

Apuntes en torno a la antimetafísica

Soplan vientos contrarios a la metafísica. No son nuevos, son casi tan viejos como la misma metafísica.

Es sabido que en el contexto de la posmodernidad –quizás el movimiento filosófico que en la actualidad mejor ha sabido llegar al público– se defiende un abandono de la metafísica. La metafísica ha llegado a su fin. Hemos de aceptar su ausencia y acostumbrarnos a vivir sin ella, a vivir sin la pretensión explicativa y fundamentadora de la metafísica. Lo propio de nuestro tiempo, afirma Vattimo, es la postmetafísica. Vivimos en la época del “pensamiento débil”¹. Una vez se ha mostrado la inutilidad del esfuerzo metafísico, no resta sino abandonar esta vía muerta.

Los “grandes relatos” de la realidad no son verdaderamente explicativos, no iluminan la existencia sino al contrario. Es preciso advertir que la temática metafísica no puede ser comprendida ni explicada con éxito. No hay salida para sus laberintos conceptuales.

Es esta una convicción extendida entre los pensadores de este, nuestro final de siglo. Jean Paul Dollé, filósofo francés surgido del mayo del sesenta y ocho² lo diagnostica con innegable audacia. Tal como él lo interpreta, el pensamiento occidental es una metafísica, es decir, una filosofía conceptual, es una filosofía en la cual el único valor es lo abstracto, lo inteligente, lo universal. Y él la califica como “filosofía de la noche”, es decir, como oscura, tenebrosa.. Nuestros sistemas filosóficos, en lugar de “iluminar” o “aclarar” la existencia, lo que consiguen es “oscurecerla”, “negarla”. Utilizar el método conceptual es como salir a

1. Una muy buena visión de conjunto de lo que representa el “pensamiento débil” puede hallarse en G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa, 1987.

2. Las obras en que DOLLE expone con más claridad el aspecto de su pensamiento que nos interesa son: *Voi d'accès au plaisir. Une métaphysique*, París, Grasset, 1977; *L'odeur de la France*, París, Grasset, 1977.

El pensamiento de Dollé está, indudablemente, influenciado por la crítica al “logocentrismo” de Jacques DERRIDA. Puede consultarse, al respecto: J. DERRIDA, *De la Gramatología*, Buenos Aires, editorial siglo XXI, 1971; *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984.

admirar los colores de las flores en plena noche, como recorrer las salas de una exposición de pinturas en la más negra de las oscuridades.

Intentar aprehender conceptualmente la realidad es como apagar las luces antes de entrar a ver los cuadros. Los términos genéricos no son aptos para aprender el ser. Por eso Dollé califica el ser como “lo impensado”, es decir, como aquello que no puede ser pensado, lo que es impensable, lo que no puede abrazarse mediante conceptos, lo que nunca podrá ser sustituido por un concepto. Por ello, para indagar el ser, Dollé propone otras vías alternativas a la metafísica, como son la poesía o el mito.

La desconfianza en la metafísica se sigue, en la práctica totalidad de los casos, de la desconfianza en el pensamiento conceptual. Si los conceptos constituyen la herramienta de que se sirve el metafísico para explicar la realidad, y tales conceptos son un modo inadecuado, es decir, incorrecto o al menos imperfecto, de referirse a la realidad, es patente que la metafísica es una actividad condenada, de antemano, al fracaso.

El razonamiento, tal como está planteado, parece impecable. De hecho, es impecable. Si no podemos investigar la realidad más que conceptualmente y tal método es inapropiado para alcanzar el objetivo propuesto, es absurdo que los metafísicos nos empeñemos en intentarlo. Ciertamente existe, en nuestro interior, la inquietud metafísica pero somos, por naturaleza, incapaces de satisfacerla.

Las corrientes filosóficas que en la actualidad rechazan, desde muy diversos supuestos, la investigación metafísica convergen, indefectiblemente, en el argumento citado. Se detienen, según los casos, en la primera premisa, o en la conclusión, pero pasan rápidamente –como de puntillas– sobre la segunda premisa, la negación del valor del pensamiento conceptual. Y es un hecho sorprendente, pues ahí radica toda la fuerza del argumento. Lo que nos proponemos en el presente estudio es llevar a cabo algunas anotaciones respecto a la que ha llegado a constituirse premisa *incuestionada* de cualquier negación de validez a la metafísica, la desvalorización del concepto. A modo de verdadera columna vertebral, es una estructura sobre la que vienen a sostenerse críticas de muy diversa índole.

Y tal desvalorización del concepto, que conlleva una inevitable y creciente pérdida de confianza en cualquier disciplina de talante conceptual, ha sido propiciada, paradójicamente, por bastantes de los pensadores integrados en la misma historia de la metafísica e incluso por autores tradicionalmente reconocidos como grandes defensores de ella. En su obra es posible hallar todo el andamiaje conceptual necesario para deslegitimar cualquier intento de explicación metafísica de la realidad. Para desmontar, en definitiva, toda arquitectura metafísica desde su propio interior.

Nos proponemos, por tanto, un triple objetivo: mostrar el postulado común que subyace a algunas de las más dispares críticas a la metafísica; mostrar lo atinado de tales críticas, es decir, rastrear el “modelo” metafísico sujeto a discusión para constatar que, en efecto, incluye el error que los críticos le atribuyen; y mostrar, por último, la no-exclusividad de tal modelo, es decir, la posibilidad y, de hecho la existencia, de una metafísica distinta de la criticada. Cuando los

grandes representantes de la antimetafísica despliegan sus razonamientos no están refutando la validez de la metafísica misma, sino de un determinado modelo metafísico racionalista. Modelo, por otro lado, plenamente criticable.

Henri BERGSON es, quizás, el pensador que más de manifiesto ha puesto el supuesto acuerdo el descrédito del concepto. Dice, en *La pensée et le Mouvant*: “He ahí en principio un punto sobre el cual todo el mundo estará de acuerdo. Si los sentidos y la conciencia tuvieran un alcance ilimitado, si, en la doble dirección de la materia y del espíritu, la facultad de percibir fuera indefinida, no habría necesidad de concebir, como lo habría de razonar. Concebir es algo a lo que nos resignamos cuando no se da el caso de percibir, y el razonamiento está hecho para llenar los vacíos de la percepción o para extender su alcance. No niego la utilidad de las ideas abstractas generales, igual que no discuto el valor de los billetes de banco. Pero igual que el billete no es más que una promesa de oro, así una concepción no vale más que por las percepciones eventuales que representa. No se trata, solamente, bien entendido, de la percepción de una cosa, o de una cualidad, o de un estado. Uno puede concebir un orden, una armonía, y más generalmente una verdad, que viene a ser entonces una realidad. Digo que está de acuerdo en este punto. Todo el mundo puede constatar, en efecto, que las concepciones más ingeniosamente ensambladas y los razonamientos más sabiamente combinados se derrumban como castillos de naipes cuando un hecho –Un sólo hecho realmente percibido– viene a chocar con estas concepciones y estos razonamientos. Y no hay por otra parte ni un sólo metafísico, ni un sólo teólogo, que no este pronto a afirmar que un ser perfecto es aquel que conoce todas las cosas intuitivamente sin tener que pasar por el razonamiento, la abstracción y la generalización. Ninguna dificultad, pues, sobre el primer punto”.

Tratando de las diferencias casi irreductibles entre las filosofías, Bergson propone algunos puntos básicos de acuerdo, algunas proposiciones sencillas en las que todos los pensadores coincidan, la primera de las cuales es que la facultad de concebir nace de la imperfección del entendimiento humano. A nadie se le ocurriría defender que un cognoscente perfecto necesite de conceptos. La actividad pensante sólo se realiza “si hay que pensar por ella” en razón de la deficiencia de una naturaleza. Es algo a lo que hay que resignarse.

Llama la atención, en este texto, lo categórico, lo rotundo que es Bergson al afirmar la completa unanimidad: “Ninguna dificultad, pues, sobre el primer punto”. En un pasaje que podría considerarse paralelo a este, Francisco Suárez, en el *De Anima*,³ alude a la función que atribuyen los tomistas al verbo mental, es decir, al concepto, constatando la posición de Capreolo, De Cayetano y del Ferrariense que lo caracterizan al modo de un sucedáneo de la presencia real, intuitiva, y tan sólo derivado de la carencia de perfección de ciertos cognoscentes. No aporta Suárez ninguna voz discordante. El acuerdo parece que era, también, total.

En el segundo punto de acuerdo Bergson profundiza en la misma idea: “Tampoco habrá mayor dificultad sobre el segundo punto. La insuficiencia de nuestras facultades de percepción –insuficiencia constatada por nuestras

3. Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, disp. V, q. 5, n. 1 y 2.

facultades de concepción y de razonamiento— es lo que ha dado nacimiento a la filosofía. ...Pero todos, antiguos y modernos, están de acuerdo en ver en la filosofía una substitución del concepto al percepto. Todos apelan a la insuficiencia de nuestros sentidos y de nuestra conciencia, y de las facultades del espíritu que no son perceptivas, quiero decir a las funciones de abstracción, de generalización y de razonamiento”.

La metafísica está de este modo, tocada de muerte. Todo su intento totalizador está abocado al fracaso. No es que un determinado modelo ontológico sea erróneo, sino que la metafísica misma, en su esencia, es un modo imperfecto de conocer el mundo. Un poco más adelante lo explica. La conceptualización es, en todo caso, un empobrecimiento.

El metafísico no alcanza a conocer el mundo sino que “hace trampa”, en su intento por explicar la realidad por conceptos lleva a cabo un suplantamiento. Se sustituye la realidad por un concepto. Cita los casos de Spinoza, que llama a la realidad “sustancia”, o Fichte, que la llama “yo”, o Schelling, que la llama “absoluto”, o Hegel, “idea”, o Shopenhauer, “Voluntad”. Pero el empobrecimiento, la suplantación es siempre la misma.

La interpretación Bergsoniana de la Crítica de la Razón Pura, que influyo en la de Heidegger, destaca la coherencia interna de Kant: “Es justamente porque ponía en duda la existencia de estas facultades trascendentales que Kant ha creído la metafísica imposible. Una de las ideas más importantes y más profundas de la Crítica de la Razón Pura es ésta: que, si la metafísica es posible, es por una visión y no por una dialéctica... Sólo una intuición superior (que Kant llama intuición intelectual), es decir, una percepción de la realidad metafísica, permitiría a la metafísica constituirse. El resultado más claro de la Crítica Kantiana es así mostrar que no se podría penetrar el más allá sino por una visión, y que una doctrina no vale en este campo, más que por lo que contiene de percepción... He ahí lo que Kant ha puesto en plena luz, y esto es, según pienso, el gran servicio que ha hecho a la filosofía especulativa. Ha definitivamente establecido que, si la metafísica es posible, no puede serlo más que por un esfuerzo de intuición. Solamente que, después de haber probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añade: esta intuición es imposible”.

Lo conceptual es esencialmente imperfecto. Puesto que el hombre no posee otra fuente de conocimiento que esta, la metafísica es un vano intento.

La influencia de esta posición de Bergson se ha manifestado múltiplemente a lo largo de nuestro siglo. Así en Allan WATTS, pensador norteamericano que se asombra del simultáneo acuerdo en descalificar a la razón como fuente de conocimiento auténtico y a la vez, el empeño por llevar a cabo construcciones metafísicas.

Allan Watts es un claro exponente de pensador que advierte lo inadecuado del proyecto racionalista. La principal línea argumentativa de su pensamiento podría sintetizarse así: quien pretenda profundizar en el ser de las cosas no puede intentar hacerlo mediante ideas o conceptos. Tras la deslegitimación del pensamiento conceptual, la conclusión es obvia: contemplando lo pensado en sí mismo como algo nacido de la insuficiencia, como un sucedáneo de algo

exterior completamente inalcanzable, hace bien en rechazar todo intento de apropiarse conceptualmente de la realidad.

Por ello Watts, que no tiene ante sí ningún otro modelo de ontología del conocimiento, califica de absurdo y condenado de antemano al fracaso cualquier intento de investigación metafísica. Es inútil intentar conceptualizar y verbalizar; el filósofo debe reemplazar la verbalización por la “contemplación sin ideas”. Debe atender al consejo de Wittgenstein y permanecer en silencio, sin hablar y sin, tan siquiera, pensar. Lo que realmente “es”, es completamente distinto a lo representado por el lenguaje. El metafísico debe dejar de ser metafísico y dejar que sus sentidos capten lo que existe. Debe procurar, también, no hacer comentarios de ésta, su experiencia interior, pues en cuanto intente representarla conceptualmente, lo estará falseando.

Así lo expresa en *Filosofía más allá de las palabras*, un Allan Watts que, curiosamente, se dedica a escribir: “Pero si el filósofo, angustiado aun en su corazón con la cuestión metafísica que no puede formular en vocablos significativos, fuera a seguir las instrucciones de Wittgenstein más literalmente, ¿qué ocurriría?. Efectivamente quedaría callado. No sólo dejaría de hablar sino también de pensar, y al decir esto me refiero al pensar y calcular para sí mismo sub voce. Tendría que oír, ver, tocar, saborear y oler sin explicación o juicio, sin ningún intento de explicar la experiencia con palabras. Si alguna palabra entrara en su mente, automática y apremiantemente la escucharía como un simple ruido, o se desharía de ella canturreando el sonido carente de sentido ¡¡Ah!!!. Estaría entonces en condiciones de conocer la realidad directamente de manera que no necesitaría preguntarse continuamente qué es, o sea, bajo qué etiqueta verbal debería ser colocada”⁴.

La conclusión que propone Watts es ésta: “la definición patanjali, *yogas chitta vrtti nirodha*”, significa aproximadamente que el Yoga es el silencio de la mente, y éste es el camino que la filosofía occidental debe seguir si tomamos el aforismo de Wittgenstein como una dirección positiva”.

Ante una metafísica no respetuosa con la realidad, lo mejor, propone Watts, es abandonarla. La radicalidad –rayando casi el exotismo– de la posición de Watts no debe distraer nuestra atención del verdadero núcleo de su crítica. Los abusos de una metafísica que, como el siniestro Procusto que tras invitar a sus huéspedes a acostarse cortaba las partes de estos que sobresalían de la cama, no respeta la realidad.

Quizás el que sabe escuchar, el que sabe tocar, u oír, sentir y sentirse a sí mismo, está más cerca de conocer la realidad que quien intenta encajonarlo todo en un sistema cerrado, que quien pretende que sus categorías generales agotan la realidad. De ahí el innegable hechizo que teorías del tipo de la de Watts ejercen –o mejor, ejercieron– sobre ciertos espíritus ávidos de conocimiento. Si el conocimiento conceptual no es el camino adecuado, busquemos otro.

La misma influencia se aprecia en la distinción entre “Existenz” y “Dasein” de Karl JASPERS y la de Problema y s misterio de Gabriel MARCEL.

4. Alan WATTS: *Filosofía más allá de las palabras*. Estudio publicado en *La Lechuza de Minerva, ¿qué es filosofía?*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 200.

Para Jaspers el Dasein representa lo fenoménico, aquello sobre lo cual hay ciencia, pero lo verdaderamente importante es la “existenz”, la existencia humana. Tal existencia no es aprehensible por el pensamiento, burla los dominios de la ciencia y del saber. La existencia se escabulle para quien quiera encontrarla por el camino de la razón puramente objetiva, “cuando dejo de pensarme, afirma Jaspers en *Filosofía de la Existencia*, es cuando me experimento a mi mismo”. Todo aquello que no pertenece al plano del Dasein no puede ser conceptualizado. Ni la existencia, que libertad, ni la trascendencia, que es Dios, pueden abarcarse por la razón.

El entendimiento, en su empeño conceptualizador, es incapaz de salirse del campo de lo fenoménico. El modo de profundizar en la auténtica realidad, por ello, es otro. Aquí es donde aparece la célebre noción de “cifra”.

Gabriel MARCEL distingue en *Être et Avoir* entre problema y misterio. Lo que importa al metafísico es el ser y este no es un problema a resolver sino un misterio y, como tal, irresoluble por vía conceptual. La labor del metafísico no es intentar resolverlo racionalmente, lo cual es un intento abocado al fracaso, sino simplemente reconocerlo y aproximarse a él. La aproximación no se lleva a cabo por vía lógica sino mediante experiencias concretas.

La auténtica realidad no es en ningún caso susceptible de generalización, so pena de desvirtuarla y falsificarla completamente. Por ello la metafísica no alcanza a resolver el misterio del ser por comprensión racional, el mismo Marcel evita la argumentación generalizadora y ensaya otras vías como la música, el teatro o la novela. Es significativo que incluso en su principal obra metafísica evite el modelo tradicional y la escriba en forma de diario, describiendo experiencias particulares. Es el célebre *Journal Mataphysique*.

Personalmente, comparto, en lo sustancial, las críticas recién citadas. En caso de que la conceptualización fuera, constitutivamente, un modo imperfecto de hacerse con la realidad, derivado de la insuficiencia del entendimiento humano, la metafísica, en tanto que intento de pensar la realidad en su totalidad, sería un gran absurdo, sería mera palabrería a la que escapa la realidad en su singularidad.

Hay un texto, en este sentido, extraordinario, del profesor Canals: “Si se atribuye a la finitud entitativa del hombre, y a las consiguientes potencialidad y subjetividad cognoscitivas, la formación del lenguaje mental, ningún andamiaje artificioso podrá explicar el que pueda darse verdad manifiestativa y declarativa del ser del ente en lo expresado y dicho por el entendimiento humano formador de conceptos. No se tratará ya de juzgar y discernir sobre las limitaciones y la posibilidad de inadecuación y de error, inherentes a lo humano en cuanto defectible; todo lo conceptual en cuanto conceptual no podrá ser ya reconocido como el elemento destinado, por su esencia, a patentizar en el lenguaje mental la verdad del ente que fundamenta la verdad del conocimiento”⁵.

Y esta crítica es aplicable no sólo a los que profesan el racionalismo más utópico y por ello más reductivo, sino incluso a algunos manuales de metafísica

5. Francisco CANALS VIDAL, *Sobre la Esencia del Conocimiento*, pp 692.

nominalmente aristotélicos que dividen la ontología en general y ontologías regionales.

Pero esta crítica, a la que personalmente me sumo, no es aplicable, desde luego, a Aristóteles, para quien “pensar es decir del ente”. Este es el punto capital. Los conceptos no son ideas, sino que *se predicán* de las cosas. El concepto no es un sustitutivo. La función del lenguaje mental no es la de hacer presente algo a la mente, sino la de predicar del ente. Hay un texto en las Categorías muy apto para apreciar la radical diferencia de orientación entre la metafísica aristotélica y esta que venimos criticando:

Sería conveniente leer completos los capítulos 2, 3, 4 y 5 pero nos conformaremos con un breve apunte:

“Las cosas que son, unas se dicen de algún sujeto, pero no son en un sujeto; por ejemplo hombre se dice de un sujeto, a saber, de cada uno de los hombres, pero no es en un sujeto.

Otras cosas, ciertamente son en un sujeto, pero no se dicen de sujeto alguno –digo ser en un sujeto lo que es en algo no como siendo una parte de aquello, pero que nunca puede ser separado de aquello en lo que es–, así una cierta gramática (no se refiere aquí a la ciencia sino al hábito psicológico de hablar correctamente) es en un sujeto, es decir, en el alma, pero no se dice de sujeto alguno; y un determinado blanco es en un sujeto, es en un cuerpo (pues todo color es en un cuerpo), pero no se dice de sujeto alguno.

Otras cosas se dicen de un sujeto y son en un sujeto, por ejemplo, la ciencia está en el alma como en un sujeto y se dice de un sujeto, esto es, de la gramática.

Otras cosas finalmente ni son en un sujeto ni se dicen de un sujeto, como así, este o aquel hombre, este o aquel caballo. Absolutamente todo lo individual y lo que es uno numéricamente no puede ser dicho de sujeto alguno, pero nada impide que algunas realidades individuales sean en un sujeto...

Saltamos al capítulo 5: “Por lo cual, todo lo demás que decimos o se dice de las primeras sustancias como de su sujeto o en ellas mismas es como en un sujeto. Luego, sino existiesen sustancias primeras, sería imposible que fuese todo lo restante”.

Pensar no es unirse imperfectamente a algo, ni tan siquiera captar algo, sino *decir* algo, y “decir algo de algo”: los conceptos son la mediación para hablar de realidades tangibles. Esta es la gran diferencia entre la metafísica del platonismo y aristotélica.

Y esto sólo se sustenta si el concepto nace de la plenitud. Nuestro modo de entender no es, ciertamente, perfecto, no es el mejor posible. Pero la diferencia no radica en lo que sea en sí el entender. El hombre entiende no en razón de su imperfección, limitación entitativa y subjetividad, como afirma Bergson en el primer acuerdo, sino justamente al contrario, entiende en virtud de su perfección.

El concepto no viene a remediar la carencia o indigencia del objeto, sino que nace del acto en que el conocente es lo conocido. No sustituye a nada sino que

manifiesta y declara la verdad del ente⁶. Este es el fundamento óntico de la metafísica y el punto central en torno al cual se articula la presente argumentación.

Bergson incluye, en el acuerdo intuicionista, la metafísica tomista. También lo hace así Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*. Y tienen razón en lo que respecta a la gran parte de la escuela derivada del magisterio de Santo Tomás. Pero, sorprendentemente, Santo Tomás no atribuye la formación del concepto, EN NINGÚN CASO, a la indigencia. No se halla, en su obra, referencia alguna al concepto como sustituto de la presencia inmediata. Ni en las de juventud, ni en las de madurez. Ni afirmación explícita, ni sugerencia, ni insinuación, ni indefinición, ni vacilación⁷. Nada.

El texto crucial, que en mi opinión ha originado casi todos los malentendidos es CG I, 53. Todos los tomistas –al menos todos los que yo conozco– que defienden la formación del verbo por indigencia aducen este Y SÓLO ESTE texto para probar la fidelidad de su interpretación.

El texto en cuestión es “Hay que considerar también que el entendimiento, informado por la especie de la cosa, entendiendo, forma en sí mismo una intención de la cosa entendida, que es la “ratio” misma que significa la definición. Y es necesario que esto sea así porque el entendimiento entiende indiferentemente la cosa ausente o la presente, en lo cual conviene con la imaginación. Pero el entendimiento tiene algo más, en cuanto que conoce el objeto abstraído de las condiciones materiales, sin las cuales no puede existir en la naturaleza; y esto no puede ser si el entendimiento no forma en sí la intención dicha”.

Santo Tomás parece sostener aquí que la perfección suprema del cognoscente se constituye por la presencia real del objeto. Presencia que excluiría, por ser ya innecesaria cualquier representación intencional del objeto. El “verbum” sería un instrumento, no del todo adecuado, para entender la cosa, para superar la potencialidad en que se funda la dualidad entre cognoscente y conocido.

Mediante el verbo mental el objeto se hace presente al entendimiento y por eso, su formación es un movimiento de la potencia al acto. Suponiendo que entender es unirse al objeto inteligible, la función del concepto sería hacer las veces de objeto en los casos en que la unión no puede realizarse de forma efectiva. Con anterioridad a esta unión el sujeto intelectual sería tan sólo en potencia cognoscente, no poseería, todavía, la forma de lo otro.

En este sentido lo entiende Silvestre de Ferrara, cuya interpretación inspira, tanto algunos de los más clásicos análisis del tema, como el apartado titulado “La necessité du Verbum”, del libro de Bernard Lonergan: *La notion de*

6. Es esta una de las ideas centrales de la metafísica del conocimiento de Francisco CANALS y, a mi juicio, una de sus más destacadas aportaciones a la disputada cuestión de la fundamentación de la metafísica.

7. Cuando, en el marco de ciertas interpretaciones evolucionistas de su pensamiento, se atribuye al joven Santo Tomás tal doctrina, suele argumentarse de modo de modo dudosamente riguroso: Así GÓNZÁLEZ ALIO afirma que esta teoría “se encuentra insinuada en la Suma Contra Gentes II, 98” (“El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental”, en *Sapientia*, 169, 1988, p. 260.).

Verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin, y el “De processionem quae in mente nostra invenitur secundum operationem intellectus”, de la obra del padre Billot: *De Deo Uno et Trino*, como algunos de los más recientes, como los de Sacchi⁸, González Alió⁹ y Rúspoli¹⁰.

Afirma, en concreto, el Ferrariense, en el comentario a este capítulo, que “es necesario que por el concepto se haga presente el objeto al entendimiento”.

Así lo comenta Rúspoli: “La intelección es una emanación o acción inmanente cuya finalidad consiste en perfeccionar al sujeto. En esta acción inmanente se cumple in actu secundo todo conocimiento humano, sea sensible o intelectual. Y por ende es en ella donde se realiza la definitiva identificación entre el sujeto y el objeto, la asimilación del cognoscente a lo conocido. La asimilación encuentra su culminación en el acto plenamente cognoscitivo que es una acción inmanente. Ahora bien, aunque esto sea lo esencial del conocer, no puede cumplirse el conocimiento intelectual si no se produce un término mental por cuyo medio el objeto se haga presente al sujeto. La necesidad del verbum procede de la indigencia del objeto, que es material, y por tanto no puede acceder a la interioridad de la potencia intelectual, más que siendo representado por una entidad proporcionada a aquella. Gracias al verbum se logra la unidad definitiva del cognoscente y lo desconocido, que se realiza en el acto intelectual”.

La misma definición ontológica de la perfección intencional parece confirmar la presente interpretación, pues, efectivamente, es descrita por Santo Tomás como “otro modo de perfección” propio de los cognoscentes creados que les permite remediar su imperfección constitutiva¹¹. El orden de lo intencional sería propio y exclusivo de los cognoscentes creados, es decir, de los cognoscentes potenciales e imperfectos en su naturaleza misma. El ser intencional, afirma De Finance, “se nos presenta como la indigencia, como la insuficiencia misma”¹².

8. Mario SACCHI, “La participación de la inteligencia en la experiencia sensible”, en *Sapientia* (Buenos Aires), 30, 1975, p. 187-198.

9. José Luís GONZÁLEZ ALIÓ, “El entender como perfección: la operación inmanente”, en *Sapientia* (Buenos Aires), 158 1985, pp. 249-290.

“El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental”, en *Sapientia*, 169, 1988, pp. 243-268 y 170, pp. 330-368.

10. Enrique RUSPOLI, *Asimilación y condiciones de posibilidad del conocimiento en Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Madrid, 1982.

11. Cfr. célebre pasaje de la quæst. *De Veritate* 2, 2. MARITAIN plasma, de modo excelente, esta dimensión del ser intencional: Il faut donc admettre une autre sorte d'existence, selon laquelle le connu sera dans le connaissant, et le connaissant sera le connu: existence toute tendancielle et immatérielle, qui n'a pas pour office de poser une chose hors du néant pour elle-même et comme sujet, mais au contraire pour autre chose et comme relation; qui ne scelle pas la chose dans ses limites de nature, mais la dégage de celles-ci; en vertu de laquelle la chose existe dans l'âme selon une autre existence que son existence propre, et l'âme est ou devient la chose selon une autre existence que son existence propre: être intentionnel, qui est là, nous dit Cajetan, comme un remède à cette imperfection essentielle à tout sujet connaissant créé, d'avoir un être de nature limité, et de n'être pas par si tout le reste” (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. En, Jacques et Raisa MARI-TAIN: *Oeuvres Complètes*, o. c., vol. Iv, p. 469. Cfr. Idem, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930 (3ª ed.), 9, 5).

12. Joseph de FINANCE: *Être et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, o. c., p. 69.

Pero concluir de aquí que la expresión interior pertenece a este orden no es lícito, pues cuando Santo Tomás se refiere de esta manera al ser intencional atribuyéndoselo exclusivamente a los cognoscentes potenciales, especifica que se trata, no del concepto o *verbum*, sino de la especie inteligible, es decir, de lo que los escolásticos han denominado “*species impressa*”. Al estudiar la intelección angélica y, sobre todo, la divina, se aprecia más claramente lo inadecuado de la indistinción de los dos tipos de perfección intencional, la impresa, accidental al conocimiento y propia de cognoscentes potenciales, y la expresa, perteneciente al conocimiento en virtud de su propia naturaleza.

En los pasajes en que atribuye la dicción interior a los inteligentes más perfectos, a los ángeles y a Dios¹³, lo hace, por eso, en virtud de su perfección intelectual¹⁴. Cuando Santo Tomás se refiere al verbo angélico o divino lo hace del modo más natural, lo afirma tal como afirma que están vivos, o que entienden¹⁵. En sus tratados sobre los ángeles o sobre Dios no demuestra expresamente la existencia de un verbo en su entender, sino que se refiere a ella como a algo ya sabido, como a algo patente. Tal actitud no significa que dicha atribución se derive de los principios de la fe, que escape a la reflexión filosófica, sino todo lo contrario. el hombre no forma la palabra interior por su intrínseca imperfección, sino porque entiende, porque es un viviente perfecto. Del análisis del entender humano emana la convicción de que el decir interno pertenece formalmente a la intelección. Gonet así lo afirma con decisión contra Escoto¹⁶.

Santo Tomás lo confirma en el siguiente párrafo del mismo capítulo: “Esta intención entendida, por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible, que pone el entendimiento en acto y que debe ser considerada como principio de la operación intelectual”¹⁷. La operación intelectual, que es la formación del verbo, no se lleva a cabo sino cuando el entendimiento es en acto lo conocido. Es la especie la que constituye en acto al entendimiento. La interpretación que atribuye en verbo a la indigencia, por tanto, saca de su contexto las afirmaciones de Santo Tomás. Lo había explicado también en el párrafo inmediatamente anterior:

“Y para que procedamos, en cuanto nos sea posible, de nuestro entendimiento al conocimiento del entendimiento divino, se ha de notar que el objeto exterior captado por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su especie, por la que se hace

13. Véanse, a modo de ejemplo, sobre el entender angélico: Santo TOMÁS, *In Evangelium Ioannis expositio*, I, 1; *De Differentia Verbi divini et humani*, 3; *Summa Contra Gentiles* IV, 11; *De Natura verbi Intellectus* I, 7; *De Veritate* 4, 2; *De Potentia* 9, 5; *Summa Theologiae* I, 27, 1.

Sobre el entender Divino: *Summa Contra Gentiles* IV, 11 y 14; *De Potentia* 9, 5 y 2, 1; *Compendium Theologiae*, 40; *Summa Theologiae* I, 25, 1.

14. No así la mayoría de sus discípulos que atribuyen al ángel la formación de un verbo incluso en su autoconocimiento en virtud, no de la perfección de su entender, sino de la no perfecta posesión de su objeto. Véase SILVESTRIS FERRARIENSIS: *In I Summa Contra Gentiles*, 53; Domingo BAÑEZ: *Scholastica Commentaria in I Summa Theologiae*, 27, 1.

15. Véase Josef PIEPER: “The meaning of ‘God speaks’”, en *The New Scholasticism* (Washington), 43, 1969, p. 205-228.

16. Joanne Baptista GONET: *Clypeus Theologiae Thomisticae contra novos eius impugnatores*. (Paris, Ed. Ludovico Vives, 1975), Tract. VI, disp. 2, art. 1, cap. 3.

17. SANTO TOMÁS: *Summa Contra Gentiles* I, 53.

entendimiento en acto. Actualizado por esta especie como por su propia forma, conoce el objeto mismo. Pero no de tal modo que el entender sea una acción que pase al objeto entendido, como la calefacción pasa al objeto calentado, sino que permanece en el inteligente¹⁸.

Advierte que analizará la formación del verbo por parte del hombre como modo de aproximación al Verbo Divino. Y así lo hace, el entendimiento humano no conoce su objeto sino cuando éste existe en él, identificado con él. Entender es efecto de la infinitud del inteligente. Una vez que el hombre ha comunicado su propio ser al 'phantasma', es decir, lo ha elevado al ser espiritual, es ya inteligente en acto, lo cual quiere decir que el objeto es él mismo, o que su alma es el objeto. La formación del verbo mental sigue a este acto donde se da la identidad, la estricta unidad, por la que el inteligente y lo entendido son algo uno. Como dice Billuart: "intellectio namque non est propter verbum, sed potius verbum propter intellectionem"¹⁹. Cuando Santo Tomás reconoce que "es necesario que lo entendido esté en el inteligente"²⁰, especifica que la presencia se da, por modo de identidad, en el inteligente en acto.

Para él, el inteligente en acto está ya hecho uno con lo inteligible y no precisa, por ello, de ningún mecanismo que se lo haga presente: "en todo entendimiento es lo mismo el que entiende y lo entendido"²¹. Entender le corresponde al hombre por ser capaz de superar sus propios límites entitativos y hacerse todas las cosas: Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto, de la misma manera que el sensible en acto es el sentido en acto. Según que el inteligible se distingue del entendimiento, son los dos en potencia, como se ve claro en el sentido, pues ni la vista ve actualmente, ni lo visible es visto actualmente si la vista no es informada por la especie de lo visible, de suerte que la vista y lo visible se hagan algo uno²².

En el texto origen del malentendido, Santo Tomás no está definiendo la función del verbo mental, sino que, sencillamente, muestra la existencia de dicho verbo en el entender humano. Que el hombre conozca la cosa sin sus condiciones materiales es señal de que la conoce en un verbo, es señal, por tanto, de que forma verbo. Por la naturaleza de los objetos conocidos prueba la existencia de los actos de conocimiento y de las facultades. Este tipo de objetos no podrían conocerse sin la formación del verbo mental. Pero esto no implica que la función del verbo mental sea hacer presentes al espíritu tales objetos²³. Si así

18. Ibidem.

19. Caroli Renati BILLUART: *Cursus Theologiae. Tractatus de SS. Trinitatis Mysterio*. Dis. II, art. 1 (París, Ed. Lecoffre, 1985, vol. II, p. 60).

20. *Summa Contra Gentiles* I, 51: "Intellectum oportet esse in intelligente".

21. SANTO TOMÁS: *In Quattuor Libros Sententiarum* I, 35, 1, 1 ad 3: "In omni intellectu aliquo est idem intelligens et intellectum".

22. Ibidem. Cfr. *Summa Theologiae* I, 15, 1 ad 3.

23. Así lo entiende, sin duda, Luigi BOGLIOLO, que, tras insistir en la perfecta identidad actual de inteligente y entendido en la "species impressa", es decir, en la perfecta "unidad" de inteligente y entendido en el acto del entendimiento, sostiene que "Il contatto intellettualmente visivo dell'intelletto con le cose é necessariamente concettualizzante. Nulla può venire in contatto con l'intelletto umano senza venire concettualizzato" ("Realismo moderno e realismo tomista", en *Essere e Conoscere*, o. c., p. 234).

Nuestra divergencia con el padre BOGLIOLO es más terminológica que real, pues, uno de los

fuera, sería inconsistencia máxima que Santo Tomás empleara este argumento para demostrar la existencia del verbo mental en el entender humano para, a partir de ahí, remontarse al Verbo de Dios, “cuya Esencia es semejanza de todas las cosas”²⁴. De ahí que afirme que incluso “en nuestra alma, no puede darse el verbo sin pensamiento actual”²⁵.

La formación del verbo mental no añade ninguna perfección al sujeto, únicamente manifiesta la que él posee, es efecto de su acto. Por eso mediante la formación del verbo no se alcanza una unión más perfecta, como afirma Tonquédec²⁶, ni una máxima identidad del cognoscente con lo conocido superior a la que se alcanza en razón de la especie inteligible, como pretenden Noel²⁷, Simonin²⁸, Siwek²⁹, Bomba³⁰ y Pister³¹, lo cual implicaría un cierto perfeccionamiento, una cierta actualización, totalmente incompatible con el carácter de emanado de la fecundidad del acto que Santo Tomás atribuye al verbo mental.

Queda aquí patente el auténtico sentido de la identidad formal entre el entender y el decir interno. Lo entendido como tal no es algo que exista fuera de la mente, y por eso, la intelección no es como una “noesis” que saliera fuera del que entiende y captara lo dado, lo “puesto ante la mente”, al modo como lo interpreta el cardenal Mercier: “El conocimiento intelectual, como todo conocimiento, supone esencialmente la unión de un objeto conocido con el sujeto que conoce, es decir, con el entendimiento”³². Entender no es, formalmente, “ir hacia fuera”, sino justamente lo contrario, “intus legere”. Por eso el verbo no es un sustituto del objeto no alcanzado en su ser real, ni un “puente” que sirva para unir una dualidad preexistente, un nexos que relacione un objeto, que ya existe como tal con anterioridad al acto intelectual, con el sujeto que debe captarlo. El verbo no es una cuerda que se tienda entre dos cosas para permitir

puntos recurrentes de su dilatada obra es la identidad entre cognoscente y conocido, fruto del proceso abstractivo del entendimiento agente. La especie inteligible no constituye una copia, un “calco”, sino que es el mismo objeto con un ser eminente el que está en el entendimiento. El término “intuición” no significa, por tanto, pasividad, exclusión del concepto en los casos en que éste no sea requerido para alcanzar la unión con el objeto: “Il significato profondo è questo: la conoscenza intellettuale è attività. Non si può pensare un conoscere intellettuale che non sia attivo....L’intuizione dell’ente non è soltanto un vedere passivo, ma un vedere attivo. S’è detto che l’intuizione dell’ente è anche concetto: intuizione concettualizzante. In quanto tale è attiva. Vedere le cose in quanto esistono e concettualizzare sono la stessa cosa. L’intellecto non può intuire senza concettualizzare...” (Ibidem, p. 249).

24. Summa Contra Gentiles I, 51.

25. Idem, *Summa Theologiae* I, 93, 7: “Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest”.

26. Joseph de TONQUEDEC, o. c., p. 36-37.

27. León NOEL: “La présence des choses à l’intelligence”, en *Revue Néoscholastique de Philosophie* (Louvain), 31, 1930, p. 145-152; “La présence immédiate des choses”, ibid, 28, 1927, p. 179-196.

28. H. D. SIMONIN: “L’identité de l’intellect et de l’intelligible dans l’acte de l’intellection”, *Angelicum* (Roma), 1930, p. 234.

29. J. SIWEK: *Psychologia Metaphysica*. Roma, Univ. Gregorienne, 1944, p. 285.

30. Rudolf BOMBA: “Die Identität im Erkenntnisakt bei Thomas von Aquin”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 68, 1961, p. 75-100.

31. E. PISTER: *La nature des formes intentionnelles d’après Saint Thomas d’Aquin*. París, Bousseut, 1933, p. 127-128.

32. D. MERCIER: *Curso de filosofía. Psicología*. Madrid, Ed. La España Moderna, 1935, IIIª Parte, cap. 1, art. 1, sec. 1, n. 153.

que una aprehenda a la otra, para permitir que se unan. Entender no tiene nada que ver con lo que Gabriel Picard cree leer en la obra de Santo Tomás: “De esta noción tan simple –conocer es recibir un objeto de forma consciente– se sigue que la facultad de conocimiento puesta en presencia de su objeto, lo recibirá, lo conocerá³³.

Entender, por lo contrario, es la operación que emana del acto en el que entiende es intrínseca y formalmente lo conocido. Lo entendido está en el que entiende, el verbo es “la inteligencia concebida o la sabiduría engendrada”³⁴. El hombre es capaz de entender porque no está encerrado en sus propios límites entitativos, porque su alma es infinita intencionalmente. La intelección se sigue de esta íntima infinitud. Entender no es más que la expresión de este modo perfecto de ser. Y la “expresión” quiere decir la “dicción” interior. No es, pues, una operación que busque terminar en la cosa y , cuando esto no es posible, termine en un vice-objeto, sino que nace ya del acto en el que el inteligente es lo entendido.

DR. JUAN GARCÍA DEL MURO SOLANS

Profesora de Filosofía del I. “Mercé Rodoreda”, Hospitalet de Llobregat

33. Gabriel PICARD: *Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques*. París, Archives de Philosophie, 4, 1926, p. 2.

34. SANTO TOMÁS: *Summa Theologiae* I, 37, 1: “...sicut si Verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam”.