

## La metafísica de Antonio Mancilla (1709-1772)

Mauricio BEUCHOT

### *El autor y el texto*

Antonio Mancilla nos ha dejado una obra latina que abarca un curso de filosofía. Está redactado en buen latín y el manuscrito se conserva en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. El estilo de Mancilla, como es frecuente en la primera mitad del siglo XVIII, adolece de algunos alambicamientos solamente en los prólogos de los tratados, pero en general es elegantemente directo o elegante sin perder la claridad.

Nuestro autor nació en México el año de 1709. Profesó en la Orden de Predicadores en 1734, como consta por los Archivos de Capítulos Provinciales de esta orden de los dominicos. Se ve que había hecho los estudios completos en otra institución (y tal vez ya era sacerdote), porque inmediatamente después de su profesión aparece como uno de los encargados principales que laboraban en el Colegio Real y Pontificio de Porta Coeli, que era además el estudiantado de su Orden en la Provincia de Santiago de México. Allí ostenta el cargo de Maestro de estudiantes. Enseña filosofía de 1734 a 1741 y teología de 1741 a 1749, en que es nombrado Regente primario de estudios. Desempeña después otros cargos administrativos y en 1760 es promovido para el grado académico de Presentado, que era el grado previo al de Maestro en Sagrada teología.

Y este grado lo recibe en 1769. Dicho grado se concedía no a petición del interesado, sino a petición del Capítulo Pro-

vincial, y no sólo en atención a los méritos intelectuales, sino también con base en las virtudes morales de la persona. Mancilla muere antes de diciembre de 1772, pues el Capítulo Provincial de 1773 lo señala —al final de las asignaciones— entre los fallecidos en el cuatrienio anterior.

Sus lecciones de arte que conservamos se titulan *Cursus Philosophicus iuxta firmiorem, celsioremque Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam elucubratus a P. F. Antonio Mancilla, Sacri Ordinis Praedicatorum, ac per triennium in Pontificio S. P. N. Dominici de Porta Coeli Collegio tyronibus e suggestu publice dictatus, Anno Domini 1737* (México).

### *La estructuración de la metafísica misma*

La metafísica escolástica llegó a adquirir una exigencia lógica y racional que se comparaba a la exigencia lógico-matemática de Leibniz y Wolff. Esto lo supo captar y lo reprodujo vivamente Teodoro de Almeida en sus célebres diálogos de entretenimiento filosófico, y cabe notar que para la fecha en que Mancilla escribe su *Curso* y su *Metafísica* ya había publicado Wolff su ontología: “Silvio: —Pues qué ¿tan apasionados de Wolfio son los Alemanes? Teodosio: —Además del amor natural que tienen a su paisano, y del crédito que logra por toda Europa, hay otra causa que los hace creer firmemente todo cuanto dice este filósofo, y es aquel estilo nuevo y admirable de llevarlo todo por método de demostración matemática; y así como sería reputado por loco el que dudase de una demostración geométrica, así ellos se burlan de los que dudan de la doctrina de Wolfio, por estar tratada geométricamente”.<sup>1</sup> Ya este espíritu se encontraba latente en la escolástica, tal como lo encontraremos en Mancilla. Lo cual es atestiguado por el mismo Almeida, que suele ser tan severo en sus juicios contra la escolástica; en un lugar donde se habla de un error de Wolff, se dice que en sus aciertos estuvo cerca de Aristóteles, lo cual es acercarlo a la escolástica —como

<sup>1</sup> T. de Almeida, *Recreación filosófica*, Madrid: Imprenta Real, 1792, t. VIII, pp. 52-53.

es cierto sólo en parte—: “Silvio: —A primera vista yo dudaba; pero ahora hallo que Teodosio tiene razón. Pero a mí ¿qué me importa que Wolfio errase, ni qué tengo yo con extranjeros? Teod.: —Debéis en conciencia tener grande empeño por él; porque fue muy apasionado de Aristóteles; y en cuanto pudo le imitó en muchas cosas”.<sup>2</sup> Y es que, en verdad, el tratamiento que hacen de la metafísica escolásticos como Mancilla, tiene una precisión que Leibniz y Wolff quisieron rescatar.

Mancilla divide su metafísica en dos libros: (i) sobre los constitutivos del ente real y sobre los principios más universales de la metafísica versa el primero, y (ii) sobre las propiedades del ente y la carencia de ente, el segundo. Se ve que Mancilla sigue la doctrina tomista de que la ciencia es la demostración de las propiedades de una cosa, ya que él despliega la metafísica como demostración de las propiedades del ente (real), tanto de sus propiedades constitutivas como de sus propiedades o *passiones* en sentido cabal. Entre las propiedades constitutivas integra los principios del ente, y, en contraste con sus propiedades, trata además de la carencia del mismo.

El libro primero consta de tres cuestiones: (a) de la esencia y quiddidad del ente, (b) de la distinción entre el ente creado y el increado y (c) de los estados del ente creado. El libro segundo abarca también tres cuestiones: (a) de las propiedades del ente que son la verdad y la bondad, (b) de la unidad y de la distinción, y (c) del supuesto o individuo y de la carencia de entidad o imposibilidad. Como se ve, algunas cuestiones importantes se dejan de lado (el apartado de las causas, que tal vez se reservaba para la cosmología, a la que no se dedica tratamiento en este *Curso* de Mancilla) o son integradas en alguno de los otros apartados.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>3</sup> La obra de Mancilla se encuentra manuscrita en la Biblioteca Nacional de México y se titula *Cursus Philosophicus iuxta firmiorem, celsioremque Angelici Doctoris D. Thomae doctrinam elucubratus a P. F. Antonio Mancilla, Sacri Ordinis Praedicatorum, ac per triennium in Pontificio S. P. N. Dominici de Porta Coeli Collegio tyronibus e suggestu publice dictatus, Anno Domini 1737* (México). Citaremos esta obra dentro del texto, indicando entre paréntesis el número de la hoja y el lado. Para la ubicación del manuscrito, cfr.

## *El ente que es objeto de la metafísica*

Ya que el libro primero trata de las propiedades constitutivas del ente, se aboca a lo más esencial y quiditativo, por eso se compone de tres cuestiones que tocan lo más íntimo del ente: una sobre la esencia y quididad del ente, otra sobre la distinción del ente creado y el increado, y otra sobre los estados en que se da el ente creado. Ahora bien, puesto que habla aquí Mancilla del ente creado y del increado, es necesario ver cómo los ubica en el objeto propio de la metafísica, que es el ente en cuanto ente.

Y es lo que hace en el primer artículo de la cuestión primera. En efecto, Mancilla comienza estableciendo el objeto de la metafísica y después los primeros principios de esta disciplina. Establecer el objeto de la metafísica es necesario porque la metafísica es un hábito científico, y el hábito —a través del acto— se especifica por su objeto. Es un hábito porque integra en el hombre, como una cualidad, este saber; más aún, como cualidad simple, ya que todos sus objetos los alcanza con una sola razón de ente. Es ciencia porque demuestra sus conclusiones a partir de sus principios propios. Es una ciencia teórica, o, al menos, no es *simpliciter* práctica, ya que trata del ente como puramente especulable (152r), no como operable. Este ente que es el objeto formal primario de la metafísica, ¿cómo debe entenderse? Mancilla responde que como el ente real que abarca las diez categorías, y, por consiguiente, en cuanto abstrae de creado e increado, de substancia y accidente; pero no en cuanto sería común al ente real y de razón, porque sólo ve a este último en cuanto es semejante al ente real; y, de este modo, sólo toca primariamente al ente real, mientras que al de razón, secundariamente.

Me parece discutible —aunque no completamente apartada del tomismo— la admisión, como objeto de la metafísica, del ente que abstrae de creatura y creador. Ha habido mucha pugna en torno a esto; sin embargo, creo que el objeto formal

W. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, nn. 411-412.

*quod* primario de la metafísica es el ente creado; el increado sólo entra en dicho objeto secundariamente.

Debido a esta injerencia de Dios en el objeto primario de la metafísica, surge un problema, ya que la metafísica trataría de Dios no por las causas. Mancilla responde que la metafísica, en cuanto demuestra las propiedades del ente creado por las causas inferiores, i.e. por el ente creado mismo, es ciencia; y, en cuanto demuestra las propiedades del ente increado por el ente increado, que es la causa más alta, es sabiduría; y, así, la metafísica es inadecuadamente sabiduría e inadecuadamente ciencia (152v). Pero a mí me parece que no hace falta tratar de Dios para que sea sabiduría la metafísica; basta que trate del ente creado por las causas más altas. La diferencia entre ciencia y sabiduría reside principalmente en que la primera demuestra sus conclusiones por las causas inferiores y la segunda por las causas superiores. Ahora bien, la metafísica demuestra las propiedades del ente creado por las causas más altas y los principios primerísimos; por consiguiente, puede considerarse no sólo como ciencia, sino además como sabiduría.

Junto con ello, Mancilla expone los primeros principios del ente, que son los principios primerísimos de la metafísica y de todo saber. Expone cuatro principios metafísicos que —según dice— son primerísimos, evidentísimos y universalísimos, y que resultan ser cuatro formulaciones distintas del mismo principio de no-contradicción: (i) *quodlibet est vel non est* —cualquier cosa es o no es—, (ii) *impossibile est idem simul esse et non esse* —es imposible que la misma cosa sea y no sea—, (iii) *impossibile est simul defficere utrumque contradictionis extremorum* —es imposible que simultáneamente falten los dos extremos de la contradicción—, (iv) *obiectum involvens duo contradictoria simul est realiter impossibile* —un objeto que envuelva simultáneamente dos contradictorios, es realmente imposible—.

Una vez que ha tratado el contenido del concepto de ente, Mancilla pasa a considerar la ideación o abstracción del mismo, i.e. de su concepto en cuanto tal. Es sabido que los escolásticos distinguían dos aspectos en el concepto, uno de concepto for-

mal (o subjetivo, i.e. el concepto como recipiente cognoscitivo) y otro de concepto objetivo (o material, i.e. el contenido cognoscitivo del concepto). Pues bien, nuestro autor declara que no se da un concepto objetivo del ente que prescinda o abstraiga perfectamente de Dios y las creaturas, de la substancia y el accidente. Afirma que opone esta opinión tomista a casi todos los autores jesuitas. Como se verá, será muy importante para él marcar esta rivalidad intelectual o doctrinal con los filósofos de la Compañía de Jesús. En cuanto al concepto formal, dice que tampoco el concepto formal del ente prescinde o abstrae perfectamente de sus inferiores. Esto significa que siempre estará diciendo relación a sus distintos modos; pues el ente tiene tantos modos, que sería un concepto vacío y huero si prescindiera de toda relación a ellos. Aunque es abstracto, connota lo concreto, nos hace ver a los distintos modos del ente al considerarlo a él (153r).

Esta imposibilidad de que prescinda de sus inferiores, nos hace preguntarnos si pudiera ser unívoco o tiene que ser forzosamente análogo. Mancilla niega que el concepto de ente sea unívoco, y establece que es análogo. Esto recuerda el agudo tratamiento que hace Cayetano en su *De nominum analogia* sobre la abstracción de los análogos, donde nos dice —de manera muy parecida a la de Mancilla— que el concepto de ente, al ser análogo, no puede abstraer completamente de sus inferiores. Pasa después a preguntarse Mancilla qué tipo de analogía tiene. Su respuesta es que “la razón o noción de ente, si se toma en cuanto significa aquello que tiene un tipo cualquiera de ser, es análoga con analogía de proporcionalidad; empero, si se toma en cuanto significa aquello que tiene ser simplemente, es análoga con analogía de atribución” (156v). Como se ve, Mancilla combina en el concepto de ente ambos tipos de analogía, algo que sería discutible para S. M. Ramírez, quien aboga por que sólo se adjudique al ente la analogía de atribución intrínseca.

Dentro de esta línea temática de las propiedades intrínsecas del ente, se sitúa la de la trascendencia del ente. El ente se toma como trascendental en el sentido de que trasciende o

supera todas las categorías o géneros de las cosas, i.e., el ente no es un género. Mancilla aborda este tema y dice que el ente, tomado nominalmente, trasciende sus inferiores, a saber, el ente creado y el increado, la substancia y el accidente, hasta sus últimas diferencias. También aquí hace la anotación de que defiende una tesis tomista contra casi todos los autores jesuitas. Habla de tomar el ente nominalmente. En efecto, "ente" puede tomarse como nombre (nominalmente) o como participio (participialmente). En el primer caso, connota más bien la esencia que la existencia y se refiere a las creaturas de manera primordial; en el segundo caso, connota más bien la existencia o el acto, y se refiere primordialmente al Creador. Por eso era muy importante distinguir y aclarar si el ente se tomaba nominalmente o participialmente. Y lo más tomista era tomar al ente en sentido nominal como el objeto de la metafísica, a diferencia de los suarecianos, que solían tomarlo participialmente.

#### *Los principales tipos de ente*

Y, ya que trata del ente creado y del increado, Mancilla pasa a examinar sus diferencias. Dedicar una cuestión a la distinción que media entre ambos. Así, pues, se pregunta en qué consiste el distintivo primario que los distingue. Su respuesta procede en dos partes. Primero dice lo que no es: (i) "El distintivo primario entre el ente creado y el increado, o entre la creatura y el Creador, no consiste en la *abalietas* o en la razón de ente por otro" (161v). Esto lo dice contra los adversarios jesuitas, como declara él mismo. En segundo lugar dice lo que es: (ii) "El distintivo primario entre el ente creado y el increado es la potencialidad o limitación" (162r).

Dado que la diferencia entre creatura y Creador radica en la limitación que efectúa la potencialidad, Mancilla debe preguntarse de qué clase de limitación se trata, sobre todo, si la limitación que se da en la creatura consiste formalmente en algo positivo o en algo negativo. Responde que tal limitación, formalmente considerada, no consiste en algún ser positivo, sino sola y simplemente en la negación de un mayor ser o de

una mayor entidad (165r). También se pregunta si esta limitación tiene causas y cuáles son. Pero ha de responder que dicha limitación no tiene causa formal, para empezar; en efecto, sólo tiene causa material, pues la causa material siempre es de por sí potencia, y la potencia es la causa *per se* de la limitación.

### *Los principales estados del ente*

En seguida Mancilla pasa a centrarse en el ente creado, y trata de los diferentes estados en que se da o se le encuentra. Y primero del estado quiditativo o esencial de las cosas, es decir, tomando sólo la esencia y sin considerar todavía la existencia. En otras palabras, trata de las cosas en cuanto son meramente posibles.

Para recalcar ese estado meramente esencial o de posibilidad que tienen así las cosas, Mancilla excluye de ellas el ser o la existencia, de lo cual se sigue que sólo tienen esencia. Antes que sean producidas por Dios, las cosas creadas no tienen ningún ser o existencia intrínseca de manera actual y ejercida. Además, "a las cosas consideradas en estado quiditativo les conviene de manera absoluta su esencia positiva e intrínseca por identidad quiditativa o por inclusión metafísica y formal" (169r). Más claro aún queda lo que es el estado quiditativo cuando Mancilla dice que en él se prescinde o abstrae de la existencia y de la futuribilidad, y aun de la posibilidad e imposibilidad. Esto último —la precisión de la posibilidad y de la imposibilidad— desconcierta a primera vista, pues uno supondría que por lo menos la posibilidad o no-imposibilidad se toma en cuenta; sin embargo, Mancilla busca una mayor abstracción, y dice esto en el sentido de que primariamente no se considera la posibilidad de las cosas en este estado. Con todo, la posibilidad ocupará, secundariamente, la atención del metafísico en este estado quiditativo o absoluto de la esencia.

Por ello Mancilla se pregunta en qué consiste la posibilidad de las cosas. Es sabido que en los tratados metafísicos actuales se habla muy poco de la posibilidad o del ente posible. En

tiempo de Wolff —cayendo en la otra exageración— se constituyó como objeto de la metafísica. Más bien requiere obtener su justo y adecuado lugar. Mancilla lo aborda y responde que “las creaturas, por su esencia intrínseca, son necesaria y absolutamente posibles, y, por consiguiente, la posibilidad intrínseca de las cosas se identifica con ellas mismas” (171r).

Como un tema anejo al anterior —de la posibilidad—, se presenta el de la futurición y la preterición, que son la posibilidad de existir en el futuro y el ya haber dejado la existencia. Aquí ya se relaciona la esencia con la existencia. Mancilla caracteriza la futurición de las cosas como consistiendo en una forma, existente en el presente, tal como será en el tiempo de la futurición. (Aclara que esta tesis va contra casi todos los jesuitas). Y, por otro lado, la preterición, o la cosa antes existente, consiste al presente en todas las cosas pretéritas que lo son por la sola carencia de la existencia antes tenida. Como se ve, aquí ya es tratada la relación de la esencia con la existencia.

Por ello tiene que presentarse de manera explícita el famoso y decisivo problema de la distinción que media entre esencia y existencia (en los entes creados). Mancilla da la respuesta tomista auténtica: “En las cosas creadas, la esencia y la existencia se distinguen realmente” (178v). Nuevamente explica que esta tesis va en contra de todos los autores jesuitas y de los escotistas. Y ello es verdad, si consideramos que Escoto y Suárez se opusieron a la distinción *real* entre esencia y existencia en los entes creados.

### *Las propiedades trascendentales del ente*

Siguiendo un orden lógico, Mancilla pasa a considerar las propiedades más universales del ente, lo que en la tradición se ha llamado las “propiedades trascendentales” del mismo: unidad, verdad y bondad. Sólo trata estas tres y deja de lado las otras dos que aparecen en Santo Tomás (la de ser *res* o cosa y la de ser *aliquid* o algo), así como también deja de lado la que después fue añadida con mucha polémica, a saber, la

belleza trascendental. Comienza con la verdad y no con la unidad, alterando el orden usual.

Hay que distinguir entre verdad trascendental u ontológica y verdad formal o lógica. La primera consiste en la cognoscibilidad de la cosa, o la posibilidad que tiene una cosa de que un intelecto se adecúe a ella; la segunda es, a la inversa, la adecuación del intelecto a la cosa. Por ello, Mancilla expone que “la verdad trascendental consiste intrínseca y adecuadamente en la sola entidad real de la cosa” (182v). En cambio, “la verdad formal no es adecuadamente intrínseca a los actos y proposiciones, sino que en parte es intrínseca al acto y en parte es intrínseca al objeto representado, y, así, no se encuentra ninguna proposición que sea adecuada e intrínsecamente verdadera” (183r). Esto no significa más que la proposición requiere, para ser verdadera, de la relación a la cosa o estado de cosas que la hace verdadera. Esto se pone para diferenciar la verdad trascendental de la formal. Y, en efecto, la verdad trascendental pertenece adecuadamente a las cosas tomadas de modo simple, mientras que la verdad formal les pertenece de manera relativa, pues pertenece en parte al objeto y en parte a la proposición que elabora el sujeto cognoscente.

Toca el turno a la bondad trascendental. Por ella se entiende la bondad absoluta y esencial propia de cada ente, que es bueno porque dice relación de apetecible a una voluntad que puede quererlo, al menos la del Creador. Así, esta bondad que es propiedad o pasión trascendental del ente “consiste intrínseca y adecuadamente en la misma entidad de la cosa buena, aunque no pueda concebirse más que por orden al apetito de la voluntad” (185r). Con ello desaparece la contradicción que se mostraba entre la bondad como absoluta y la bondad como relativa —a una voluntad—, ya que sólo son dos aspectos de lo mismo.

La otra propiedad trascendental que trata Mancilla es la unidad. Esta se entiende como indistinción o ausencia de divisiones o distinciones; pero eso mismo hará que después tenga que tratarse acerca de las diversas clases de distinción. Man-

cilla, pues, se pregunta en qué consiste dicha unidad y qué añade al ente. Responde que la unidad trascendental es una verdadera propiedad o pasión del ente, pero que no añade nada positivo a él, i.e. nada que le sea distinto, ni con distinción real ni con distinción siquiera de razón (186r). Todo ente es uno, pero porque ya de suyo es ente. Con todo, llama la atención que Mancilla no acepte distinción de razón entre la unidad y el ente. Era usual en la escuela tomista admitir esta distinción de razón entre el ente y sus propiedades trascendentales.

Una vez que ha tratado de la unidad, entendida como identidad, o indivisión, o indistinción, se plantea el problema de la distinción misma y sus clases, cosa muy debatida en toda la historia de la escolástica. Primero se pregunta Mancilla qué es la distinción en sí misma, a saber, en qué consiste la distinción o diferencia que se da entre las cosas o entes. Mancilla procede a base de ejemplos. Primeramente, la distinción absoluta que se da entre entes finitos y reales no consiste formalmente en algo positivo y que añada entidad, sino en la negación y la falta de entidad. En segundo lugar, la distinción entre el ente y el no-ente o la nada consiste formalmente en algo positivo y no en una verdadera negación, aunque no puede explicarse ni expresarse sin la negación. En tercer lugar, entre los grados metafísicos superiores e inferiores (géneros, diferencias, especies) del mismo individuo no se da una distinción *formalis ex natura rei* como lo pretenden los escotistas, sino que se da una distinción virtual, objetiva y perfecta, según lo postula la escuela tomista. Pero también entre los grados metafísicos se admite una distinción de razón, por virtud de la cual pueden los predicados verificarse de los grados metafísicos a los que se atribuyen, y que de otra manera serían contradictorios, p. ej. “el racional es animal”, “el hombre es substancia”, etc. Mancilla se pregunta si esta distinción de razón se efectúa por precisión formal o por precisión objetiva. Cita al dominico Juan Martínez de Prado (tomista que parece haber influido bastante en Mancilla, como se ve en su tesis del objeto de la metafísica) como un apoyo (194v) y niega que se

dé por precisión formal. Esto lo dice en contra de la escuela jesuítica suareciana. Y añade que tal distinción de razón se realiza por precisión objetiva, y sólo esta precisión se da entre ellos. También declara que esto va contra los autores jesuitas.

### *El subsistente y el no-ente*

Mancilla termina su metafísica tratando del supuesto ontológico (i.e. el compuesto metafísico al cual sólo le faltaría la existencia para ser una substancia), de la carencia de entidad y de la imposibilidad de ser.

En cuanto al supuesto, es la estructura ontológica que dispone a la esencia o naturaleza para ser una substancia; por ello, cuando reciba la existencia o ser, no será una existencia accidental o de accidente, sino de substancia o substancial, a la que se llama subsistencia. Por ello, Mancilla se pregunta qué añade el supuesto a la esencia y qué añade la subsistencia a la existencia. Y responde que “el supuesto añade a la esencia algo positivo, a saber, la subsistencia o el modo de existir *per se* (por sí), mediante el cual se constituye la esencia no naturaleza como últimamente completa en el género de la substancia y como esencialmente incomunicable a otro supuesto” (199r). Con ello resulta claro que la subsistencia añade a la existencia la perseidad (el ser *per se* o por sí) propio de la substancia. Y con ello se constituye la persona en el orden de lo racional, como supuesto de naturaleza racional, incomunicable a otro e irrepetible.

Finalmente, en cuanto a la carencia de entidad o imposibilidad para ser, se pregunta en qué consiste. Su respuesta vale para ambos conceptos (de carencia e imposibilidad de ser), diciendo que la carencia de realidad consiste formalmente en el no ser de la cosa, a la que “pertenece” la carencia; y esto de verdad en la cosa es pura nada, aunque por parte del modo de concebirlo se concibe o piensa como algo (202r). Y es que la nada no existe, pero es pensable de algún modo: como remoción de ser.