

INTELIGENCIA Y REALIDAD

IV.—PENSAMIENTO Y REALIDAD

1) *El conocimiento*

El camino que hemos recorrido en nuestra investigación nos ha mostrado diversos modos de acceso al problema de la inteligencia.

El estudiado en último lugar, concretado en el pensamiento de Heidegger, tiene, a nuestro juicio, un interés especialísimo, porque ataca al problema con una radicalidad total: independientemente de la constitución somática y psicológica, que la capacidad cognoscitiva humana posee, su último significado deriva de su último fundamento y el sentido de los actos en que se manifiesta, del que éstos adquieren para el ser que los realiza.

Heidegger nos ha mostrado dos aspectos fundamentales de la cuestión, designados con dos términos que debemos volver a considerar: *abertura y presencia*. En definitiva el conocimiento es abertura, abertura de un ente y desvelamiento (abertura al fin y al cabo) de una presencia.

Lo enunciado por el término abertura no es fruto de una interpretación, sino que designa un dato que se ofrece directamente a nuestra experiencia, y por ello cualquier interpretación llega tarde para explicar el dato. La abertura y desvelamiento de la presencia, que son las dos caras de un mismo fenómeno, no necesitan de nuestra interpretación para ser, son ya antes de que los califiquemos.

Heidegger no es un pensador revolucionario ni siquiera en esta afirmación, pues, antes de que las lucubraciones racionalistas consideraran la conciencia como piedra de toque del oro de nuestras afirmaciones, el mundo en su existencia no necesitó de prueba alguna, como tampoco la necesitó el enfrentarse del hombre con el mundo.

Otra cosa muy distinta es el problema del ser del mundo, representado en el cotidiano *es* judicativo.

La escolástica definía al cognoscente frente al ente que no lo es, porque este último está limitado a su propia forma, mientras que el primero puede ser la forma de otro sin perder la suya propia, esto es el "fieri aliud in quantum aliud". Por supuesto que aquí se introduce el concepto de forma que aleja la postura escolástica de la heideggeriana; sin embargo, es indudable que el pensador alemán está muy cerca de esta doctrina que en su maestro Husserl está representada por el concepto de "intencionalidad".

Entre la intencionalidad husserliana y la escolástica hay profundas distinciones, pero el origen de todas ellas arranca de que ésta, la intencionalidad, comienza, para la filosofía tradicional, con la vida, esto es, con la sensación; mientras que para Husserl comienza con el hombre, esto es, con la conciencia. La intencionalidad que Husserl fenomenológicamente determina como propia de los estados de conciencia, es considerada metafísicamente por la filosofía tradicional, como propia de la raíz inmaterial de determinados entes.

Lo que antecede parece inculcar nuevamente el problema de la semejanza o paridad de la sensación en el hombre y en los animales, pero mas tarde trataremos de puntualizar este asunto.

La comprensión tradicional de la "intencionalidad" que ha sido criticada como mantenedora de la tesis "las cosas sin el yo", entiende éste precisamente como el fundamental coexistir del "yo" y las "cosas". La perfección del cognoscente radica en haber nacido para poseer la perfección de los otros, sin dejar de ser sí mismo; ahora bien, una tal perfección exige de suyo la existencia de los otros y en este poder serlo todo de manera intencional, radica su ser sí mismo.

El primer dato del conocer es estar abierto para un llegar a ser otro en tanto que otro; y esto es absurdo si suprimimos "lo otro", su necesario correlato. Ahora bien, como decíamos antes, es preciso considerar nuevamente el contenido del término abertura y lo que pudiéramos llamar su dialéctica.

2) *El concepto de abertura*

El verbo abrir es en castellano fundamentalmente transitivo, como en latín *aperio*, aunque se utiliza también como reflexivo: así

puede decirse "han abierto una puerta" o "se ha abierto una puerta". En la mayor parte de los casos que utilizamos el verbo abrir en forma reflexiva, lo hacemos para designar una acción que, propiamente, no es reflexiva, pues damos por supuesto que la acción de abrirse una puerta no es propia de la puerta, sino que ha sido una causa para que ésta se abra, que no nos preocupamos de precisar. Ahora bien, cuando decimos que un hombre ha abierto sus brazos, tal acción es propia de un *se*.

Así pues, el sustantivo *abertura*, del sustantivo latino *apertura*, palabra de la baja latinidad, designa la acción y el efecto de abrir algo o de abrirse algo. Como consecuencia de estas precisiones puntualizaremos qué entendemos por apertura en el presente contexto. Primero, el *efecto* de abrir; segundo, éste en un sentido transitivo, pues el hombre está abierto ya, cuando puede ser protagonista de un *se*.

La abertura es algo con lo que el hombre se encuentra y, quiera o no, ha de sufrir su intimidad sorprendida por encontrarse abierto y como expuesto a toda clase de vientos, sin posibilidad alguna de guarnecerse de ellos. Hasta tal punto es esto cierto, que el único modo de perder conciencia de esta exposición representa una seria enfermedad mental.

Pero no sólo en su apertura constitutiva el hombre está expuesto e indefenso a la acción de lo que no es él, sino que "aquello que no es él" está abierto, patentizado a la intimidad del hombre, en tanto que abierto.

Ahora bien, ambas dimensiones de esta abertura exigen algo más que una posibilidad de contacto meramente físico: parecen exigir una especial calidad del ser abierto y de aquello que en la abertura queda patentizado, para que esta condición del hombre culmine en el fenómeno que llamamos conocimiento.

Si consideramos el fenómeno del conocer en el momento primario de su devenir, aquél en que por primera vez inaugura su abertura constitutiva, la respuesta del ente que la soporta sólo puede ser la exclamación de un "hay". Es decir, la abertura enfrenta al ente que la soporta a un *hay*, que no es todavía un *haber*, pues el haber del hay sólo puede patentizarse en una formalización del primigenio *hay*. Por tanto, el fenómeno primario del conocimiento consiste en aquello que le pasa a un ente, que estructuralmente está abierto a un hay.

Y decimos que es aquello que le pasa a un ente, que *estructuralmente* está abierto a un hay, porque la distribución de las partes de este ente están dispuestas de tal modo, que necesariamente está abierto al hay : es esto lo que designamos con el adverbio *estructuralmente*. Esta especial distribución de sus partes es lo que fundamentalmente hace que el existir del ente humano sea, velis nolis, un co-existir. En ello y por ello el ente humano se distingue de una piedra o de un árbol y formalmente, como veremos, del animal.

La posibilidad metafísica de que el fenómeno del conocimiento se produzca, podrá ser, como afirma la filosofía tradicional, la naturaleza del ente humano, esto es, la espiritualidad, por la cual es capaz de hacerse otro en tanto que otro. Pero la espiritualidad no explicaría nunca el fenómeno del conocimiento tal y como se da en el hombre, sin que completemos ésta con la especial estructura del ente humano. La estructura espiritual del hombre podría suponerse aislada, no abierta estructuralmente al *hay*, ya que el hombre, en su ser *hic et nunc*, no es una espiritualidad pura, y aunque lo fuera ello tampoco explicaría su conocimiento del *hay*, en el sentido mundano, según el cual nos afecta, ya que nos afecta porque no somos una espiritualidad pura, sino determinada por una estructura somática.

De igual manera tampoco quedará explicado el conocimiento por la sola condición del hombre de ser abierto, pues abierto desde su intimidad está el animal, sobre todo el superior, y en él no se da conocimiento.

Así pues, la especial estructura unida a la naturaleza del ente que la soporta debe explicarnos el hay como respuesta del hombre, y en esta explicación debemos encontrar las específicas diferencias del fenómeno cognoscitivo, en su relación con cualquier otro que se le asemeje y en sí mismo.

3) *Sensación*

Lo que llevamos dicho parece inclinarnos a pensar que el problema ha de resolverse conjugando los dos elementos apuntados, a saber, la naturaleza y la estructura ; lo cual es cierto, pero entendiéndolo de una determinada manera, la cual debe explicarnos el *hay* como respuesta.

Tradicionalmente se ha pensado esta conjunción como una cooperación de los sentidos y el entendimiento, en la cual la parte estructural sería somática y la natural, espiritual. En la *Summa Teológica* (I, q.84,a.6), lugar paralelo al de *De Veritate* (q.II,a.2), Santo Tomás nos dice: "Aristóteles siguió el camino medio (entre Platón y Demócrito). Pues puso como Platón el entendimiento distinto del sentido. Pero supuso que el sentido no tenía operación propia sino en colaboración con el cuerpo; de manera que el sentir no es acto sólo del alma, sino del conjunto". Pero, como "nada corpóreo puede influir en lo incorpóreo, así para causar la función intelectual, según Aristóteles, no era suficiente la impresión sensible, sino que se requería algo más noble, siendo el agente más noble que el paciente, como él mismo dice. Pero no es la operación intelectual causada en nosotros por la sólo impresión de algo superior, como Platón supuso; sino que aquel agente superior y más noble, que llama entendimiento agente, del cual ya hablamos antes, hace a partir del fantasma de lo sensible, lo inteligible en acto, por modo de cierta abstracción". Con todo, Santo Tomás concluye que "según esto, de parte del fantasma de los sentidos es causada la operación intelectual. Pero, porque el fantasma no es suficiente para inmutar el entendimiento posible, es necesario que se constituyan los inteligibles en acto por el entendimiento agente; así, no puede decirse que el conocimiento sensible sea total y perfectamente causa del conocimiento intelectual, sino más bien cierta causa material".

La αἰσθησις aristotélica es un modo pasivo de abertura, que en colaboración con el νοῦς ποιητικός, parte superior de la ψυχῆ, permite la νόησις, de la que la διάνοια es algo derivado.

Este modo de afrontar el problema nos parece retrasado en relación a como hemos planteado nosotros la cuestión, y ello porque no tenemos experiencia de una respuesta exclusivamente sensible a la abertura, ni de un pensamiento o intelección sin su opuesto (ἀντικείμενα, como dice el propio Aristóteles), lo inteligible encarnado en algo sensible. Los estados del alma, como reconoce en el *De Anima* (L. I, c.I, 403 a 10-30) son dados con un cuerpo, y por supuesto todos los estados del cuerpo son dados con el alma. Ellos nos ha de llevar a considerar que la respuesta es del ente humano, que es tal según su forma propia y por ello responde de tal modo determinado. Ahora bien, según esto nos parece absurdo pensar que la abertura comienza en los sentidos y culmina en la inteligencia, ya que siendo el ente

según su forma, la abertura consistirá en la intelección, que es función del alma en tanto que unida a un cuerpo.

Después de esto, si quisiéramos considerar el modo como es posible la intelección, como respuesta a la abertura, es cuando tendría sentido estudiar la *αἴσθησις* y el *νοῦς ποιητικός*, como cualidades posibilitadoras de la *νόησις*, pero siempre teniendo en cuenta que las primeras vendrán definidas por la última y no a la inversa. Según ésto afirmábamos al comienzo que la inteligencia era sentiente y no el sentido inteligente.

Por tanto, al venir definido el sentido por la *νόησις*, aquel no podrá ser equiparado con ninguna otra estructura somática semejante, pero no definida por la inteligencia o, mejor, por el espíritu. Y así vemos, cómo el considerar que la intencionalidad comienza con el sentido, no involucra la semejanza o paridad de la sensación en el hombre y los animales, pues la intencionalidad sensible del hombre viene definida por su forma, por la *φύσις*, que específicamente es racional e inteligente.

Max Scheler, que ha caracterizado a los seres vivos frente a los cuerpos inorgánicos por poseer un *ser íntimo*, ha establecido una precisa y preciosa distinción de la intimidad del hombre frente a la de la planta y a la del bruto. El hombre es aquel ser cuya intimidad es espiritual, es decir, el hombre es persona y denomina persona "al centro activo" en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales "de vida", que, considerados por dentro, se llaman también centros "ánimicos". (48).

Es el espíritu, pues, lo que define al hombre. El espíritu es para Scheler, el fundamento supremo de las cosas, del cual la vida es una manifestación parcial. El espíritu, como principio del que se deduce la definición del hombre, "comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, además una determinada clase de actos emocionales y volitivos... : por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc." (49).

(48) MAX SCHELER : *El puesto del hombre en el Cosmos*. Trad. de José Gaos, Ed. Losada (Buenos Aires 1943), pág. 63.

(49) MAX SCHELER : *O. c.*, pág. 63.

Ahora bien, ¿qué cualidad da el espíritu al ser que define, al hombre? Considerando la cumbre de la espiritualidad como una especial función cognoscitiva, que sólo el espíritu puede dar, éste concede al hombre *una independencia, una libertad, una especial autonomía* frente a lo que le circunda. Porque esto es así, dice Scheler, el hombre tiene mundo, diríamos nosotros, *puede tener mundo*, pues "puede elevar a la dignidad de "objetos" los centros de "resistencia" y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *estático*. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos "objetos", sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda" (50).

De lo dicho se desprende que la libertad, la autonomía frente a lo circundante, se funda en la posibilidad de *objetivarlo* y es aquí donde se apoya la fundamental distinción entre el hombre y el animal: "En el animal, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, *toda* reacción llevada a cabo, incluso la "inteligente", procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados en el lado psíquico los impulsos y la percepción sensible; y lo que es dado, es dado sólo como centro de *resistencia* a sus apetitos y repulsiones" (51).

Así pues, "el animal no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento* y *sustantivación* que convierte un "medio" en "mundo"; ni tampoco la transformación en "objeto" de los centros de "resistencia", definidos efectiva e impulsivamente. Yo diría que el animal está esencialmente *incrustado* y *sumido* en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderlo nunca "objetivamente". *La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu*" (52).

Pero la espiritualidad del hombre no sólo se manifiesta en este aspecto puramente lógico, sino que la conducta del hombre, en su dominio sobre sus propios impulsos y en sus actos de dominio sobre las cosas que le circundan, actos por los cuales las transforma, está motivada en la intuición de la *manera* de ser de aquello que él ha elevado a la dignidad de objeto. "El hombre —en cuanto persona— es

(50) MAX SCHELER: *O. c.*, pág. 64.

(51) *Ibid.*, pág. 65.

(52) *Ibid.*, pág. 67.

el único que puede elevarse *por encima de sí mismo* —cómo ser vivo— y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial, convertir *todas* las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento" (53).

4) *Intelección*

Creemos haber desbrozado algo el camino que nos lleva a considerar el fenómeno del conocimiento como abertura: ésta es la posibilidad *natural* de un ente, que *estructuralmente* está abierto a un *hay*. Esta estructural naturaleza es a lo que llamamos inteligencia-sentiente (54).

Pero observamos que con esto explicamos dialécticamente lo que sea la abertura, pero no el *hay*. Y no nos referimos al "hay" como dato de lo abierto, sino como forma de respuesta, pues como dato no necesita de ulterior explicación.

De lo que hemos dicho en el párrafo anterior debe deducirse que no se da una doble forma de presencia del *hay*, a saber, una sensible y otra inteligible; al menos carecemos de experiencia de esta duplicidad de presencias. Por lo tanto, el "hay" como forma de respuesta lo es de una inteligencia sentiente y el serlo de esta cualidad estructural es lo que le da formalmente el carácter de respuesta.

Por otra parte, la palabra *hay* no ha sido caprichosamente elegida, sino que es considerada como la única respuesta posible a la inaugural situación de la inteligencia sentiente. En todo caso, se podría enfrentar con una afirmación del yo, pero, indudablemente, antes que la afirmación del yo, es patente en la abertura la afirmación del *no-yo*, que, repetamos, se presenta originariamente como "hay".

Este vocablo es en castellano la forma impersonal de tercera persona del verbo haber, que posee dos inflexiones *ha* y *hay*. La primera de ellas designa lapso de tiempo, como en el comienzo famoso del Quijote:

"En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no *ha* mucho vivía un hidalgo..." ;

y la segunda expresa la idea de existir, estar, yacer, ser.

(53) *Ibid.*, págs. 75-76.

(54) Repetimos que este término lo tomamos del profesor Zubiri.

El entronque del *hay* (la forma "il-y-a" francesa) con el ser, se encuentra patente en latín donde se expresa esta idea por este verbo: "sunt qui aliter sentiant". Pero en ningún idioma se ve más claro este entronque que en el inglés.

La acepción impersonal del verbo haber se traduce por *to be* y *to exist* unido al adverbio *there*. *There* forma con el verbo *to be* el impersonal *there be*, con la diferencia, en relación al castellano, que en inglés el verbo está en el mismo número que el nombre a que se refiere; así *hay* se traduce por "there is" o "there are", esto es "es ahí" o "son ahí": v. "There are very stupid men" (hay hombres muy torpes), o "there is no bread" (no hay pan).

Así pues, el *hay* expresa siempre la presencia del ente, esto es, de aquello que ejerce el ser, bien en absoluto, como cuando exclamamos simplemente *hay*, o bien en relación a alguna determinación entitativa, como en la frase "hay hombres muy torpes". El inicial choque de la abertura en la que, quiera o no, el hombre es, se concreta, por tanto, en un encuentro con el ente indeterminado del "hay".

Ahora bien, el hombre no se encara con el "hay", como pudiéramos decir que se encara con el mundo. No entramos en esta cuestión, pero el concepto de mundo no es, en manera alguna, correlato de la estructural abertura del hombre: podrá ser, en todo caso, la constitución formal que para el hombre tiene el haber del "hay": pero aquí trataremos de algo totalmente distinto.

El "hay" es correlato de la abertura cualitativo-estructural del hombre, porque él expresa la nuda presencia concreta de lo que ejerce el ser, por ello decimos que el "hay" es la única respuesta posible del hombre, en la situación inaugural de la abertura.

En el "hay" se conjugan dos elementos, a saber, el qué del "hay", del que trataremos más tarde, y el ser del qué, implícito en el "hay", del que vamos a tratar inmediatamente.

Una vez más debemos rechazar, en esta consideración del *hay* como respuesta, un posible prejuicio derivado de la influencia del conocimiento sensible. La filosofía tradicional ha repetido que el conocimiento sensible precede al inteligible, lo cual es cierto en el orden temporal; pero tengamos en cuenta que del simple "conocimiento sensible" nunca se deriva una respuesta, en definitiva, porque no es conocimiento. Así, por tanto, la respuesta es primera siempre en el orden de la naturaleza, único que afecta al problema del conocimiento.

Esta prioridad del conocimiento sensible, con relación al inteligible, la compara Santo Tomás (55) a la del conocimiento del singular, en relación con el del universal ; y porque en esta cuestión que tratamos de abordar ahora, está muy mezclada la tesis escolástica de la *primacía* del conocimiento del universal, y aquella otra de la *primacía* poética del ser, vamos a asomarnos un momento al campo por

Entendemos por aparición de un concepto el hecho de que éste adquiera objetividad intramental independientemente de nuestro propósito, de nuestra actuación premeditada. Biográficamente podemos precisar que un día nos hemos dado cuenta de que tenemos una serie de nociones, de noticias que nos permiten movernos intelectualmente entre las cosas, que nos las hacen presentes, que posibilitan que las invoquemos o que las evoquemos.

Para explicar la formación de estas noticias hay en la historia de la filosofía múltiples teorías, dispares entre sí muchas de ellas y con matizadísimas graduaciones de diversidad otras. Pero, sin embargo, aun tiene hoy una fuerza explicativa sorprendente la vieja teoría aristotélica que, en su forma más primigenia, podemos considerar como un *empirismo intelectual*, que arranca del dato más primario que del mundo circundante tenemos, que es el sensible, y culmina en la noción intelectual, esto es, en el concepto como noticia y presencialidad de lo opuesto (*ob-jectum*) a nuestra conciencia.

Aristóteles al hablar del modo como adquiere el hombre los primeros principios, señala cómo aparece una noción en nuestra mente: "Pero aunque la percepción sensible sea innata en todos los animales, en algunos se produce una persistencia de la impresión sensible que no se produce en otros. Así los animales en los que esta persistencia no tiene lugar, o bien no tienen ningún conocimiento fuera del acto mismo de percibir, o bien no conocen más que por el sentido los objetos cuya percepción no perdura; por el contrario, los animales en los que se produce esta persistencia retienen, después de la sensación, la impresión sensible en el alma. Y cuando una tal persistencia se repite un gran número de veces, otra distinción se presenta entre aquellos en los que, a partir de la persistencia de tal impresión, se forma una noción, y aquellos entre los que la noción no se forma. Es así, que de la sensación viene lo que nosotros llamamos recuerdo, y del recuerdo muchas veces repetido de una misma cosa viene la experiencia, pues una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia" (56). La interpretación de este párrafo, según indicó ya Santo Tomás (57), es considerar que Aristóteles presupone una naturaleza tal del alma humana, según la cual es susceptible de recibir una noticia del ente concreto, su-

(56) ARISTOTELES: *Análíticos Posteriores*; 99b 36 - 100a 5.

(57) S. THOMAE AQUINATIS: *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum expositio*, L. II. 1. XX, ns. 589-596.

perior a la sensación y al recuerdo de la sensación. Noticia que se adquiere por el acto de la simple aprehensión según una mecánica psicológica, en cuya consideración no debemos entrar y de la que hemos apuntado algo en el capítulo anterior (58).

Pero sí nos importa señalar la naturaleza de esta noción, a la cual hacen referencia las palabras "una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia" y la continuación del texto: "Y es de la experiencia a su vez (es decir, del universal en reposo todo entero en el alma como una unidad fuera de la multiplicidad y que reside uno e idéntico en todos los sujetos particulares) que viene..." (59). Lo que señala la noción recibida en el alma es aquello en lo que coinciden los individuos captados sensiblemente en la unidad de una experiencia. De aquí que debamos considerar el conocimiento intelectual, como unificación de una multiplicidad numérica sensible, según una unidad formal, que puede representar o no la esencia de los singulares: "Si enim accipiantur multa singularia quae sunt indifferentia quantum ad aliquid unum in eis existens, illud unum secundum quod non differunt, in anima acceptum, est primum universale, quidquid sit illud, sive scilicet pertineat ad essentiam sigularium, sive non" (60).

La unificación formalizadora que supone el concepto, frente a la multiplicidad percibida, es una con el conocimiento del objeto del concepto, esto es, el objeto del concepto no se me da conceptualmente mientras el concepto no aparece objetivado en mi mente, y el concepto se objetiva en la mente al hacérseme presente su objeto. O lo que es lo mismo, el hacérseme presente intelectualmente de la realidad es la creación de un concepto, y en el concepto se me hace presente la realidad. Se me hace presente con carácter de universal y de universalidad. De universal en cuanto que el concepto representa lo común hallado en la experiencia, sea o no esencial a los individuos que han entrado en ella. Y esta materia universal del concepto tiene forma de universalidad, por una relación de razón establecida por el entendimiento, entre la noción abstraída y los individuos de los que se abstrajo.

(58) Sobre el principal fundamento de esta teoría psicológica (el entendimiento agente), que sirve de base a una posición epistemológica de indudable trascendencia, tenemos en preparación un amplio estudio.

(59) ARISTOTELES: *O. c.*, 100a 5-9.

(60) S. THOMAE AQUINATIS: *O. c.*, L. II, 1. XX, n. 594.

Y la formalización que el concepto supone se realiza en la doble dirección, que marcan las características noéticas del mismo, esto es, se da un proceso de formalización en orden al carácter de universal y otro en orden al carácter de universalidad.

Por el primer proceso de formalización señalado, el concepto adquiere distintos valores gnoseológicos, en relación con los diversos planos ontológicos que de su objeto formalizado nos descubre. No debemos dejar de señalar la importancia que para una teoría del conocimiento tiene esta vertiente de la formalización conceptual, en la cual no podemos penetrar en estos momentos, pero que trataremos, en lo que atañe a nuestro tema, más adelante.

El segundo proceso de formalización apuntado marcará los distintos valores lógicos del concepto, en tanto en cuanto en esta vertiente de la formalización conceptual se constituyen las segundas intenciones.

El carácter de universalidad actualiza el carácter de universal del concepto, en cuanto lo pone en relación con las entidades individuales en él contenidas, pero la realidad se me da en la abstracción universalizadora, no en la universalidad actual.

Ambos procesos de formalización constituyen modos distintos de *realización* de la intencionalidad conceptual. La forma universal tiene una intencionalidad original y primera, que aunque su dirección es de la mente al objeto, no se constituye en tal dirección por proyección de la mente, sino que se realiza como por una reclamación de propiedad, que el objeto conceptualizado hace respecto a la noción conceptual. Precisamente por este modo de ser de la intencionalidad primera consideramos el concepto como una formalidad ontológica, en la que ambos extremos de la relación están comprometidos, pero cuyo punto de apoyo corresponde al ontos, no al logos.

Por el contrario, la intencionalidad segunda, la intención de universalidad, la descubrimos fácilmente como puramente lógica. Ahora bien, esta segunda intencionalidad nunca debe ser considerada, por la ciencia lógica, aisladamente, como podría pretender una extrema teoría lógica, porque ella adquiere pleno sentido sólo cuando se la considera basada y como continuación de la primera intención.

Considerando lo dicho hasta aquí, el concepto, como estructura cognoscitiva de un momento del laborar mental, la simple aprehensión se nos aparece como un acto mediante el cual nos ponemos en contacto inmediatamente con el objeto de nuestro conocimiento.

Pero tengamos en cuenta que el concepto en el sentido que en este apartado tiene es muy poco más que esa toma de contacto con el objeto y que los valores que pudiéramos llamar cognoscitivos o, quizá mejor, sus valores de contenido son muy escasos.

Digamos ahora, ateniéndonos a la tesis tomista que tratamos de explicar, que ella expresa con toda exactitud la fundamental característica de nuestra naturaleza cognoscitiva, a saber, que el objeto formal directo de nuestro conocimiento es la esencia, que materialmente se refiere a un existente o grupo de existentes terrenales. Y esto lo decimos sin prejuzgar la existencia real de esas esencias, es decir, sin prejuzgar el que éstas existan en el mundo sensible individual y material.

Lo que esta tesis manifiesta es que el conocimiento humano es un proceso de *formalización* y que, por tanto, lo singular sólo es conocido en tanto en cuanto es asumido en una forma. El punto oscuro de la misma es este empleo del conocimiento sensible, como opuesto, o al menos distinto, al conocimiento intelectual, pues repitamos que el primero no lo es, independientemente del segundo.

La segunda tesis tomista de que tratamos es como una consecuencia de esta primera, pues basta añadir que la inteligencia, dentro del universal, procede de lo más universal a lo menos universal, para llegar a formularla.

A la base de esta concepción está el negar el innatismo de cualquier tipo que sea, lo que hizo afirmar a Aristóteles que el entendimiento "es como una tabla en la que nada hay escrito" (61), y a Santo Tomás que "intelligere est pati quoddam" (62). Ahora bien, este padecer progresa en una actividad, que hace salir a la mente de su indeterminación originaria, en el orden cognoscitivo. Este progreso es el que decimos sigue el camino de lo más universal y común a lo menos universal y más específico. Pero debemos aclarar a qué se refiere esta aseveración, para comprender la tesis tomista.

1) El principio de la primacía de lo más universal y común se refiere únicamente al *orden del conocimiento* y nunca al orden ontológico, como pensara el platonismo, para el cual lo más común y lo más perfecto en el orden entitativo eran correlativos.

(61) *De anima*, III, 4, 430a.

(62) *S. Th.* I, q. 84, a.3.

2) Dentro del orden del conocimiento atañe a la generación del mismo, ya que, en el orden intelectual, siempre se pretende alcanzar el conocimiento más concreto según su máxima especificidad.

3) El principio se refiere igualmente a la primacía del universal metafísico, con relación al lógico. Pero dentro de cada uno de ellos el principio tiene validez :

a) En el orden del universal metafísico (formalización universal o unificadora), el principio significa que el ente concreto, antes de ser conocido en su esencia propia, es comprendido desde formalizaciones de mayor alcance universal ; así Pedro antes de ser conocido como hombre, lo será como cosa, ente, viviente, animal, etc. Su esencia es considerada como un todo actual, integrado por una serie de partes actuales : pues bien, el principio afirma que antes de ser conocido el ente por su esencia (todo actual) es conocido en sus partes actuales.

b) En el orden del universal lógico, indica que antes de ser conocida la especie, parte potencial, es preciso se conozca el género, esto es, el todo potencial. Ello puede corroborarse porque el conocer las partes potenciales supone un enriquecimiento del conocimiento del todo potencial, ya que es más perfecto conocer el género y las especies en él incluidas potencialmente, que sólo el género.

Según cuanto antecede es fácil deducir que las primeras ideas tienen que ser las más comunes y como la más común de todas las ideas es la de ente, ella será genéticamente la primera que se adquiere.

Sintetizando, afirmaremos que entendemos por la tesis de la primacía noética del ser, el que la primera formalización unificadora que la mente alcanza es el concepto de ser, por la cual significa el "haber" del "hay", esto es, expresa apofánticamente lo ob-jectum, en su máxima comunidad.

Karl Jaspers afirma : "El hombre puede participar en una trascendencia que lo envuelva, por virtud de lo cual solamente llega a ser él mismo auténticamente. Esto lo llamamos idea, en cuanto que el hombre es espíritu ; lo llamamos creencia, en cuanto que es "ek-sistencia".

"El hombre no vive sin creencia. Pues aun el nihilismo, como antípoda de la creencia, sólo existe referido a una creencia posible, si bien negada" (63).

(63) KARL JASPERS : *Origen y meta de la historia*. Ed. Revista de Occidente, Madrid 1950, pág. 231.

A todo esto alude el "hay" como respuesta, pero para comprenderlo así es preciso hacer algunas aclaraciones.

1) El *hay* no es un concepto y, por tanto, no es fruto de una formalización, pero indica, metafóricamente, el despertar genético de la inteligencia-sentiente, cualidad estructural de un ente, que en su virtud se abre al *haber*, que como presencia se reconoce en el *hay*.

2) El *hay* representa la primera presentación al hombre de lo objectum, a lo cual se referirá intencionalmente el primer concepto, esto es, la primera unificación formalizadora. O, quizá más profundamente, el *hay* representa el reconocimiento, por parte de la inteligencia sentiente, de su objeto en su doble sentido, a saber, materialmente, en cuanto el *hay* señala la presencia del *haber*, y formalmente, en cuanto que implícitamente lo señala como ente.

3) Finalmente digamos que consideramos el *hay* como respuesta de la inteligencia-sentiente, porque ésta reconoce la presencia de su correlato, que es el ser del *haber*.

Pero con esto no concluimos la explicación del sentido de la abertura cualitativo-estructural, que hemos dicho que representa la inteligencia-sentiente, pues aun nos resta considerar el fenómeno desde el otro lado de la misma, esto es, desde el qué del *hay*, pero no como lo dado, como lo óntico, sino del qué como objectum, que se concretará en el problema de la realidad.

5) *Lo ob-jectum : el problema de la realidad*

Siguiendo la pauta del planteamiento que de este problema hemos hecho en otro lugar, pondremos etiquetas a los elementos que lo integran para determinar en cuál de ellos hemos de investigar. Así, llamemos a nuestra facultad cognoscitiva, a la inteligencia-sentiente que nos abre al haber, *logos*; a ese haber considerado en sí mismo, esto es, como dato, *lo óntico*, y a la razón por la cual es patente a la inteligencia lo dado (el ser del ente), *lo escible*. Pues bien, en la coyuntura de la inaugural situación de la abertura se ponen en contacto para la creación de la escibilidad, el ontos y el logos y en esta relación onto-lógica se da la escibilidad. Ahora bien, ¿la escibilidad ha nacido de la relación onto-logos?, ¿existía anteriormente a esta relación? y, en este caso, ¿existe en el logos o en el óntico?

En otro momento decíamos: "La mente posee nociones, lo que quiere decir que ha realizado formalizaciones universalizadoras a par-

tir de los datos sensibles, que la enfrentan con lo ob-jectum a su conciencia, y en ellas vive intencionalmente abierta a determinada realidad, es decir, las cosas a las que se abre la noción se nos presentan como reales, perdiendo su sentido de dato, pues descubrir el dato como escible no es otra cosa que conferirle carácter de realidad". En definitiva esto es lo que ha sucedido en la respuesta a la abertura: el *hay* ha descubierto el dato como realidad, pues implícitamente y en una rudimentaria formalización, lo ha concebido como escible.

Así, pues, del reconocimiento de lo dado como ente, esto es, como aquello que posee el ser, parecen derivar las dos fundamentales cualidades de lo ob-jectum; su escibilidad y su realidad.

a) *El término ente*

En su opúsculo "De ente et essentia" dice Santo Tomás: "Sciendum ergo est quod, sicut in V Metph. Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter; uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; (...). Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit" (64). De este doble modo de entender el ente debemos determinar cuál es el que confiere carácter de realidad al dato, considerándolo como escible.

Inmediatamente después del párrafo transcrito afirma Santo Tomás: "Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo dicuntur entia quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto". Pero en esta misma afirmación parece verse claro algo, a saber, que la realidad de la privación no depende de que ésta tenga o no esencia, sino más bien de que pueda ser objeto de una proposición verdadera.

Debemos apresurarnos a afirmar que el "es" copulativo no tiene sentido de esencia, es decir, el "es" no significa la identidad del sujeto con el *id quod est*. Ciertamente que aquello que "es" puede ser su esencia, también sus accidentes, pero su intención no es esencial,

(64) SANTO TOMAS: *De ente et essentia*, c. I., 2.

esto es, el "es" no se refiere a la consistencia del sujeto, sino que, por el contrario, dice que una determinada consistencia "es" en un sujeto.

Siendo esto así, a saber, que el *es* copulativo del juicio no se identifica con el ser esencia del ente, es preciso, si de alguna manera el "es" copulativo se refiere a lo ob-jectum, que en ello haya algo más que su ser de esencia. Y a esto otro es a lo que se referirá la cópula.

Pero en lo ob-jectum, independientemente de lo que consideraremos más tarde como su consistencia, no hay otra cosa que su presencia, por tanto, es a ella a la que debe referirse la cópula y lo que hemos llamado apofanticidad del concepto.

El concepto de una manera primaria, en aquello que tiene de apofanticidad, de desvelamiento, y el juicio de una manera formal, en su sentido copulativo, se refieren siempre a la presencialidad de lo ob-jectum. Es más, el sentido de la capacidad cognoscitiva humana se encuentra, radicalmente, en ser capacidad de desvelar una presencia.

Ahora bien, la presencialidad de algo es su existencia, su acto mismo de ser (*esse*). Es por ello que afirmamos que la inteligencia humana está abocada a desvelar la existencia. Y en lo que hemos considerado su despertar genético, no otra cosa hace que desvelar la presencia de lo ob-jectum; y en el inicial desvelar la existencia de lo ob-jectum, en el hay (es ahí), la inteligencia refiere a lo óntico carácter de escibilidad y de realidad.

Por supuesto que no es suficiente afirmar, sin más ni más, cuanto antecede; es preciso adentrarse en la cuestión y mostrar la conformidad de lo dicho con lo que es. Por ello vamos a pasar a estudiar los problemas que consideramos existen fundamentalmente en lo expuesto.

b) *Existencia y escibilidad*

Decíamos que del reconocimiento de la existencia de algo se sigue el que ese algo tenga para el hombre carácter de escible. Por supuesto que para el hombre, ya que nos movemos en la problemática que plantea la noesis de este ente.

Pero antes de atacar el fondo de esta cuestión hemos de hacer algunas precisiones.

1) Sea la primera la que se refiere al sentido temporal de la existencia, punto que está muy estrechamente ligado con el problema de la existencia actual y posible. Si afirmamos "el hombre es animal racional", según lo aquí expuesto, queremos decir que existen unos entes que son animales racionales, pero no que es posible que exista un ente, que sea animal racional. Si la proposición fuera "Pedro es animal racional" el sentido no cambiaría, pues seguiría refiriéndose a la existencia de un ente que es animal racional.

Supongamos que Pedro ha muerto; ¿qué le sucede a la proposición que enunciaba que Pedro es animal racional? En realidad nada, su verdad es independiente de la temporalidad de la existencia del sujeto y esta proposición es tan cierta hoy, que Pedro no existe, como cuando Pedro existía actualmente. No es que pueda declinarse el "es" copulativo en un fue, sino que el "es" sigue detectando la existencia de un ente, Pedro, cuyo ser para mí era el ser animal racional, y no porque ello constituya su esencia, pues igual sería el haber afirmado que fue blanco. Y esto porque, el que el sujeto de la proposición pierda actualidad, nada dice en contra de la verdad de la predicación reconocida *realmente* como verdadera. En el adverbio *realmente* está el nudo de la cuestión, pero el adverbio se aplicará justamente siempre que la presencia haya confirmado mi predicación.

Con esto se pone de manifiesto que la mente eterniza la presencia de aquello que toca, y eternizar significa desconectar de la temporalidad. Por ello el hombre se revela contra el conocimiento de lo temporal, de aquello que no se deja eternizar de manera definitiva, y por el contrario, se aferra a lo que se deja eternizar, pues la proposición "el hombre es animal racional" no parece estar sujeta a la actualidad del sujeto, que ya es algo que *realmente* ha eternizado en la conceptualización.

Pedro Abelardo (65) se planteó esta cuestión, preguntándose qué sucedía cuando dejaban de existir los individuos a los cuales un concepto se refiere. Y respondió acertadamente afirmando que la relación del concepto a los individuos desaparece al desaparecer éstos, pero que la razón de significación del concepto no desaparece nunca, y en su virtud podemos afirmar que esos individuos desaparecidos

(65) "Logica Ingredientibus". *Glossulae super Porphyrium*. Ed. B. GEYER: *Peter Abaelards philosophische Schriften*. Beiträge XXI, Münster 1919-1933.

no existen. Al afirmar la no existencia destacamos la ausencia de relación del concepto a los individuos por él comprendidos, pero afirmamos la validez y perduración de la significación del concepto.

En un interesante artículo, con motivo de la aparición del libro de H. Hoffmann "Estudios sobre el concepto de sensación", escribía Ortega: "Mi acto de visión de la mesa transcurre: la mesa materia motivo de mi visión se corrompe, pero el objeto "mesa que yo he visto ahora" es incorruptible y exento de vicisitudes. Tal vez mi recuerdo de él sea torpe y confuso, pero la mesa que ví, tal y como la veía, constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo. No es un objeto individual, es una *esencia*. La intuición individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuición esencial" (66).

Por descontado que, fenomenológicamente, no hay distinción ninguna entre el sentido de eternidad concedido a Pedro o al "hombre"; la distinción radica en el hecho, esto es, en que la desaparición de Pedro hace perder actualidad a los juicios por mí establecidos, que lo reconocían a él como sujeto; mientras que la continuidad existencial de hombres, parece asegurar la actualidad de mis juicios. Tanto es esto así, que de hecho ha habido especies de animales que hoy no existen y otros que pueden dejar de existir, lo que haría que el saber de esas esencias perdiera actualidad, convirtiéndose en un saber arqueológico, sin que ello modifique para nada el saber. El saber arqueológico posee, como saber, la misma estructura que un saber actual, pues la intención del juicio es la de establecer la presencia retrospectivamente. En lo único que difiere es en el grado de evidencia a que puede llegarse. Pero la mayor eternidad, el saber que parece tener asegurada su perenne actualidad, está en el que tiene por objeto la presencia misma, constituyendo así un saber especialísimo.

Ahora bien, otra cosa es la declinación futura de la cópula, a la cual se refiere la existencia posible, pues en tanto no sea para mí presente algo, no podrá ser este algo sujeto de un verdadera juicio, sino sólo de un juicio fantástico.

Por tanto, el sentido existencial de la cópula no se refiere al sentido actual de la existencia, sobre el cual está montado genéticamente, sino a otro sentido más profundo.

2) En segundo lugar hemos de precisar cómo entendemos la existencia y concretar su posible equivocidad.

(66) JOSE ORTEGA Y GASSET: *Sobre el concepto de sensación*. En: *Apuntes sobre el pensamiento*, ed. c., pág. 85.

En primer lugar, la existencia es uno de los constitutivos de lo dado. Eso que es, no es sólo en el sentido del *ens* de que nos hablaba Santo Tomás en el texto transcrito poco ha, sino que es además presente. La radical diferencia entre un hombre posible y un hombre existente, está en que el hombre existente además de ser todo lo que esencialmente es el hombre posible, es presente a alguien, para el cual existe. Husserl ha dicho: "Por otra parte, el mundo de las "res" trascendentes está íntegramente referido a una conciencia actual" (67). Pero esto supone modificar el sentido de lo dado, como tal, y el de la existencia como constitutivo de lo dado, ya que la pura descripción del fenómeno de la abertura no nos permite establecer deducciones ontológicas, que deberán basarse en la consideración de lo que designa la presencia, esto es, en el constitutivo de lo dado que llamamos existencia, y en el sentido de la esencia que la limita. En todo caso, es preciso pronunciarse en favor de la conciencia Divina para la cual es *presente* lo dado en un sentido creacional.

Pero aunque el sentido apuntado del *ens* no expresa la existencia, implícitamente la encierra: "Puesto que expresa la naturaleza general de lo que es, y puesto que todo lo que verdaderamente es, es una sustancia, la noción de ser debe encerrar la dualidad ontológica intrínseca a toda sustancia finita. En el *id quod est*, está el *id quod*, y el *est*, es decir, por un lado, el sujeto propio del existir que es la sustancia en cuanto tal; por otra parte, el existir, que es el acto propio de la sustancia" (68).

Mas la inteligencia precisa fundamentalmente del *est*, es decir, de la presencia, del *esse*, del cual dirá más tarde el *id quod*, formalizando el *est*. Pero el *esse* es la presencia nuda de lo objectum, esto es, lo óntico es para la inteligencia, en primer lugar, objeto, más tarde sujeto. Formalizado el objeto transforma lo dado en sujeto, que es lo que designa directamente el sentido esencial del *ens*; "ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud quod per definitionem rei significatur" (69). Pero dejemos esto, para volver sobre ello más adelante.

(67) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. F. C. E. México 1949. La cita está tomada del Capítulo III, de la Sección segunda, pág. 113, pero debe tenerse en cuenta toda la Sección.

(68) E. GILSON: *El Ser y la Esencia*. Trad. del P. Leandro de Sesma, O. F. M. Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951, pág. 111.

(69) SANTO TOMAS: *De ente et essentia*, c. II, 4.

En este sentido la presencia es propiamente de la sustancia, pero en ella y por ella es presente todo lo que de alguna manera es en ella: "Dicens, quod quantitas et qualitas huiusmodi non sunt simpliciter entia, ut infra dicitur. Nam ens dicitur quasi esse habens, hoc autem solum est substantia, quae subsistit. Accidentia autem dicuntur entia, non quia sunt, sed quia magis ipsis aliquid est" (70). Con lo cual ya tenemos un cierto sentido de equivocidad en el término presencia. Otro es el que en este texto señala Santo Tomás: "Nec est mirum, si accidentia dicuntur entia, cum non sint simpliciter entia, quia etiam privationes et negationes dicuntur quodammodo entia, sicut non album et non rectum. Dicimus enim quod non album est; non quia non album esse habeat, sed quia subiectum aliquod est albedine privatum. Hoc igitur commune est inter accidentia et privationes, quia de utrisque dicitur ens ratione subiecti. Sed in hoc differunt, quia subiectum secundum accidentia habet esse aliquale, secundum vero privationes non habet esse aliquale, sed est deficiens ab esse" (71).

Pero aun hay otros sentidos de mayor equivocidad del término, pues frente a la presencia física tenemos la presencia del ente moral, del ente histórico, del ente lógico, tema en el que no podemos entrar. Sin embargo, el sentido copulativo del juicio puede versar intencionalmente sobre cualquiera de estos tipos de presencia, produciendo saberes de distinto sentido ontológico.

3) Realizadas estas precisiones tratamos de afrontar el problema que nos ocupa, a saber, que del reconocimiento de la presencia de algo se sigue su carácter de escibilidad.

Por supuesto que el carácter de escibilidad es idéntico al carácter esencial del ente, pues la escibilidad independientemente de ser aquello que nace en el lazo onto-lógico establecido en el reconocimiento de una presencia, es el fruto de una formalización y ya hemos visto cómo la esencia es lo alcanzado en la definición.

Santo Tomás afirmaba: "Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse" (72), lo que quiere decir que en el orden de la creación, en el cual no entramos ahora, la existencia se le confiere a una consistencia, a una esencia. Ahora bien, en el orden del

(70) SANTO TOMÁS: *In Metaphysicorum*, L. XII, l. 1, 2419.

(71) SANTO TOMÁS: *O. c.*, L. XII, l. 1 2420.

(72) SANTO TOMÁS: *De ente et essentia*, c. I, 3.

conocimiento, lo que un análisis fenomenológico nos da del acto de conocer, es lo contrario, a saber, que una existencia tiene una consistencia.

Al enfrentarme con un ente totalmente desconocido para mí, le detecto, originalmente, como un ente, en el sentido de *id quod habet esse*; pero la presencia de algo, o, mejor, la presencia, el *esse* concreto, supone necesariamente el algo, el *id quod habet*. De no entenderse esto así, a saber, que el ente es para la inteligencia primero en el sentido de *esse*, y posteriormente en el de *essentia*, sería forzoso reconocer un innatismo total, pues sólo teniendo la definición del algo podríamos saber de su presencia.

Ahora bien, ¿de esto se deduce que el reconocimiento de la existencia confiere carácter de escibilidad a lo óntico? Pues creemos que sí, y Gilson nos parece haber acertado plenamente en este punto, cuando afirma: "Puede haber existencia real sin que haya materia; pero no sin que haya una forma que reciba el acto de existir. La sustancia finita preséntase, pues, siempre en la existencia como una estructura formada de dos actos al menos, necesarios ambos a su existencia, y que se entredeterminan según órdenes diferentes: el *esse*, que da el acto existencial a la forma; y la forma, que determina en el orden esencial al acto mismo que la hace existir" (73).

Pero el meollo de estas palabras no es algo a lo que se llega, sino algo de lo que se parte, pues el reconocer la presencia, la existencia, salvo que de alguna manera nos encontráramos con el *ipsum esse*, al reconocer el *objectum* lo presuponemos ya como sujeto, esto es, al reconocer el *esse* presupone el *id quod habet*.

Y el *id quod habet* ¿qué es? Pues no otra cosa puede ser que aquello que yo le significo, esto es, lo que alcanzo en la formalización conceptual, que no se concreta al capítulo del concepto, sino que es parte integrante del juicio y del raciocinio.

Así, pues, la forma, la esencia es la definición, la limitación que la inteligencia pone al acto de existir que descubre. Y ahora podemos preguntar: ¿pero lo alcanzado en la formalización conceptual como limitación de ese existente, es aquella forma por la cual y en la cual este ente posee el ser?

(73) E. GILSON: *O. c.*, pág. 108.

6) *Escibibilidad y realidad*

Resumiendo lo alcanzado hasta este momento, diremos que la inteligencia-sentiente es una cualidad estructural de un ente, que en ella y por ella se encuentra abierto a un haber, que se constituye para él en *presencia del ente*.

Para el animal, incluso para el más cualificado, el haber no constituirá nunca la presencia del ente, lo que no quiere decir que el haber no se le haga presente al bruto intencionalmente en una "sensibilidad"; pero de que el haber sea presente al bruto en alguna medida, no se sigue que para él sea el haber presencia del ente.

La presencia es la forma de potencia del haber para el hombre; o, lo que es lo mismo, el haber le es patente al hombre como presente: de aquí la primaria cualificación de la inteligencia-sentiente.

Pero la presencia, por su mismo carácter, es presencia de algo y así es reconocida por la inteligencia. Es decir, porque la inteligencia es desveladora de una presencia, reconoce el haber como *objectum*, pero al expresar la consistencia de ese objeto, lo hace sujeto de su "expresión". Mas ya hemos dicho que lo que la inteligencia expresa como consistencia de un objeto, es lo que se ha designado tradicionalmente con el término *ens*.

La inteligencia parte de la presencia, pero sólo puede, para aprehenderla, expresar su consistencia. Por ello decíamos que la inteligencia, por ser desveladora de la presencia, confiere al dato carácter de escibibilidad: el dato, porque es presente a la inteligencia como presencia, es para ésta sujeto de su expresión. La escibibilidad es un carácter sustantivo que el *esse* tiene para la inteligencia sentiente, porque ella responde, constitutivamente, a la patentizada presencia, formalizando su consistencia. De aquí que constitutivamente se defina la inteligencia como capacidad de formalización, o, *mutatis mutandis*, como capacidad de abstracción, en la terminología tradicional.

No podemos entrar aquí a considerar por qué el *esse* se escapa siempre al deseo de aprehensión de la inteligencia, dejando en su lugar aquello que está tras él, a saber, el *ens*, pero constatémoslo como un hecho. El *esse* se agota para la inteligencia en ser presencia del *ens* y esto, al menos en lo que tiene de dato, debe poder ser concebido. Mas dejemos este tema, pues ahora nos preguntábamos por si la forma expresada en la formalización intelectual es aquella que hace a lo óptico capaz de poseer la existencia.

En otras palabras, si la esencia, con la cual limita la mente la presencia, es aquella en cuya virtud la existencia es conferida al ente.

Dos cosas hemos de decir al llegar a este punto, que quizá desilusionen al lector; la primera, que esta cuestión atañe más al metafísico que al lógico, por lo que sólo la estudiaremos en la medida que afecta al estudio de la posibilidad noética del hombre. La segunda, que dentro de la precedente limitación estudiaremos este problema muy someramente, porque a él dedicaremos una próxima obra.

Decíamos que esta cuestión atañe más directamente a la metafísica que a la lógica, porque siendo la primera la ciencia del ser en cuanto ser, es a ella a quien toca dilucidar la fundamental relación entre *esse* y *ens*, y juzgar de la inherencia del *ens* en el *esse*. Ahora bien, afecta a la lógica en la medida que, a la base de todos sus problemas está el valor de la expresión; pero fundamentalmente este problema está gravitando sobre el sentido del conocimiento en cuanto captador de realidad.

Para tomar posición ante esta cuestión debemos tener presente cuanto hemos dicho hasta el momento en el presente capítulo. Dijimos que la formalización conceptual expresa aquello que la inteligencia-sentiente "ve", como propio de lo que es presente. Nunca nos estará permitido olvidar este sentido ontológico del acto de inteligir, pues aunque la capacidad cognoscitiva humana pueda *expresarse* en otro sentido que el ontológico, es decir, sin pretender decir lo que de alguna manera es propio de la presencia, como cuando nombra un ser imaginario o estudia las propiedades de esencias por él creadas. cualquiera de estos modos de expresión son posibles, porque antes ha expresado lo propio de la presencia. Qué duda cabe de que si la inteligencia no se hubiera abierto de alguna manera al *ens* del *esse*, jamás sería capaz de expresarse en un sentido no ontológico. Y ello porque el principio de toda formalización, principio en un sentido genético y en un sentido "formal", es la concepción del *ens* del *esse*. En un sentido genético, porque por la presencia del *ens* se activa inauguralmente la inteligencia-sentiente; y en un sentido formal, porque es del *ens* de donde nace aquel sentido del ser, por el cual éste se divide en los diez géneros famosos, y por tanto lo que permite que la expresión pueda tener carácter *formal* de esencia, de cualidad, de cantidad, etc.

Decimos pues, que la inteligencia expresa lo que "ve", como propio del *esse*, precisamente para apresar el *esse*. En la original

situación de su génesis, que hemos caracterizado con la exclamación del "hay" como respuesta, expresa la presencia del *ens* en su total indeterminación. El *ens* no es nada y lo es todo, expresa la consistencia del haber, o, quizá mejor, que el haber tiene una consistencia y es que aquí la inteligencia no expresa el *id quod* del *est*?

Sartre objetaría que lo que hay es precisamente eso, un hay, pero sin haber, una pura existencia sin consistencia alguna. Mas esto es un enmendar lo que se nos ofrece, quizá por no haber entendido en toda su humildad lo que la inteligencia dice del *ens* del *esse*.

Decíamos que la inteligencia expresa lo que "ve" como propio de una presencia, que es aquello que la limita. Ahora bien, ver y expresar son dos funciones de la mente y no ve expresando ni expresa viendo, sino que expresa lo que "ve"; al establecer conclusiones nos fijaremos en ésto.

La expresión de lo visto es siempre un concepto, pero ya hemos dicho que la formalización conceptual no hace otra cosa que señalar y revelar como nuevamente designable el *ens*. De aquí que la función conceptual sea seguida de la judicativa, que es una segunda concepción *subjetivada* por la primera, por lo cual puede decirse que la razón es creadora de relaciones.

Cuando la mente alcanza una expresión cargada para ella de sentido, como cuando dice, por ejemplo, *humanidad* (nos referimos al concepto que la palabra designa y no solamente a ésta) ¿se piensa, acaso, que alguien cree que la mente manosea la esencia del ente humano, como un escultor su estatua? No, no se trata de esto, sino

A esta zona de atención o de actividad es a lo que llamamos *esfera de escibilidad*. La esfera de escibilidad es lo que primariamente crea el lazo onto-logos, que hemos dicho se constituye en la abertura cualitativo-estructural, que es la inteligencia-sentiente. En la esfera de escibilidad está comprometido el onto y el logos, y ella es, finalmente, la que posibilita una formalización.

El *hay* designa la primera esfera de escibilidad, esfera de escibilidad que posibilita todas las formalizaciones, que el hombre llega a hacer del ente en cuanto ente. Pero de esta primaria y universalísima esfera de escibilidad, la inteligencia irá concentrando su atención en otras zonas, con lo que establecerá nuevas esferas de escibilidad, que posibilitarán cualquiera de las formalizaciones, que la inteligencia realice sobre esos determinados entes. Pero aun cuando la inteligencia conceptúa el bien o la belleza, la honestidad o el amor, que propiamente no se refieren a presencias o existentes, como ya dijimos más arriba, la inteligencia concreta su atención, produciendo una esfera de escibilidad, que abarcará las manifestaciones presentes, en que radica aquello que le preocupa. Esta esfera de escibilidad posibilitará a la mente formalizar su objeto.

Ahora bien, la esfera de escibilidad nace del lazo *onto-logos*, pero provocada por el onto, no por el logos. Es el *ontos* revelado como presente el que reclama la atención del logos; por ello, porque la esfera de escibilidad está siempre provocada por el onto, lo expresado en la formalización tiene sentido de realidad. Y ya hemos tropezado con la palabra, aunque antes de enfrentarnos con su sentido, debemos aclarar alguna otra cosa.

En verdad que lo que apuntamos en las palabras precedentes es algo de extraordinaria importancia: es la revelación de la presencia del *ontos*, lo que reclama la *atención* de la inteligencia. Pero ya hemos dicho que el patentizar la presencia coincide con el reconocimiento del carácter de escible, que para la inteligencia tiene el dato; luego es la escibilidad del dato lo que reclama la atención de la inteligencia. Y esta escibilidad, que como carácter tiene el dato por haber sido patentizado como *siendo* por la inteligencia, ha nacido, precisamente, de que aquí, en este mundo en el que vivimos y morimos, el *esse* es siempre *esse* de algo. El *algo* del *esse*, la consistencia, es para la inteligencia escibilidad, lo que no quiere decir que la consistencia sea escibilidad, sino que eso que para la inteligencia es escibilidad, para el *esse*, es consistencia; y esto independientemente de

que, también para el hombre, la consistencia del *esse* pueda ser otras muchas cosas más que escibilidad. De aquí que en definitiva, es el *ens* del *esse* lo que reclama la atención de la inteligencia.

Lo que antecede no prejuzga lo que sea en sí misma la consistencia, aunque, desde luego, algo que se deja sorprender como escibilidad.

¶Ese reclamar la atención de la inteligencia el *ens* del *esse* se produce en virtud de que la inteligencia es inteligencia-sentiente, esto es, capacidad de ver (*intus-legere*), a través de su estructuración, *id quod est*. Y es esto, y no otra cosa, lo que nuestra experiencia del acto de inteligir nos da, por ello, ¿qué sentido puede tener el preguntarnos por si lo expresado en el concepto es aquello que hace que el ente posea la existencia? Categóricamente, ninguna; pues si no es eso lo que expresa, no hay expresión, ya que para la inteligencia-sentiente, limitada por una esfera de escibilidad, ese sentido tiene lo que ha pedido ser expresado, por tanto, ¿en virtud de qué podemos juzgar que la inteligencia se engaña?

Muchas filosofías han profesado una especial mística del concepto de intelectualidad, suponiendo que él designa la quinta esencia no de la *realidad*, sino de una meta-realidad. Mas criticar esta mística de lo intelectual, no es, en modo alguno, exaltar otra, como por ejemplo, la del materialismo, ya que ni una ni otra son imparciales.

Indudablemente que cuando el hombre llega a expresar un concepto del tipo *humanidad*, esto es, una esencia abstracta, esta tocando el *id quod est* de una presencia. Pero también cuando ama el hombre está próximo al *id quod est* de una presencia. Entre una y otra forma de proximidad a la presencia no hay otra diferencia que la del modo de acceso que se ha adoptado para llegar a lo que es, independientemente de la interacción de ambos modos. Lo importante es comprender que ellos son posibles, porque lo que *hay* tiene un *haber*, lo cual no depende de nosotros, y que ese *haber* no es accesible de uno u otro modo, indudablemente, porque la consistencia del *esse* es amable y escible, entre otras cosas.

Pero la inteligencia no mienta nunca una meta-realidad, sino que, por el contrario, instaura la realidad.

La palabra realidad tiene una equivocidad peligrosísima, pues el término se emplea indistintamente para designar el "en sí" y el "para mí" del haber.

Para el hombre lo óntico, lo dado, es otras muchas cosas más que la *realidad*, por la misma razón que la consistencia del *esse* es otras muchas cosas más que escibilidad. Lo óntico es real cuando lo consideramos como la escibilidad dada, que contrasta, que *realiza*, mi escibilidad pro-puesta : lo óntico es la comprobación de la verdad ontológica. Pero antes que la realidad sea tal, es decir, antes de que lo dado sea *res* (cosa), es eso, lo dado, el asunto, el objeto.

Atendiendo a la filogogía de los términos, que designan los conceptos de cosa y realidad, podemos hacer algo de luz en este punto. En castellano cosa deriva de *causa*, de aquí que la Academia defina la palabra "como todo lo que tiene entidad, ya sea corporal o espiritual, natural o artificial, real o abstracta"; en nuestro idioma cosa es lo de alguna manera causado, por ello en las oraciones negativas es sinónimo de *nada*. En Alemán cosa se dice *Sache*, que tiene el mismo significado del *πράγμα* griego y una parecida sinonimia : así *Sache* es sinónimo de *Objekt* o de *Gegenstand*, de *Stoff*, *Geschaft* o *Angelenheit*. *Sache* es en alemán la cosa en el sentido de lo dado, aquello con lo que es puede hacer algo, el objeto, el tema.

Por otra parte la realidad es en alemán *Wirklichkeit*, sustantivo derivado del verbo *wirken*, que significa obrar, accionar, actuar, hacer buen efecto, producir. La realidad es el producto de una acción, y es curioso como el adjetivo *wirklich* significa verdadero.

En inglés cosa se dice *thing* (de la misma raíz que la palabra alemana Ding, de igual significado, y que en gótico se escribía Thing), que es poco menos que un demostrativo ; así como, la realidad en el sentido de lo dado se dice *fact*, cuya cualidad sería *actuality*. Por el contrario la cualidad o estado de la realidad como *reality* es *truth*, lo que es verdadero, exacto, honrado o sincero, leal o cuidadosamente conformado o ajustado.

Como decíamos, para un griego, la cosa era *πράγμα*, pero lo que las cosas son es la *οὐσία*, la sustancia, el haber de una presencia y presencia se dice en griego *παρουσία* (*παρουσίαν ἔχειν*: estar presente). La presencia nos pone pues junto a una *οὐσία*. Ahora bien, la verdad de lo que las cosas son es *τὸ ὄν*, la realidad, lo que verdaderamente es.

Agudamente observaba Ortega (74) que para Aristóteles la quiddidad de una cosa se expresaba con un pasado *τό τί ἦν εἶναι* ("ser una

(74) ORTEGA Y GASSET: *Apunte sobre el pensamiento*. Ed. c., pág. 34.

cosa lo que era"); para Aristóteles la esencia de algo era su ἀρχή. Pero ello no fue justamente interpretado por el agudo filósofo, pues si es cierto que la esencia de algo era para Aristóteles su pasado, este pasado tiene como referencia el presente de mi intención conceptual; la esencia de algo es lo que era antes de ser para mí y eso que íntimamente era la cosa antes de ser para mí, es la οὐσία, que en cuanto dado está dentro del asunto (παράμα).

En definitiva, esto es así porque, así como la escibilidad era un carácter sustantivo (como el ser amable), que poseía para nosotros la consistencia del *esse*, la realidad es un carácter adjetivo que para nosotros posee la escibilidad. La escibilidad, después de aprehendida, es realizable, confrontable; lo cual nos permite estar en la realidad, es decir, poseer la verdad.

El haber de la presencia es realidad, en cuanto es la medida de mi concepción; sólo y en tanto que medida de mi concepción lo dado es para el hombre realidad. Y lo dado llega a ser medida de mi concepción, porque queda adjunto al carácter de escible, que la inteligencia revela sustantivo de lo dado.

Cuando Dilthey consideró la realidad como "condición de resistencia" frente al impulso y la voluntad, destruyó totalmente el verdadero sentido del término, pues frente a mi impulso, frente a mi voluntad lo que existe no es jamás realidad. Por ello, cuando algún pensador planteó el problema de la realidad, tomando por norte la realidad como lo dado, creó el más ingenuo de los rompecabezas.

El problema de la realidad está para decirlo en términos escolásticos, en la relación entre concepto objetivo y concepto formal. El concepto, "quia est veluti proles mentis", se le llama formal, "vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis"; y se compara al concepto objetivo, porque éste es considerado "res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur" (75). El problema de la realidad está siempre en la correlación de ambos sentidos del concepto y ya hemos tomado posición más arriba sobre este punto.

(75) Los textos están tomados de la Segunda Disputación Metafísica de Suárez, Sección I, n. 1.

Pero porque, como ya hemos dicho, el término presencia plantea una amplia equivocidad, el término realidad tiene distintas acepciones derivadas de aquella equivocidad; de aquí que podamos hablar de distintas realidades, de igual manera que hablamos de distintas presencias.

Cuanto antecede no tiene otra pretensión que precisar el sentido de la realidad, y creemos que queda claro la peligrosa fundamental equivocidad, con que se ha empleado este término, haciéndole significar, indistintamente, la consistencia del *esse* y la verdad del *ens* nombrada en el cotidiano *es* judicativo.

La inteligencia es, por tanto, la cualidad estructural de un ente, en cuya virtud, este ente es frente a un haber; haber que alcanza para ella el sentido de realidad.

Intencionadamente, a lo largo de la precedente exposición, hemos ido reservando paulatinamente el término inteligencia para designar la capacidad de "visión" de nuestra mente. Y ello porque el término inteligencia que en un principio podía ser sinónimo del de razón, debe designar esa capacidad de intus-legere, en el doble tradicional sentido de agente, en cuanto activa lo dado para que pueda ser visto, y paciente, en cuanto "ve". Pero ya hemos dicho que lo visto debe expresarse y esto, la expresión, no es función del inteligir, sino del decir (*λέγειν*) y el decir es lo propio del *λόγος*, esto es, de la razón.

JOSE ANTONIO G.-JUNCEDA
Profesor de la Universidad. Madrid