

## LA PARTICIPACION DE LA INTELIGENCIA EN LA EXPERIENCIA SENSIBLE \*

### IV. — LA PARTICIPACION "EX RATIONE OPERATIONIS"

La filosofía griega había dejado perfectamente en claro que el conocimiento universal era privativo de la ciencia, mientras que las cosas singulares constituían el plano propicio para obtener un saber con el empleo de los sentidos. Recostada la ciencia sobre lo abstracto y separado, la experiencia se daba sobre el mundo de la materia, a pesar de lo cual, con ser un conocimiento de las realidades particulares, involucraba para Aristóteles una estrecha amistad con la sabiduría y con el razonamiento apodíctico.<sup>1</sup> En el programa del Estagirita estas premisas vienen exigidas por la concatenación de los objetos sensibles con la vida espiritual, a despecho de aquel platonismo que aseguraba una holgada independencia de la mente con respecto al cuerpo. Así, pues, en Aristóteles la experiencia ocupa un rango más pronunciado que en la gnoseología platónica, porque, para el jefe del Liceo, con el conocimiento empírico queda establecido un tránsito hacia la inteligencia que, aparte de ello, es de gran incidencia en el orden moral.<sup>2</sup> Pero la experiencia puede esto y otras cosas en tanto se halla a la base de la inducción, ya que la ἐπαγωγή es el camino humano para acceder a lo universal logrado por la abstracción del entendimiento agente, con lo que se recupera

\* Continuación de lo publicado en SAPIENTIA, 1973, Vol. XXVIII, pp. 277-292.

<sup>1</sup> *Ethica Nicomachea*, 1142 a 15-16. Cfr. el espúrio *De virtutibus et vitiis*, 1250 a 35. Véase el repertorio de textos paralelos en H. BONITZ, *Index aristotelicus*, ad ἐμπειρία: *Aristotelis opera*, vol. V, 242 a 59 et sqq., edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1870.

<sup>2</sup> Cfr. la aplicación práctica del conocimiento empírico, por ejemplo, cuando Aristóteles versa sobre la experiencia como causa de la valentía: *Ethica Nicomachea*, 1116 b 3. En rigor, el que es parco en el saber intelectual tiene mejor aptitud para la acción: *Op. cit.*, 1141 b 18.

<sup>3</sup> *De anima*, 432 a 2-5. Cfr. los textos aristotélicos acerca de la raíz experimental de la inducción y de los primeros principios especulativos: *Analytica priora*, 46 a 18, et 68 b 15; *Analytica posteriora*, 81 a 40, et 100 a 5 (texto fundamental); *Topica*, 105 a 13; *Metaphysica*, 981 a 1 et sqq. Véase igualmente T. RICHARD O. P., "De la nature et du rôle de l'induction d'après les anciens", *Revue Thomiste*, 1908, XVI, pp. 301-310, et M.-D. ROLAND-GOSSELIN O. P., "De l'induction chez Aristote". *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1910, IV, pp. 39-48.

la noción de la potencialidad de la mente y el principio sensible del saber superior.<sup>3</sup> Aquí Santo Tomás de Aquino se solidariza enteramente con Aristóteles: al decirse que el entendimiento versa sobre lo inteligible, así como el sentido sobre lo sensible, alguien pudiera creer que el entendimiento no depende del sentido, lo que sería cierto si en nuestro intelecto los inteligibles estuvieran separados *secundum esse* respecto de lo sensible, *ut Platonici posuerunt*. Mas sucede que el entendimiento necesita de los sentidos, porque, como lo urge el Filósofo, ninguna de las cosas que entendemos se encuentra más allá de las magnitudes sensibles *quasi ab eis separata secundum esse*: es menester que los objetos inteligibles se den *secundum esse* en las especies sensibles, trátense de objetos matemáticos como también de los objetos de las ciencias naturales; por eso, "sine sensu non potest aliquis homo addiscere quasi de novo acquirens scientiam, neque intelligere, quasi utens scientia habita. Sed oportet, cum aliquis speculatur in actu, quod simul formet sibi aliquod phantasma. Phantasmata enim sunt similitudines sensibilium".<sup>4</sup>

En la inducción topamos con la concreta vinculación de lo singular testimoniado por la experiencia con lo universal aprehendido por el intelecto, según la explícita declaración de Santo Tomás, para quien hay una doble noticia sobre las cosas conocidas: una se adquiere por inducción; la otra deviene del silogismo. La inducción *induce* al conocimiento de algún principio y de algo universal, a lo que llegamos por nuestra experiencia de las cosas singulares. De esa forma, el silogismo procede de los principios universales, viéndose allí que hay un determinado principio desde donde mana el silogismo, pero que éste no puede poner en evidencia, porque, de lo contrario, la silogística tendría que remontarse al infinito en la demostración de sus principios, lo que es imposible: "Sic ergo relinquatur quod principium syllogismi sit inductio".<sup>5</sup>

El Doctor Angélico expone la necesidad de esta inducción en razón de la imposibilidad de concebir los universales sin la previa extracción de los datos provistos por la percepción sensible y recogidos en la experiencia. Anotemos, en primer lugar, la doble vía para la adquisición de la ciencia: la demostración y la inducción. La demostración parte de un principio universal, pero lo decisivo de la apodíctica consiste en que el principio axiomático desde donde se infiere la conclusión intelectual, esto es, que la premisa universal de la demostración necesita de la abstracción del entendimiento agente, porque la ciencia humana es de aquellas cosas ya percibidas

<sup>4</sup> *In III de anima commentarium*, lect. 13, n. 791.

<sup>5</sup> *In IV Ethicorum*, lect. 3, n. 1148. Cfr. P. SIWEK S. I., "La structure logique de l'induction" *Gregorianum*, 1936, XVII, pp. 224-253, et F. GRÉGOIRE, "L'induction", *Revue Philosophique de Louvain*, 1964, LXII, pp. 108-151.

por los sentidos. Expresado con otra dicción, la experiencia sensible es la fuente cognoscitiva que permite al intelecto forjar las intenciones universales a través de la inducción. Si los universales —bases de la demostración— se pudieran conocer sin ninguna inducción, seguiríase que el hombre tendría ciencia de lo que no pasó bajo la mirada de los sentidos, lo que para Santo Tomás también es imposible, porque la especulación sobre los universales no tiene cabida sin la inducción: “Et hoc quidem in rebus sensibilibus est magis manifestum, quia in eis per experientiam, quam habemus circa singularia sensibilia, accipimus universalem notitiam, sicut manifestatur in principio *Metaphysicae*”.<sup>6</sup> Y aquí la experiencia participa del proceso intelectual en virtud del fin: la inteligencia universal de las cosas, a la que la experiencia no alcanza pues le escapa de su fuero sensible, pero sin cuyo oficio no sería posible en la criatura racional.

El más elocuente de los pasajes de Tomás de Aquino en tal aspecto debe ser observado en todos sus detalles. En él el Aquinatese comenta los lineamientos de la tesis aristotélica que ponen en descubierto la plataforma experimental de nuestro conocimiento de los primeros principios: en los animales en quienes permanece la impresión de las imágenes sensibles, la memoria surge a partir de los sentidos; a su vez, de la memoria respecto de las cosas sensibles surge el *experimentum*, “quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis”. Es ahora cuando el Angélico describe un sesgo característico de la experiencia: el requisito de un cierto “razonamiento” en torno a los objetos singulares, porque es menester una comparación de cosas diversas. Dice Santo Tomás que la experiencia necesita de este “razonamiento” en la medida en que la comparación de las cosas entre sí es propia de la razón; así cuando alguien recuerda que esta hierba sana la fiebre de muchos, por experiencia proclama que dicha hierba sana el estado febril. La razón, empero, no provee una experiencia de lo singular, sino que de muchas cosas particulares, sobre las que alguien tiene experiencia, la razón recibe algo común que queda impreso en el alma sin el rastro de las condiciones singulares. Este *unum commune* es el principio del arte y de la ciencia: cuando el médico estima que esta hierba sana la fiebre de Sócrates, de Platón y de muchos otros hombres individuales, lo que hace es testimoniar su experiencia, mas cuando asciende a la consideración de la especie de la hierba que sana *simpliciter* la fiebre, lo que ahora muestra ya no es un mero *experimentum*, sino una suerte de regla general del arte de

<sup>6</sup> In I Posteriorum Analyticorum, lect. 30, n. 4, ed. Leonina, t. I, p. 259a. Cfr. In I Metaphysicorum, lect. 1, n. 18.

la medicina. De esa manera, así como de la memoria surge la experiencia, así también de la experiencia —o del universal yacente en el alma gracias a la abstracción facilitada por la experiencia— se produce en el entendimiento lo que es principio de la ciencia y del arte: “Hoc est ergo quod dicit [Aristóteles], quod sicut ex memoria fit experimentum, ita etiam ex experimento, aut etiam ulterius *ex universali quiescente in anima* (quod scilicet accipitur ac si in omnibus ita sit, sicut est experimentum in quibusdam. Quod quidem universale dicitur esse quiescens in anima; in quantum scilicet consideratur praeter singularia, in quibus est motus. Quod etiam dicit esse *unum praeter multa*, non quidem secundum esse sed secundum considerationem intellectus, qui considerat naturam aliquam, puta hominis, non respiciendo ad Socratem et Platonem. Quod etsi secundum considerationem intellectus sit unum praeter multa, tamen secundum esse est in omnibus singularibus unum et idem, non quidem numero, quasi sit eadem humanitas numero omnium hominum, sed secundum rationem speciei. Sicut enim hoc album est simile illi albo in albedine, non quasi una numero albedine existente in utroque, ita etiam Socrates est similis Platoni in humanitate, non quasi una humanitate numero in utroque existente) —ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae”. De ahí que nos sea aliviada la comprensión de la bifurcación intelectual entre la ciencia y la técnica y el análisis de sus respectivos principios: puesto que el arte es la *recta ratio factibilium*, si por la experiencia se recibiera algo universal en el orden de la generación —v. gr., acerca de los *factibilia*—, esto pertenecería al arte. La ciencia, en cambio, es de lo necesario, y de allí que a ella pertenezca la consideración de las cosas que siempre son del mismo modo, como los números o las figuras. Este modo atañe a los principios de todas las ciencias y las técnicas, de donde Aristóteles concluye que en nosotros no preexisten los hábitos de los principios como si fuesen determinados y completos, ni tampoco se engendran nuevamente mediante otros hábitos preexistentes y más notorios. A la inversa: *habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praeexistente*. Santo Tomás recurre otra vez al Filósofo: “Et ponit exemplum exercitus devicti et fugati. Cum enim unus eorum perfecit statum, idest immobiliter ceperit stare et non fugere, alter stat adiungens se ei, et postea alter, quousque tot congregentur quod faciant principium pugnae. Sic etiam ex sensu et memoria unius particularis, et iterum alterius, quandoque pervenitur ad id quod est principium artis et scientiae, ut dictum est”.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> In *II Posteriorum Analyticorum*, lect. 20, n. 11, ed. cit., pp. 401a-401b. Cfr. In *I Metaphysicorum*, lect. 1, nn. 17-30.

No hay que olvidar que al conocimiento de los principios no concurre solamente el conocimiento sensorial, sino primordialmente la naturaleza intelectual del alma humana y las virtudes activas y receptoras del entendimiento (agente y posible): “Posset autem aliquis credere quod solus sensus, vel memoria singularium sufficiat ad causandum intelligibilem cognitionem principiorum, sicut posuerunt quidam antiqui non discernentes inter sensum et intellectum; et ideo ad hoc excludendum Philosophus subdit quod simul cum sensu oportet praesupponere talem naturam animae, quae *possit pati hoc*, idest quae sit susceptiva cognitionis universalis, quod quidem fit per intellectum possibilem; et iterum quae possit agere hoc secundum intellectum agentem, qui facit intelligibilia in actu per abstractionem universalium a singularibus”.<sup>8</sup> De acuerdo a lo precedente, el ascenso de la experiencia de lo particular a la inteligencia de los universales denuncia un nuevo modo de exigencia en la aprehensión inteligible del *unum universale* apoyado en la base empírica: “Deinde cum dicit: *Quod autem dictum est* etc., manifestat quod dictum est in praecedenti solutione, quantum ad hoc quod ex experimento singularium accipitur universale; et dicit quod illud quod supra dictum est, et non plane, quomodo scilicet ex experimento singularium fiat universale in anima, iterum oportet dicere, ut planius manifestetur”. Si se recibieran muchas cosas singulares que fueran indiferentes con respecto a algo *uno* existente en ellas, ese *unum* en que no difieren sería el primer universal residente en el alma, “quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam singularium, sive non”. Así, pues, siendo indiferentes en cuanto a blancura, lo blanco de Sócrates, de Platón y de muchos otros, concebimos este *unum* —la blancura— como un accidente universal. Semejantemente, siendo indiferentes respecto de la racionalidad, este *unum* en que no difieren —lo racional— lo tomamos como un universal que es diferencia.<sup>9</sup>

Después de esto Santo Tomás provoca un giro definitivo a su tratamiento de la inducción: “Qualiter autem hoc unum accipi posita participatio est bastante anunciada y hasta palpablemente existit, manifestat [Aristóteles] consequenter. Manifestum est enim quod singulare sentitur *proprie* et *per se*, sed tamen sensus est quodammodo etiam ipsius universalis?”. Ya sabíamos, estudiando la función de la cogitativa, que el sentido no sólo conoce a Calias en la fenomenalidad de sus accidentes percibidos por la sensación externa, sino aun en cuanto que es este hombre; gracias a ello conocemos el individuo como tal individuo contenido en la aprehensión de un objeto *sub natura communi*; de ahí lo perentorio de la respuesta

<sup>8</sup> *In II Posteriorum Analyticorum*, lect. 20, n. 12, p. 401b.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, *ibid.*, n. 13, pp. 401b-402a.

del Santo Doctor: "Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis, et nullo modo cum hoc eprenderet universalem naturam in particulari, non esset possibili quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis. Et hoc idem manifestat consequenter in processu qui est a speciebus ad genus. Unde subdit quod iterum in his, scilicet in homine et equo, anima stat per considerationem quousque perveniatur ad aliquid impartibile in eis, quod est universale. Ut puta consideramus tale animal et tale, puta hominem et equum, quousque perveniamus ad commune animal, quod est genus; et in hoc similiter faciamus quousque perveniamus ad aliquod genus superius. Quia igitur universalium cognitionem accipimus ex singularibus, concludit manifestum esse quod necesse est prima universalia pricipia cognoscere per inductionem. Sic enim, scilicet per viam inductionis, sensus facit universale intus in anima, in quantum considerantur omnia singularia".<sup>10</sup>

¿Cuál es el valor de este discurso en su parentesco con la participación de la inteligencia en la experiencia sensible? Creemos que puesta en el texto tomista que recién recordamos. En efecto, Santo Tomás interpreta que la percepción sensible, la experiencia y la inducción son *partes* de un devenir cognoscitivo que ocurre en el interior de una criatura que ordena sus actos a un fin en donde consume su operación perfecta, que es el entender; operación esta que le compete realizar con el ministerio de una potencia inmaterial que recaba la previa actualización del conocimiento manado de las facultades ligadas a un órgano corpóreo. Dicha pluralidad de potencias y de conocimientos distintos del entender y del razonar bien puede ser mirada en cada uno de sus instantes, pero no se justifica que tengan lugar de la manera en que conciernen al hombre si no es en vistas de su condición de *partes* y de actos parciales de ese ente. Como dice Santo Tomás, el conocimiento científico de lo verdadero requiere un hábito virtuoso que cale sus reales en el entendimiento, pues ese saber no se da en las potencias sensitivas; mas esas potencias, de algún modo, son preparatorias del conocimiento intelectual que —metódica y estrictamente regulado— lleva a las cimas de la ciencia y de la sabiduría.<sup>11</sup> No obstante, en el compuesto humano

<sup>10</sup> *Op. cit.*, *ibid.*, n. 14, pp. 402a-403a.

<sup>11</sup> *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 56, a. 5, Resp. A ello sigue un texto cuyo olvido sería un despilfarro: "Virtutes autem sensitivae apprehensivae magis se habent ut moventes respectu intellectus: eo quod phantasmata se habent ad animam intellectivam, sicut colores ad visum, ut dicitur in III de Anima": *Op. cit.*, *ibid.*, ad lum. Cfr. ARISTOTELIS, Bkk 430 a 16, et 431 a 14-17; vide el comentario del Angélico a estas líneas: *In III de anima*, lect. 10, nn. 730-731, lect. 12, nn. 770-772. El principio consiste en la aseveración de Santo Tomás con relación a que los hábitos de las potencias sensoriales apprehensivas no son hábitos *per se*, sino algo *anexo* a los hábitos de la parte intelectiva: *Summa theologiae*, loc. cit., Resp., et Ia-IIae q. 50 a. 4 ad 3um. En este último lugar, precisamente, leemos lo siguiente:

ni las facultades ni las operaciones inferiores poseen una absoluta autonomía que las exceptúen de emitir sus actos en forma de tributo hacia aquello que en un determinado ente más se aproxima al principio desde donde brota la institución intrínseca de su ser y de las perfecciones que le siguen: el carácter intelectual de la forma substancial humana. *Forma dat esse, ergo...* El precepto que prohija esta meditación tomista es bien claro: las potencias sensitivas no son racionales *por esencia*, sino *por participación*.<sup>12</sup> En consecuencia, la experiencia es un conocimiento que no sólo subjetivamente participa de la intelectualidad a través de la cogitativa: también participa de ella en cuanto que es *parte* de un proceso que procura arribar a un fin que, al ser obtenido, le reporta al hombre una perfección segunda que es perfección de la mente y de todo lo que ha colaborado en la preparación de la abstracción y de la inteligencia.

La perfección de la inteligencia —acto del entendimiento— es ahora el eslabón que fecunda en una nueva transmisión de perfecciones al compuesto. La nueva comunicación de la perfección del entender es como un movimiento cíclico, porque la experiencia humana, que obsequió su caudal cognoscitivo en servicio del entendimiento, se vuelve a beneficiar con la asiduidad y la reiteración más refinada de su acto sensible. Por eso la marcha de la experiencia a la intelección y el fruto de perfección conseguido por la mente del hombre adquieren un desenvolvimiento en cuya paulatina repetición se supera la mera disposición de lo empírico en aras de lo inteligible: en verdad, la experiencia se convierte en el más cabal fundamento sensitivo de la ciencia y de la sabiduría, que no son simples *dispositiones* hacia las pruebas apodícticas, sino *hábitos* intelectuales mucho más perfectos que cualquier aptitud circunstancial y de fácil abandono.<sup>13</sup>

La participación de la inteligencia o de la razón en la experiencia *ex ratione operationis* es, por último, la raíz del imperio de la razón sobre las potencias sensibles que son conducidas a posibilitar la aprehensión del intelecto, sin que ello signifique la renuncia a la distinción real entre el entendimiento y los sentidos. La participación de la cual hablamos implica de suyo la composición real de ambos y la irreductibilidad de la materia corpórea a lo inteligible inmaterial. Acerca de esto es bueno ensayar la dependencia de la

"Ad tertium dicendum quod, quia vires apprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili".

<sup>12</sup> *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 50, a. 4, Resp., en donde la fuente es nuevamente el Filósofo: *Ethica Nicomachea*, 1102 b 13-14; cfr. el comentario del Aquinatense, *In I Ethicorum*, lect. 20, n. 236.

<sup>13</sup> Cfr. J. M. RAMÍREZ, "Doctrina S. Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem" *Studia Anselmiana*, 1938, VII-VIII, pp. 121-142.

cuestión de la participación de la inteligencia en la experiencia en su relación con el problema de la percepción intelectual del singular concreto.

#### V. — CONCLUSION

Cerramos este estudio con una breve discusión sobre el punto clave en que se verifican los méritos de la participación en el terreno que nos ha tocado trabajar. El tomismo, justo es reconocerlo, ha hecho un gran esfuerzo en la delimitación entre el entendimiento y los sentidos, delimitación que se comprende como verdadera distinción real. El esfuerzo fue todavía más fatigoso en cuanto que asimismo se debió solucionar la dificultad que, en apariencia, socavaría los cimientos del realismo aristotélico y escolástico: el principio sensible de la intelección pudiera querer decir que tal distinción real es un apriorismo sistemático y no una evidencia de las cosas. La alternativa, entonces, se remite a la liquidación de los presupuestos del realismo o a la aceptación a secas de la enseñanza de Santo Tomás de Aquino. En términos más acordes con nuestra disputa, digamos que, o la experiencia nos suministrará el substrato noemático desde donde operará la mente, o bien damos por clausurada la necesidad de la percepción sensitiva y hacemos del entendimiento una potencia directamente enfilada hacia el singular material.

Como sea que el nominalismo haya llegado a preferir esta segunda faceta de la disyuntiva, lo cierto es que con él desaparece todo destello de realismo, porque cuando Ockham asevera que *illud idem singulare quod primo sentitur a sensu idem et sub eadem rationem primo intelligitur ab intellectu*,<sup>14</sup> no sólo se busca derrumbar el principio sensible del conocimiento intelectual y la distinción real entre el entendimiento y los sentidos, sino que también se aniquila la razón de ser de la experiencia. ¡Y esta es la tragedia del trillado empirismo de los nominalistas! En efecto, un ferviente defensor del nominalismo medieval que preanunciaba el éxito histórico de Ockham, el dominico Durando de San Porciano, se preguntaba si el *primum cognitum* del entendimiento era el universal atribuido indiferentemente a muchos singulares, inquiriendo además sobre el modo del conocimiento universal de este o de aquel objeto concreto; a ello contestaba sin ningún tipo de resquemores: “Ad tollendum ergo haec duo dubia, aduertendum est quantum ad primum, quod primum cognitum ab intellectu non est uniuersale, sed singulare.

<sup>14</sup> G. DE OCKAM, *Super quatuor libros Sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones*, in L. I dist. III q. VI G. Lugduni 1495, citado por P. VIGNAUX, art. “Nominalisme”, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 734, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, París 1931.



Quod patent primo, quia primum obiectum, et omnis per se conditio obiecti praecedat actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum, sed supponit, sicut uisus quoad actum uidendi praesupponit colorem. Sed uniuersale uel conditio uniuersalis non praecedat actum intelligendi, imo sit per actum intelligendi, eo modo quod potest sibi competere fieri, esse enim uniuersale non est aliud quod esse intellectum absque conditionibus singularitatis, ita quod esse uniuersale est sola denominatio obiecti ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit prius libro primo, d. 3 q. 5 ergo uniuersale non est primum obiectum intellectum, nec uniuersalitatibus est eius conditio per se, et ita primum intellectum non est uniuersale".<sup>15</sup> Pero lo absurdo del nominalismo es patente: o los sentidos o el entendimiento están de sobra; en todo caso, la experiencia no lo está menos, porque sensitivamente ella representa un ascenso inconcluso hacia el universal— negación explícita del valor de la inducción—, y porque ella no tiene ubicación en un proceso cognoscitivo en donde la mente ya se halla en posesión del individuo concreto.

Los subterfugios de Suárez para apuntalar filosóficamente una teoría semejante son tanto más fallidos que los de sus antecesores del medioevo. El gran jesuita admite la misma postura nominalista, agregando un abierto ataque a la *reflexio* que Santo Tomás ponía como método inmediato para la captación indirecta de los individuos por parte del espíritu. Leamos a Suárez: "Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione. Probatur ex praecedenti conclusione. Nam omne, quod cognoscitur per propriam speciem, per illam valet directe cognosci: ostendimus autem singularia, de quibus agimus per propriam cognosci speciem, ea igitur directe attinguntur ab humano intellectu. Deinde probatur, excludendo modos omnes cognoscendi tantum per reflexionem. Ac

<sup>15</sup> D. N. DURANDI A SANCTO PORTIANO O. P., *In Sententias theologicis Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, in L. II dist. 3 q. 7 Resp., fol. 140vb, primum quidem per Nicolaum a Martimbos, eximium Nauarrensis Collegis Theologum, nunc vero denuo per alios quosdam non inferioris notae Doctores quanta fieri potuit cura diligentiaque emendat, s. 1., 1949. Trátase de un ejemplar llegado al Río de la Plata en la época colonial que circuló por Buenos Aires, Córdoba y Santiago de Chile, perteneciendo hoy a la Biblioteca Nacional de Buenos Aires. El volumen se halla bastante deteriorado y le ha sido cortado el pie de imprenta, a pesar de lo cual en el último folio se alcanza a leer: "Ioan. Grapheus excudebat", cosa que descarta la posibilidad de ser uno de los tomos de la edición de Amberes (1557) o de la edición de Lyon (1563).

Digamos que para Durando de San Porciano la abstracción no puede gozar de sus simpatías: en el comentario al L. I dist. 3 q. 5 (*Utrum ponendus sit intellectus agens in anima*), fol. 27va-28va, el polemista dominicano se pronuncia por la inexistencia de la virtud activa en la mente. Cosa curiosa, la autoridad invocada es Aristóteles: "In contrarium arguitur, quia si oporteret ponere intellectum agentem, hoc esset uel ut esset principium passiuum et receptiuum actus intelligendi, uel ut esset principium actiuum, propter primum non oportet, quia ad illud ordinatur intellectus possibilis, nec propter secundum, quia intelligere est operatio manens in agente, ut patet ex 2. Metaphys., ergo non est aliud actiuum a receptiuo, quia intellectus possibilis sufficit et omnis alius intellectus superfluit": *Op. cit.*, *ibid.*, in contrarium, fol. 27va.

primum Cajetani jam refellimus. Secundus ex S. Th. I p. loco citato et de veritate, q. 2 a. 6 est singulare cognosci quatenus intellectus cognita prius natura universalis reflectitur ad phantasma ipsum, a quo rei universalis species fuerat abstracta, ac per illud rem singularem cognoscere".<sup>16</sup> La concepción de Suárez se sitúa en las antípodas de la noción del objeto del entendimiento esgrimida por el Aquinatense, sobre todo en el comentario tomista al *De anima* de Aristóteles, en donde la determinación del carácter reflexivo del conocimiento intelectual del singular concreto está aparejada a las precisiones del objeto proporcionado a nuestra mente en su estado de unión con el cuerpo material.<sup>17</sup>

Los seguidores de Suárez lucen sus mejores galas en la pesquisa de las diferencias entre el Doctor Eximio y Ockham, de lo cual son buenos ejemplos las faenas de los Padres José María Alejandro y Jesús Iturrioz.<sup>18</sup> Sin embargo, el *status quaestionis* es lo suficientemente locuaz para convencernos que la opinión del teólogo granadino es pasiva de idéntica calificación que la que los tomistas dirigen contra el *Venerabilis inceptor* y Durando de San Porciano: tanto los nominalistas como el suarecianismo son responsables de la penumbra histórica que reina acerca del tema tratado en este artículo. Personalmente nos obligamos a confesar que la deuda del tomismo consiste en haber oscurecido la tesis del conocimiento intelectual del concreto —*per viam reflexionis*— al haber relegado secularmente el desarrollo del asunto de la cogitativa y su carácter de *ratio participata*, lo que hoy se ha ido subsanando merced a las investigaciones capitales de Fabro y a las indagaciones de Allers, Domet de Vorges, Hain, Klubertanz, Victorino Rodríguez O. P., etc.

La experiencia, conocimiento sensible propio de un ente que vive en virtud de un principio intelectual unido al cuerpo como la forma substancial a la materia, pierde toda consistencia en la me-

<sup>16</sup> F. SUÁREZ S. I., *Commentaria ac disputationes in Iam Partem D. Thomae. De Deo Effectore, ac tertius: De anima*, L. IV, cap. III, n. 7 ad tertia conclusio: *Opera omnia*, t. III, p. 419a, Venetiis 1740.

<sup>17</sup> *In III de anima*, lect. 8, nn. 711-713. Cfr. J. WÉBERT O. P., "Reflexio. Étude sur les opérations reflexives dans la psychologie de Saint Thomas d'Aquin", in *Mélanges Mandonnet*, t. I, pp. 285-325, Bibliothèque Thomiste XIII, Paris 1930; C. FABRO C. P. S., "La percezione intelligibile dei singolari materiali", *Angelicum*, 1939, XVI, 429-462; G. P. KLUBERTANZ S. I., "St. Thomas and the Knowledge of the Singular", *The New Scholasticism*, 1952, XXVI, pp. 135-166. Vide etiam I. A. GREDT, "De entitate viali, qua conceptus ex cognitione sensitiva oriuntur et ad hanc cognitionem reflectuntur", *Acta Pontificiae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, 1936-1937, IV, pp. 41-52.

<sup>18</sup> Cfr. J. M. ALEJANDRO S. I., "Gnoseología de lo singular según Suárez", *Pensamiento*, 1947, III, pp. 403-425; Id. *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas, 1948; J. ITURRIOZ S. I., "Estudio sobre la metafísica de Francisco Suárez, S. I.", cap. IV: "Concepto anti-ockamista del ser en la Metafísica de Suárez (DM II, ss. I-II)", pp. 199-277, *Estudios Onienses*, Serie II, vol. I, Madrid, 1949, en donde el autor pugna contra el Padre Carlo Giacon y contra L. Mahieu. Vide L. MAHIEU, *François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921; C. GIACON S. I., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Serie Prima: Scienze Filosofiche, vol. XXXIV, Milano, 1941.

dida en que el entendimiento consiga por su cuenta la percepción directa del singular material. Allí se trastoca esencialmente la regla de la especulación realista definida por Santo Tomás, pues ahora la experiencia es extirpada del ámbito sensitivo desde donde parte la abstracción del universal a manera de *materia causae* de la simple aprehensión. El motivo de esta falencia ha sido eficazmente puntualizado por el Padre Fabro en una oración certera y feliz: "Per la scolastica formalistica, e per Suarez, che mette nel singolare il primo oggetto dell'intelletto, la *cogitativa* è del tutto superflua".<sup>19</sup> Con el nominalismo, en cambio, la intelectualidad o la racionalidad no tienen por qué encontrarse participadamente en la experiencia, ya que la *cogitativa* no ocupa el lugar que el tomismo le adjudica ni el conocimiento *collativo* es destinado a la captación universal y abstracta de los entes naturales.

Habiendo excluido la opción nominalista, no por ello se ha de suscribir la complicada exposición de la *Metaphysik der endlichen Erkenntnis* atribuida al Doctor Angélico por el Padre Karl Rahner S. I., en abierta dependencia del pensamiento filosófico de otros dos autores de la Compañía de Jesús: Pierre Rousselot y Joseph Maréchal. Rahner dio un paso plausible al destacar la función de la *cogitativa* en el proceso cognoscitivo del ser humano; no obstante, su visión del conocimiento sensible e intelectual, tal como se los describe en sus dos principales obras filosóficas, forja un idealismo del más rancio abolengo kantiano y acaba por destronar toda pretensión de coherencia con Santo Tomás, lo que le granjeó la enérgica recusación del Padre Fabro. El jesuita de Friburgo de Brisgovia, con un lenguaje que en nada guarda el léxico tomista, acuña su fórmula gnoseológica del Aquinatense: *Sein ist in seinem Ansich Erkenntsein*.<sup>20</sup> En instan-

<sup>19</sup> *Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin*, trad. italiana, introduzione, V, p. 63, nota 1. Cfr. Id. *Percezione e pensiero*, sezione 1<sup>a</sup>, cap. IV, § 4, p. 239.

<sup>20</sup> Cfr. K. RAHNER S. I., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig, 1939 (2. Auflage, München, 1957; Id. *Hörer des Wortes. Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, München, 1940 (2. Auflage, ivi 1963). En las segundas ediciones de ambas obras ha tenido una especial ingerencia un discípulo de Rahner, el Prof. Johannes Baptist Metz, cuyos agregados y reformas son consentidos por el autor. El Padre Fabro los ha enfrentado duramente en una comunicación leída en el VII Congreso Tomista Internacional de Roma (7 al 12 de setiembre de 1970), que es una visión general del problema posteriormente desmenuzado en varios artículos publicados en la revista "Divus Thomas" de Piacenza en 1971. Vide C. FABRO C. P. S., "Antropología esistenziale e metafísica tomística", *De Homine*, Acta VII Congr. Thom. Internat., pp. 105-119, Romae, 1970, et. Id. *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafísica nell'antropologia)*, Monografie del Collegio Alberoni XXXIII, Piacenza, 1972. La ponencia de 1970 tuvo una deficiente impresión tipográfica; empero, poseemos ahora una edición bastante mejorada, corregida por Fabro, y que tuvimos el honor de poner en lengua hispana: "Antropología existencial y metafísica tomista", *Universitas* (Buenos Aires), 1972, VI, N<sup>o</sup> 27, pp. 9-23. Consúltese igualmente la refutación a Rahner debida a J. MEINVIELLE, "El problema del conocimiento en Rahner", *Universitas* (ivi), 1971, V, N<sup>o</sup> 20, pp. 7-34, que no es menos enfática que la de Fabro y, por otro lado, forma parte de una acusación más grave aún, en la que van incluidos los conflictos teológicos suscitados por el jesuita alemán que ya movilizaron a los Padres Michel-Louis Guérard des Lauriers O. P. y Ghislain Lafont O. S. B.

cia de fidelidad tomista, es lógico pensar que a esa línea de la complicidad escolástica con la filosofía de la inmanencia se arriba, entre otros, por el camino de la desinteligencia del valor de la experiencia para la abstracción operada por el entendimiento agente.

Inversamente, porque la experiencia participa de la inteligencia (o de la razón, que conviene a la condición del entendimiento discursivo) —tanto en su jurisdicción subjetiva ligada a la *ratio particularis* como en el orden de su acto hacia la concepción del universal—, es que podemos expresar que el *ens* —el *maximum concretum*— se hace presente en el entendimiento en cuanto el hombre lo recibe intencionalmente, como algo real que no es el hombre mismo. Pero esto, sin duda, implica un contacto sensitivo con el singular material que de a poco va segregando las notas que lo develan en su proporción al receptáculo que lo acogerá con la previa intervención iluminante y abstractiva del intelecto agente.

Es entonces cuando la experiencia, asistida e imperada por el entendimiento, se descubre como el conocimiento exhalado por un ente que trasunta en todos sus actos la impronta de ser una criatura compuesta de materia y alma intelectual, gracias a lo cual lo que elocuentemente descuella en su substancia —el intelecto— se participa en lo inferior —el cuerpo sensible— salvando la distinción real entre los sentidos y el espíritu.

MARIO ENRIQUE SACCHI