

SOBRE OBJETOS Y OBJETIVIDAD

ASPECTOS DEL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO EN EL REALISMO CLÁSICO

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO

El problema acerca de la objetividad del conocimiento se ha presentado, sin duda, con mayor agudeza en tiempos modernos, especialmente después de Kant. Pero venía implicado de alguna manera en las doctrinas filosóficas, al menos desde el conceptualismo medieval.

Es más, frente a lo que se ha protestado en algunas ocasiones, que se trata de un pseudoproblema¹, hoy estamos convencidos de que no hay en realidad postura filosófica alguna que no lleve en sí o deba llevar en sí y plantearse con toda franqueza el problema de la objetividad. Baste pensar en que, incluso dentro del realismo clásico, el que se inspira en Aristóteles y en Tomás de Aquino, el conocimiento es considerado como una actividad estrictamente inmanente, esto es, cuyo principio y término se halla en el mismo *sujeto* operante y para perfección del mismo. Por tanto, siempre puede pensarse si en tal acción inmanente no prima lo subjetivo; incluso si no puede decirse, también en el realismo, que «el objeto depende del sujeto». En efecto, el objeto, como objeto de conocimiento, es algo «formado por el sujeto»², pues es el término de dicha actividad inmanente. Esto no implica necesariamente un planteamiento kantiano, pues esa «formación» o «forma» que el sujeto pone al formar el objeto puede provenir o bien del sujeto mismo *a priori*, o bien desde el objeto, bajo una cierta comprensión o visualización. La postura kantiana se refiere, pues, a lo primero y se refiere al origen de la forma del conocimiento, que sería puramente *a priori* o subjetiva, mientras que en el realismo clásico la forma la pone sin duda el sujeto, pero no *a priori*, sino *a posteriori*. Y en esto está el problema: ¿Cómo puede el sujeto «formar» el objeto, darle una forma, sino es desde sí mismo? ¿Cómo puedo conocer antes de conocer?³.

¹ Era, como es sabido, la postura de algunos tomistas de este siglo, defendida especialmente por É. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris 1939. ID., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1950.

² Cfr., por ejemplo, Tomás de Aquino: «Cognitio [...] contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae [...]» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 4c). «Intellectum sive res intellecta se habet ut *constitutum vel formatum* per operationem intellectus, sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis» (*De spirit. creat.* q. 1 a. 9 ad 6um).

³ Sin entrar ahora en la gravedad del problema, diremos que, para los realistas, «conocer» y «formar» el objeto es la misma operación: *cognoscendo format y formando cognoscit*, dice Juan de Santo Tomás

En cualquier caso al acudir, en el realismo, a la acción abstractiva para el conocimiento universal de los objetos materiales, se admite paladinamente que tal forma universal es fruto de una elaboración del intelecto. ¿No es esto admitir un cierto subjetivismo en todo conocimiento?⁴. Y, ulteriormente, ¿cómo explicar o justificar la objetividad del conocimiento universal, si se supone que es resultado de alguna manipulación subjetiva?

Mas dentro del realismo —en cuya área nos queremos mover en este trabajo— se insinúa que esa «forma», si bien es puesta o elaborada por el sujeto (por la facultad intelectual activa), básicamente procede o se encuentra ya (*fundamentaliter*) en el mismo objeto⁵. Con lo cual, a la vez que se insinúa una vía de posible solución a la cuestión de la objetividad, se abre un nuevo problema: el problema acerca de la naturaleza y modalidades del objeto, en cuanto tal. Hay que analizar ahora el objeto. No *antes* de conocerlo, como suponía la objeción anterior, sino *después*. Y ello, en base a una acción reflexiva. Es decir, mediante una vuelta o retorno del intelecto sobre su *modus operandi*. Lo que supone obviamente que se ha realizado ya esa *operatio* y ese *modus operandi*. Y tal retorno o reflexión comienza precisamente por examinar el contenido de los actos de conocimiento; esto es, por los objetos. Así, en el realismo se ha esbozado y es imprescindible contar con una «teoría del objeto».

En cualquier caso, parece imposible dar una correcta noción de *objetividad* sin haber examinado antes la noción de «objeto» y sus clases, de la cual aquélla parece depender.

Dada la limitación actual, ahora sólo vamos a tratar de lo que parece previo o presupuesto a la noción misma de objetividad, esto es, una filosofía o teoría de los objetos. Y entendemos que tal «teoría» ha de abordar dos temas fundamentales: la noción y funciones del objeto, y su incidencia en el planteamiento del problema acerca de la objetividad en la línea del realismo. Dejamos para otra ocasión el tema referente a las clasificaciones de los objetos.

I. LA TEORÍA REALISTA DEL OBJETO

1. *El campo semántico.*

Comenzando por el campo semántico, encontramos como elementos principales y contrapuestos los términos de «sujeto» y de «objeto». Pensamos que siendo co-

(*Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 13). Y ello, porque la operación de conocer no consiste en «formar» el objeto *a priori* o arbitrariamente, sino en estar abierto a la «forma» misma del objeto. Ver también SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 27 a. 1c. Para Kant, la pregunta sería: ¿para qué conocer, si ya conoce? Esto es, si para conocer algo, se necesita la forma, y la forma ya se tiene subjetivamente *a priori*, ¿para qué un acto nuevo de conocer? Porque, responderá Kant, aunque se tenga la forma, no se tiene la materia o contenido; las formas sin materia son vacías (cfr. *Kritik der reinen Vernunft* A 51; B 129, 137, 322, etc.).

⁴ «Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus» (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c).

⁵ «Universalía, secundum quod sunt universalía, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus» (TOMÁS DE AQUINO, *In II De anima*, lect. 12, n. 380).

relativos, no pueden clarificarse ni entenderse correctamente por separado, sino en un contexto que los implique a entrambos. Veámoslo brevemente.

a) La noción de sujeto.

La palabra «sujeto» posee múltiples acepciones y significaciones. Etimológicamente proviene de *sub-iacere*: estar debajo, yacente, lo que soporta o sostiene a otras cosas. Ello se da en múltiples planos, que dan origen a múltiples acepciones de «sujeto»:

— *gramatical*: sujeto de atribución en las oraciones, del que se dicen o predicen los atributos;

— *lógico*: el sujeto de las sentencias o de los enunciados o proposiciones lógicas;

— *ontológico*: con varias acepciones a su vez: sujeto respecto de las transformaciones esenciales (*materia*); sujeto de inhesión respecto de los accidentes (*substancia*); sujeto último de toda cualidad, acción o pasión (*individuo*, *suppositum*);

— *psicológico*: el individuo en cuanto subyacente a cualquier comportamiento o actividad psíquica, el «yo» (*ego*);

— *moral*: el individuo humano, en cuanto sujeto de derechos y deberes, capaz de responsabilidades, etc.

— *gnoseológico*: el individuo en cuanto agente de la actividad cognoscitiva.

Como es obvio, ahora nos referimos directamente al «sujeto» en el sentido de *sujeto gnoseológico* o cognitivo. Ello presupone el sentido ontológico y el psicológico, esto es, el sujeto humano como subyacente a cualquier actividad o acción, aunque restringido a la actividad cognoscitiva. Lo que, a su vez, significa que el aspecto subjetivo ha de ser tenido en cuenta de alguna manera en la noción misma de objetividad. Y esto significa, a su vez, que los componentes de lo subjetivo o sus estructuras no son del todo ajenas a la noción de objetividad.

b) La noción de objeto.

La palabra «objeto» proviene etimológicamente de *ob-iectum*, lo que está ahí, delante o enfrente⁶. (Los alemanes lo traducen por *Gegen-stand*).

El empleo del término, en un sentido un tanto técnico y elaborado, aparece raramente en obras anteriores a 1240. Tiene primeramente un sentido genérico, como «materia», o bien más genérico todavía, como *oppositum* —en relación con *obiicio*, de donde *obiiectiones*—, o como *obstaculum*. Responde así al sentido un tanto impreciso del ἀντικείμενον aristotélico⁷. El uso filosófico comienza primero por su empleo respecto de las facultades y las operaciones, tanto acciones como pasiones, aun-

⁶ En latín encontramos toda una serie de términos afines: *pro-iectum*, *sub-iectum*, *re-iectum*, *tra-iectum*, *ab-iectum*, *con-iectum*, etc., de significación bien conocida. Hay dos verbos afines, de etimología incierta: *iaceo*, estar echado, tendido, estar situado en; e *iacio* (*iactum*): tirar, arrojar, lanzar (*iacere lapides*, *iacere anchoram*), de donde *iaculator*, disparador, tirador, e *iaculum*, dardo, flecha.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 4: 415 a 20-23; *Metaphys.* I 3: 983 a 31, I 4: 985 b 1, III 2: 996 b 24, IV 2: 1004 a 9, etc.

que con distinto sentido: para las acciones es *término* o fin, motivo; para las pasiones es *principio activo*. En un uso más restringido sirve para designar lo que es materia del conocimiento, como diverso de lo que es materia de las tendencias o apetitos⁸.

Ahora bien, en el uso ordinario del término «objeto» nos encontramos con múltiples acepciones, que dan lugar a diversos sentidos:

— *físico*: es el sentido primario, lo que está delante o enfrente de nosotros de modo espacial. Así se entiende primeramente como «obstáculo». Así, por ejemplo, San Agustín habla de *corpus obiectum*⁹.

— *psicológico*: como aquello hacia lo cual tiende o es término de una actividad dirigida, orientada: es el *objetivo* o fin de una acción y sobre todo de las actividades emotivas.

— *gnoseológico*: como lo opuesto al sujeto cognitivo; lo que es tema o materia de conocimiento, de donde ulteriormente se toma como «lo opuesto», lo enfrentado, y de aquí también, a veces, como dificultad u objeción.

Ahora lo entendemos evidentemente como *objeto gnoseológico*. Pero aun dentro de este plano puede adquirir diversos matices:

1) En cuanto *objeto-cosa*: las cosas en su realidad física, tal como existen en sí mismas (*res in se, in esse obiecti*).

2) En cuanto *objeto-conocido*: el objeto en cuanto está en el cognoscente formalmente como «conocido» (*esse cognitum, esse obiectivum*).

2. El conocimiento, analizado desde el objeto.

Intentemos ahora un sumario análisis fenomenológico de nuestra experiencia del acto de conocimiento, mirado desde el objeto. Habría que señalar los puntos siguientes:

1) El conocimiento tiene lugar sólo *cuando un objeto se halla presente en el sujeto cognoscente*. En efecto, no hay conocimiento vacío de contenido. Todo conocer es conocer algo: como todo el que «dice» expresa algo, aunque ese algo fuera sin sentido. Por ello, ese algo ha de estar presente en la conciencia, que es donde es «dicho». Esta presencia es de carácter representativo, a modo de imagen o semejanza del objeto externo. Y es como una nueva manera de existir tal objeto. Con todo, el objeto trascendente permanece invariable en sí: no queda afectado por el hecho de «ser conocido».

2) El conocimiento, por parte de la función del objeto, es *determinación del sujeto*. En efecto, el sujeto, antes de conocer algo, está en potencia o es indiferente para conocer cualquier objeto. El que tal acto de conocimiento sea conocimiento de tal cosa o de tal otra depende, pues, del objeto mismo: éste determina o especifica el acto de conocer. Por tanto, el objeto posee también una cierta *función* en el conocer. Pero tal «función» no es una acción, como pudiera parecer; la acción de conocer es toda

⁸ Cfr. L. DEWAN O. P., «"Obiectum". Notes on the Invention of a Notion»: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* XLVIII (1981) 37-96.

⁹ PL XXXVIII 1262, apud L. DEWAN O. P., «"Obiectum"»..., 44.

del sujeto. La función del objeto no es una producción de algo, no es de carácter eficiente. Es una función de *carácter determinativo*, especificativo o formal: hace que el conocer sea de tal cosa. Por tanto, el acto de conocer, en cuanto «acto» o acción depende del sujeto; mas en cuanto acto de conocer «tal» cosa, depende del objeto. (A no ser en el conocimiento «práctico», en el que la forma del objeto es también una invención del sujeto).

3) De lo anterior se sigue que el objeto, en cuanto conocido, posee un doble aspecto o formalidad:

a) En cuanto es producido por el sujeto como imagen o semejanza, posee la formalidad existencial de ser eso, representación, símil, especie o forma intencional, que puede ser concreta (sensación) o abstracta, esquemática (concepto, idea). Si es un concepto, se denomina *concepto formal*.

b) Mas en cuanto está determinado y es expresión de un objeto, entonces es un contenido, y la forma de tal contenido depende del objeto determinante. Así por ejemplo, si el contenido expresa una relación de orden (e. gr., de prioridad entre objetos reales), esa forma que determina el contenido no depende del sujeto, sino del objeto determinante. En el conocimiento intelectual se denomina *concepto objetivo*.

4) El objeto, incluso en cuanto conocido (*concepto objetivo*) mantiene sus rasgos fundamentales, su forma básica, con independencia del sujeto. Esto necesita explicación. El objeto, al ser conocido y en cuanto tal, sufre ciertamente una transformación en el plano existencial: el modo de existir en el sujeto, como imagen o semejanza, es distinto del modo de existir en sí mismo en la realidad. Ello es debido a que necesita adaptarse al sujeto receptor para ser «conocido». Mas la forma de su contenido (el *concepto objetivo*) no depende del sujeto ni debe adaptarse al mismo; viene impuesta por el objeto mismo como determinante. Por ello, el sujeto es consciente de que el contenido no depende de él, sino que es algo como impuesto o dado. Esto vale, sin embargo, únicamente para el conocimiento teórico, el que tiene como fin conocer la verdad. En el conocimiento práctico sí es el sujeto el que construye el modelo de los objetos, incluso en cuanto a su contenido, que luego ha de ser realizado en la práctica.

5) *El objeto es conocido en cuanto es proporcionado al sujeto cognoscente*. Objeto y sujeto están enfrentados como dos polos de la acción cognoscitiva. Para ello deben hallarse en un mismo plano o eje; deben ser proporcionados. De lo contrario, o no se da conocimiento, o es muy precario; tanto más cuanto mayor sea el desnivel o desproporción. Esto lo advertimos primeramente en el conocimiento sensible. Así, por ejemplo, la vista percibe sus objetos dentro de unos límites o umbrales, máximo y mínimo; por ello no percibe el infrarrojo ni el ultravioleta; y percibe malamente, tanto lo poco iluminado, como lo que está demasiado, de modo deslumbrante. Lo mismo pasa en el oído: no se perciben los ultrasonidos o los sonidos de una intensidad interior; y en el tacto: un peso ínfimo no es percibido. De modo similar en el entendimiento: los objetos muy complejos o de carácter negativo (negaciones, privaciones) y potencial son difícilmente inteligibles; igualmente los objetos muy abstractos o suprainteligibles¹⁰.

¹⁰ Ya lo advirtió Aristóteles, según el cual nuestra inteligencia se comporta respecto de las verdades muy elevadas como los ojos de la lechuza a la luz del mediodía: cfr. *Metaphys.* II 1: 993 b 9-11.

Así pues, la desproporción y consiguiente incognoscibilidad puede ser tanto por defecto como por exceso. La cognoscibilidad del objeto depende, pues, de su proporción o nivelación con el sujeto cognoscente. Ello es, *a priori*, comprensible, dada la unión íntima que se establece entre ambos en el acto de conocer.

6) *Un objeto es conocido en cuanto posee entidad o está en acto, no en cuanto es algo negativo o está en potencia.* Esto está en conexión lógica con lo anterior. Pero es también materia de nuestra introspección o experiencia. La experiencia nos dice que lo negativo o inexistente, así como la privación, no se conoce en sí mismo: como tal carece de contenido, y ya vimos que la acción cognoscitiva no se ejercita en el vacío. El contenido tiene también una función determinante del acto de conocer. En estos casos, el contenido es más bien «lo negado», o lo positivo en cuanto negado; por ejemplo, en los conceptos de «infinito», «irreal», «intemporal», etc. De modo similar, lo «potencial» es más difícilmente cognoscible, ya que como tal carece de «forma» y determinación. En el plano sensible, lo que puede ser, pero todavía no es en acto, apenas si puede ser vislumbrado en la imaginación creativa, mas no en sentido alguno externo, que se refiere a lo actual y normalmente presente. En la misma inteligencia, lo potencial es conocido en cuanto dice orden al acto, literalmente como «lo que puede ser».

7) *Un objeto es conocido en cuanto es o está de alguna manera «liberado» de la materialidad, es decir, en cuanto es hasta cierto punto inmaterial.* Entendemos por «material» lo amorfo, lo indeterminado, aunque determinable, lo múltiple y divisible indefinidamente. Y por «inmaterial», lo que está despojado o «liberado» de algún tipo de materialidad, mas no de toda materia, no lo espiritual. Así, por ejemplo, la imagen (fotográfica, especular...) de una montaña, aun siendo material, es con todo más inmaterial que la realidad misma: carece de peso, no está sujeta al tiempo ni al espacio, puede ser ampliada o reducida, etc. Esta propiedad del hecho cognitivo se desprende ya de la anterior: lo determinable es, por ello, algo potencial, carente de forma, y por lo mismo ineficaz para «in-formar» la facultad cognoscitiva. Si se trata del conocimiento intelectual, hay que añadir que, dada la estructura del entendimiento, el objeto es recibido (o percibido) bajo la forma de esquema abstracto; por tanto con exclusión de ciertas cualidades materiales. *A posteriori*, esta propiedad o condición viene derivada del hecho de que la conciencia surge en el ser viviente al final de un largo proceso de interiorización y de autonomía respecto del medio material concreto. El simple movimiento de traslación espacial implica ya una cierta «liberación» respecto del medio concreto. La concienciación es un paso adelante en esa progresiva liberación del medio concreto y de la materia bruta; es un proceso de «formalización» ascendente. Por ello, el conocimiento, especialmente en sus formas superiores, se produce mediante una previa «desmaterialización» del objeto, como sucede en el conocimiento abstracto. Mas ya en el mismo conocimiento sensible se advierte esa «sublimación» del objeto material, puesto que lo percibido es una imagen o representación del mismo; no su realidad física. Por lo demás, esto explica también el hecho de que, según los diversos tipos o grados de liberación de la materia —desmaterialización, abstracción— se den también diversos modos de conocimiento. E incluso puntos de vista distintos, que dan lugar a saberes y ciencias diferentes.

8) El objeto es conocido en cuanto *posee algún tipo de unidad y de orden, mientras que lo múltiple como tal y lo amorfo es incognoscible o difícilmente cognoscible*. *A priori*, esta condición se deriva igualmente de lo anterior: en efecto, la función del objeto, de determinar o «in-formar» al sujeto sólo puede ejercerse en la medida en que el objeto conocido posea carácter formal; mas lo múltiple como tal y lo amorfo o desordenado carecen de «forma» en la misma medida: la forma es el principio de la unidad y del orden en los entes. Por ello, el conocimiento implicará normalmente algún grado de unidad y de orden en lo conocido¹¹. *A posteriori*, ello puede advertirse a partir del hecho de que cada acto de conocer es en cierto modo «puntual», se refiere a un contenido determinado y depende de la atención polarizada sobre un objeto o un aspecto objetivo. Por ello no podemos conocer muchas cosas en el mismo acto de conocimiento, *a no ser que* sales cosas se hallen entre sí ordenadas o unidas de alguna manera. Esta unidad puede ser por referencia a un esquema común o abstracto, o bien por relación a un eje o punto de referencia idéntico. Así, cosas dispersas y heterogéneas son conocidas simultáneamente por esa ordenación. Esto se ve particularmente en la memoria: es difícil recordar muchas cosas dispersas y sin relación mutua; en cambio, es fácil hacerlo si se establece algún tipo de orden o relación entre ellas. Esto explica también la necesidad psicológica de hacer clasificaciones de los objetos múltiples, es decir, ordenaciones de las diferencias bajo un punto de vista unitario.

3. *Las funciones del objeto.*

Conocer el objeto como tal equivale a determinar sus funciones. Ahora bien, en la metafísica realista, la función del objeto se estudia concretamente en relación con los actos y las facultades de las que se es «objeto» o a las que se *enfrenta*. En resumen, tal función es doble: como *término intencional* de una potencia o de un acto, y como *especificativo* de tales potencias o actos¹², de manera que la misma diferencia específica en los actos y en las potencias se toma o se determina en relación con los objetos respectivos, aunque ello bajo ciertas y muy precisas condiciones. Así, en Tomás de Aquino, la función especificativa del objeto aparece justamente a la hora de establecer la distinción específica entre las facultades del alma humana o sus diferentes actos. Ello vale, pues, para cualquier tipo de potencia o de actividad, sea vegetativa o sensitiva, sea cognoscitiva o apetitiva. En efecto, aunque genéticamente las potencias sean anteriores a los actos y éstos a sus objetos, sin embargo, desde el punto de vista constitutivo (*secundum rationem definitivam*) sucede al revés: las potencias, de suyo, dicen referencia a los actos y deben definirse por orden a los actos. Es esto un principio sistemático fundamental en el aristotelismo. Y, a su vez, los actos se definen por sus términos, por lo que está como «ante» o «enfrente» del acto, esto es, se definen por sus *objetos*. La función del objeto se inscribe, pues, dentro del esquema metafísico del acto y la potencia.

¹¹ Cfr. NIKOLAS VON KUES, *De coniecturis* II 1, F. Meiner, Hamburg 1971.

¹² Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990, p. 110.

El razonamiento tomista se despliega de la siguiente manera¹³: toda operación o es *acción*, si es acto de una *potencia activa*, o es *pasión*, si es acto de una potencia pasiva. Si es una *pasión*, se define por aquello que actúa dicha potencia pasiva, es decir, el agente o la forma actuante, ya que no cabe entender la pasión sin referencia a aquello *por lo cual* se realiza o es actuada la potencia pasiva. Esta se comporta como a modo de materia receptiva indeterminada, y el acto como la forma determinante al ser recibido en dicha potencia. Así, por ejemplo, el «ser calentado» (pasión) se especifica por la cualidad del calor (forma) que recibe y ésta por el agente o fuente de dicha forma. En cambio, si es una *acción* o acto de una potencia activa, entonces se define por el término o fin a que se orienta, pues todo agente de suyo (*per se*) actúa por algún fin.

En ambos casos, pues, lo que especifica la operación es algo que está como «enfrente» o como «contrapuesto», y ello, ya en razón de *causa* del acto, ya en razón de fin del mismo acto. Por ello se dice justamente *obiectum* lo enfrentado a la potencia y al acto propio de dicha potencia.

Se ha de pensar en que la operación se halla como a medio camino entre la potencia y el objeto¹⁴. Pero es un camino con doble dirección, según que la operación sea una *acción*, la cual va desde la potencia activa al objeto como fin a conseguir, o sea, por el contrario, una *pasión*, que va desde el principio activo a la potencia receptiva que es actualizada. Por tanto, el objeto, respecto de las potencias pasivas se comporta como *principio* o agente actualizador; mas respecto de las potencias activas se comporta como *término finalístico*. Y ello vale para cualquier tipo de potencia y de acción, sea apetitiva, sea cognoscitiva. Así, el «objeto» de un deseo es un fin (un objetivo, se dice también). En este caso el objeto se comporta como fin. En cambio, el objeto, que ha de ser conocido, se comporta como principio de conocimiento, o

¹³ «Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificetur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. Omnis enim actio vel est potentiae activae, vel passivae. Obiectum autem comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens; color enim inquantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur obiectum ut terminus et finis; sicut augmentativae virtutis obiectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio vel ex fine seu termino [...] Unde necesse est quod potentia diversificetur secundum actus et obiecta» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* 1 q. 77 a. 3). Cfr. *In II De anima*, lect. 6, nn. 304ss. Esta doctrina se encuentra ya en autores anteriores. Así, por ejemplo, en Alejandro de Hales, sin usar la palabra *obiectum*: «Activa autem [potentia] est ad operationes, quae distinguuntur secundum terminos, ut dictum est. Passio autem, cum sit illata, distinguitur secundum principium [...]» (*Glossa in III Sent.* dist. 33, apud L. DEWAN O. P., art. cit., 56 nota 42). En Alberto Magno: «Potentiae distinguuntur per actus et actus per obiecta» (*Summa de creaturis* II q. 8 a. 2 ad 1um).

¹⁴ «Omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et obiectum operationis; vel *realiter*, sicut in illis actionibus qui procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel *secundum modum intelligendi*, sicut intelligere et velle et huiusmodi quae licet sint actiones in agente manentes [...] tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud» (SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 4 ad 6um). En todo caso, no es la misma la relación con la potencia y con el objeto: «Nec hoc modo se habet actus cognitionis ad obiectum sicut ad potentiam cognoscitivam; substantificatur enim in suo esse per potentiam cognoscitivam, non autem per obiectum; quia actus est in ipsa potentia, sed non in obiecto» (*De verit.* q. 2 a. 5 ad 16um).

más exactamente, como coprincipio del acto de conocer, juntamente con la potencia respectiva. Así, por ejemplo, el objeto visible es principio, juntamente con la facultad visiva, del acto de visión.

Tenemos, pues, que desde el punto de vista especificativo, el *objeto* tiene una doble función posible: la de *principio* activo o la de *fin*. Son las dos maneras generales de hallarse algo «frente a» otro ser, al que afecta y determina como «desde fuera», como término extrínseco: bien como causa agente, o bien como causa final, las dos formas de causalidad extrínseca. Lo que, aunque un tanto extraño a primera vista —esto es, que una cosa se especifique por algo extrínseco—, no lo es si se tiene en cuenta que se trata de entes esencialmente referenciales, como son las potencias y las acciones. O, como dice Tomás respondiendo a la dificultad, «el objeto, aunque sea algo extrínseco, es con todo principio o fin de la acción. Ahora bien, incluso los constitutivos intrínsecos de una cosa deben ser acomodados (*proportionantur*) a su principio y a su fin»¹⁵.

Mas justamente por el carácter «extrínseco» del objeto respecto de la potencia a la hora de determinarla, esa función especificativa requiere especiales condiciones o cautelas. Y es que no cualquier «objeto» es propiamente especificativo o bajo cualquier aspecto, sino bajo condiciones especiales. Dicho brevemente, sólo el objeto formalmente en cuanto objeto, el *objeto per se* u objeto proporcionado, adaptado a la potencia, es el verdaderamente especificativo; no el *objeto per accidens*, ya que nada por accidente puede ser especificativo de otro¹⁶. Y es que en el plano de la causalidad extrínseca, del agente o del fin, puede darse «lo accidental» (*per accidens*) tanto de parte de la causa como del efecto. Hay efectos *per accidens*, cuando son resultados producidos de hecho por mera interferencia casual y no intencionada de múltiples causas. Y, en general, cuando se trata de algo no intentado *per se* como fin. O visto desde el punto de vista de la causa agente, se dice *causa per accidens*, con respecto a los efectos o resultados no intentados directamente, sino producidos marginalmente¹⁷. El ejemplo clásico es el del que cava la tierra buscando agua (*finis per se*), pero encuentra un filón de oro: este resultado es por accidente (*per accidens*), pues no era intentado de suyo, aunque está conectado accidentalmente con lo intentado de suyo.

Dado, pues, que el objeto de una potencia funciona ya como *principio*, ya como *fin*, cabe que sea en ambos casos algo por accidente (*per accidens*) respecto de una potencia determinada. En cuyo caso no será propiamente especificativo de la misma. Lo será, en cambio, si se trata de algo que dice una relación *per se* con respecto de una potencia. Y ello bajo el doble sentido: como principio o *causa per se*, que actualiza a dicha potencia; o como *fin per se intentado*. Ello requiere que haya una proporción

¹⁵ «Obiectum autem, licet sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quae sunt intrinseca rei» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3 ad 1um).

¹⁶ Como dice Tomás, «Non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per potentia respicit» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3).

¹⁷ Sobre el ente *per accidens* y la causa *per accidens*, cfr. ARISTÓTELES, *Metaphys.* V 30: 1025 a 14. Cfr. A. QUEVEDO, «*Ens per accidens*». *Contingencia y determinación en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1989.

o adecuación entre el objeto y la potencia, una correlación, tanto del objeto a la potencia, como de ésta al objeto. Y ello en virtud de un principio metafísico general: la proporción exigida entre cualquier acto y la potencia respectiva. Es esta adecuación o correlación lo que permite hablar de un *objeto propio*, esto es, de un objeto proporcionado, referido de suyo (*per se*) a una determinada potencia¹⁸. Y tal será el objeto propiamente especificativo de la misma, el que, consiguientemente, determina la distinción respecto de otras potencias o actos. No los objetos desproporcionados o que *accidentalmente* caen bajo la acción de una potencia.

Ello se explica también, dentro de la metafísica realista, si se tiene en cuenta que lo especificativo y determinante en cualquier plano tiene una función de «forma»: es la *forma* la que da la especie. Ahora bien, dicha forma depende y ha de estar en relación de proporción, ya con el principio agente, del que depende como efecto, ya con el fin, que es lo que determina al mismo agente. Es la conocida proporción de correlación entre principio, forma y fin. Por consiguiente, es lógico que el objeto, que, como se ha dicho, hace ya de fin, ya de principio respecto de las operaciones y las potencias, termina por constituirse en «forma» de las mismas. Mas no cualquier objeto puede ser forma o tener una relación de forma, sino sólo el objeto propio y proporcionado, o, bajo otra expresión, que luego matizaremos, el *objeto formal*. Esta expresión «objeto formal» significa, pues, ante todo, no una forma vacía, como en la teoría kantiana, sino una que es determinante y especificativa¹⁹.

A matizar mejor el sentido del objeto, en cuanto objeto formal y especificativo, contribuye la solución de otra dificultad. Y es que frecuentemente se encuentran entre los objetos de una potencia algunos que son contrarios entre sí, esto es, objetos que, perteneciendo a un género común, poseen sin embargo diferencias contrarias como, por ejemplo, las diferencias de color —blanco y negro— para la vista, o las de sabor —dulce y amargo— para el gusto, frío y calor para el tacto, etc. ¿A qué se atiende en estos casos para la especificación y distinción de las potencias? ¿A las diferencias dentro del género común o a esa *ratio communis contrariorum*? Por los ejemplos aducidos se ve que la contrariedad de objetos no determina diversidad de potencias: el sentido de la vista es único para todos los colores, como el del gusto para los diferentes sabores, etc. A no ser que la diferencia sea precisamente lo que *per se* tiende a captar la potencia. Entonces se ve que el objeto formal o especificativo se toma aquí, no de los diferentes objetos captados por la potencia, sino de la *razón común* a todos ellos: en la vista, el ser algo coloreado; en el gusto, el sabor sin

¹⁸ O, como dice Tomás, «Lo intrínseco de una cosa debe ser proporcionado a su principio y a su fin» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3).

¹⁹ «Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium obiectum eius» (TOMÁS DE AQUINO, *Summ. theol.* I q. 85 a. 8c). «Quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensible, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt [...]» (*In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 5c). «Potentiae animae distinguuntur secundum diversas rationes obiectorum; eo quod ratio cuiuslibet potentiae consistit in ordine ad quod dicitur, quod est eius obiectum» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 7c).

más, etc.²⁰. Incluso hay potencias «superiores», es decir, que se refieren a «objetos» más universales, o mejor, a aspectos más comunes o puntos de vista objetos formales (*ratio sub qua*) más comunes que comprenden más diferencias. Así, por ejemplo, la memoria o la fantasía y, sobre todo, el *sensus communis* captan sus objetos bajo una razón común de «sensibles», sean del sentido que sean. Y todavía más común puede ser el punto de vista, la *ratio sub qua* del intelecto, que puede referirse a objetos pertenecientes a planos y órdenes muy diversos; por ejemplo, bajo la razón de «vida» estudia todo lo viviente, o bajo la razón de «belleza» todo lo que tiene valor de belleza, etc. Así, en la mente hay diversidad de hábitos científicos o ciencias, según esos distintos puntos de vista, siendo una y única la potencia intelectual.

Todo esto significa que el objeto que propiamente ejerce la función especificativa de las potencias y de los actos respectivos no es cualquier cosa que se presenta ante la potencia. A esto se suele denominar «objeto material», o *res obiecta*, más bien en cuanto *res*, para indicar que el «estar enfrentado a» la potencia no es necesariamente del orden de lo formal o especificativo de la misma. Esto se constituye más bien por algún aspecto o cualidad o forma de la realidad, que se toma como punto de referencia, como «razón unificativa» de todo cuanto capta una potencia. Por ejemplo, el color en general aparece como el punto de referencia o aspecto, bajo el cual (*ratio sub qua*) la vista percibe todo cuanto percibe. A esto es a lo que se llama *objeto formal*²¹. Es ésto lo que especifica y determina formalmente a las potencias y actos respectivos²².

²⁰ «Potentia animae non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3 ad 2um; cfr. I q. 75 a. 7). «La unidad objetual de los contrarios, que no escapó a la perspicacia de Aristóteles (cfr. *Metaphys.* VII: 1032 b), ha sido penetrantemente analizada por Santo Tomás (*In VI Metaphys.*, lect. 6, n. 1405), quien, a diferencia de aquél, ha buscado y expresamente denunciado la razón por la cual son en el alma compatibles entre sí formas que en la materia mutuamente se excluyen. Santo Tomás establece *expressis verbis* la distinción entre la forma en cuanto dada en la materia y en cuanto dada en el alma (*forma quae est in materia differt a forma quae est in anima*). En el alma, las formas de los contrarios son entre sí solidarias, mientras que en la materia se repelen o excluyen mutuamente, y dice *quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum, formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibile et intelligibile*. Por tanto, la diferencia en cuestión remite, en definitiva, a la que hay entre el *ser* y el *ser conocido*» (A. MILLÁN PUELLES, *Teoría del objeto puro*, ed. cit. pp. 140-141). Pero la razón más propia de todo esto se encuentra en el texto anteriormente citado: «Quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum» (*Summ. theol.* I q. 77 a. 3 ad 2um).

²¹ «In obiecto alicuius potentiae est duo considerare, scilicet, illud quod est materiale et illius quod *formaliter* complet rationem obiecti; sicut patet in visu, quia color est visibile in potentia, et non efficitur visibile in actu nisi per actum lucis» (SANTO TOMÁS, *In I Sent.* dist. 45 q. 1 a. 2 ad 1um). «Si aliqua duo ita se habeant quod unum est ratio intelligendi aliud, unum eorum est quasi formale, et aliud quasi materiale; et sic illa duo sunt unum intelligibile, cum ex forma et materia unum constituatur» (*De verit.* q. 8 a. 14 ad 6um).

²² Esto fue materia de discusión hace ya algún tiempo entre algunos seguidores de Santo Tomás. Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., «Actus specificatur ab obiecto formali. De universalitate huiusce principii»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* I (1934) 139-153.; H. LENNERZ S. I., «De vero sensu principii "actus specificatur ab obiecto formali"»: *Gregoriana* XVII (1936) 143-146; CL. HUBATKA, «Actus specificatur ab obiecto formali»: *Divus Thomas* (Fris-

Y esto tiene una justificación bastante clara, desde una visión actualizada del desarrollo de la vida. Por una parte, las facultades han sido desarrolladas por la naturaleza en los seres en orden a su supervivencia y perfección. Y ello implica una serie de relaciones con el medio, de adaptaciones al mismo según la diversidad de aspectos y diferencias. De aquí que las facultades diversas traten de captar esas diferencias, adaptándose a ellas.

Mas por otro lado, desde el polo subjetivo, la unidad individual del sujeto implica también una cierta unidad de acción. Por ello, ante la multiplicidad de los objetos del medio, el sujeto, o bien la facultad respectiva, ha de proceder bajo un punto de vista unificador. Así, una única potencia visiva capta todos los objetos que tienen color y en cuanto tienen color, y el gusto todo lo que tiene sabor, etc. Y esa necesidad de unificación o de síntesis se presenta en las potencias «superiores», que captan sectores más amplios de lo real; no porque capten más objetos cuantitativa o materialmente hablando, sino porque captan razones o puntos de vista más universales o más liberados de lo concreto y singular²³. Al fin, la emergencia de la conciencia en la noosfera no es otra cosa que una progresiva liberación del individuo respecto de las singularidades concretas de un medio determinado, y ello, para poder abarcar medios distintos y múltiples, aunque bajo razones formales unificativas. Esta es, pues, la razón ontológica de la función de los objetos, en cuanto objetos propios y formales. Se ha de conjugar la unidad de acción con la diversidad y multiplicidad de adaptaciones a las diferencias del medio en que el viviente se ha de desarrollar.

Desde aquí advertimos ya que el problema de la objetividad y del realismo del conocimiento en los seres vivos es complejo y debe ser matizado. Ya que debe conjugar ese doble aspecto: la unidad de lo subjetivo, como capacidad de captar la realidad, y la multiplicidad y diversidad de objetos del medio, que han de ser captados cognoscitivamente o apetitivamente, según los casos. Y que la noción de «objeto», lejos de significar algo tan simple como la mera «oposición» o el mero «estar enfrente» del sujeto, implica un carácter a la vez de cierta universalidad y de obligada unidad o punto de referencia común²⁴.

Limitándonos, pues, ahora a las operaciones cognoscitivas, éstas tienen un término *inmanente*, ya que son acciones inmanentes, vitales: es su *objeto interno*, el objeto en cuanto conocido, que, como tal, depende en gran manera del sujeto cognoscente²⁵. Y tienen un *objeto externo* o término trascendente: el objeto-cosa, que es lo que

burgi Helvetiorum) XXVII(1949) 412-420.

²³ «Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata; unde coloratum est proprium obiectum visus» (*Summ. theol.* I q. 1 a. 7c).

²⁴ Por ello se observa que, incluso en el conocimiento sensible, se encuentra ya una cierta liberación de lo material concreto, una cierta «abstracción»: así, por ejemplo, cada sentido capta, dentro de su objeto propio, diversos sensibles, incluso opuestos, lo que no podría hacer sino «bajo una razón común a los mismos», como vimos anteriormente. Lo que implica un distanciarse, un haberse liberado en cierto modo de lo concreto y particular.

²⁵ «In operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante» (SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 14 a. 2c).

se pretende conocer y a lo que el cognoscente debe adaptarse, pues el conocimiento, como acción vital, es una forma de adaptación al medio objetivo. Por ello, en el análisis del *obiectum* hay que atender a ambos aspectos: a lo que es como materia o término del conocer, y a lo que es *forma* (objeto formal), al objeto, en cuanto es el *medio* para conocer o aquello *en lo cual* se conoce el objeto real.

El primer acto se refiere, pues, al *campo* del conocimiento (objeto material) en relación al cual se han desarrollado en los vivientes diversos géneros de facultades o potencias cognoscitivas. El segundo se refiere más bien al *medio* del conocimiento (objeto formal) en el cual y por el cual se conoce el campo, y que, al ser algo interno, la forma intrínseca del acto de conocer, ha dado lugar a la distinción más específica de los actos cognoscitivos, de las facultades y de los hábitos correspondientes.

4. Doble sentido de «objeto» y de objetualidad.

Por consiguiente, el término «objeto» (*obiectum*), aun conservando su noción etimológica, como lo que «está enfrente» o enfrentado a una facultad, puede entenderse bajo un doble sentido. Y de hecho se usa en doble sentido en el lenguaje corriente. Por una parte está la noción de «objeto», como *objeto-cosa* o realidad exterior, como cuando decimos «los *objetos* del mundo exterior». Y de tales objetos dicen los realistas que son el *término último* de nuestros actos tendenciales o apetitivos.

Por otra parte, está la noción del objeto, en cuanto es la representación, imagen, concepto o especie que se halla presente en la facultad cognoscitiva en acto y sin la cual ésta no actúa. Este sería el objeto interno o *ratio obiectiva*. Y es «objeto» por cuanto, de modo inmediato, es lo que está presente y como ante la facultad cognoscitiva. Es, además, aquello en lo cual se «objetiva» el sujeto cognoscente, por cuanto en la acción de conocer dice o expresa en sí un objeto.

Sería, sin embargo, apresurado identificar o definir simplemente al primero de los objetos, al objeto-cosa, como el *obiectum quod*: lo que se conoce, y al segundo, u objeto interior, como *obiectum quo*: el medio en el cual y por el cual se conoce algo. En efecto, ambos pueden funcionar a veces como *quod* y como *quo*. Así, el primero, el objeto-cosa, aun siendo de suyo y normalmente el objeto *quod* último, a veces funciona ulteriormente como medio *in quo*. Es lo que sucede con las cosas-símbolo o que son, a su vez, signo de otras cosas. Y por su parte, el objeto *quo* u objeto interior, aunque funcione habitualmente como *medium quo*, a veces funciona también como *obiectum quod*. Ello sucede en los actos de conocimiento reflexivo en los que el término directo son los actos y contenidos de un conocimiento anterior. Pero, para ello debe haber funcionado previamente como *obiectum quo*, esto es, como medio en un conocimiento directo. Por lo que, a pesar de estos casos singulares, puede decirse, según el análisis realista, que el *obiectum quod* del conocimiento o término último del acto cognoscitivo, no son las impresiones o representaciones —éstas son *medium quo*—, sino las cosas u objetos externos al sujeto.

Y con respecto a la objetualidad o situación de «estar ante», tampoco sería procedente identificar sin más al primero con las cosas reales o existentes en acto; y al

segundo con los entes irreales o de razón. En efecto, el *obiectum quod* puede ser a veces un ente irreal o no existente en acto, sino meramente posible; o un ente de razón, como los objetos matemáticos. Lo único que no puede ser es un objeto imposible o absurdo, ya que tampoco podría representarse. Por su parte, el segundo u *obiectum quo*, a pesar de indicar normalmente la especie o representación mediadora entre el *obiectum quod* y el acto de conocer, puede ser semejanza o representación de algo real; por ejemplo, de una formalidad o aspecto de lo real, que se toma como punto de vista o razón formal (*ratio sub qua*) del acto de conocer.

No es, pues, procedente identificar *sin más* el objeto del conocimiento con el objeto exterior o con el objeto interior. Y es equívoco decir, por ejemplo, que al conocer «el objeto depende del sujeto», o, a la inversa, que «el sujeto depende del objeto». Ambas expresiones pueden tener un doble sentido, según las dos diferentes acepciones de objeto.

Por tanto, no se ha de confundir «objetualidad» con «objetividad». Lo primero es la condición de algo en cuanto enfrentado o patente a una facultad. Puede ser algo real o irreal. La objetualidad, en cuanto cualidad o estado de algo *como objeto* de una facultad cognoscitiva, se constituye, pues, por la formalidad de presencia o patencia informativa de eso mismo, que decimos «objeto» ante la facultad respectiva²⁶.

Lo segundo es más bien una cualidad del acto de la facultad, en cuanto tiende o apunta hacia un objeto real, actual o posible. Por tanto, el objeto-cosa es la medida (trascendente) de la objetividad, mas el objeto-en-cuanto-conocido es la medida de la presencia objetual. En efecto, lo decisivo a tener en cuenta es que el objeto por así decirlo «exterior» (el objeto «objetivo») lo es *por medio* del objeto interior (el objeto «subjetivo») ²⁷. Aparte de que el «objeto exterior» u objeto-cosa puede estar en acto o en potencia en su cualidad de objetualidad respecto de la facultad. Por ello se distingue entre lo que *puede* ser objeto (lo objetivable) y lo que actualmente es objeto. Y esto justamente lo es en cuanto actualmente se halla presente o *ante* la facultad cognoscitiva. Y esto, a su vez, no por la mera presencia física del objeto-cosa, sino por medio de su representación u objeto interior. Esto es, no simplemente presente, sino con una presencia «informativa», o sea, en condiciones de informar a la facultad respectiva. Para lo que se requiere normalmente ponerse o estar puesto al nivel propio de dicha facultad.

En consecuencia, el *objeto especificativo* del acto de conocer lo será, en última instancia, el objeto-interno, esto es, el objeto en su formalidad de objeto-de-conocimiento-en-acto. Esto sí parece relevante para el problema acerca de la objetividad del conocimiento. Pues si bien la «objetividad» es o debe ser una cualidad del acto de conocer por relación al objeto último u objeto externo, la especificación del mismo acto depende principalmente, según vemos, del «objeto interno», o sea, del *medium quo*. Y esto sí puede presentar un problema para cualquier teoría cognoscitiva.

²⁶ Sobre ello, véanse los penetrantes análisis fenomenológicos de A. MILLÁN PUELLES, *op. cit.*, pp. 148-156.

²⁷ Esperamos se entienda correctamente el sentido no literal de las expresiones usadas.

III. EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD: LO QUE CONOCEMOS (*QUOD*) Y AQUELLO POR LO CUAL CONOCEMOS (*QUO*)

Esta distinción es fundamental y en cierto modo representa la línea divisoria de dos gnoseologías contrapuestas, el realismo y el conceptualismo o idealismo, cuyas raíces habría que buscar en la vieja contraposición entre idealismo platónico y realismo aristotélico. Pero no sólo eso. La línea divisoria se ha prolongado después a lo largo de toda la filosofía moderna, a partir del conceptualismo nominalista del siglo XIV.

En efecto, hechos los precedentes análisis acerca de las diversas acepciones de *objeto* y de las diversas funciones del mismo, cabe ahora preguntarse por la «objetividad» del conocimiento. Pero tal pregunta puede formularse y se ha formulado de dos modos un tanto diferentes. Por un lado y a un nivel que diríamos más primario o elemental, inquiriendo ¿qué es lo que (*quod*) conocemos? En otras palabras, ¿cuál es el término último a que llega nuestro conocimiento? ¿Conocemos el objeto-cosa, la cosa real en sí misma, o *lo* que conocemos, como término último, son los objetos internos, el aparecer de las cosas (*fenomena*)?

Si diéramos por supuesto que el término último de nuestro conocimiento —su *quod* objetivo— no son las cosas tal como existen en sí, sino las impresiones o las representaciones interiores de las mismas, entonces el problema se plantea de modo más acuciante: ¿qué tipo de objetividad pueden tener nuestros conceptos o nuestras representaciones del mundo? O bien, ¿cómo puede justificarse la «objetividad» de nuestro conocimiento, si *lo* (*quod*) que conocemos directamente son los objetos internos, o sea, algo «subjetivo»?

El realismo clásico formulaba el problema bajo el primer aspecto, mientras que el conceptualismo lo viene haciendo en el segundo sentido.

En la corriente platónica se venía afirmando que, en definitiva, nuestro conocer no depende de los objetos externos, sino que se basa en las formas internas que el alma posee en sí misma antes de la unión con el cuerpo. Esta doctrina, retenida por los platónicos agustinianos mediante una simple corrección teológico —las ideas del alma son simples reflejos de las ideas de la mente divina— no podía por menos de plantear el problema acerca de qué es lo que realmente y directamente conocemos, o cuál es el término propio de la acción de conocer, si son cosas, objetos externos, independientes del sujeto, o más bien son las propias ideas (y sensaciones) que el sujeto produce en sí. La respuesta, desde una perspectiva platonizante, no puede ser más que ésta: el término propio de nuestro acto de conocer es la idea o concepto, no cosa exterior alguna (cosa-en-sí).

Pues bien, suele admitirse que esta postura aparece o se desarrolla primeramente a partir del conceptualismo nominalista, pero con raíces ya en la teoría escotista²⁸; y

²⁸ Así, en el voluntarismo de Escoto, la intencionalidad del conocimiento no se da sino en el acto de conocer con respecto al objeto (interno), lo que supone que el término inmediato no es el objeto externo, sino el objeto interno o concepto. En conexión con la postura agustiniana, dice por ejemplo Escoto: «Propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis» (*Ordinatio* I dist. 3 pars 1a q. 4). Cfr. I. MIRALBEL, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una*

anteriormente en el platonismo agustiniano medieval. En efecto, si entendemos por conceptualismo la corriente filosófica que sostiene la existencia del universal *única y exclusivamente* en el alma —puesto que lo real es singular—, es claro que, si hay conocimiento de los conceptos universales, como es patente, ello ha de ser, no por obra de actividad abstractiva alguna, como suponen los aristotélicos, sino por sí mismos, de modo directo. Por consiguiente, el universal es en sí mismo término último del conocimiento; es lo que conocemos de modo inmediato. Por ello el conceptualismo puede describirse también como la doctrina según la cual *lo que conocemos* son nuestros propios conceptos, más que cosas en sí²⁹.

Esta toma de posición, junto con otros elementos culturales de la época, reconducen la problemática al estudio de las estructuras subjetivas. Llevan ciertamente a la conquista de la subjetividad, aunque también conducen a cargar el acento en ella. Va surgiendo así la idea del *a priori* subjetivo o puro, como fuente del universal y determinante del objeto de conocimiento. Este *a priori* subjetivo está constituido por las estructuras del sujeto, al que incluso se dota de ideas y de formas innatas, es decir, no adquiridas a partir de la experiencia. Se difuminan las diferencias entre el conocimiento directo y el reflejo, atribuyendo a aquél las cualidades de éste, o bien, reduciendo de hecho todo conocimiento a una forma de conocimiento reflexivo.

Esta postura se halla implicada en la síntesis del racionalismo cartesiano, heredero en gran parte del conceptualismo³⁰. Esta línea de pensamiento desemboca en la filosofía kantiana, en la que se mantiene y se radicaliza la dependencia del objeto respecto del sujeto y de sus estructuras *a priori*³¹. Kant es consciente de que ello implica un

transformación del aristotelismo, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 246ss. Ver también I. Manzano, «Estructura ontológico-cognoscitiva de la relación del conocer al objeto según Escoto»: *Verdad y Vida* XXXII (1974)159-195. Con todo, en un discípulo de Escoto, William of Alnwick, todavía se distingue entre el *esse obiectivum*, que es el *esse repraesentatum*, y el *esse obiecti*, la cosa en sí, siendo éste el término (*quod*) del conocimiento directo: «Licet lapis ab aeterno habens esse obiectivum non sit idem realiter cum Deo, tamen esse obiectivum aeternum lapidis est idem realiter Deo, quia illud esse obiectivum est eius esse repraesentatum. Unde est advertendum quod esse obiectivum non est formaliter esse obiecti, quia obiectum secundum esse formaliter sibi conveniens terminat cognitionem; cognitio autem directa obiecti non terminatur ad esse obiectivum obiecti, quia cognitio qua actu directe intelligitur lapis non terminatur ad esse repraesentatum lapidis, sed ad ipsam naturam lapidis» (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili* q. 2, ed. A. Ledoux, Quaracchi 1937, p. 53). Igualmente, Mateo de Aquasparta considera a las *rationes ideales* no como *quod* u objeto terminativo, sino como *quo* u objeto motivo: «Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit quodammodo eas non ut obiectum quietans, terminans et in se ducens, sed ut obiectum movens et in aliud ducens», cit. por M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e. éd., Louvain-Paris 1936, t. II, p. 228 nota 10).

²⁹ Dice Guillermo de Ockham: «Sostengo esto: que ningún universal, a no ser el que lo sea por institución voluntaria, es algo existente en modo alguno fuera del alma, sino que todo lo que es universal predicable de muchos por su naturaleza, existe en la mente o subjetiva u objetivamente, y que ningún universal pertenece a la esencia o quiddidad de sustancia alguna» (*In I Sent.* dist. 2 q. 8).

³⁰ Dice Descartes: «Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée» (*Méditations... Secondes réponses, définit.*, Gallimard, Paris 1953, p. 390).

³¹ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft* B XVI. Según Kant, «Objeto es aquello en cuyo concepto se halla unificado lo diverso de una intuición dada. Ahora bien, toda unificación de representaciones requiere unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de

cambio radical en la orientación de la teoría del conocimiento. Lo que ahora importa es un análisis de ese mundo de la subjetividad y de sus estructuras o formas *a priori* como fuentes del conocimiento científico, esto es, universal y necesario.

Ahora bien, la cuestión venía de atrás. Ello se ve por el planteamiento que de la misma hace *ex professo* Tomás de Aquino en un contexto fundamental de su teoría cognoscitiva, que no parece haber sido subrayado suficientemente, quizás porque en el modo de formularlo no se hace referencia nominal al objeto. Nos referimos al artículo en que pregunta: *Utrum species intelligibiles a phantasmatis abstractae, se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur*³². El punto neurálgico está en ese *id quod intelligitur*: lo que conocemos. En efecto, supuesto que nuestro conocimiento se lleve a cabo mediante especies o representaciones abstractas (*species*), como ha concluido en el artículo precedente, surge la duda de si lo que conocemos (*quod*) son esas mismas especies, como término último del acto de conocer, o bien la acción de conocer utiliza las especies únicamente como instrumento o medio (*quo*) para conocer las cosas externas. En cuyo caso, el término último del acto de conocer serían esas mismas cosas en sí u objetos externos.

La dificultad vendría dada por el hecho de que conocer es una acción inmanente que se consuma en el sujeto cognoscente. Y en éste no hay de lo conocido más que representaciones o especies, ya que no están en él las cosas en su entidad física, como es evidente³³. Luego, lo que se conoce son esas especies o representaciones. Otra dificultad vendría por comparación con el lenguaje: si lo que el lenguaje expresa es lo que conocemos, o, como dice Aristóteles, «las pasiones del alma»³⁴, esto es, las representaciones interiores, entonces éstas son también *lo que conocemos*.

En la respuesta, comienza Tomás recordando que, según ciertos autores (a los que no nombra³⁵), lo que conocen nuestras facultades cognoscitivas no es otra cosa

tales representaciones» (*Ibid.* B 137, trad. de P. Ribas, p. 157). Naturalmente, no pretendemos ahora entrar siquiera en el tema de la objetividad tal y como se plantea en Kant; las referencias anteriores sólo tienen la intención de señalar semejanzas y diferencias con el planteamiento del realismo clásico, que es lo que ahora nos interesa.

³² Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 2. En la introducción a la cuestión lo propone más claramente: *Utrum species intelligibiles abstractae a phantasmatis se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur*. Lugares paralelos: *In III De anima*, lect. 8, nn. 700-718 (en n. 702, referencia a Avicena); *Summ. c. Gent.* II 75, IV 11; *De verit.* q. 10 a. 9; *De spirit. creat.* a. 9 ad 6m (referencias a Averroes y a Platón): «Unde species visibiles non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et similiter est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus».

³³ Como decía ya Aristóteles, al conocer una piedra, «lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta» (*De anima* III 8: 431 b 28).

³⁴ *Perihermen.* I: 16 a 3-4.

³⁵ Sin duda, se trata de maestros anteriores en la línea del platonismo agustiniano. Así, por ejemplo, un dominico, maestro en Oxford, Robert Fishacre, escribía: «Intelligo animam sicut tabullam, similitudines rerum in ea sicut picturas, Deum ut lucem has picturas illuminantem» (apud F. PELSTER S. I., «Das Leben und die Schriften des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Fishacre»: *Zeitschrift für katholische Theologie* LIV [1930] 544). Ver también R.-M. MARTIN O. P., «Quelques "premiers" maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine-augustinienne (1229-1279)»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* IX (1920) 556-80. Los editores de algunas ediciones de la *Summa theologiae* remiten a Protágoras a través del texto aristotélico de *Metaphys.* IX 3: 1047 a 6, o bien

que sus propias «pasiones», esto es, sus propias sensaciones o sus propias representaciones intelectuales; así, lo que el entendimiento entiende es la idea o concepto³⁶. Como se ve, es la postura precisa del conceptualismo o de un subjetivismo extremo. Se identifica en él la inmanencia del conocer con el carácter totalmente subjetivo de lo conocido.

A continuación Santo Tomás pasa a refutar este subjetivismo extremo con dos argumentos:

1) Primero, en ese supuesto resultaría que las conclusiones científicas se refieren a objetos que son meras ideas; no cosas reales. Así, cuando se afirma, diríamos hoy, por ejemplo, que «el agua se evapora a cien grados centígrados», tal ley se refiere, no al agua real (aunque con ella se haya experimentado), sino a la idea de agua, que es lo que tenemos en la mente. Pero esto es absurdo y lo rechaza de plano cualquier científico, entendiendo que sus conclusiones se refieren a cosas reales³⁷.

2) El segundo argumento es que en el supuesto conceptualista resultaría que, como decían algunos filósofos antiguos, *todo lo que conocemos es verdadero*. En efecto, en la mente no tenemos otra cosa que eso que conocemos, ni otro modo de juzgar de su verdad. Por tanto, las cosas son tal y como las conocemos; luego, todo conocimiento es por sí mismo verdadero. De lo que se sigue que toda opinión, juicio o hipótesis, sería verdadera por el hecho de ser pensada por alguien. (¿No es esto como un anticipo del *esse est percipi* berkeleyano?). Incluso opiniones contradictorias serían igualmente verdaderas. Mas todo esto es absurdo, contra la lógica más elemental del pensamiento. Luego, también es insostenible el supuesto conceptualista, de que se derivan.

Podríamos añadir hoy otros argumentos. Así, por ejemplo, una razón, tomada del dinamismo del conocimiento tal y como aparece en la biología evolutiva. En efecto, los seres vivientes han desarrollado a lo largo de la filogénesis unos órganos y unas facultades de percepción con el único propósito de adaptarse al medio vital, en el que deben sobrevivir. Ahora bien, ello implica que conozcan las cosas, los objetos reales en sí mismos, en su situación, relaciones y cualidades reales. No es el ojo para ver «visiones», sino cosas; ni el tacto para sentir impresiones táctiles, sino para conocer las propiedades reales de las cosas, como su dureza, extensión, temperatura, etc. Luego, sea cual fuere el *modo* de conocer los objetos reales exteriores, lo cierto es que, al menos en la intención, la acción cognoscitiva tiende a conocer las cosas en sí mismas, como término último y natural del conocer.

III 3: 1005 b 25); mas en tales textos no se alude en absoluto a este problema.

³⁶ «Vires cognoscitivae quae sunt in nobis nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est *ipsum quod intelligitur*» (*Summ. theol.* I q. 85 a. 2).

³⁷ En otro texto, dice Tomás: «Universalia enim de quibus sunt scientiae, sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles; de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non *id quod* intelligit, nisi per reflexionem, inquantum intelligit se intelligere id quod intelligit» (*De anima* a. 2 ad 5um).

Y habría otro argumento, derivado de la historia misma de la autoconciencia. En efecto, el ser humano ha conocido (ha ejercitado su conocimiento) desde sus precedentes filogenéticos o ancestrales. Sin embargo, sólo desde hace un tiempo relativamente corto sabe que tiene «ideas» o que conoce por medio de representaciones. Y más corto aún es el tiempo desde que sabemos que, por ejemplo, el ver se lleva a cabo por medio de una película compleja, llamada retina, que luego se transmite al cerebro por medio de ciertas sustancias denominadas neurotransmisores, etc.; o que el pensamiento tiene en nuestro cerebro unos centros de localización, según los distintos hemisferios cerebrales y según las diversas dases o tipos de pensamiento, etc. Resulta, pues, extraño que, si lo que conocemos son ideas o conceptos, el hombre no haya sabido que tenía ideas hasta hace poco.

Pero resulta, además, que, incluso actualmente, nadie puede saber que conoce o que tiene ideas, si no es después de haber conocido algo, que no es la misma idea. Sabemos que tenemos ideas, cuando hemos tenido alguna idea, y tal idea es siempre «idea de otra cosa». No es ni algo vacío, sin contenido, ni «idea de sí misma»; es idea, esto es, representación de otra cosa. En otras palabras, nuestro conocimiento *reflejo*, por el que conocemos que tenemos sensaciones o ideas, así como los contenidos de tales ideas, es necesariamente posterior y presupone el conocimiento directo de algo distinto de la idea. Luego, *la idea o el concepto es término del acto de conocer —es lo que conocemos— sólo en la reflexión y mediante ella*. Es, pues, un acto de conocimiento de segundo grado o en un momento posterior, en el que volvemos (*re-flectere*) sobre nuestros actos anteriores³⁸. Pero en el acto de conocimiento primario y *directo*, la idea no es *lo* que conocemos (ni en la sensación, es ésta *lo* que sentimos), sino sólo el medio por el cual (*quo*) conocemos algo. Así, una cosa es ver algo y otra cosa es ver que vemos algo y cómo lo vemos³⁹. Lo segundo no es acto del ojo, sino de la conciencia reflexiva.

Según esto, pasa luego Tomás a solventar las dificultades anteriormente indicadas. A la dificultad de que, en una acción inmanente, como es el conocer, el término está en el mismo sujeto, hay que decir que el término por así decirlo *psicológico*, cual

³⁸ Como dice A. Millán Puelles, «La referencia del objeto a la conciencia y, por ende, a la subjetividad consciente en acto, no es explícita presencia de ella misma, ni del sujeto mismo, nada más que después de que algo otro se haya hecho presente en forma explícita [...] Es necesaria, por tanto, la intención indirecta: la consideración formal, la reflexión. Mientras ésta no se realiza no hay más presencia explícita que la de lo otro que hace frente al sujeto activo de la representación. El sujeto mismo no aparece de una manera explícita en la intención directa, a pesar de *ser* ésta un acto suyo y un acto de *su* conciencia, tan suyo y de su conciencia como el acto en el cual estriba el cumplimiento de la reflexión, donde ya expresamente se manifiesta a sí mismo [...] Lo realmente imposible en la intención directa es que el sujeto esté siendo para sí mismo objeto, no que, al apuntar conscientemente a algo distinto de él, tenga también de sí alguna presencia. Ha de ser ésta todo lo discreta que hace falta no solamente para no impedir la explícita presencia de algo otro, sino también para que la heterofanía no sea borrosa o «movida», sino clara. Ahora bien, una presencia discreta, no objetual, no explícita, es cosa bien diferente de ninguna presencia» (*Teoría del objeto puro*, ed. cit., pp. 143-145).

³⁹ «Visus non videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et similiter est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus» (SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 9 ad 6um).

es la sensación o la idea o el juicio, está efectivamente en el cognoscente, por ser acto inmanente. Pero al tratarse de algo que de suyo (*per se*) es intencional o referencial, cuyo ser consiste en ser semejanza o imagen de otra cosa, el *término intencional* ha de ser esa otra cosa a la que representa⁴⁰.

Y la dificultad proveniente del lenguaje tampoco es insuperable. Suponiendo que el lenguaje signifique *inmediatamente* nuestras concepciones de la realidad, nuestras ideas o juicios, es claro que si tales ideas o juicios se refieren ulteriormente, intencionalmente, a objetos del mundo exterior, a ellos se han de referir también las expresiones lingüísticas. De hecho, cuando hablamos se sobrentiende que lo que decimos se refiere, en *último término*, a las cosas del mundo real, aunque de hecho e inmediatamente exprese nuestras concepciones acerca de ese mundo. Excepto justamente en el «lenguaje autorreferencial», en el que nos referimos a expresiones lingüísticas, como cuando decimos «lenguaje indicativo», etc. Esto es justamente lo que corresponde al acto de reflexión en el conocimiento.

CONCLUSIÓN

Sólo bajo una mirada superficial se ha podido decir que el problema de la objetividad se ha planteado *exclusivamente* en el pensamiento de la modernidad y en su vertiente más netamente subjetivista (conceptualismo, racionalismo, idealismo). Sin duda que a esta falsa conclusión conducen dos vías o razonamientos aparentes. Uno, que efectivamente en los sistemas subjetivistas el problema de la objetividad se plantea con más acritud. Otra razón, que los clásicos no parecen hablar o no usan explícitamente el término de «objetividad».

La primera razón se esfuma con sólo pensar que por el hecho de que en un campo se plantee un problema con más urgencia, ello no significa que no pueda plantearse o haya de plantearse también en otros campos. Por lo que hace al realismo, ya dimos al comienzo de este trabajo algunas pautas indicadoras. Este realismo no es un objetivismo puro e ingenuo, como a veces se ha querido entender, desde el momento en que admite elementos subjetivos en la acción cognoscitiva y en la constitución misma de los objetos de conocimiento, o desde el momento en que considera la acción de conocer como verdadera «acción» y no como mera pasividad del sujeto, distinguiendo entre «receptividad» y «pasividad»⁴¹.

⁴⁰ Cfr. *Summ. theol.* I q. 85 a. 2 resp. et ad 1^{um}-2^{um}.

⁴¹ Ver también en Tomás la distinción (generalmente olvidada) entre puramente pasivo y receptivo o pasivo en sentido general, y ello especialmente en el plano del conocimiento: «Passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie; et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis; in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae; sicut intelligere et sentire dicitur *pati quoddam*» (*Summ. theol.* I q. 97 a. 2c). Cfr. *Ibid.* I q. 79 a. 2c et I-II q. 18 a. 2 ad 3^{um}. La expresión *pati quoddam* está tomada de Aristóteles y es muy significativa la matización introducida: cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 11: 424 a 10 et III 4: 429 a 13-18. Véase igualmente SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 8 a. 8 ad 10^{um}.

La segunda razón es más frágil todavía. En el fondo, el problema de la objetividad venía planteado históricamente desde que los escépticos griegos la ponen en duda en base a la conocida teoría de Protágoras, según la cual «el hombre es la medida de todo». Y no se halla muy lejos de las posturas del platonismo, por cuanto el conocer del alma depende, no de los objetos mismos, sino de las impresiones ideales que ella tiene en sí misma. Pensamos que ha sido el platonismo medieval el que da origen a las posiciones conceptualistas, según las cuales *lo que conocemos* son nuestras propias ideas. De aquí, y como dándolo por supuesto, arrancan los planteamientos modernos posteriores.

Ahora bien, se ve que el planteamiento del problema de la objetividad se está haciendo con expresiones o formulaciones un tanto distintas. En el fondo responde a estas preguntas: *¿qué es lo que conocemos? ¿Cosas en sí, en su realidad mundanal, o más bien nuestras propias ideas relativas a cosas?* (En ello puede presentarse ya la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noumeno*, si bien formulada en términos diferentes).

Que tal planteamiento es anterior incluso a Tomás de Aquino, aparece claramente en el modo que él tiene de plantearlo, aludiendo, sin nombrarlos, a maestros anteriores, que podríamos encontrar muy probablemente en la corriente platónico-agustiniana. Afirmamos, pues, que Tomás de Aquino ha planteado el problema de la objetividad del conocimiento de modo explícito. Sólo que lo ha hecho en una formulación un tanto distinta de la moderna y más acorde con la que se venía haciendo en su tiempo.

Queda ahora por ver cómo se salva la objetividad de los conceptos, justamente en cuanto son *objectum quo* o medio de conocimiento de otras cosas. Y para ello es preciso llevar a cabo una minuciosa descripción y clasificación de los mismos objetos, tanto bajo el aspecto de término (*quod*), como bajo el aspecto de medio (*quo*). Esta tarea ha de quedar como tema para un trabajo posterior, pues es bien conocida la maraña de clasificaciones y denominaciones de los objetos existente dentro del mismo realismo tradicional.

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia.