

EL PRIMADO DEL SER Y LA DOCTRINA SOBRE EL CONOCIMIENTO

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA

El conocimiento humano, en su autonomía, no tiene más presupuestos, aparte el del ser: *que el pensar y el pensamiento del ser*, afirma el Aquinate, siguiendo a Avicena: "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens...", al que no se puede añadir nada que sea de naturaleza extraña al mismo ser, "quia quaelibet natura essentialiter est ens" (1).

Esto significa no sólo que el ser es el primer evidente, sino también que el entendimiento se halla ordenado al *ens*, al que los sentidos no alcanzan, o, si se quiere, que el orden del ser es natural al entendimiento. Afirmar que este último no puede aprehender el ser, es tanto como negar la metafísica (2).

Aun cuando la verdad esté principalmente en el entendimiento y el ser principalmente en las cosas, todavía se convierten entre sí o se equivalen, en cuanto que tienen la misma extensión —todo ente es verdadero y todo lo verdadero es ente— y una misma comprensión: nada hay en el ser que no esté en la verdad, y nada en la verdad que no esté en el ser; pero lo verdadero añade al ser una "comparación", o sea la relación "al entendimiento".

De otra parte es el ser de las cosas el que causa la verdad del entendimiento (3). Todo se reduce al ser, pero son cosas distintas el ser

(1) De verit., q. 1, a. 1.

(2) Pensamos que aquí ENS se puede entender como «lo que es» y como el «ens in communis».

(3) S. Th. I, q. 16, aa. 2 y 3. Verdad y ser difieren también conceptualmente (*ratione*) o como nociones: lo verdadero expresa la relación entre

en las cosas y el ser en el entendimiento, pues en éste hay una existencia "segunda" o "intencional". Por otra parte, a la luz del ser comunísimo, todo es cognoscible, desde los entes naturales a los espirituales y a Dios, sin que la multiplicidad de los seres, todos finitos, como es también finita su totalidad, agote el ser.

Santo Tomás, estableciendo correspondencia entre el orden mental o de las cosas conocidas y el orden real u ontológico, evita el realismo absoluto, el nominalismo y cualquier forma de subjetivismo. El primado del ser sobre el conocer excluye el que el entendimiento resulte creador de su objeto, y garantiza la objetividad del conocer: el conocimiento depende del ser, no el ser del conocimiento.

El punto de vista que pone al ser como presupuesto del pensar y del conocer, es el único que hace imposible el gnoseologismo del pensamiento moderno, que alcanza en Kant y en la filosofía del romanticismo alemán, su sistematización más completa, pero conteniendo los gérmenes de su disolución en el idealismo lógico dialéctico de Hegel. En la posición tomista están implícitas, de un lado, la concepción crítica del conocimiento y, del otro, la afirmación de la omnicomprensividad de la metafísica.

Es así, dentro de esta concepción crítica del conocimiento, como debe ser vista, a nuestro entender, la actualidad siempre actual de aquella célebre fórmula: la verdad es *adequatio* o *conformitas rei et intellectus*. La cual, mientras garantiza la objetividad del conocimiento, precisamente porque hace de él la característica esencial del humano conocer, señala también sus límites: "intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum... sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata... Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum" (4).

El entendimiento, que es tal en cuanto conoce el ser por el cual

la cosa y el entendimiento; la noción de ente, la relación entre esencia y existencia.

(4) De Verit. q. 1, a. 2.

todos los seres son cognoscibles, no puede no conformarse con el ser, no ser medido por él. Sólo el Mensurante no es medido por nadie. El entendimiento teórico no es creador, sino aprehensor siempre aprehendista de aquello que es.

Si tenemos en cuenta que Protágoras, el filósofo que hace del hombre la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son, es el padre de todas cuantas a través de la historia han sido las formas varias del subjetivismo o del idealismo empírico y transcendental, el formulador del primer "iluminismo" de que tenemos noticia, cuyo primer brote dentro del parmenidismo fue el nihilismo de Gorgias y cuyo final (después de Hegel y en el interior del hegelianismo) ha sido el nihilismo de Nietzsche, podemos medir toda la fuerza especulativa de la verdad en cuanto "*adequatio rei et intellectus*", que Tomás recibe de Aristóteles, pero que carga de una nueva potencia de significación: sólo Dios es medida "no medida"; el hombre es medido por el ser de las cosas y por Dios creador de todo, sin que por ello se reduzcan las inmensas posibilidades del conocimiento humano, antes bien quedando asegurada su objetividad.

También la definición del conocimiento como identidad del que conoce y lo conocido *per modum recipientis* o según el modo de ser de quien recibe —el alma intelectual se hace en cierto modo todas las cosas—; identidad de naturaleza lógica y gnoseológica, no física (lo que equivale a decir que las cosas están en el entendimiento como representación), es otro límite propio del entendimiento finito, conocedor pero no creador del ser ni de la verdad. Por último, también la abstracción —de los seres singulares el entendimiento sólo puede conocer la esencia universal— supone otra limitación para el conocimiento humano.

Por otra parte, la metafísica tiene como objeto propio el ser y los seres: las cosas de la naturaleza: el hombre, el alma separada, los ángeles, Dios. En consecuencia, la metafísica no prescinde de nada, abraza todo lo creado y a Dios, pues aprehende la última formalidad de los entes, el *ser* o el ser existente (5). Por eso se la llama "meta-

(5) In Met. Arist. I, VI, I, núm. 1.165.

física”, porque considera al *ens commune*; “filosofía primera”, en cuanto considera las causas primeras de las cosas; “teología”, en cuanto considera las sustancias que no tienen materia, Dios, etc. Triple aspecto de una única ciencia: “Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet” (6).

Dedicamos este texto a cuantos creen que la metafísica es cosa muerta, de la que se puede prescindir, aun cuando se siga escribiendo de filosofía y teología, aceptando también en esto el signo tecnológico y comercial de una falsa moneda intelectual.

Pero veamos más de cerca lo que es la doctrina tomista sobre el conocimiento.

* * *

Bien compleja es la vida sensitiva: además de los cinco sentidos exteriores [“el sentido es una potencia pasiva, hecha para recibir las impresiones de las cosas exteriores sensibles”, de donde el objeto externo, causa de tal impresión o transmutación, “est quod per se a sensu percipitur” (7)] el animal, (no sólo el hombre) está dotado de “sentidos internos”: de la *phantasia* o *immaginatio*, una especie de receptáculo (“*thesaurus*”), donde se recogen y conservan las percepciones sensibles; de la *aestimativa*, eso que hoy decimos instinto natural, característico de las bestias, por medio de la cual se aprehenden las cosas intencionales que escapan a los sentidos propiamente dichos —en el hombre, en cambio, se da la *cogitativa*, en cuanto que él alcanza esos datos particulares mediante una especie de razonamiento, del que se vale para recogerlos—; de la *memoria*, que es común a los animales y al hombre, y que sirve para conservar los objetos intencionales, comprendida la percepción del pasado; mientras que es exclusiva del hombre la *reminiscentia* por medio de la cual trata él de evocar los recuerdos “quasi sillogísticamente”; del *sensus communis*, especie de conciencia sensitiva —el sentir del sentir—, y que se llama “común” en cuanto que es la “*communis radix et principium exteriorum sensuum*”.

(6) Iv, Priemium.

(7) S. Th. I, q. 78, a. 3.

Este es necesario en cuanto que el sentido propio juzga sólo del sensible propio, discerniendo unos objetos de otros cuando caen bajo el mismo sentido (el ojo discierne entre lo blanco y lo negro); en cambio, si se trata de discernir entre lo blanco y lo dulce, eso no lo pueden hacer ni la vista ni el gusto, "porque se necesita que, quien distingue entre dos cosas diversas, las conozca las dos". Por tanto es menester que un tal juicio pertenezca al sentido común, donde confluyen todas las percepciones sensibles, como hacia término común, y por el cual se perciban también las mismas sensaciones (*intentiones sensuum*) como la del ver del que ve; y esto no lo puede hacer el sentido propiamente dicho, que no conoce sino la cualidad sensible por la que es capaz de ser impresionado.

La doctrina de los sentidos internos se justifica sobre la base del principio de que la "naturaleza no falla nunca en las cosas necesarias"; por consiguiente "oportet esse tot actiones (operazioni) animae sensitivae, quot sufficient ad vitam animalis perfecti" (8).

La operación del entendimiento tiene origen en el sentido. Sin embargo, el entendimiento, a través de lo aprehendido sensiblemente, "multa cognoscit quae sensus percipere non potest" (9). En efecto, el objeto del entendimiento no son las cosas o los seres, sino la esencia de los seres, la *quidditas sive natura in materia corporali existens*" (10). Santo Tomás, en el mismo momento en que Aristóteles hace comenzar el conocimiento sensitivo a partir de los sentidos, nota con Platón la insuficiencia del conocimiento sensible y la necesidad del entendimiento, único capaz de un conocimiento verdadero (de saber); y con Platón opone al sensismo y al materialismo la actividad intelectual (11).

(8) Iv. I, q. 78, a. 4. Las fuentes utilizadas por Santo Tomás son Aristóteles, Avicena y Averroes.

(9) S. Th. I, q. 78, a. 4.

(10) S. Th. I, q. 87, a. 7.

(11) S. Th., I, q. 84, a. 6: «Plato vero e contrario posuit intellectum differre a sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu». Cf. sobre el platonismo en Santo Tomás, J. Moreau, *Le platonisme dans la «Somme Théologique»*, en S. d'Aq., nel suo VII centenario, cit. págs. 45 y sigs. Sobre la diferencia entre el sentido

Con la vida sensitiva comienza lo que hoy nosotros llamamos "conciencia", y que Santo Tomás llama *immutatio* (transmutación o alteración) *spiritualis*, que es diversa de la *immutatio naturalis* o física, "en cuanto la forma de lo que produce la transmutación es recibida según su ser espiritual"; como cuando, por ejemplo, la forma del color se halla en la pupila que lo percibe sin que eso la haga colorada.

Ahora bien, para la sensación se requiere esta "transmutación espiritual, con la que la forma intencional del objeto sensible viene a encontrarse en el órgano del sentido"; de otro modo, si para sentir bastase la sola modificación física, "todos los cuerpos físicos sentirían por el mero hecho de sentirse impresionados" (12).

Como la imagen o semejanza sensible del objeto es el medio de que se sirven los sentidos para conocer, así la semejanza del objeto inteligible, o la idea, es la forma de que se sirve el entendimiento para entender.

y el entendimiento véase el conocidísimo paso de la *Contra Gentes* I, II, c. 66: a) los animales que no son el hombre no tienen inteligencia; en efecto, no saben hacer cosas diversas u opuestas, sino que siempre repiten las mismas operaciones; b) el sentido conoce sólo lo particular; el entendimiento lo universal; el conocimiento sensible no se extiende más allá de las cosas corporales; el intelectual conoce lo incorpóreo (la verdad, las relaciones entre las cosas, etc.); d) ningún sentido se conoce a sí mismo ni a la propia operación, mientras que el entendimiento se conoce a sí mismo y sabe que conoce; e) el sentido se estropea por el exceso de intensidad del objeto sensible, mientras que el entendimiento no sufre jamás por el exceso de inteligibilidad, y quien es capaz de entender lo más grande entiende también lo más pequeño.

(12) S. Th. I, q. 78, a. 3: «Aquí lo *espiritual* tiene un significado no riguroso, sino analógico. Y la analogía se toma ... de aquel aspecto común a todos los fenómenos cognoscitivos que llamamos *intencionalidad*. Todo acto cognoscitivo acontece por una superación de la materia y de sus propiedades. Por eso la presencia del objeto en el que siente no es una presencia física o material, y ni siquiera obedece a la alteración padecida por el órgano, sino a la imagen intencional que ella provoca en el que conoce. Y éste tiene su peculiar receptividad en virtud de su superioridad esencial sobre el orden físico. Sería por consiguiente más correcto hablar de alteración *intencional* o *psíquica*, que no de alteración espiritual» (*La Suma Teológica*, Milán, Salani, 1954, vol. V. págs. 294-95).

Sólo en un segundo tiempo el entendimiento, en virtud del hecho de que puede reflexionar sobre sí mismo, es capaz de conocer la propia intelección y, consiguientemente, la idea de que se sirve; pero el acto primero de la intelección son las cosas reales existentes fuera del alma; y son ésas, y no las imágenes que se encuentran en el alma, las que forman el objeto de las ciencias: las especies inteligibles son el medio de que se sirve el entendimiento para conocer, no el objeto mismo del acto intelectual. Por eso Santo Tomás refuta las razones en contra de la "intencionalidad" del conocimiento, y la defiende (13).

(13) S. Th., I, q. 85, a. 2, ad. 1, 2, 3: 1 «Intellectum (lo pensado) est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei intellectae est forma intellectus; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur sed quod sit similitudo eius». 2 «... cum dicitur *intellectum in actu*, duo importantur: scilicet, res quae intelligitur, et quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in sin gularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu... Similiter (con cuanto encontramos en los sentidos) humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitatis secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum». Cf. también *Contra Gentes* I, III, c. 73 y I, IV, c. II, *De Ver.* q. 10, a. 9; In lib. III *De Anima* lect. 8. La *intencionalidad* o el «tender» o «extenderse» indica el dinamismo en general: «Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliquid tendere*; in aliquod autem tendit et actio moventis et motus mobilis» (S. Th. Ia-IIae, q. 12, aa. 1, 5). Por tanto la intencionalidad está indicando la naturaleza tensional del hacer que tiende hacia un término o punto determinado, que llamamos fin. Hay la intencionalidad que mira al acto del conocimiento, la que llamamos «*intentio prima*» cuando es directa, e «*intentio secunda*» cuando es refleja (In I Sent., d. 23, q. I, a. 3), «*intentio intellecta*» cuando se refiere a la forma de tal acto, forma de naturaleza representativa, cuyo término es el concepto (S. Th. I^a-II^{ae}, q. 37, a. 4, ad 1). Por último, la intencionalidad dice relación al acto con el que la voluntad se dirige hacia alguna cosa

Dado que el acto primero de la intelección son los seres reales externos, es imposible que nuestro entendimiento, mientras se halla unido al cuerpo, pueda tener una intelección en acto sin volverse hacia la imagen ("phantasmata") o "specie sensible", que es como el producto último, elaborado por los sentidos externos e internos, del conocimiento sensible, el cual no aprehende la materialidad de las cosas, sino justamente su imagen.

En efecto, objeto propio del entendimiento son las *quidditates* o esencias que subsisten en la materia corpórea o en determinados entes, que no se hallan sin materia; de donde se sigue que no se puede conocer la esencia de un ser sino es en su existencia particular; pero lo singular se conoce mediante el sentido y la imaginativa: luego, "para que el entendimiento pueda conocer el propio objeto, es necesario que se vuelva hacia los fantasmas y así aprehenda la esencia universal subsistente en cada ente particular" (14).

En otros términos, la especie sensible contiene potencialmente la esencia; el entendimiento, mediante su poder de abstracción, la pone en acto, esto es, "aprehende la especie inteligible", la pura forma universal sin la materia.

También con Aristóteles, Santo Tomás distingue entre el entendimiento "posible" o "pasivo", dicho así porque tiene la capacidad de recibir la especie inteligible, y el entendimiento "agente" o "activo", que es el que causa la abstracción, en cuanto tiene poder activo de traducir en acto esa potencialidad.

Mientras los seres externos son causas suficientes con relación a los sentidos externos, que reciben pasivamente las cosas sin cooperar en modo alguno a la formación de las imágenes, y con relación a la fantasía o imaginación (la que sin embargo coopera con el "agente"

para ordenarla al fin (ibi, q. 12, a. 1 ad 4). La intencionalidad es algo fundamental para comprender el conocimiento y el querer (sobre todo el amor), esto es la naturaleza del obrar y su relación con el ser.

(14) S. Th. I, q. 84, a. 7: «Particulare autem aprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem» Cf. también: II Sent., dit. 20, q. 2, a. 2 ad 3; *Contra Gentes* II, 73, 81.

en cuanto que, sirviéndose de las imágenes que perciben los sentidos, está en grado, uniendo o descomponiendo, de hacer representaciones de cosas que los sentidos no alcanzan), son en cambio causas insuficientes en relación con el entendimiento posible: los fantasmas no bastan por sí solos para hacer que nazcan las ideas, estando el entendimiento posible en potencia.

Para esto es necesario que intervenga el entendimiento agente, que es el que reduce a acto las especies inteligibles (15) "El entendimiento agente genera los inteligibles abstrayéndolos de la materia y de las condiciones materiales que son principio de individuación", cosa posible, por cuanto la especie, considerada en sí misma, no posee nada que la haga multiplicable en muchos individuos y por eso le resulta ajena la razón de la individuación.

En consecuencia, puede ser recibida por el entendimiento sin las condiciones individuantes, es decir, como idéntico para todos los individuos (16)

El entendimiento está por su naturaleza ordenado al ser. Sólo el entendimiento puede aprehender el ser, no la imaginación ni los sentidos externos, que se quedan en las apariencias sensibles. El entendimiento es tal, cuando alcanza el ser.

Que el entendimiento esté hecho para el ser y que sea capaz de aprehenderlo, he ahí la condición necesaria para que sea posible una metafísica, en cuanto que ésta no es posible a nivel de imágenes sensibles, que no alcanzan al ser real.

Con la primera operación, la "aprehensión" (*apprehensio*), el

(15) Quod. VIII, q. 2, a. 2. «Sed ad intellectum possibile comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium nec etiam in imaginatione sistit; sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem. Non autem ad hoc quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt colores visibiles actus».

(16) *De anima*, q. 4. Por la misma razón el entendimiento recibe la naturaleza del género, abstrayéndolo de sus diferencias específicas, como algo idéntico que existe en muchas especies.

entendimiento "aprehende" la esencia de las cosas (17) esto es, forma los conceptos simples de la realidad *entendiendo* el *quod quid est* de cada una (18). En esta operación hay algo de primario (*aliquid primum*) que cae bajo el entendimiento, y es lo que se llama *ens*; según esta operación, nada puede ser concebido por el entendimiento sino es bajo la razón de *ens*. (*nisi intelligatur ens*). Y, dado que el principio: "Es imposible que algo pueda ser al mismo tiempo y no ser" depende de la inteligencia del *ens*, también este principio es naturalmente el primero en la segunda operación del entendimiento, la que une y divide, es decir, la del *juicio* (19).

La tercera operación es el raciocinio, por el cual (*an sit*); con el raciocinio se da la "razón del ser" de lo que se afirma o niega (*propter quid*).

El juicio pues depende de la *simplex apprehensio*, lo que quiere decir que el fundamento de la verdad es el *ser* de las cosas. En la afirmación o negación, aquello es verdad que se afirma separando o uniendo aquello que en las cosas está realmente unido o separado; estando unido, o como unido lo que está separado: "Unde manifestum est, quod dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione" (20).

Por consiguiente, toda unión o separación noética tiene que tener

(17) In Peri Herm., Proemium, 1. «... DUPLEX est operatio intellectus: una quidem quae dicitur indivisibilium intelligentia, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividensis. Additur autem et tertia operatio, scilicet ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum. Harum autem operationum prima ordinatur ad secundam: quia non potest esse compositio et divisioni simplicium apprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam; quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito, cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis».

(18) In VI Metaph. L, VI, lect. 4, n.º 1.232 «Intellectus autem habet duas operationes, quorum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit».

(19) In IV Metaph., L IV, lect. 6, n.º 605.

(20) In IX Metaph. I, LX, lect. 11, n.º 1.897.

su fundamento en la unión o separación real u ontológica: el ser del juicio presupone el ser de las cosas, presente en la *simple apprehension*; el ser real es el tribunal que somete a juicio al entendimiento y a la verdad de su juicio: "Si compositio et divisio rei est causa veritatis et falsitatis in opinione et oratione, necesse est quod secundum differentiam compositionis et divisionis eius quod est in rebus, est differentia veritatis et falsitatis in opinione et oratione. In rebus autem talis differentia invenitur circa compositionem et divisionem: quod quaedam semper componuntur, et impossibile est ea dividi" (21) *El juicio no es fundante, es fundado* (22). Por tanto, el entendimiento no es el que hace que sea el objeto, sino que es quien lo hace conocer. La verdad está por consiguiente en la conformidad, acuerdo o correspondencia entre entendimiento y realidad; es decir, según antes se dijo, en el acto por el que el entendimiento afirma o niega la esencia de una cosa: es, en una palabra: *adaequatio rei et intellectus*; esto es, la *species* existente en el entendimiento es la misma forma de la cosa. La naturaleza es la *medida* de nuestro entendimiento, nacido para conformarse con las cosas.

Sólo el Entendimiento divino es quien mide sin ser medido por nada; la naturaleza es mensurante con respecto al hombre, pero es medida con respecto a Dios. Nuestro entendimiento es medido con relación a Dios y a la naturaleza, aun cuando sea la facultad por la que precisamente el hombre se levanta por encima de todas las cosas.

La auténtica verdad reside en el juicio. Como los sentidos no se engañan al ser informados por los sensibles propios —sí se engañan en cambio acerca de los sensibles impropios y los comunes—, así el entendimiento no puede equivocarse respecto a la esencia de las cosas, por la cual está directamente informado; mientras puede errar, como

(21) In IX Metaph., ib. n.º 1.899.

(22) Basta una simple mirada a la confrontación de estos dos textos, que podrían multiplicarse, y ponerla en comparación con la *Crítica de la razón pura* para ver claramente el abismo que separa a Santo Tomás de Kant, a pesar de lo que diga Marechal y con él luego otros, que pretenden interpretar kantísticamente a Santo Tomás.

antes se dijo, cuando, al unir o separar conceptos, atribuye al objeto alguna cosa extraña u opuesta a su naturaleza (23).

Como la perfección de la cosa conocida consiste en que ella posea la forma que le pertenece, así la perfección del conocimiento depende de que él posea la imagen de la forma de la cosa conocida; y como la cosa que posee la forma que le corresponde se dice buena, así el sujeto que conoce o posee la imagen de la cosa conocida, se dice que tiene un verdadero conocimiento.

Pero el conocimiento sensible no tiene conciencia de la conformidad entre la imagen y la cosa conocida. Por eso, aun cuando el sentido sea verdadero con relación a lo que siente, no se dice, sin embargo, que conoce la verdad, la cual es cosa propia del entendimiento: "lo verdadero y lo falso están en la mente". La verdad no está en las cosas, sino en la mente, en cuanto ésta compone o divide las ideas (24).

La esencia de la verdad consiste, como se ha dicho, en "la adecuación de las cosas y el entendimiento". Por tanto, ella se actúa sobre todo en aquella operación del entendimiento donde éste comienza a tener algo de propio, lo que la cosa no tiene, pero que efectivamente se le asemeja y de cuya conformidad con la misma se puede tener conciencia.

Ahora bien, el entendimiento va al unísono con el sentido cuando posee la imagen de la cosa, no cuando comienza a formular juicios en torno a las cosas aprehendidas. Al hacer esto, comienza ya a poner algo suyo propio que no está realmente en las cosas. En efecto, el entendimiento juzga de lo aprehendido cuando dice que algo es o no

(23) S. Th., I, q. 17, a. 3: «Circa quod quid est, intellectus non decipitur: sicut neque sensus circa sensibilia propria; in componendo vero vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei cuius quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur».

(24) *In VI Metaph.*, L VI, lect. 4, n.º 1.235: «Licet autem in cognitione sensitiva posset esse similitudo rei cognitae, non tamen rationem huius similitudinis cognoscere ad sensum pertinet, sed solum ad intellectum. Et ideo, licet sensus de sensibili possit esse verus, tamen sensus veritatem non cognoscit, sed solum intellectus: et propter hoc dicitur quod verum et falsum sunt in mente».

es, operación que corresponde al entendimiento que compone y divide. Por tanto, según va dicho, la verdad se encuentra ante todo en la composición y en la división que hace el entendimiento. De un modo derivado, la verdad se produce también por el entendimiento cuando elabora definiciones, las que se dicen verdaderas o falsas en relación con el juicio; y una cosa es verdadera o falsa por su relación al entendimiento.

De esto resulta que "la verdad se predica primariamente del entendimiento que juzga, y secundariamente del entendimiento que abstrae, en cuanto que las definiciones por él elaboradas suponen juicios verdaderos o falsos" (25). Así que "la verdad tiene su fundamento en las cosas, pero su esencia se realiza en la mente, al aprehender ésta las cosas como son en sí". La plenitud de la verdad se actúa en *el juicio de existencia*, pero como "en la cosa hay dos principios: la esencia y el acto de ser, la verdad se funda más sobre el ser que sobre la esencia... En efecto la relación de adecuación, en la que consiste la verdad, se cumple por aquella operación del entendimiento por la que se recibe el ser de la cosa mediante la imagen del mismo, o sea en el juicio". Por lo que el mismo ser de la cosa, mediante su representación mental, es la causa de la verdad, pero la esencia de la verdad se halla ante todo en el entendimiento y luego en la cosa (26).

* * *

(25) *De ver.*, q. I, a. 3: «... Sicut verum per prius invenitur in intellectu quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividens quam in actu intellectus quidditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse».

(26) In I Sent., dit. 19, q. 5, a. 1. El acto de entender es para Santo Tomás un *actus perfecti* —el entendimiento se pone en acto por la presencia del objeto— y lo mismo se diga del acto de sentir y de querer. Por lo que su

Un punto central de la doctrina tomista sobre el conocimiento es el de la *abstracción*. Es también uno de los puntos que suponen mayor esfuerzo de mediación entre Aristóteles y Platón, Platón y Aristóteles, con el fin de superar tanto el racionalismo como el sensismo, a los que subyace siempre una forma de materialismo. A su vez la abstracción va estrechamente unida a la doctrina sobre el entendimiento agente, que es el principio iluminador de los datos de la experiencia, de modo que surja lo universal.

Objeto de las ciencias son justamente los universales. Pero no se necesita, como pensó Platón, que éstos subsistan fuera del alma. Sólo es verdadero el conocimiento que responde a la realidad; pero no es necesario que sean idénticos el modo de ser del conocimiento (lo que importa es que sea idéntico el contenido) y el modo de ser que tiene la cosa en sí misma.

El género y la especie existen sólo en los individuos, "sin embargo el entendimiento entiende la naturaleza del género y de la especie", sin que por eso entienda lo que les individualiza; y esto "significa entender los universales". Lo que se verifica por la condición de la idea recibida en el entendimiento, "que ha sido hecha inmaterial por el entendimiento agente; es decir se *abstrajo* de la materia" y de las demás condiciones por las que una cosa se individualiza (27).

movimiento no es físico que pasa de la potencia al acto y como tal es un *actus imperfecti*. «Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle» (In lib. III *De anima*, lect. 12, n.º 766).

(27) S. C. *Gentes.*, I, II, c. 75, n.º 1.551: «Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuans, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: qui non possunt recipere formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali». En la «Prefazione» «Aristóteles expuesto y examinado», Rosmini, al criticar el *realismo* del Estagirita, asume una posición muy cercana a la del Aquinate.

Con la doctrina del entendimiento y de la abstracción responde el Aquinate a un doble problema: no hay ciencia sino de lo universal, que es el objeto del entendimiento, y el entendimiento cuyo objeto es el universal, es propio del alma humana, la que por tanto posee algo de irreductible al cuerpo y es por eso incorpórea. Responde en consecuencia al problema del saber y al problema de la inmortalidad del alma.

A diferencia de cuanto afirman Agustín y Gregoria Magno —dos grandes doctores, que juntamente con Ambrosio y Jerónimo, constituyen para el Medio Evo los pilares de la Iglesia latina—, Tomás, con Aristóteles interpretado por él, sostiene que el entendimiento es “*aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia*”, en cuanto que sólo en Dios “*idem est intelligere quod suum esse*”, esto es, sólo en Dios es el entendimiento su misma esencia. En cambio, en las criaturas intelectuales, es “*quaedam potentia*”, dado que en ellas la operación de entender no se identifica con el ser del que entiende. Es decir, en las criaturas el entendimiento no es pensamiento actual (28). Y si no es actual, es una “*potentia passiva*”, pero en un sentido que hay que precisar bien, de otro modo se corre el riesgo de comprometer seriamente su inmaterialidad, incorruptibilidad y superioridad en relación a las otras potencias.

He aquí su significado: el entendimiento se dice pasivo en el sentido de que estando *in potentia ad aliquid*, recibe aquello para lo que estaba en potencia, sin perder nada. En este sentido, todo lo que pasa de la potencia al acto (*exit de potentia in actum*) puede decirse que padece, aun cuando por ello se perfeccione (*potest dici pati, etiam cum perficitur*).

Lo que se demuestra considerando que, habida cuenta de que el entendimiento abraza con su operación al ser *in universali*, se descubre si está en acto o en potencia por el modo de comportarse hacia el ser en su universalidad; ahora bien, sólo un entendimiento que se encuentra frente al ser universal está en acto para todo el ser (*actus totius entis*), y ese es el entendimiento divino, que “es la misma esencia de Dios, en la que originaria y virtualmente preexiste todo

(28) S. Th., I, q. 79, a. 1.

lo que es, como en su primera causa". Por tanto, sólo el entendimiento divino no está en potencia, sino que es acto puro. En cambio, ningún entendimiento creado puede ser acto de todo el ser universal, pues para ello tendría que ser un ser infinito. En consecuencia, "todo intelecto creado, en virtud de su esencia, no es el acto de todo lo inteligible, sino que está con relación a las cosas inteligibles *sicut potentia ad actum* (29).

Es pasivo, en el sentido declarado, el entendimiento posible o la facultad, inherente a cada hombre en particular, para formar conceptos universales; el entendimiento, como capacidad de conocer, no conoce en acto, sólo conoce actualmente cuando es determinado por un objeto.

Pero nada puede pasar de la potencia al acto sino es por un ser que esté ya en acto. "Hay pues que poner en el entendimiento *aliquam virtutem* que haga inteligibles en acto los objetos por la abstracción de las formas de sus condiciones materiales. *Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* (30), que no es una sustancia separada, ni es único para todos, como sostienen los averroístas, pues hay "plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum" (31).

Brevemente: el entendimiento humano es posible y actual capacidad de conocer. Sólo se actúa cuando se ve determinado por un objeto que le es proporcionado. Tal objeto, para el entendimiento que no es acto de un órgano corporal sino facultad de un alma que es a la par forma del cuerpo y forma subsistente, no puede ser más que el mundo de lo corporal, pero considerado *abstractamente*; esto es conocido por conceptos universales, lo que equivale a decir abs-

(29) S. Th. I, q. 79, a. 2. Santo Tomás distingue dos condiciones diversas en las que la potencia puede encontrarse con respecto al acto: el entendimiento angélico (sustancias separadas) que está siempre en acto respecto de sus inteligibles, y el entendimiento humano que está primero en potencia para la intelección, y luego se hace actual (ib.). Cf. también: III Sent., dis. 14, a. 1, q. 2; *De verit.* q. 16, a. 1, ad. 13.

(30) S. Th. I, q. 79, a. 3.

(31) Ib. aa. 4 y 5.

traídos de las condiciones que individualizan el ser y lo hacen ser "tal" ser.

"Es propio del entendimiento humano conocer la forma que existe individualmente en la materia corpórea; pero considerarla no tal como es"; lo que quiere decir "abstraer la forma de la materia individual, que está representada por el fantasma (imagen)". Por eso "nuestro entendimiento conoce las cosas materiales por abstracción de las imágenes sensibles, y mediante las cosas así vistas llega a un cierto conocimiento de la realidad inmaterial" (32).

Todo el proceso del conocimiento es un proceso de "desmaterialización" o "desindividuación" de la esencia. En efecto, el alma que conoce todas las cosas, "es, en cierta manera, todas las cosas", no en el sentido de que sea esas mismas cosas, sino en el de que es su especie y forma. En el alma no está la piedra, sino la imagen de la piedra. Por tanto, el entendimiento "es la forma receptiva de todas las formas inteligibles, como el sentido lo es de todas las formas sensibles". De ahí el principio general del conocimiento: "cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis".

La abstracción es precisamente el proceso de "desmaterialización" de los seres, la que los pone en estado de cognoscibilidad intelectual, esto es de inteligibilidad de la esencia universal. Ella hace posible la metafísica en el sentido, no único, de ciencia de la realidad natural desmaterializada o en cuanto conocida por el entendimiento, lo que corresponde al tercer grado de abstracción formal.

No hay ciencia de los seres que están "situados" con sus condiciones individuales. Por consiguiente, cuando, con la ilusión de aprehenderlos en toda su plenitud y concreción, se sustituye a la abstrac-

(32) S. Th., I, q. 85, a. 1. «Intellectus humanus medio modo (no el de los ángeles, ni el de Dios) se habet; non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae quae est forma corporis, ut ex supra» (q. 76, a. 1) dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam representant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis ...».

ción la "captación inmediata" de lo real individual, se aprehenden efectivamente algunos de esos elementos, pero se escapan otros, se escapa sobre todo la esencia o universal, lo que tienen de inteligible. Se elimina la *abstracción*, pero para caer en "lo abstruso", especie de sustitutivo mental, en el sentido de "artificio", que se toma por realidad.

Es aquí donde se da el paso del tomismo al ocamismo. Sustituyendo la abstracción por la intuición sensible que, en cuanto sensible, no puede ser más que de lo particular (lo que se dice impropriamente concreto) o de los singulares; dado que tal intuición no puede aprehender lo universal, éste se reduce a un puro "nombre". Y eso es de verdad el universal que no está en el individual existente; mientras sí está, como pensado o intelectualmente conocido, el universal abstraído de los seres en que está individualizado y está en cuanto individualizado.

La pura intuición sensible e inmediata es mera *abstrusidad*, pues abolida la abstracción, se pierde, al perderse la esencia, lo real, y con ello, el ser. La caída en el nominalismo es inevitable.

En efecto, el empirismo moderno, que se enlaza con el ocamismo y de él saca las consecuencias, una vez admitida la sola intuición sensible, pierde la sustancia y hace de la filosofía la no-filosofía de los solos accidentes, que son la mera abstrusidad de los entes, o la reducción del mundo real a un mundo de artificiosidad. El racionalismo moderno, por su parte, arrancando de la intuición racional —diversa de la intuición intelectual en sentido platónico y agustiniano— pierde los accidentes, y se hace la ilusión de asir la esencia. En efecto, lo que hace es sustancializar los datos mentales o artificiales; pero el nominalismo de los accidentes no es menos nominalismo que el de las sustancias.

La estructura de la realidad de sustancia y accidentes, rota en dos, se pierde, y con ella se pierde la estructura ontológica de los entes. De aquí el materialismo abstracto y el espiritualismo abstracto: el empirismo, llevado con coherencia, no puede no admitir, como sustituto o principio de todo, a la materia individuante y en *devenir*, a los solos accidentes o fenómenos materiales o corpóreos, en los que re-

suelve la materia misma y con ella el ser de las cosas (Hobbes es la primera estación que recorre el materialismo moderno, como Bacon es la primera etapa del gnoseologismo empirístico: su término coherente no puede no ser más que la disolución de la misma materia y del mismo conocimiento por la intuición sensible; esto es, el fenomenismo y el escepticismo de Hume); el racionalismo no puede no eliminar a la materia individuante hasta negarla, para admitir sólo el espíritu, y no puede no resolverse en la exaltación de la autosuficiencia y de la absolutización del espíritu mismo, esto es, del hombre, de la historia y de lo que es histórico, para luego disolverse, lo mismo que el empirismo, una vez que el hombre toma conciencia de su inevitable finitud, en el más radical nilismo de la realidad humana y natural.

Es así como se producen esos idealismos o abstrusidades, en las que desde hace cuatro siglos se debate el pensamiento moderno: la abstrusidad materialístico-empirista y la abstrusidad histórico-espiritualista; dos formas radicales del "naturalismo", a las que se corresponden, según que prevalezca una sobre la otra, ora el "cuantismo" cientista, ora el "cualismo" espiritualista. La *cantidad* sin la *calidad*, o la "calidad" sin la cantidad, dos "grandes sin grandeza" (33).

Santo Tomás, interpretando a Aristóteles, pone el universal como el objeto inteligible; pero en las cosas o en la naturaleza no "existen" los universales, sino individuos, que no son ni sola esencia ni sola existencia, sino esencia y existencia indisolublemente unidas, esto es, esencias individualizadas; por consiguiente, el acto de entender o el *facere intelligibilia actu* significa "universalizar", abstraer de las notas individuales el conocimiento o pensamiento de la esencia, que es la función propia del entendimiento "agente", el que precisamente abstrae las formas o las especies "a conditionibus particularibus" o "materialibus". De hecho, la individuación proviene de la materia "signata quantitate" (34).

(33) A. González Álvarez, *Santo Tomás de Aquino y el pensamiento contemporáneo*, en T. D. A. nel suo VII cent., cit. págs. 519 y sigs.

(34) S. Th. I, q. 79, a. 3 y 4. Cf. S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'A.*, cit., pág. 104.

El pensar el universal, o la esencia inteligible, para que se dé ciencia de las cosas no rompe la unión de la esencia y existencia, no limita el humano conocimiento a la intuición sensible de las condiciones particulares con la consiguiente negación del universal, ni a la intuición racional de la esencia con el consiguiente olvido de los accidentes. Cualesquiera que sean los límites de nuestro conocimiento —y por la posición tomista resultan claros—, lo que existe es el ente real, y no los solos accidentes o las solas esencias.

Pero el pensamiento moderno, con tal de no poner límites al hombre, está expuesto al más radical "accidentalismo", de donde proviene en buena parte el "existencialismo" contemporáneo —la intuición sensible no aprehende más que los fenómenos singulares; y no hay otras cosas que conocer, porque las esencias y las sustancias no existen, no son más que nombres, objeto de fantasiquerías metafísicas— o al más radical "esencialismo": no existen más que las esencias pensadas que se resuelven en lógica, o en el sistema de las relaciones conceptuales immanentes al pensamiento o al espíritu; y con la lógica se identifica la metafísica. Así el ser y lo real se disuelven.

* * *

Para el Aquinate no hay ni un entendimiento agente separado que pueda identificarse con el Dios iluminante, según sostenían, por aquel entonces, los que Gilson llama "los agustinianos avicenizantes", ni, además del entendimiento agente, propio de cada alma, y la abstracción, hay necesidad, para un conocimiento intelectual, de una especie de iluminación divina, como sostenía San Buenaventura y también su maestro Alberto Magno. Tomás mantiene firme la autonomía del humano saber.

Cierto, todo lo que participa de una perfección —y que como tal es naturalmente mudable e imperfecto— presupone algo que es, por esencia, inmutable y perfecto; por eso es verdad que el alma intelectual humana, imperfecta —no lo conoce todo y en lo que conoce progresa de la potencia al acto, llega a la verdad por vía de raciocinio, etcétera—, presupone un entendimiento superior del que, como participante que es de esa perfección, recibe la capacidad de entender.

Però este argumento puede valer para probar la existencia de Dios o de la Inteligencia absoluta, o también la dependencia, por participación, de esa inteligencia del alma intelectual, e incluso para decir que tal inteligencia "se ve ayudada para entender" (*iuvatur ad intelligendum*) (35); mas no para afirmar que al conocimiento intelectual le sea necesaria ninguna clase de iluminación divina, como si Dios hiciese las veces del entendimiento humano, que ha sido creado por él con todo lo que necesita y le es debido para entender o conocer las cosas de la naturaleza, esto es: con el poder de "iluminar" lo sensible de manera que en ello pueda aprehender lo inteligible.

A la verdad, ni siquiera en San Agustín se trata de una verdadera sustitución, ni tampoco en San Buenaventura. Por tanto, el Aquinate lo que quiere decir es que en la intelección de las cosas sensibles no es necesaria ninguna especie de iluminación de lo alto; sin que ello suponga, por lo demás, excluir (aunque no sea necesario), que, *ad intelligendum*, nuestra mente se vea ayudada (*iuvetur*) por Dios.

Lo que distingue la iluminación agustiniana de la tomista lo precisa muy bien el mismo Santo Tomás. Para Agustín (el cual sigue a Platón dentro de los límites que son compatibles con la fe católica, razón por la cual no admite que las ideas sean subsistentes en sí mismas sino que las pone en la mente divina), nosotros juzgamos de cada cosa con el entendimiento iluminado por la divina luz (36).

(35) S. Th., I. q. 79, a. 4: «Considerandum est quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis: cuius signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu, arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum».

(36) Como hemos tratado de probar en otro lugar (cf. nuestro «*San Agustín*», Brescia, 1949, vol. I, págs. 224-29) el *lumen* agustiniano tiene diversos significados. Entre otras cosas San Agustín distingue entre una «luz sobrenatural» y otra «natural».

Para quien sigue a Aristóteles —luego también para Santo Tomás— no se necesita tal intervención, en cuanto que basta el entendimiento agente para aprehender lo inteligible en el objeto sensible.

Pero decir que “que nos son dados por Dios los objetos inteligibles”, o “decir que nos es dada la luz para poder hacer inteligibles los objetos” —añade el Aquinate— “no supone mucha diferencia” (*non multum autem refert*) (37). Santo Tomás sabía muy bien que la diferencia se daba, y entonces quiere significar, por un lado, según se ha notado (38), que un católico puede seguir una u otra sentencia en cuanto que no está en juego ninguna verdad de fe; y por otro, añadimos nosotros, que hay dos perspectivas gnoseológicas —siempre que se tome el *lumen* agustiniano en el sentido de “luz natural”— dentro de los confines de la metafísica del ser; y, como tales, aceptables, dado que en una y otra se salvaguardan la objetividad del conocimiento y la inteligibilidad de lo real. Y, en cuanto aceptables, a propósito para ser profundizadas con vistas a una perspectiva que las sintetice a ambas o que procure al menos incluirlas, quedando en pie que la agustiniana y la tomista pueden ser asumidas y profundizadas, cada una en su propia autonomía (39).

(37) *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad octavum: «Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes, sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina; et quod per eam secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus, sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras... Aristóteles autem per aliam viam prerexit... supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia».

(38) S. Vanni Rovighi, *op. cit.*, pág. 108.

(39) Retengo que también la otra *vexata quaestio* del tomismo o no tomismo de Rosmini o de las relaciones y concordancias entre el Aquinate y el de Roberedo se ha de poner en estos mismos términos. Ciertamente que tiene su importancia el saber hasta qué punto Rosmini es o no es tomista, como la tiene el precisar hasta qué punto Santo Tomás es o no es agustiniano, pero, esto dicho, tiene mucho mayor interés, desde el punto de vista especulativo,

Cierto queda el problema del conocimiento *a priori* de la verdad de los primeros principios indemostrables que, por ser *a priori* y por

el ver hasta qué grado haya el Aquinate profundizado a San Agustín y así hecho avanzar la posición tomista.

De la misma manera, tiene mucho mayor interés ahondar en el conocimiento de Rosmini para mejor precisar hasta qué punto y en relación con todo el pensamiento moderno, él, meditando sobre Agustín y Tomás, ha profundizado su pensamiento y, en consecuencia, llevado a un nuevo nivel especulativo la metafísica del ser; y hasta qué punto, repensando a Agustín y Tomás, puede uno profundizar en el pensamiento del Roveredano con el fin de alcanzar un nuevo punto de vista dentro de la metafísica del ser.

Sobre esta base, me parece poder repetir, con Santo Tomás, que *non multum refert* si Santo Tomás admite y hasta qué punto algo así como una idea análoga a la del ser, un «lumen» más cercano al de San Agustín. Lo que importa es que esos dos modos de concebir el *lumen* —capacidad de iluminación del entendimiento agente para aprehender lo inteligible, o el entendimiento dotado de luz objetiva del ser como idea, y por tanto en sí indeterminado y «posible»— no supongan nada de contrario a las verdades de la fe ni a la metafísica del ser, en el sentido de que una y otra tesis puedan construirse con una visión filosófica conforme con ella y que de ella sea un avance.

Se podría decir también que el entendimiento de Rosmini, al que está presente el ser en la forma de la idea con sentido ontológico y gnoseológico, es también capacidad de conocer y no conocer en acto, dado que sólo cuando se une al dato sensible o afirma que «esto es» (percepción intelectiva) se pone en acto. Tampoco Rosmini concede a la abstracción menos importancia que Santo Tomás.

Pero acaso el problema principal sea el de ver, dejándonos de preocupar un poco por la aproximación de Aristóteles a la cultura moderna, si se puede hablar de entendimiento posible o en potencia, y de entendimiento agente o en acto; o si, en cambio, justamente a raíz del pensamiento moderno y de Rosmini, deba hablarse de entendimiento sólo en acto, por lo menos en el sentido de que el entendimiento como tal y originariamente es inteligencia *mía*, pues entiendo, y por eso está siempre en acto, es decir, que hablar de entendimiento significa que yo me conozco como existente y como ser inteligente. El entendimiento no es separable de acto del conocimiento propio en sentido ontológico. Pero esto equivale a recoger el pensamiento agustiniano y el problema del *lumen* para profundizar en Santo Tomás, lo que es a su vez indispensable para comprender mejor a ambos pensadores. Una reducción o asimilación de Agustín o de Rosmini a Santo Tomás, o del Aquinate a uno de los dos, nos hace perder a la vez la perspectiva histórica y la originalidad

sí mismos evidentes, no se ve cómo puedan derivar de la experiencia sensible.

de los tres filósofos, además de no progresar en la profundización de la metafísica del ser.

Pienso, pues, estando al «studiorum dux», que puede decirse: Agustín, encontrándose frente a una cultura platónica y neoplatónica, se apropia cuanto hay en ellas de compatible con la fe católica, y lo utiliza para hacer filosofía y teología, esto es una nueva cultura cristiana, es de inspiración platónica y plotiniana.

Santo Tomás, hallándose frente al Aristóteles árabe —tan peligroso para la cultura cristiana como Plotino— adopta, en relación con él la misma actitud y método; y por eso su manera de entender el *lumen* resulta de inspiración aristotélica.

Esto consiente a los dos Doctores no sólo dos diversas, aunque no opuestas, «reacciones» especulativas, a tono con contextos culturales diferentes, sino también formular dos «sistemas» originales de la metafísica del ser, única que puede servir de fundamento racional a la Revelación y a la teología.

La metafísica del ser es una, pero las formas dialécticas en que se puede vaciar —y cada forma supone una nueva profundización y avance, sin que ello implique que la forma anterior sea toda asumida o no sujeta a revisión y modificación— pueden ser múltiples, con tal que no nos salgamos de su interior. Rosmini a su vez, se encuentra frente al pensamiento moderno de Descartes a Hegel, y a una cultura que no está ya impregnada antes, en lo esencial, está en flagrante oposición a la fe católica y al mismo concepto «clásico» de filosofía en cuanto que niega *in todo* la metafísica del ser. Y en condiciones más difíciles y más complejas, en un mundo que camina hacia la descristianización, él realiza un poderoso esfuerzo por asimilar a la cultura cristiana cuanto hay en la moderna de asimilable y compatible con la Revelación y con la Iglesia, a fin de imprimir un nuevo rumbo a la cultura.

Por eso su manera de entender el *lumen*, aun inspirándose en San Agustín y Santo Tomás, es diversa (se hace cargo de los conceptos de «conciencia», «autoconciencia», «idea», «interioridad», etc., prevalentes en el pensamiento moderno) tiene una nueva forma dialéctica con relación al pensamiento de los Padres y Doctores.

Escribe Rosmini: «... el continuo operar de la mente no sólo en el individuo sino también en la misma sociedad y en todo el género humano (tenga de ello conciencia o no) trabaja sin descanso por llevar todos sus conocimientos de un orden a otro de mayor reflexión, lo que equivale justamente a cambiar su forma dialéctica o mental». Así, cuando los errores antiguos vuelven a reproponerse revestidos de nuevos conceptos, y las verdades «se impugnan

con un nuevo lenguaje», «el hombre vuelve nuevamente a ser tentado y seducido, como si se tratara de errores que hacen su aparición por primera vez». La nueva lengua empleada hace que nos entendamos difícilmente sobre unas mismas cuestiones. De aquí la necesidad, por parte del defensor de la verdad, de dar nuevas respuestas «con razones que también ellas tengan una forma consonante con el nuevo orden de reflexión, que intenta contraponerse a aquella verdad», dado que las respuestas anteriores, si se repiten, «resultarían... o rudas o inelegantes o inadecuadas». Por tanto los defensores de la verdad contra el error tienen que poner un «ropaje conveniente» a «todas las respuestas necesarias», de manera que «las instancias en contrario» se vean «refutadas con su mismo lenguaje dialéctico» (*Introduzione alla filosofia. Degli studi dell'Autore*, n.º 4).

Por lo que pueda servir, indicamos el modo con que Rosmini sigue a Santo Tomás a propósito del problema de si sobre el ser exista una noción innata: «El pasaje a que me refiero es el siguiente: «Del mismo modo debe decirse (así él) a propósito de la adquisición de la ciencia, esto es de los primeros conceptos del entendimiento, lo que sucede a esta guisa. Se dan ciertamente en nuestro entendimiento unas ciertas semillas de las ciencias, estas primeras concepciones o ideas de las cosas, las cuales *incontinenti*, por la luz del entendimiento agente se conocen a través de las especies abstraídas de los fantasmas; ya sean complejas como los axiomas, ya incomplejas, como el concepto de ente (*ratio entis*) y de lo uno y semejantes, las que el entendimiento en seguida aprehende. De estos principios universales es de donde derivan todos los demás principios, como de su raíz o semilla» (De Verit..., q. 11, a. 1).

Pero he aquí la duda, que este pasaje engendra en la mente del angélico Doctor. Pone el *concepto del ente (ratio entis)* entre aquellas cosas que el entendimiento agente ve inmediatamente al contacto con los fantasmas. Por tanto, no hace que sea el ente lo que forma, según nuestra conjetura, el mismo entendimiento agente. La interpretación que yo propongo es, que, según ese modo de hablar, una cosa es tener *concepto del ser (ratio entis)*, y otra tener sencillamente presente al ser, sin más.

Tener el concepto del ente significa entender la fuerza, esto es entender cómo ella es susceptible de aplicación y de producir en nosotros, desde su intimidad, diversos conocimientos. También yo digo que nosotros podemos conocer la fuerza, la fecundidad, la virtud que tiene la idea del ente para ser aplicada, hasta que, con ocasión de las sensaciones o fantasmas la aplicamos de hecho. Entonces esa idea no queda ya solitaria o inoperante, sino que se hace activa. Entonces meditamos en ella con atención nueva y con intención renovada, para alcanzar su *noción*, o íntima naturaleza (*ratio entis*). Como

Un paso de la *Summa* (40) es muy significativo a este propósito (podrían citarse otros): se llama "intelección" a la aprehensión de "ea qua (los primeros principios) statim naturaliter apprehenduntur", por lo que el entendimiento se dice "habitus primorum principiorum". Por tanto, los primeros principios son aprehendidos inmediatamente, y a eso lo llama Santo Tomás *intelligi* o el acto intelectual intuitivo de tales principios.

En efecto, de ese acto se distingue el *intellectus* como *habitus* de los mismos principios, y es distinto, de uno y otro, el procedimiento a base de raciocinio o *discursus*, como algo que es necesario al alma humana que decimos racional para que pueda alcanzar el conocimiento de la verdad, dado que su luz intelectual no la permite —como se los consiente a las criaturas angélicas la plenitud de su luz— aprehender inmediatamente toda la virtualidad (*totam virtutem*) o todo cuanto de esos principios puede deducirse, por silogismo, a la primera aprehensión (*in primo aspectu*). Luego el *intelligere* de los primeros principios es una intelección *a priori* (41).

Puede uno preguntarse si la intuición inmediata del principio de no contradicción, y del de identidad no impliquen o no contengan implícita (caso en el cual Rosmini no habría hecho sino explicitar a Santo Tomás) la del ser como idea u objeto del entendimiento, dado que el ser es por sí mismo incontradictorio o idéntico consigo mismo. Pero no es este lugar para adentrarnos en este problema (42).

quiera que sea, es necesario reconocer como inherente al espíritu la idea del ser, o actual o habitualmente...» (*Nuovo saggio*, n. 467, n. 1).

Es claro que lo uno no es lo otro, pero los tres representan tres momentos esenciales; cada uno es el progreso o desarrollo del otro, de una misma metafísica. Por lo demás, *non multum autem refert*.

(40) S. Th. I, q. 58, a. 3.

(41) Sobre la validez absoluta de los primeros principios véase, entre otros: In IV Metaph. L IV, lect. 6, núms. 605-609 y ib. (lect. 14-15, núms. 694-710), para refutar los argumentos (son los clásicos de la sofística y del escepticismo) que niegan su validez. Cf. sobre el *lumen*: S. Th. Ia Iae, q. 2, a. 3 y I, q. 106, a. 1. I, q. 84, a. 5 y q. 83, a. 3 ad 1; De verit. q. 1, a. 4 ad 5, q. 10, a. 4, ad 2; q. 10, a. 72, ad 3, ad 10. De Spiri creat. a. 1.

(42) No hay por qué tomar ya en consideración la acusación que se le ha hecho a Rosmini de «ontologismo» y de «panteísmo». Eso no es sino una

Por lo demás, el mismo Aquinate insiste innumerables veces sobre la debilidad, las imperfecciones y los límites del humano conocimiento, también del racional, con lo que está indicando que, a pesar de la dignidad del hombre, cuán necesario le es adquirir la verdad a base de un procedimiento racionativo. Cómo insiste sobre los límites del entendimiento mismo, cosa tan alta nuestra, y sin embargo el hombre se ve obligado a conocer abstrayendo el aspecto inteligible de los entes y no alcanzando al ente en su plenitud, aunque indirectamente sí que conoce los singulares que están representados en los *fantasmas*.

monótona repetición —un eco que se ponga en fuerza de la inercia— por alguien que no le conoce, o, si se quiere, son los «reparos» de algún «impenitente».