

SANTO TOMÁS DE AQUINO, LA GNOSEOLOGÍA Y EL TOMISMO CONTEMPORÁNEO

ALGUNOS APUNTES EN TORNO DE UNA EXPRESIÓN DE *IN ISENT.* D. 19 Q. 5 A. 1 AD 7UM

El sugerente nombre *Santo Tomás y nosotros* impele, en primera impresión, a mirar la riqueza y valía de tal pensador y al modo de relación que podemos tener con él. En mi caso, y sé que en el de muchos otros, esta relación querría ser de discípulo a maestro y, por ende, reconocer la deuda que tengo con el Aquinate. Esta deuda, fruto de haber experimentado la amable liberalidad que tal maestro otorga y posibilita, debe convertirse en gratitud. Y por eso, siguiendo este cauce, me honro en primer lugar al participar en este homenaje a la Sociedad Tomista Argentina en su quincuagésimo aniversario, y poder sumar así mi esfuerzo a tantos filósofos y teólogos que se afanan por descubrir y redescubrir constantemente y según cada época la viva y serena claridad de la doctrina tomista.

Ahora bien, como un modo de volver operativo ese agradecimiento, quisiera en esta ocasión recordar que, a veces, la causa de que no exista una buena relación, o un verdadero y pleno entendimiento entre el universo de Tomás y el nuestro no está tanto en la historicidad suya —su septisecular lejanía— sino en la nuestra, signada por el despliegue de esos mismos siete siglos. A tal grado acaece esto que, en algunas ocasiones y temas, parecieran ser mucho más largos estos años que los diecisiete siglos existentes entre el mismo Tomás y Platón o Aristóteles. Con frecuencia, aquél que intenta leer a Santo Tomás no puede sustraerse del tránsito moderno y, ahora, postmoderno, signado por unas inquietudes metafísicas de orientación inversa a las medioevales. Y este viraje, si contiene virtualidades propias, también conlleva el oscurecimiento de otras que antes eran evidentes. Así ocurre, por ejemplo, en lo que podría llamarse el «prejuicio gnoseológico», cuestión que versa sobre la eficacia del conocimiento y que desveló a tantos tomistas de este siglo¹ —singularmente, aunque por oposición, creo

¹ No viene al caso hacer ahora historia de esta cuestión. Baste recordar, con Leopoldo E. Palacios, los nombres de «Mercier, Noël, Picard, Descoqs, Roland-Gosselin, Maréchal, Jolivet, Vries y tantos otros filósofos [que] aceptan el realismo crítico admitiendo el punto de partida netamente cartesiano de la duda metódica y del Cogito» (L. E. Palacios, «Estudio preliminar sobre la gnoseología de Étienne Gilson», en É. GILSON, *El realismo metódico*, trad. V. García Yebra, Rialp, Madrid 1963, pp. 36-37.

que a Gilson²— y, sin embargo, está siempre pronta a resurgir bajo nuevos aspectos.

Esta necesidad de fundamentar el conocimiento —o el realismo o la metafísica— aunque fue variando en temas, sesgos y enfoques con el correr de los años, se encuentra encubierta en muchas de las cuestiones que se discutieron este siglo en el renovado intento de entender a Santo Tomás. Hasta el punto de que creo la explicación de esta tendencia está en el hecho de que hoy constituye nuestro modo «natural» de enfocar las cuestiones más diversas. Así, más allá de la dilucidación de la intuición sensible o de la abstracción del intelecto como explicaciones de las facultades cognoscitivas del hombre, se encuentra, por ejemplo, la metafísica intuición del ser excogitada por Maritain³ que, al decir de Bogliolo, es aceptada de un modo u otro por todos los tomistas⁴ (de esos años '40 y '50). Sin ella, insistía Compostá hace no tanto tiempo, sería imposible responder de modo rotundo y crítico al idealismo: toda la metafísica reposa sobre ella puesto que en esa intuición se juega la «realidad» —el contenido «real»— de la noción de ser y del conocimiento⁶.

Así también, cuando a mediados de siglo comienza «formalmente» la discusión acerca de la validez del tercer grado de abstracción formal como tomista⁷ o como válido para obtener el objeto de su metafísica⁸, no puede pasarse por alto que estas disputas tienen como marco la misma inquietud de fondo: la realidad del *ens* objeto de

² Cfr. el «Estudio...» cit. en la nota anterior. Conocida es la cruzada contra toda infiltración gnoseológica, crítica o noética en el tomismo que este autor inicia desde sus primeros tiempos hasta el fin de su vida; así, v. g., se puede ver su «Propos sur l'être et sa notion», en *San Tommaso e il pensiero moderno*, Città Nuova Editrice, Roma 1974 (=Studi Tomistici 3), pp. 7-17, en donde procura aclarar definitivamente sus diferencias al respecto con Jacques Maritain. Sobre esto vide P. LEE, «Etienne Gilson: Thomist Realism and the Critique of Knowledge», *The New Scholasticism* 63 (1989) pp. 81-100.

³ Cfr. J. MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Club de Lectores, Buenos Aires 1981, esp. Lección tercera, pp. 73ss.

⁴ L. BOGLIOLO, «Dall'intenzionalità del conoscere al concetto di Metafisica», en *Essere e Conoscere*, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Città del Vaticano 1983, pp. 68-69, toma nota de que entre los mejores tomistas de su tiempo se tiende a fundar el conocimiento sobre una intuición intelectual —así Garrigou Lagrange, Maritain, profesores de Lovaina, Jolivet—. Y los que no sostienen esto, están de acuerdo en que la noción de ser se abstrae sólo impropriamente. Finalmente, dice que se puede decir que abstracción impropia es igual a intuición intelectual.

⁵ D. COMPOSTA, «Considerazioni sull'intuizione dell'essere come questione fondamentale della metafisica», *Doctor Communis* 62 (1989) 125-136. Sobre su importancia y desarrollo histórico vide del mismo autor «L'Intuizione dell'Essere. Breve compendio storico-teoretico di una disputa», en *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, Urbanian University Press, Roma 1988, pp. 153-179.

⁶ Cfr. también V. POSSENTI, «L'intuizione astrattiva e i primi principi speculativi nel tomismo», en *Acta VIII Congressus Thomisticus Internationalis*, t. V, pp. 93-146. Este autor llega a escribir que «se l'intuizione astrattiva dell'intelligibile non si desee, allora la metafisica come sapere sarebbe impossibile, rimanendo solo la metafisica come fede o credenza» (*Ibid.*, p. 143). Para una opinión contraria, que sin embargo mantiene actual la discusión, se puede ver en J. F. X. KNASAS, *The Preface to Thomistic Metaphysics: A Contribution to the Neo-Thomist Debate on the Start of Metaphysics*, Peter Lang Publishing Co, New York 1990. En el capítulo 1 analiza con bastante detalle esta postura y nota que, entre otras cosas, no es fácil saber si el objeto de la intuición intelectual es el *ens* o su acto, el *esse*.

⁷ La observación de que no se encuentra en textos del Aquinate es de L.-M. RÉGIS, «La philosophie de la nature. Quelques «apories»», en *Études et Recherches*, Philosophie 1, Collège Dominicain d'Ottawa, Ottawa 1936, pp. 127-156.

⁸ Como se sabe, esta discusión toma cuerpo entre los tomistas a partir de 1947 con el artículo de L.-B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après s. Thomas. In de Trinitate q. v a .3»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 3-40.

la metafísica⁹. Sea que se recalque que su comprensión tanto de lo material cuanto de lo inmaterial no es simplemente en virtud de la extensión lógica que le corresponde como concepto¹⁰, sea que se resalte su anterioridad o primordialidad respecto de cada modo de ser concreto y, por ende, su existencialidad¹¹; sea que se busque una vía otra que las propias de las ciencias naturales¹², el problema fundamental a resolver es el mismo; o sea, garantizar que el ente no es un simple concepto, que no es fruto de una depuración intelectual de otros contenidos quidditativos porque él mismo no es una *quidditas*, y que, en consecuencia, el conocimiento, al menos el metafísico, es plenamente válido y real, pues tiene «tal» o «cual» fundamento.

No se trata, ahora, de exponer ni discutir la pertinencia y validez de estos planteamientos, o de la diversidad de opiniones y respuestas que existen. Menos aún, el grado de fidelidad que les correspondería para con Santo Tomás. Evidentemente —siguiendo al mismo Tomás, con referencia al oficio del sabio—, como hijos de nuestro tiempo estamos obligados a examinar y extraer todo el oro que se pueda encontrar en la modernidad, al tiempo que se contestan las asechanzas de idealismos, criticismos, relativismos y cualesquiera otros errores¹³. Simplemente, quisiera llamar la atención sobre aquel fenómeno mencionado —y, por otro lado, frecuente— que, si conscientemente no es enfocado y dejado de lado, puede esterilizar buena parte del esfuerzo acometido. El fragor de la batalla implica, algunas veces, adentrarse demasiado en el campo del enemigo; y, por lo mismo, al alejarse de la propia trinchera, puede ocurrir que se nos oculte la evidencia de la propia posición; o, dicho técnicamente, ha ocurrido, ocurre y seguirá ocurriendo que la discusión de temas y cuestiones post-tomistas nos dificulte la comprensión de principios que en Tomás son de sentido plano y directo.

Para ilustrar este fenómeno, y sin ánimo de entrar en polémicas, referiré un caso por demás conocido, cuya historia —cual drama clásico; drama, que no tragedia—

⁹ El mismo Geiger encuadra su investigación en este marco. Cfr. art. cit., pp. 3-5.

¹⁰ Cfr. L.-B. GEIGER, art. cit., en el cual este tema es el que le lleva a rechazar los grados de abstracción formal. También vide J.-D. ROBERT, «La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique selon saint Thomas»: *Divus Thomas* (Placentiae) 50 (1947) 206-222; A. TOGNOLO, *Due saggi sull'accezione metafisica del concetto di separato in Tommaso d'Aquino*, Editrice Gregoriana, Padova 1983; y A. MORENO, «The Subject, Abstraction, and Methodology of Aquinas' Metaphysics»: *Angelicum* 61 (1984) 580-601.

¹¹ Cfr. G. P. KLUBERTANZ, *Introduction to the Philosophy of Being*, 2nd ed., Appleton-Century-Crofts, New York 1963; ID., *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Loyola University Press, Chicago 1960; J. OWENS, *An Elementary Christian Metaphysics*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1963; M. A. KRAPIEC, «Metaphysical Understanding of Reality»: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 60 (1986) 11-22.

¹² Resalta, por su envidia e interés al respecto el libro de J. J. SANGUINETI, *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1977. Aunque el pensamiento de este autor sigue evolucionando, creo que se desarrolla hacia una mayor y mejor comprensión de la ciencia contemporánea. Idéntica permanecería entonces la *vis metaphysica* puesta en juego.

¹³ Cfr. SCG I I. Para las obras de Santo Tomás, utilizaré —aunque no completamente— la nomenclatura del *Index Thomisticus* por parecerme la más fácil y universal en la actualidad. Así, para evitar equívocos, la primera vez que se cite una obra, se pondrá su nombre, y posteriormente, sólo la sigla; los números consiguientes se despliegan de acuerdo a las partes que cada obra tenga, yendo de lo más general a lo particular; así, en el caso presente se trata de *Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, libro I, cap. I.

podría dividirse en tres actos: el caso es la intelección del exacto alcance y literal significado de la conocida expresión del Aquinate según la que *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius*, i.e., «la primera operación [de la inteligencia] mira a la quiddidad de la cosa, y la segunda al ser de la misma»¹⁴. Como observa Elders, en la medida en que, durante este siglo, se dio un redescubrimiento del *esse* o del *actus essendi* tomista¹⁵, este *ipsum esse rei* ha sido múltiplemente entendido¹⁶. Por otra parte, también en la medida en que se fue procurando dilucidar cómo se obtiene o capta lo típico y peculiar del objeto de la metafísica tomista y se insiste en el valor real de ese *ens*, se ha recurrido no pocas veces al juicio como instancia clave y específica de su constitución¹⁷; y esto, porque el juicio, segunda operación de la inteligencia, mira al ser¹⁸.

Quizás la versión más completa de esta sentencia sea la que Tomás escribe en el *Super Boetium de Trinitate*, cuando en el cuerpo de la cuestión V artículo 3 trata sobre los diversos modos de abstraer que tiene el entendimiento¹⁹: «Debe saberse que según el Filósofo en el III *De Anima* la operación del intelecto es doble: una que se dice inteligencia de los indivisibles, por la que se conoce de cada cosa qué es; y la otra que compone y divide formando, a saber, la enunciación afirmativa o negativa. Y estas operaciones responden a dos que hay en las cosas. La primera operación mira la misma naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida obtiene algún grado entre los entes, bien sea cosa completa —como algún todo—, bien sea cosa incompleta —como la parte o el accidente—. Pero la segunda operación mira al mismo ser de la cosa; el cual resulta desde la congregación de los principios de la cosa en los compuestos, o bien es concomitante a la misma simple naturaleza de la cosa, como en las sustancias simples»²⁰. Y continúa explicando Santo Tomás, «Por esto mismo, en la simple aprehensión puede abstraerse una naturaleza sin considerar algunos aspectos que le estén unidos en la realidad; pero, mediante el juicio sólo puede abstraerse lo que está separado *secundum rem*, so pena de incurrir en falsedad»²¹.

¹⁴ S. THOMAE AQUINATIS, *In 1 Sent.* d. 19 q. 5 a. 1 resp. arg. 7.

¹⁵ Una sintética y completa historia de este proceso puede verse en G. E. PONFERRADA, «Santo Tomás de Aquino, la metafísica y los tomistas»: *Philosophica* (Valparaíso) 11 (1988) 89-101.

¹⁶ L. ELDERS, *Faith and Science*, Herder, Roma 1974, pp. 110 y 111.

¹⁷ Un ejemplo de esto es lo que dice J. de FINANCE, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Grekos, Madrid 1971, pp. 33-35. Después de relatar que los propios tomistas han discutido los tres grados de abstracción formal, en particular el tercero, y que algunos hablan de *separatio*, indica que lo seguro es que en Santo Tomás: a) la abstracción metafísica «es de un tipo enteramente especial» (p. 35); y b) «mayor importancia (que la discusión acerca de los tres grados de abstracción) tiene el hecho de que la abstracción metafísica está expresamente relacionada con la «segunda operación del espíritu», el juicio» (pp. 34 y 35).

¹⁸ Cfr. L. ELDERS, «El conocimiento del ser y el acceso a la metafísica»: *Sapientia* 35 (1980) 573-588.

¹⁹ CBT 5 3c: «Dicendum, quod ad evidentiam huius questionis oportet videre qualiter intellectus secundum suam operationem abstraere possit». Respecto al texto, manejo la ed. crítica Leonina (*Opera Omnia*, t. I, Les Éditions du Cerf, París 1992).

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* El uso del término *abstraer* es del original; y también se puede ver, v.g., en el texto —redactado por un Tomás ya maduro— de *Summa Theologiae* I q. 85 a. 1 resp. arg. 1.

Tanto este texto como sus múltiples paralelos²² han dado mucho que pensar y escribir. El hecho de que la enunciación sea propia de la segunda operación y de que sólo en ella se dé la verdad o falsedad, no puede dejar de tener relación con que lo propio del juicio sea su respectividad al *esse*. Con lo que, al menos en apariencia, en el juicio se daría un ámbito de inteligibilidad otro, más amplio, más ontológico y, sin duda, definitivo que en la simple aprehensión²³. Por lo demás, si se tiene en cuenta que Tomás de Aquino está precisamente mostrando que de un modo abstrae la primera operación y de otro el juicio, y que concluirá el artículo redondeando las relaciones entre estas abstracción y separación y los tres objetos de la ciencia especulativa, se comprende la dificultad de la cuestión. ¿De qué *ipsum esse rei* está hablando el Aquinate? ¿No pareciera que, por el mismo hecho de responder las dos operaciones a dos que hay en las cosas, sea fácil concluir que la primera mira a la esencia y la segunda a la existencia; o al hecho de que esa esencia sea *extra causas*²⁴?

Tal, quizás, haya sido la comprensión de esta doctrina por parte de los primeros comentadores de Santo Tomás; en ese caso, se comprendería la energía con que Fabro rechaza esta interpretación. Sin embargo, se debe observar que más allá de otras cuestiones, esta sentencia es pacíficamente tenida por ellos. Como claramente escribe Juan de Santo Tomás, «la distinción que se hace por el intelecto (*per intellectum*), o bien puede ser hecha por el judicativo, afirmando o negando la misma distinción; o puede ser hecha por la sola aprehensión, por lo cual se toma uno dejado otro; razón por la cual suele decirse que “los que abstraen no mienten”: porque, a saber, no es un juicio, ni se abstrae juzgando sino aprehendiendo uno sin el otro: pues la mentira no es sino en el juicio [...] Mientras se concibe algo por simple aprehensión, la división de los conceptos no se tiene de parte de la cosa conocida sino de parte del modo de concebir que no puede adecuar a la cosa en todos los sentidos: y así concibe con modo dividido aquello que en la cosa le conviene, pero no por el modo cual conviene, esto es, sin distinción²⁵. Mas cuando se juzga que algo es distinto, la misma distinción es

²² Un estudio pormenorizado de esta sentencia tal como aparece principalmente en las primeras obras de Santo Tomás se encuentra en B. Bernardi, *Studio sul significato di «esse», «forma», «essentia» nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino*, Publications Universitaires Européennes-Peter Lang, Berne-Francfort/Main-Nancy-New York 1984.

²³ Cfr. F. Haya, *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona 1992, esp. el cap. III: «La jerarquía de las operaciones intelectuales».

²⁴ Fabro —con razón, a mi juicio, al combatir ese modo de entender la composición de esencia y existencia—, escribe: «Je ne veux pas insister sur le fait que les textes où le Docteur angélique présente cette correspondance sont de la période de sa jeunesse: ce que j'ai à coeur de répéter et de faire remarquer, c'est que ces textes *isolés* peuvent faire complètement dévier, et indiquer respectivement les deux moments de la possibilité et de la réalité» (*Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1961, p. 67).

²⁵ Nótese aquí que no se habla de la distinción entre las formas, principios *quo*, del compuesto que, no subsisten separadas, pero sí causan diversar perfecciones en la cosa: «Formae autem et accidentiae, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est» (ST I q. 45 a. 4c; vide el contexto para una diferenciación entre lo real que subsiste y lo que no. No se trata de afirmar que se desconoce esta doctrina tomista porque sí se trata al hablar del fundamento de los universales metafísicos (aunque también allí está supuesto, dado que el punto es si el modo de ser distintos es potencial, virtual o actual). Pero no se incluye al hablar de la aprehensión; lo que manifiesta que se está en el ámbito del objeto en cuanto objeto, ya que el otro sería *ut res*.

de parte de la cosa conocida: porque se juzga que es así, y por eso conviene que en la cosa le corresponda»²⁶.

Frente a este texto, *prima facie*, surgen dos impresiones: en primer lugar, que la diversidad entre las distinciones —abstracciones había escrito Tomás— de las dos operaciones es vista y asumida sin reparo alguno; una, la del juicio, responde al ser de la cosa, ha de ser *in re*; la otra, la simple aprehensión distingue sin necesidad de separación en la cosa; es decir, con palabras suyas, la distinción que compete a la primera operación puede o no tener fundamento *in re*, pero si lo tiene pertenece a la cosa en cuanto objeto²⁷, en cuanto considerada por el entendimiento. La segunda impresión, en cambio, indica una pequeña variante sobre el texto tomista: mientras que no señala el fundamento de esta doble operación del intelecto —lo que no necesariamente es problemático, pues bien podría darse por supuesto o resultar impertinente al tema tratado—, Juan de Santo Tomás encauza en cambio su disquisición hacia las distinciones que se dan en la primera operación; o sea, en la consideración objetiva de la cosa. Es importante señalar esto, porque aquí se está ante un avance respecto del Aquinate. Y, es bien conocido por todos que en esa operación es donde se dan los tres grados formales de abstracción considerativa, origen de la división de los objetos de la ciencia especulativa, según estos autores²⁸.

La conjunción de estos dos aspectos —la diversidad de distinción según la operación del intelecto junto a las distinciones objetivas y la división de los objetos de ciencia— es la causa por la cual se ha criticado a estos Comentadores. Así se oyó a Fabro, habida cuenta del desvío respecto a la noción tomista de *ens* que se da en la segunda escolástica²⁹, según se vio más arriba. O Maurer, que precisamente le reprocha a Cayetano y Juan de Santo Tomás el no haber percibido la importancia que tiene el juicio para el Aquinate³⁰. Empero, en lo que a este trabajo respecta, nada habría de reprochable: al igual que su maestro, estos comentadores no tienen dificultades para enten-

²⁶ IOHANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, t. 1, Typis Soc. S. Joannis Evangelistae, Desclée, Parisii-Tornaci-Romae 1931, pp. 483-484, nn^o 12 y 13. No me pareció necesario transcribir íntegros ambos textos, aunque puede ser bueno consultarlos. De todos modos, vale la pena advertir que allí se está hablando de lo que se opera como el fundamento de la abstracción unívoca y análoga en Cayetano.

²⁷ Cfr. *ibid.* el n^o 12.

²⁸ Cfr. el comentario de Cayetano a ST 1 q. 1 a. 7 y q. 85 a. 1, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, Typographia Polyglotta, S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888.

²⁹ «L'inextricable confusion dans laquelle l'école thomiste a jeté l'esse et l'équivoque créée par le glissement de l'esse dans l'existentia se retrouvent encore dans la doctrine, déjà présente chez Bañez et qu'on fait remonter à Cajetan, que introduit la "subsistance" comme "mode" réel et réellement distinct soit de la nature individuelle soit de l'existentia: position logique dès que l'on fait déchoir l'esse à la fonction d'existentia et qu'on l'a déclaré plus imparfait que l'essence» (C. FABRO, *Participation et causalité...*, p. 302). En todo ese punto, pp. 280ss., pasa revista a tomistas desde el s. XV en adelante, mencionando especialmente también a Juan de Santo Tomás. En realidad, dice Fabro, más parecieran —por momento y de acuerdo a lo que disputen— acordar con Enrique de Gante o con Cayetano. Posteriormente, con Suárez.

³⁰ St. THOMAS AQUINAS, *The Division and Methods of the Sciences: Questions V y VI of his Commentary on the «De Trinitate» of Boethius*, transl. by A. Maurer, 4a. ed. revisada, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1986, Introduction, p. XXVII.

der esa sentencia³¹.

Hasta aquí el primer acto de nuestro drama. El segundo se desarrolla este siglo y, como brevemente se vio, presenta muchas aristas. Pero lo que más importa, es el mismo hecho de que hoy no sea fácil la inteligencia de esta proposición de Tomás de Aquino. Añádase a lo ya dicho, lo que agudamente observa Fernando Haya. Luego de reseñar —con singular claridad y poder de síntesis— las opiniones de varios señalados tomistas sobre la importancia del juicio respecto del *esse* o del *ens*, su conocimiento y captación³²; y, de acordar con ellos sobre el tema, se aviene a «hacer frente al escollo que la tesis de la principalidad del juicio suscita. Las consideraciones precedentes sobre el carácter originario de la noticia del ser —a través del que los autores citados fundan la índole primaria de la operación judicativa— no deben hacer olvidar que esta operación tiene, en cuanto compositiva, un lugar secundario en la gnoseología tomista. El juicio como composición es prosecución operativa de la inteligencia»³³. Y cita a Santo Tomás: «pues la composición y división es posterior a su consideración de aquello que algo es, que es su principio»³⁴. Nuestro autor agrega: «los entendimientos puros conocen por simple visión, esto es, por aprehensión simple de la esencia y, junto con ella, de todo aquello que puede convenir a la esencia. La potencialidad del entendimiento humano —su imperfección— es la causa de que tenga que «laborar diversamente con las especies, razonando e inquiriendo»³⁵. Santo Tomás pone la composición y división junto con el razonamiento en la línea de la prosecución operativa del entendimiento. «¿Dónde queda entonces la principalidad del juicio?»³⁶, se pregunta consiguientemente Haya. Más allá de la respuesta que ensaya —no viene al caso tratarla ahora—, esta pregunta explícita otro costado de las indagaciones contemporáneas que implícita o temáticamente se plantean muchos autores³⁷: ¿Cómo es posible que en el juicio haya un *plus* de «algo» no siendo éste más que una síntesis de quiddidades aprehendidas? O, en el fondo, ¿cómo se relaciona tal principalidad judicativa en la captación del *esse* con la repetida sentencia tomista de que *ens autem et essentia*

³¹ Es probable que su intelección no fuera del todo *ad mentem Aquinatis*; mas, como esto se debería a otro motivos, no viene al caso extenderse sobre ello. Sí hay que recalcar el hecho de que no hubo discusión o disputas en torno a esa doctrina.

³² Cfr. *Tomás de Aquino ante la crítica*, pp. 122-128.

³³ *Ibid.*, p. 128.

³⁴ SCG 1 58: «Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius quod quid est, quae est eius principium».

³⁵ Cita aquí a SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 1 a. 12c.

³⁶ *Tomás de Aquino ante la crítica*, pp. 128-129. Varias de sus afirmaciones están apoyadas en textos de Santo Tomás, a los que el autor remite.

³⁷ V. g., J. OWENS, «Aquinas on Knowing Existence»: *Review of Metaphysics* 29 (1975-76) 670-690. O, de manera relativamente velada, L. VICENTE, «De modis abstractionis iuxta Sanctum Thomam»: *Divus Thomas* (Placentiae) 66 (1963) 35-65, esp. 57ss. La índole del tema, ha llevado a algunos autores a efectuar una cierta fenomenología para mostrar la unidad del acto cognoscitivo más allá de la misma distinción de operaciones: vide v. g. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, o *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, o de un modo más temático y sintético en «The Transcendentality of *ens-esse* and the Ground of Metaphysics»: *International Philosophical Quarterly* 6 (1966). Es muy interesante al respecto, E. WINANCE, «Réflexions sur les degrés d'abstraction et les structures conceptuelles de base dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin»: *Revue Thomiste* 91 (1991) 531-579.

*sunt quae primo in intellectu concipiuntur*³⁸?

En suma, el telón de este segundo acto se abrió para mostrar las dificultades que nuestra sentencia provoca en este siglo, y ahora este telón cae en medio del fragor de la batalla.

Ahora bien, el tercer acto, que quizás debería ser realmente el primero, consta de dos escenas. La primera tiene como protagonista casi exclusivo al mismo Santo Tomás y consistirá más en una simple enumeración de temas conocidos que en un pormenorizado estudio o discusión de cada uno. La razón es sencilla, pues, creo que, enunciadas estas verdades en su orden y contexto, no será necesario más que seguir su hilo conductor para arribar a la fácil comprensión de esta respectividad de las operaciones intelectuales a «dos que hay en las cosas».

Lo primero a considerar es que Santo Tomás vivió en el s. XIII; es decir, en un ambiente que no conocía las inquietudes críticas o gnoseológicas de la modernidad o nuestro siglo; ni siquiera tuvo que contestar al nominalismo de Ockam o al objetivismo de Duns Scoto. A lo sumo, como piensa Henle, cuando el Aquinate refuta a Platón desde Aristóteles, está implícitamente discutiendo con sus contemporáneos neoplatónicos³⁹ —y, probablemente, más con ánimo de resolver científica y demostrativamente sus dichos que en negar su verdad—. Esto se percibe, por ejemplo, en que cada vez que trata directamente *utrum Deus sit*, el peso de la argumentación consiste en aceptar que si bien es evidente en sí que Dios es, no lo es para nosotros⁴⁰; y, por ende, es menester *quoad nos* su demostración. Importa mucho, entonces, nuestro esfuerzo por no buscar —al menos en primera instancia— soluciones a nuestras dificultades contemporáneas⁴¹.

El segundo punto es también redundante. Como aconseja Lacorte Thierz, es conveniente ver el contexto entero en el que se ha de desenvolver la sentencia indagada⁴². Y éste no es otro que el de la verdad, y con frecuentes menciones a Platón⁴³. Tener presente al filósofo griego es clave, pues justamente él es la causa de esta doctrina de Aristóteles proseguida por Tomás de Aquino. El Platón de Tomás, afirmaba que el alma conocía por participación de las ideas⁴⁴, únicos verdaderos «ser», no siendo objeto de nuestro intelecto el *quid* de —con un «de» posesivo o genitivo subjetivo— las cosas corpóreas⁴⁵. Esto origina diversos problemas y posturas a lo largo de la historia; pero,

³⁸ *De ente et essentia*, prooemium.

³⁹ Cfr. R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism: A study of the Plato and Platonic texts in the Writings of Saint Thomas*, Martinus Nijhoff, The Hague 1956, pp. 422-425.

⁴⁰ Cfr. v. g., CBT I 2-3; SCG I 10-13; ST I q. 2 aa. 1-3.

⁴¹ No se contradice aquí lo afirmado anteriormente acerca de la necesidad de pensar y discernir las cuestiones contemporáneas. La cuestión es metodológica: para intentar repensar esos temas desde Santo Tomás, es necesario antes el procurar comprender lo esencial o perenne de su doctrina; y, por ende, dejar que, en primera instancia, luzca en su lugar y tiempo propio.

⁴² P. M. LACORTE TIERZ, *El actus essendi como fundamento de la verdad de las cosas, según Santo Tomás*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Thesis ad Doctorandum in Philosophia partim edita, Roma 1992.

⁴³ Cfr. v. g., ST I q. 85 a. 1 ad 1um y a. 2 in fine. Vide también el texto cit. de Juan de Santo Tomás, n. 12, donde lo entiende del mismo modo, citando la refutación de Platón de la cuestión de la 84 para encuadrar esta doctrina.

⁴⁴ ST I q. 79 a. 3c.

⁴⁵ Cfr. CBT 5 2c; ST I q. 84 a. 1c.

respecto de nuestro interés, tiene la consecuencia de que se conoce inmediatamente la idea sin posibilidad de error y sin su pertenencia a lo sensible⁴⁶; lo cual es, a todas luces, falso.

Ahora bien, la corrección a Platón implica, en primer término, la demostración de que la no coincidencia entre el objeto propio de nuestro entendimiento y la cosa sensible es sólo *per accidens*, pues la especie de lo sensible entraña materia común pero no individual⁴⁷: no es objeto del intelecto «este perro» sino en cuanto es o tiene el «ser perro». Lo particular en cuanto tal es objeto de los sentidos, y de la consiguiente *reditio* o *conversio ad phantasmata*⁴⁸. La insistencia aristotélico-tomista sobre el tema es notable⁴⁹, y ha de tenerse en cuenta en sus explicaciones positivas del conocer intelectual.

Afirmado, entonces, que el objeto de nuestro intelecto es el qué de la cosa sensible, el tercer punto reside en recordar que el individuo sensible es un compuesto o un íntegro de partes. Este hecho —que por otro lado, desconcertó ampliamente a Platón y que da origen al magistral libro VII de los *Metafísicos* de Aristóteles así como al igualmente ponderable comentario de Tomás de Aquino— es ciertamente la clave de la sentencia en cuestión. Sin entrar en tema —que exigiría otro estudio— baste hacer presente que, aunque ordenados según el acto y la potencia, el mismo íntegro subsistente, «resulta de la agregación de diversos principios». Como recuerda Tomás en texto ya citado, no es sólo un compuesto de materia y forma, sino también de varias formas sustanciales y accidentales; a lo que se ha de añadir, las particularidades no esenciales sino contingentes que lo acompañan en su realidad concreta e individual. El mismo íntegro, por tanto, es un todo compuesto de partes, según una armónica y mutua ordenación, de acto y potencia. Y, de esta ordenación y por causa de la primacía del acto, extrae cada ente su propio *quid*, y de ahí su *ratio* o definición⁵⁰.

Entonces, porque el intelecto humano recibe la ciencia de las cosas sensibles y a ellas responde, es claro que no basta conocer el *quid* de cada una para conocerla entera, sino también las demás partes, sean propias del individual, sean accidentales. Es más, en la misma medida en que esa *quidditas* es compuesta por varias formas o especies —la unicidad de la forma sustancial no contradice esto⁵¹— es también necesaria, aunque *per accidens*, la intervención del juicio en la formación de su *ratio*⁵²; «pues, prueba el Filósofo en el IX de los *Metafísicos* que cada cosa se conoce por aquello que es en acto, y, por eso, la misma actualidad de la cosa es cierta luz suya»⁵³.

⁴⁶ Cfr. ST I q. 85 a. 2c.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 1 ad 2um.

⁴⁸ ST I q. 84 aa. 6-7.

⁴⁹ En un texto clave, el Aquinate, comentando al *De anima* de Aristóteles, se plantea, por causa de Platón, si es el mismo el objeto del intelecto —*quod quid est vel quidditas rei*— y la cosa conocida —*res*— cuando ésta es material. La obvia conclusión es «quod quidditates rerum non sunt aliud a rebus nisi per accidens» (*In III De anima*, lect. 8, n. 705). Y, para él, toda la cuestión reside en saber distinguir las diversas materias. Cfr. toda la lección.

⁵⁰ Cfr. CBT 4 3-4 y 5 3c.

⁵¹ Recordar el texto ya citado de ST I q. 45 a. 4.

⁵² Cfr. ST I q. 85 aa. 4-6.

⁵³ «Probat autem Philosophus in IX Metaphysicorum quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (*In De causis*, 6, n. 168).

De este modo, la conflictiva expresión tomista resulta diáfana: la primera operación de la inteligencia mira a la esencia o a la quiddidad; es decir, se refiere al qué de algo. Ese «qué» puede ser —ya lo dijo Tomás en el *Super Boetium de Trinitate*— sustancial o accidental, un todo o una parte suya —siempre y cuando no dependa del todo según su *ratio*—. O sea, la primera operación entiende «hombre», o «animal», o «racional», o «animal racional», o «blanco», o «ahora», cualesquiera naturalezas sustanciales simples o complejas o accidentales, siempre y cuando sean o resulten un «indivisible». De ahí que Tomás, cuando habla *ex parte rei* no utiliza tanto el término «simple aprehensión» cuanto «inteligencia de un indivisible». Incluso, cualquier definición, principio primero de alguna ciencia es en sí un indivisible; objeto, por tanto, de la primera operación.

La segunda operación, el juicio, mira al ser de la cosa; es decir, mira al entero subsistente. El subsistente sensible es un íntegro, o sea, agregación de múltiples partes necesarias y contingentes. Y, en la exacta medida en que alguna de esas partes no entre en la *ratio* de otra⁵⁴, es necesario que la inteligencia la componga con ella para responder así al mismo ser de la cosa; pues el íntegro posee o no esa perfección.

Todo esto se halla explícitamente dicho por Santo Tomás en los textos citados por los autores. Y, no parece que su intelección sea dificultosa. Empero, es necesario no inmiscuir en la lectura cuestiones que le son extrañas. Por ejemplo, cuando escuchamos a Tomás decir que estas dos operaciones responden a dos que hay en las cosas, no debemos dejarnos introducir en el dilema de que esos indeterminados «dos» sean la esencia y la existencia, o la quiddidad, modo finito de ser o talidad y el acto de ser; por tanto, tampoco se está obligado a interpretar esa sentencia de modo que se evite cualquiera de estas dos posturas⁵⁵. Nuevamente, la presencia de Platón resulta iluminadora; ya que, si Aristóteles y Tomás de Aquino le refutan la existencia separada de las especies, nunca niegan la realidad de éstas; o sea, su ser entes o del ente. La especie no subsistente es, sin embargo, forma; y forma real, principio actual por el que el íntegro es tal y es⁵⁶. Y esto no conduce a ningún esencialismo, ya que es realmente distinto el ser «tal» de la forma y el *esse* que participa y por el cual es⁵⁷. Sólo que, en la misma medida en que lo participa, lo deja ser⁵⁸; y así ella misma es principio de ser lo

⁵⁴ Para estos desarrollos, vide CBT V 3c. Para la distinción y diversos sentidos de *partes*, vide *In 1 Phys.*, lect. 1.

⁵⁵ Respecto a la juventud o inmadurez doctrinal de Tomás cuando escribe esto, se responde señalando la misma expresión utilizada en su comentario a los *Metafísicos*. Sólo que en el lugar y contexto correspondientes.

⁵⁶ El carácter de simultaneidad en el acto y la potencia que aquí se advierte, no es problemático ya que tiene diversos respectos: «quia etiam in (aliis) formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum advenit aëri, quod tamen est potentia respectu luminis» (*Qu. disp. de anima* a. 1 ad 6um).

⁵⁷ Escribe Haya (*op. cit.*, pp. 145-146): «El *esse* es especificado por la esencia que lo recibe, no porque se convierta en esencia, sino porque se ejerce como acto de una potencia. En este sentido dice Santo Tomás que el ser sigue a la forma. La forma, actuando la materia, hace ser al compuesto, pero sólo en tanto que la forma misma es actuada por el *actus essendi*. El *esse*, al actuar la forma, es el principio último de su constitución ontológica y de su actividad».

⁵⁸ «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et

que deja ser; y, si le corresponde, será acto de materia o parte integral o acto accidental, respecto del subsistente. Asumido este platonismo del Aquinate resulta anacrónico, tanto el hablar de realidad (esencia actual suareciana) y existencia, cuanto de posibilidad (no contradicción) y realidad efectiva. Y, por lo tanto, también su negación⁵⁹.

En suma, los «dos» que hay en las cosas son su quiddidad y su ser en acto, habida cuenta de que la quiddidad de lo material ni es simple ni separada del individuo material⁶⁰.

Si la ciencia es de lo universal y necesario⁶¹, no necesariamente acaece lo mismo con la verdad, que también puede referirse a algo particular o contingente⁶². Así, en la medida en que nuestro objeto propio de conocimiento es compuesto, también lo es el acto de intelección. Y, obviamente, sólo habrá verdad o falsedad, cuando se haya entendido; es decir, juzgado⁶³. Asimismo, porque en el juicio hay composición es que puede haber error; y, puesto que conocemos de esa manera por la potencialidad de nuestra inteligencia, puede haber *per accidens* falsedad en la primera operación, en la misma medida en que interviene el juicio en la formación de las definiciones; o sea, en la comprensión del *quid*⁶⁴. Y, finalmente, por esta causa no se da del mismo modo

receptum: non autem ut illud cui competit esse» (ST I q. 4 a. 1 ad 3um).

⁵⁹ F. D. WILHELMSEM, «The Philosophy and the Myth»: *Modern Schoolman* 32 (1954-1955), escribe en la p. 47 que «si el juicio fuera una mera composición de dos “conceptos” —dos “ideas”— entonces nunca conocería la existencia actual, en tanto que los conceptos son expresión intelectual del entendimiento de inteligibles abstractos». Aquí son claros los tres pasos históricos reseñados arriba; *grosso modo* dicho, hasta Kant, bastaba la síntesis de dos *quid*, puesto que éstos eran reales, tenían en su no contradicción intrínseca y dependencia necesaria de algún absoluto, suficiencia para ser. Destruído por Kant este dogmatismo, la *quidditas* pasa a ser «sólo» posible, llamándose la real solamente cuando es efectiva o existente *in re*. Desde aquí ha de entenderse el rechazo de Wilhelmsem a que el juicio sea «sólo» síntesis de conceptos. Ahora bien, si *quidditas* se entiende desde Platón, no se está ni ante las dos posturas modernas (frutos, en gran medida, de la *abstractio ab esse* y consiguiente intuición de Duns Scoto), ni hay necesidad de la superación que intenta este autor. Y, al mismo tiempo, puesto que toda esencia es en cuanto participa del *esse*, resulta de fácil entendimiento el famoso texto del comentario tomista al *Perihemeneias*, lect. 5, n. 73.

⁶⁰ Respecto al *esse* resultante de la reunión de los principios de la cosa, escribe Haya: «El resultado del ser no es idéntico con el ser. Es preciso distinguir el *esse in actu* frente al *esse ut actus*. No hay, por tanto, correspondencia inmediata entre el juicio y el *actus essendi*. Pretenderlo significaría —podemos decir— subsumir el ser propio en el ser veritativo» (*Op. cit.*, pp. 141-142). En realidad, creo yo, que la subsumción mentada en la última oración, sólo es un peligro cuando todo el asunto se está enfocando desde la problemática gnoseológica —en medio de la que se halla nuestro autor—. Empero, externos a esa matriz, la confusión entre el *esse ut actus* y el *esse in actu* no ocasiona más problemas que la no inteligencia de la riqueza del *esse*. En esto, pienso, que reside la gran distancia que va de Aristóteles —que no los distingue— y Santo Tomás; pero, no por eso, Aristóteles confundió el *ens* veritativo con el real.

⁶¹ Cfr. CBT 5 1-2.

⁶² Cfr. ST I q. 86 a. 3; ST I q. 16 a. 8.

⁶³ «Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari» (ST I q. 85 a. 6c).

⁶⁴ «Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur. Sed circa ea quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus

la verdad en las sustancias compuestas que en las inmateriales⁶⁵, «ni esto es de admirar —comenta Santo Tomás al noveno de los *Metafísicos*—, porque el *esse* no es en ellas de modo similar; sino que el *esse* de los compuestos surge desde los componentes (*surgit ex componentibus*), no así el *esse* de las sustancias simples. La verdad (*verum*) sigue al ente; porque como se dijo en el segundo de estos libros, la misma es la disposición de las cosas respecto del ser y de la verdad; de donde, lo que no es similar en el ser, no lo es en la verdad»⁶⁶. Así, respecto de lo inmaterial —inteligencias separadas o sustancias inmateriales—, o se lo conoce o no se lo conoce; pero no puede haber error. Salvo, en nosotros que, al conocer por juicio, *per accidens* y en el supuesto que conociéramos positivamente algún *quid* inmaterial, podríamos errar al predicarlo de un sujeto al que no le corresponda⁶⁷.

Entonces, conocer no es otra cosa que conocer algo que es; pero que es, según aquel «algo». Así, la causa de que el entendimiento tenga una doble operación es la composición de las formas ya esenciales, ya accidentales que hay en aquel sujeto que es en acto. Porque la cosa sensible es un íntegro de partes.

Estamos ya frente a la última escena del tercer acto. La sentencia tomista *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda vero ipsius esse*, si bien es enjundiosa y profunda, no debería presentar especiales dificultades. De hecho, el Aquinate no la trata con la extensión que hoy, a nosotros que pretendemos resolver otros problemas, nos apetecería. Lógicamente, tampoco presenta dificultades a los primeros tomistas; en cuanto éstos desconocen y no se plantean en absoluto la problemática representacionista, por muy infieles que sean a su maestro respecto del *actus essendi*, esta sentencia no está obligada a solucionarles la fundación del conocimiento o de la ciencia, o la primordialidad del *ens*. En nuestro caso, en cambio, en la medida en que no refutamos a todo escepticismo a través de Platón —de esto sí es culpable, en buena parte, la segunda escolástica— y dejamos introducir alguna premisa representacionista —aún con ánimo de discutirla—, se oscurece su evidencia y dificulta su intelección. Pero esto, no tiene más causa que nuestro propio historicismo; cuidándonos de él, o mejor, asumiéndolo mediante el estudio y la discusión, podremos ser —al menos en la intención y, de a poco, con las obras— verdaderos discípulos de Tomás de Aquino.

SANTIAGO GELONCH VILLARINO
SANTIAGO ARGÜELLO

Universidad Austral⁶⁸.

potest falli, dum unum ordinat ad aliud, vel componendo vel dividendo vel etiam ratiocinando» (ST I q. 85 a. 6c). «Quia vero falsitas intellectus per se solum circa compositionem intellectus est, per accidens etiam in operatione intellectus qua cognoscit quod quid est, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectus admiscetur» (ST I q. 17 a. 3c).

⁶⁵ Cfr. *In XI Metaphys.*, lect. 11, entera.

⁶⁶ *Ibid.*, n. 1903.

⁶⁷ *Ibid.*, nn. 1908-1909.

⁶⁸ Además de agradecer el valioso auxilio prestado por el ayudante de la cátedra de metafísica, Santiago Argüello —imprescindible para la terminación de este trabajo—, extiendo mi agradecimiento a la Prof. María José Binetti, por sus valiosos cuestionamientos que me obligaron a clarificar mejor el tema.