant amplía la necesidad del espacio y del tiempo a todo conocimiento, incluso al metafísico, cuyos objetos —para Tomás de Aquino— no se definen ni existen con materia. Avicbrón, pues, piensa algo semejante a Kant, pero no en el ámbito del conocimiento, sino en el de lo real, ya que exige que todo objeto, incluso Dios, posean espacio y tiempo, o, en términos aristotélicos, que contengan cierta materia, y cantidad y extensión concomitantes.

**The Flight of Thought:  
Two Types of Thought in Wittgenstein's  
*Tractatus Logico-Philosophicus***

Shlomy Mualem  
Bar-Ilan University

*But it seems to me too that there is a way of capturing the world  
sub specie aeternitatis other than through the work of the artist.  
Thought has such a way — so I believe — it is as though it flies  
above the world and leaves it as it is — observing it from above, in  
flight.*

Ludwig Wittgenstein. *Culture and Value*: 1930.

The essay claims that in Wittgenstein's *Tractatus* there are two types of thought: 'Gedanke' and 'sub specie aeternitatis'. *Gedanke*, being a logical picture, corresponds to a possible state of affairs, and to *facts* in the world. It pertains to the interior scope of the limit of language, and to what can be *said*. *Sub specie aeternitatis* is a mode of thought that observes its objects 'from outside', and thus perceives each object as a limited-whole or as a world. It pertains to the exterior scope of the limit of language, and thus relates to the sphere of transcendent values, denoting what can only be shown.

**1) Setting Up the Problem**

An ancient legend tells that just before Plato died he was dreaming that he was changing into a marvelous white swan. Flying from tree to tree, this swan caused much trouble to the bird-hunters who could all see him, but none of them could shoot him down with his lethal arrow. Simmias remarked that the dream signifies that all men would

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.