



SER Y PENSAR

Extracto

El malentendido de interpretar todo conocimiento como una visión del objeto entendido por el sujeto que entiende ha llevado, en la evolución histórica de la filosofía, a escisiones entre el pensar y el ser que han planteado la insoluble cuestión del puente o han reducido el ser a ser pensado. En todos estos casos se ha olvidado también, con el ser patentizado en la mismidad de la conciencia pensante, la naturaleza manifestativa de la verdad del ente del conocimiento en cuanto tal.

Para la consideración de cómo se relaciona el hombre al conocimiento de la verdad, que, según Santo Tomás, pertenece a la filosofía primera o Metafísica, precisamente porque ella contempla la universal verdad del ente (*In Met.* n° 273), se nos sitúa en el centro de la cuestión la del descubrimiento del misterio de la "unidad" o mutua pertenencia entre el ser del ente y el "pensar", el acto por el que el hombre encuentra, conociendo y afirmando la realidad de las cosas que participan del ser. Es comprensible que, en el alborar de la Metafísica, nos encontremos con la doble afirmación de Parménides "es necesario decir y pensar que el ente es" y "uno y lo mismo es el pensar y el ser".

¿Cómo podríamos tomar conciencia los hombres de que somos "cognoscentes" sin que esta conciencia implique la convicción cierta de que el conocimiento se refiere a la realidad que es? Y, correlativamente, ¿cómo podríamos hablar de la realidad de las cosas como siendo si nuestro conocimiento de las mismas no se ejercitase constitutivamente en concebirlas como entes y en afirmarlas como siendo?

Santo Tomás dice: "El ente es lo primero que cae en la concepción del entendimiento"; "lo que el entendimiento concibe como lo máximamente notorio y en lo que resuelve todos sus conceptos" (*De Ver.* Qu. 1, art° 1, in c.). Pero, en nuestra experiencia vital y en la historia de la filosofía, no nos encontramos sólo con la constatación de que formamos, en ocasiones, conceptos inadecuados y que enunciamos afirmaciones falsas, sino que, en todas las etapas del desarrollo histórico del pensar filosófico, hallamos la reiterada recaída en malentendidos y dificultades que conducen a sistematizaciones inadecuadas en las que se cierra, para el pensamiento humano, el camino de la consideración de las cosas en su verdad.

En nuestro propósito de reflexionar sobre la verdadera y poderosa síntesis filosófica contenida en la obra del Doctor Angélico, nos convendrá ahora atender, como el propio Santo Tomás atiende a los contenidos erróneos de sus "videtur quod", a una triple línea de deformaciones de la referencia del pensamiento al ser del ente que parecen haber

estado presentes, tomadas a veces por muchos como supuestas evidencias, en la consideración filosófica sobre la naturaleza del conocimiento humano, y del conocimiento en cuanto tal, y de su referencia a la realidad de los entes del universo que se ofrece a nuestra experiencia.

Tres confusiones o equívocos han perturbado las cuestiones sobre el conocimiento a lo largo de la historia:

1. La reducción del conocimiento a intuición.
2. La escisión y enfrentamiento entre el "ser" -objeto- y el "cognoscente" -sujeto.
3. El desconocimiento de la naturaleza del conocer y de la pertenencia al mismo de la actividad humana que es el "pensar"; desconocimiento que hace imposible la comprensión de la referencia del hombre a la verdad del ente y priva de sentido a toda la ciencia.

El intuicionismo enfrentado al conocimiento conceptual

Henri Bergson, en unas conferencias sobre *La perception du changement* pronunciadas en 1911, en la Universidad de Oxford, formulaba así el que entendía ser "el acuerdo universal" sobre el "principio de la intuición":

"He aquí un punto sobre el cual todo el mundo estará de acuerdo: si los sentidos y la conciencia tuviesen un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y el espíritu, la facultad de percibir fuese indefinida, no tendríamos necesidad de concebir, como no la habría de razonar. Concebir es algo que hay que soportar, cuando no nos es dado percibir" (*La Pensée et le Mouvant*, París, 1946, pp. 146-147). De este principio, en el que afirma que estarán de acuerdo todos, deduce que "no hay ni puede haber una filosofía ... por el contrario, habrá tantas filosofías diferentes cuantos pensadores originales se encuentren".

"El espíritu científico exige que todo sea puesto en cuestión en cada momento, mientras que el lenguaje necesita estabilidad" (íbid. p. 88). "Queríamos protestar, una vez más, contra la substitución de las cosas por los conceptos, y contra lo que podríamos llamar la "socialización de la verdad". Ésta se imponía en las sociedades primitivas y es natural al espíritu humano, porque el espíritu humano no está destinado a la ciencia pura y menos a la filosofía" (íbid. p. 95).

Es obvio que, si aceptásemos el intuicionismo bergsoniano y el acuerdo universal que, paradójicamente, nos propone, quedaría derribado, desde sus fundamentos, todo edificio filosófico que tome por principios enunciados conceptuales y se quiera construir por el raciocinio metafísico.

La inconsistencia e interna contradicción de estas afirmaciones bergsonianas sugieren el comentario de Aristóteles, al definir lo que él llama "posiciones extrañas", en el sentido de ajenas y separadas de la filosofía auténtica.

Así como la negación del movimiento imposibilita la filosofía natural, y la del libre albedrío humano la filosofía moral, la doctrina de Bergson sobre el lenguaje destruye de raíz el sentido de todo lenguaje filosófico afirmado como verdadero.

Entre neoescolásticos tomistas, el impacto de este intuicionismo exclusivo les llevó a contraponer un pretendido intelectualismo verdadero de Santo Tomás, que debía centrarse en la intuición intelectual, con el intelectualismo aristotélico, constituido sobre la primacía del concepto abstracto (cfr. Romeyer, aludiendo a Rousselot, en *Saint Tomas et notre connaissance de l'esprit humain*, París, 1932, p. 43). Pero, en la misma escolástica, aun en la tomista, se daba una tradición que suponía que la formación de conceptos y enunciados conceptuales sólo la realizaba el entendimiento humano "por indigencia del objeto", por ser éste ausente o no proporcionado al entendimiento. "El término o especie expresa no se produce sino *per accidens*, no por sí misma, sino por razón de la acción del entendimiento, para que en el término producido pueda ejercerse el conocimiento o contemplación del objeto" (así lo expresa Gredt en su célebre *Elementa philosophiae aristotelico-thomista*, tesis 37, nº 475, corolario nº 3).

Esta doctrina la formuló Cayetano en su *Comentario a S. Th. Iª Qu. 27*, en donde Santo Tomás dice que "todo aquel que entiende, por lo mismo que entiende, procede algo dentro de sí que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la facultad intelectual y de su noticia". La interpretación restrictiva y minimista de Cayetano generalizó, en la tradición tomista, la tesis de que el verbo mental se produce sólo *ex indigentia obiecti*.

En este punto, parece haber sido el tomismo influido, sin reconocimiento expreso de ello, por la tesis de Duns Escoto que acogió Suárez y que fue refutada por Juan de Santo Tomás, en polémica contra ambos autores. Según esta tesis, el "decir" mental, o bien es previo al entender, o se identifica con la causación del entender mismo, pero siempre de modo que conozca una cierta anterioridad del "decir" como productivo de la intelección -identificada con el verbo mental- y el entender como conocimiento de lo entendido (v. Juan de Santo Tomás *Curso teológico* disp. 32, artº 4).

Ciertamente, la primacía de una noticia intuitiva que recae sobre un objeto presente en su existencia y una noticia abstractiva que sólo conoce la cosa por "representación", la hallamos afirmada en Duns Escoto (*Quodlibeto*, 14 y *Ordinatio*, lib. IV, d. 10, Qu. 8).

Pero la auténtica tradición de Santo Tomás la reencontró Juan de Santo Tomás, que afirmó que la palabra mental se produce a partir de la plenitud y actualidad del conocimiento: "procede el verbo mental de la intelección fecunda, como principio que manifiesta lo que entiende" (*Curso teológico*, IV, disp. 32, artº 4, nº 42). "El entendimiento, por su misma naturaleza y perfección, es manifestativo y locutivo" (íbid. nº 48).

Es Santo Tomás mismo el que nos dice que "lo primeramente y por sí entendido es aquello que el entendimiento concibe en sí mismo sobre la cosa entendida, sea una definición sea una enunciación" (*De Pot. Dei*, Qu. 9, artº 5, in c.). Por esto, Santo Tomás afirma que "lo entendido o la cosa entendida se comporta como algo constituido o formado por la operación del entender" (*De spirit. creat.* Qu. única, artº 9, ad quintum).

Juan de Santo Tomás es fiel a Santo Tomás cuando dice que: "el acto por el que el objeto entendido es formado es el entender, porque el entendimiento, entendiendo,

forma el objeto y formándolo lo entiende, como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto visto" (*Curso teológico IV*, disp. 32, artº 5, nº 5).

El enfrentamiento escinde el pensar del ser o reduce el ser a ser pensado

Argumentando Suárez contra los tomistas que afirmaban el verbo mental a modo de imagen intencional expresa que suple la presencia del objeto, escribió: "El objeto, y consecuentemente todo lo que hace sus veces, precede al acto de conocer y no puede ser formado por él" (*De Anima* libro III, cap. V, nº 76). Porque además, arguye, las cualidades intencionales de sí no son productivas, como es patente en la visión (íbid. nº 75). Suárez olvida que si, a la vista de un objeto no acompañase la formación de su imagen, no podríamos señalar, ni indicar, ni nombrar con demostrativos, porque no habría "objetos vistos". La sensación no conduciría a la percepción.

La objeción aludida piensa el ente o el "ser", las cosas reales, como enfrentadas a nosotros a modo de objeto y entiende el pensante como sujeto ("entender es la captación de un objeto por un sujeto"). En esta representación inadecuada de lo que es el conocer y el entender se piensa que el objeto es agente y el sujeto es paciente. Surgen entonces las cuestiones del "puente": cómo pasar del sujeto al objeto.

En el alborear de la filosofía griega, se supuso la homogeneidad física del hombre en el cosmos para que por el agua conociésemos el agua y por la tierra, la tierra, o para que los torbellinos de átomos imprimiesen en nuestros sentidos una semejanza de las cosas de las que emanaban: algo así como la figura que está en el sello queda grabada sobre la cera. Pero toda pasividad en la explicación del conocer no puede comprender qué es el conocer, ni garantizar, en modo alguno, que la impresión recibida por el sujeto le pueda hacer conocer la realidad en su verdad.

Santo Tomás, heredándolo fidelísimamente de Aristóteles, se mueve ya a gran distancia de estas representaciones, y también se opone a otro aspecto del malentendido del intuicionismo, que es tomar lo entendido como visto y, porque nuestro concepto del ente es uno, decir que el ente es uno, y porque las esencias de las cosas sensibles son entendidas, llamarlas ideas, es decir, término de nuestra visión y minimizar la realidad de las cosas singulares materiales que no podemos así "ver"; estamos entonces en el platonismo -que llaman algunos ideal-realismo, es decir, no un idealismo que impida pasar del sujeto al objeto, sino un "idealismo" que entiende las ideas como las verdaderas cosas vistas por nuestra intuición intelectual.

De aquí que el exclusivismo intuicionista, además de la vertiente "empirista", ya se detenga en las cosas externas, ya en los hechos de conciencia (psicologismo que puede llegar a la negación del ente natural reducido a su "ser percibido"), ha tenido en la historia la vertiente "ontologista", interpretación de la realidad por antonomasia de la palabra mental, pero no vista como palabra, sino como contenido entendido visto (pensemos también en la afirmación como realidad verdadera y única de los números y de las figuras).

El desconocimiento de la naturaleza del conocer imposibilita la referencia del entendimiento a la verdad del ente

Decía Aristóteles, en su *Tratado del alma*: "De algún modo, el alma es todas las cosas

que son" (lib. III, cap. VIII, 431b, 20-21); "el acto de lo sentido y del sentido es uno y el mismo" (lib. III, cap. II, 426a, 15-17); "lo mismo es la ciencia en acto y la cosa" (lib. III, cap. VII, 431a, 1).

El cognoscente y lo conocido sólo difieren entre sí en cuanto ambos están en potencia (*I C.G.* cap. 51) y, en la actualidad del conocimiento, no se comporta el "objeto" como agente y el "sujeto" como receptivo, sino que, en cuanto de ellos se ha hecho ya algo uno, "que es el entendimiento en acto", son "un único principio de la operación que es el entender" (*De Ver.* Qu. 8, artº 6, in c.).

La naturaleza intelectual y la inteligibilidad pertenecen al ente en la medida en que su forma, que le da su esencia, no esté inmersa en la materia, que es pura potencia en el orden de la esencia física. Leamos unos textos de Santo Tomás para pensar lo que dicen y lo que presuponen e implican:

"Se puede considerar si un entendimiento está en potencia o en acto en tanto se considere en qué relación está con el ente universal: existe un entendimiento que se comporta, respecto del ente universal, como acto de todo ente, y tal es el entendimiento divino que es la esencia de Dios, en la que, original y virtualmente, preexiste todo ente como en su primera causa".

La afirmación de que un entendimiento se comporta como acto de todo ente tiene toda la audacia pero nada de lo erróneo de los grandes sistemas idealistas. Aquí podríamos pensar cómo se ha generado el idealismo en mentes muy geniales y en momentos cimeros de la cultura humana: quien tiene experiencia del espíritu humano cognoscente se admirará de su omniabarcante infinidad y, frente a él, las cosas de la naturaleza le parecerán secundarias y no fundamentantes, sino fundamentadas. El pensamiento parece que pueda ser originario y fundante, mientras que los contenidos de la experiencia sensible humana le parecerán, inevitablemente, algo que puede afirmarse como "puesto" por el espíritu e, incluso, su ser tenderá a reducirlo a este "ser puesto" al ser pensado por la infinita conciencia del espíritu. Habremos, así, caído en un panteísmo idealista, minimizador y destructor de la naturaleza y, con ello, también del género humano, en cuanto integrado por individuos de carne y hueso.

Pero la afirmación de que existe un entendimiento que se comporta, al ente universal, como acto de todo ente no se realiza sólo diciendo que éste entendimiento es el entendimiento divino, sino diciendo que el entendimiento divino es la esencia de Dios, la esencia de Dios que en otro lugar se nos explicita que es el mismo Ser subsistente. El ente no quedará concebido como inferior al pensamiento, sino que el pensamiento, el acto de entender, será visto como identificado con el acto del ser, será en el primer origen de todo, en el que dice de Sí mismo "Yo soy El que soy", origen fontal de toda entidad y todo pensamiento finitos; la reflexión de Santo Tomás recorre, por el camino de la analogía de proporcionalidad, desde la tesis de que el entender no es sino cierto ser, hasta la afirmación de la identidad formal del ser subsistente con la infinita intelección de la intelección, que ya para Aristóteles definía la esencia eterna de Dios.

"Ningún entendimiento creado puede comportarse como acto respecto de todo el ente universal, porque así sería necesario que fuese ente infinito; por lo cual, todo entendimiento creado, por lo mismo que es, no es acto de todos los inteligibles, sino que se compara a ellos como potencia a acto" (*S.Th.I* Qu. 79, artº 2, in c.).

Advirtamos que aquí se constata la imposibilidad de la actualidad infinita en acto de un entendimiento creado, argumentando que, para que fuese así, sería necesario - contradictoriamente con su carácter de creado- que fuese ente infinito. Nuevamente estamos en las antípodas de todo idealismo: no podemos reducir el ente a ser pensado, sino que hay que reconocer el pensamiento del ente como constituido por el ser del pensante.

Si hallamos en Dios, arquetipo de todo conocimiento, la completa y formal identidad entre el acto de ser y el del pensar, con total remoción de dualidad entre sujeto y objeto - de manera que el primer analogado en la escala proporcional de la perfección de la intelección y de la inteligibilidad no es la captación de un objeto por un sujeto, sino la conciencia infinita del ser subsistente- también podemos advertir que Santo Tomás presenta, en forma muy consecuente con este arquetipo, la escala de las substancias intelectuales creadas que participan de la perfección de la naturaleza intelectual y de la inteligibilidad.

Las substancias separadas que llamamos ángeles, de las que dice Santo Tomás que "subsisten inmaterialmente y en ser inteligible", se entienden a sí mismas por su misma esencia por un conocimiento que es verdaderamente la intuición intelectual de sí mismas; lo que Descartes atribuye gratuitamente al hombre, viene a ser lo que Santo Tomás reconoce fundamentadamente en el ángel. Ahora bien, Santo Tomás expresa esto de un modo en que se hace inequívoco el concepto de la constitución de la intelectualidad y de la inteligibilidad por la entidad misma, al ser la forma no recibida en una materia: "el ángel, siendo inmaterial, es cierta forma subsistente y, por esto, inteligible en acto; de lo que se sigue que, por su forma, que es su substancia, se entiende a sí mismo" (*S.Th.Iª Qu. 56, artº 1, in c.*).

Conviene atender al luminoso comentario de Cayetano, que establece una distinción muy oportuna entre el inteligible intrínseco y el extrínseco: "Decimos que la esencia es para el mismo ángel no sólo intrínseca en ser de naturaleza, sino también en ser inteligible ... es erróneo no discernir entre el inteligible extrínseco y el intrínseco. A la manera como el inteligente se comporta diversamente a ser él mismo y las otras cosas, así se comporta diversamente para entenderse a sí mismo y a las otras cosas. Y porque es él mismo, en un ser tal de naturaleza, que es también aquello en ser inteligible, porque aquel ser de naturaleza es inteligible en acto, de aquí que puede entenderse a sí mismo por sí mismo, y porque no es las otras cosas, ni según el ser natural ni según el inteligible, a no ser que se añada algo a su substancia, por ello hemos de afirmar que existen en él las especies de las otras cosas" (*In S. Th. Primam Qu. 56, artº 1*).

En coherencia con esta identidad de la substancia inmaterial con su inteligibilidad intrínseca y su naturaleza intelectual, hay que entender que la potencia intelectual de un espíritu subsistente sin materia para entender las cosas distintas de sí mismo "fluye de su esencia inteligible en acto más formado por ella, porque más íntimamente, que por cualquier especie intencional" (*Ibid.*).

Ante estos comentarios que tan espléndidamente muestran la constitución de la actualidad intelectual por el ser mismo de una forma no compuesta con la materia, es tanto más sorprendente que pudiese el mismo autor justificar su interpretación desenfocada y minimalista del texto en que Santo Tomás afirma, inequívocamente, la

naturaleza locutiva del acto de entender alegando que los ángeles no forman verbo mental en el conocimiento de sí mismos. Esto es contrario a lo afirmado por el Doctor Angélico que dice que "la vida intelectual de los ángeles es más perfecta que en los hombres porque su actuación no procede de algo exterior, sino que el ángel se conoce a sí mismo por sí mismo; pero, aunque su *intentio intellecta* -es decir, la especie expresa o verbo mental- le sea absolutamente intrínseca, sin embargo, no se identifica con su substancia porque no son lo mismo en él el ser y el entender" (*IV C.G.* cap 11).

Es totalmente indudable que Santo Tomás reconoce en el entender angélico acerca de su esencia una palabra mental totalmente intrínseca al ángel mismo, y que difiere del Verbo divino, consubstancial al Padre que lo dice, por la identidad formal del ser y el entender divinos y la inherencia cualitativa de la intelección en los espíritus creados.

El alma humana, que por tener el ser inmaterialmente tiene naturaleza intelectual, por ser la forma que constituye el compuesto humano es totalmente potencial respecto de las cosas materiales, que son su primer objeto. De aquí que "su entendimiento es totalmente en potencia respecto de los inteligibles, en cuanto entendimiento posible, o bien es el acto de los inteligibles que se abstraen de las imágenes en cuanto entendimiento agente" (*S.Th.1ª Qu.* 87, artº 1º, ad secundum).

Por esto, Santo Tomás puede afirmar que "el entendimiento juzga de la verdad no por inteligibles que existan fuera de sí misma, sino por la luz del entendimiento agente" (*De spirit. creat.* artº 10, ad octavum) y Juan de Santo Tomás pudo precisar que nuestra alma intelectual no juzga de la verdad sino "trayendo las cosas a sí misma y considerando dentro de sí, no mirando fuera de sí. Y Santo Tomás enseña que la realidad entendida no puede ser ad extra sino ad intra" (*Curso teológico*, disp. 32, artº 4, nº 11).

La lejanía de las posiciones que interpretaban, según un "intuicionismo entitativo", el conocimiento humano y afirmaban como una intuición directa de lo singular material, hasta el punto que venían a identificar el objeto de la sensibilidad -que interpretaban ignorando la función constructiva de la cogitativa en la imagen de las cosas que percibimos- con el objeto directo y primero del entendimiento humano, explica que Kant pudiese estar convencido de que hasta él "se había pensado por todos que "todo nuestro conocimiento debe regularse sobre los objetos" y quisiese ensayar si no se tendría "mejor éxito en los problemas metafísicos" suponiendo que los objetos deben regularse según nuestro conocimiento (*Crítica de la razón pura* Prefacio B, XVI, 33-34, 37-40).

En envíos posteriores, la atención se dirigirá al malentendido, y el que fue su extraño resultado, que llevó a la formación del idealismo trascendental a partir de la *Crítica de la razón pura*. Kant no supo recuperar, en su reflexión sobre la conciencia del pensamiento humano, el descubrimiento del origen y fundamento de nuestros conocimientos; prejuicios empiristas y racionalistas le impidieron redescubrir, en la conciencia del yo existente y pensante, la posibilidad misma de la referencia del hombre a la verdad del ente. Toda la dimensión fenoménica respecto de lo inmanente a la experiencia y agnóstica respecto de lo trascendente a ella, se explica por el vaciado logicista de la conciencia del yo.

Francisco Canals Vidal