

La Gnoseología tomista a la luz del pensamiento actual

A pesar de que la filosofía sea, en buena medida, un saber que se alimenta y crece reflexionando sobre su propia historia, no cabe duda de que se hace preciso un notable esfuerzo de adaptación para releer, tras las complicadas lentes del pensamiento actual, las densas páginas que legó Sto. Tomás a la posteridad pensante. Y es lógico que así sea. No han pasado en balde los siete siglos que nos separan, sobre todo cuando, desde la perspectiva filosófica, algunos de esos siglos han llevado a cabo —o al menos así lo han pretendido— revoluciones filosóficas que han cuarteado los fundamentos mismos de lo que por la filosofía se había venido entendiendo. Salta a la vista que, con todas las limitaciones que se quieran, Santo Tomás podía releer a Aristóteles con menos dificultades de las que a nosotros nos salen al camino al releerlo a él: el marco problemático y nocional del Estagirita y el suyo propio, aparte de la inflexión y del lógico enriquecimiento que había traído consigo el transcurso de los siglos, en especial por la incidencia de la revelación cristiana, era básicamente el mismo. No es que pretendamos ignorar hechos tan palmarios como los creados por la diferencia de idioma o la mediación de la filosofía árabe en la recepción de Aristóteles. Simplemente pretendemos decir que los diecisiete siglos que separan la *Metafísica* de Aristóteles de la *Suma Teológica* de Santo Tomás suponen una revolución o evolución menor en el pensar filosófico que la que provocaron y desarrollaron los siete que nos separan del Aquinate.

Parece prudente no perder esto de vista, a fin de que una elemental prudencia y humildad nos acompañen en nuestra relectura de Sto. Tomás. Queramos o no, somos hombres del siglo xx y per-

tenecemos a, o somos epígonos de un nuevo estilo de filosofar que se ha ido configurando desde el Renacimiento hasta hoy, en una trayectoria llena de traqueteos y convulsiones. Nuestro aparato nocional no es el del siglo XIII, y el aparato nocional de una cultura, específicamente de la filosófica, funciona como una retícula o cañamazo categorial a través del cual nos acercamos a la comprensión de los problemas, afectándola con un inevitable coeficiente de mediación. La diferencia de aparato nocional se refleja y se agudiza en la diferencia de vocabulario y, por poco que se quiera conceder a la filosofía del lenguaje, no se puede negar que la manipulación de los problemas es inseparable del lenguaje con que se los manipula.

Pero hay todavía más: un complejo de problemas, por ejemplo el pertinente a la teoría del conocimiento, ha de contextualizarse, en primer lugar, dentro de la disciplina general de la filosofía y, en definitiva, dentro de la concepción del mundo y dentro del marco general de la cultura en el que esa filosofía y esos problemas tienen un tratamiento vivo. La afirmación es obvia; y la contextualización del pensamiento de Sto. Tomás y del nuestro tiene diferencias tan palmarias que aparece superfluo referirse a ellas.

Nada de esto, sin embargo, debe arredrarnos en nuestro intento de acercarnos a Sto. Tomás en una interpretación actualizadora. Es algo que solemos hacer habitualmente con los grandes filósofos del pasado, comenzando por los presocráticos, aunque sólo sea porque lo fragmentario de sus escritos conservados nos permite hacerles decir lo que quisiéramos que hubiesen dicho. Ahora bien, las interpretaciones actualizadoras se hacen más difíciles en autores cuyo pensamiento mantiene una gran unidad y coherencia sistemática. Y este es el caso de Sto. Tomás. Se trata de un autor que, a nuestro modo de ver, difícilmente permite lecturas episódicas: su filosofía se presenta y funciona como un todo, y a ese todo remite cada una de las partes. Citar un texto de Sto. Tomás sin tener en cuenta el marco global, suele ser una traición. He aquí un peligro del que acaso no podamos vernos libres del todo. Pero ya es algo tomar conciencia de ello, tomar conciencia de que vamos a referirnos a la teoría del conocimiento de un autor en el que la gno-seología viene marcadamente determinada por otras perspectivas filosóficas desde las cuales se la ha de entender, concretamente, según luego habremos de ver, desde la ontoteología que constituye la armazón fundamental de todo el sistema. No admitirlo así, sería descontextuarlo y hacer, por lo mismo, imposible su comprensión.

Contemos, pues, con todas estas dificultades, pero, al mismo tiempo, contemos con que la tarea es posible, porque posible es hacer de todo gran filósofo del pasado un filósofo actual, por cuanto, al ser la filosofía un saber que no avanza tanto por sustitución como por profundización de problemas, los filósofos del pasado y nosotros seguimos, desde perspectivas distintas, ocupándonos de los eternos problemas con que se enfrenta la reflexión humana. No queremos, con todo esto, decir que la historia de la filosofía se haya parado, o que, admitido su avance, vayamos a hacer de Sto. Tomás un moderno. Al contrario, pretendemos leer a Sto. Tomás desde la modernidad, sabiendo que no forma parte de ella. Al mismo tiempo, nos gustaría que no se considerase a la modernidad filosófica con criterio axiológico: es decir, el ser moderno, en principio, no es bueno ni malo, sino que es un simple dato de fechación histórica. Lo cual, sin embargo, no debe impedirnos reconocer que la filosofía, como toda la cultura humana, ha de entenderse, en términos generales, como un proceso de avance y de conquista. En este sentido la modernidad —a la que podemos en nuestro campo hacer comenzar desde el siglo XIV— ha hecho avances y ha logrado notables conquistas en el terreno de la teoría del conocimiento. Hubo de enfrentarse con problemas que no habían tenido tal carácter para el pensamiento anterior; tuvo, por imperativos del nuevo estilo de cultura, que modificar otros que contaban con larga tradición; y ambos factores obligaron a acuñar una nueva terminología paralela a un nuevo equipo de nociones que, o bien fueron desconocidas en siglos anteriores, o bien tuvieron una presencia de poco relieve. Todos estos factores se hacen tanto más relevantes cuanto la teoría del conocimiento va, en la modernidad, a destronar a la ontoteología del trono de la primacía filosófica, para reclamar ese puesto para ella misma.

En consecuencia, no tenemos más remedio que acercarnos a Sto. Tomás hablando el lenguaje de la gnoseología moderna, operando con las nociones de que ella se vale, centrándonos en los problemas que ella discute y contando con las soluciones que ha propuesto: sólo desde estas premisas cabe hacer la relectura gnoseológica que intentamos, con lo cual queda dicho, de una vez por todas, que no es nuestro intento hacer hermeneusis histórica, tarea que, aparte de contar con una acreditada bibliografía, supera con mucho nuestra preparación personal. Hemos de contar con la historia, pero simplemente para saber lo que esa historia conserva de operante respecto del pensamiento actual.

Apuntábamos antes que en Sto. Tomás, como en cualquier otro autor de su tiempo, la gnoseología no tiene carácter genéticamente primario en el discurso filosófico, en contra de lo que, en términos generales, va a suceder de Descartes para acá. El distinto carácter y función de la gnoseología se explica, entre otros factores, por el distinto estilo de pensar que caracteriza a la filosofía medieval y a la de los tiempos modernos. En efecto, el pensar medieval, siguiendo básicamente la tradición griega, es conjuntamente un pensar ontológico y un pensar por semejanza.

El pensar ontológico es un pensar en gravitación fundamental sobre los objetos-cosas, potenciando, dentro de la básica relación sujeto-objeto, el polo objetivo como polo de ensidad óptica. Este reconocimiento de ensidad al polo del objeto conlleva el reconocimiento de su independencia frente al sujeto que lo piensa y conoce. Y este reconocimiento de independencia significa, asimismo, un otorgamiento de primacía al objeto-cosa en el conocer, de tal suerte que incluso el yo sólo se conoce a la vuelta de su conocer y pensar las cosas distintas de él. Dicho de otra manera, el pensar ontológico, es un pensar afincado en el ser, un pensar volcado a la realidad de algún modo dada e impuesta. Esta concepción del pensar destaca algo que hubiera sido muy importante que la filosofía no hubiese olvidado nunca: que el pensamiento y el conocimiento humanos se alimentan de realidades; por más que haya también que admitir que la premodernidad no tuvo suficientemente en cuenta que el dinamismo del sujeto pensante puede digerir a su modo las realidades de que se alimenta. No lo ignoró de acuerdo con el viejo *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, pero tampoco lo hizo operante. Por ello no se planteó con suficiente claridad la posibilidad y hasta la necesidad de distinguir entre realidad *pensada* y realidad *real*, si se nos permite la redundancia.

Esto se comprenderá mejor, si hacemos referencia a lo que entendemos por «pensar por semejanza». Toda la filosofía antigua y medieval desarrolla su pensamiento persiguiendo siempre la unidad tras la diversidad, bien se trate de una unidad de carácter monista, de la que no faltan claros ejemplos, bien una unidad analógica. Esta búsqueda de la unidad global, se monta sobre una persecución y descubrimiento de semejanzas. Dentro de esa buscada unidad global, el mundo de las cosas y el mundo del conocimiento se ensamblan en una armonía preadmitida, la armonía de los *logoi* de las cosas y el *logos* del hombre que coinciden

en ser *logos*. El cristianismo acentuará esta armonía al convertir a todo *logos* creado en una participación ejemplar del *logos* divino.

Ante esta situación, nada más natural que haber definido al conocimiento como una semejanza o asimilación. Una semejanza y asimilación que, si procesualmente se lleva a cabo en el sujeto, en la conciencia o en las facultades, se debe causalmente a los objetos-cosas, de acuerdo con las exigencias del pensar ontológico, y, muy especialmente, con las exigencias del principio *ontológico* de la causalidad. En efecto, basta recordar el aforismo del *quidquid agit agit simile sibi*, para darse cuenta que un conocimiento originado causalmente por el objeto-cosa se ha de convertir, en el sujeto, en una representación asimilativa de ese objeto-cosa que lo causa.

Para darnos cuenta de la distancia que nos separa de este contexto desde el que tuvo que filosofar Sto. Tomás, basta recordar que el pensar ontológico hubo de ceder su puesto al pensar objetivo y al pensar dialéctico, y que, con el Renacimiento, el pensar por semejanza empieza a retroceder ante un nuevo estilo de pensar, donde la semejanza es sustituida por la identidad y la diferencia. Y acaso todavía sea más importante tener en cuenta lo que supone para una teoría del conocimiento la pérdida del valor ontológico de la causalidad. En efecto, mientras la ley de la causalidad sea una ley ontológica y se admita que el proceso de conocimiento se dispara causalmente desde la cosa conocida, tendremos que admitir que el conocimiento está en correspondencia con las cosas. Pero cuando la ley de la causalidad se convierta en una ley de mi pensar —*determination of mind* la llamará Hume¹— entonces el conocimiento no tendrá ya por qué ser entendido como asimilación, se abrirán las puertas del fenomenismo y se tendrá que admitir que el conocimiento es un mundo simbólico que, más que representar cosas, me ofrece un conjunto de símbolos con el que manejar esas cosas. Con ello los objetos-cosas perderán la primacía en la génesis y explicación del conocimiento, primacía que será asumida por el yo o conciencia.

Una delimitación precisa del contexto filosófico desde el que hay que entender la gnoseología de Sto. Tomás exigiría aún traer a colación otros principios de su ontología, principios absolutamente condicionantes de su teoría del conocer. Tal sería el caso de su hilemorfismo; de la teoría de acto-potencia, absolutamente necesaria para la adecuada comprensión de la compleja e intere-

1. *Treatise of human Nature*, lib. I, parte III, sec. 14,

santísima teoría de las facultades, que, por ser «potencias», necesitan de la «información» para conocer; de las concepciones del supuesto y de la sustancia que asumirán la subjetualidad de los actos de conocimiento, sirviéndose de los accidentes como principios inmediatos de operación, etc. No hace falta repetir conceptos que suponemos conocidos, sino simplemente insistir en que todos estos factores son una confirmación de la supeditación de cualquier gnoseología escolástica a los previos planteamientos ontológicos, e incluso ontoteológicos, dada la centralidad que en el pensamiento cristiano adquiere la tesis de la participación creacionista.

Todo esto debe bastar para que aceptemos que la gnoseología de Sto. Tomás ha de ser, por fuerza, muy distinta de aquella otra que se ha ido configurando en la modernidad y que ha llegado hasta nosotros con las inevitables inflexiones que las diversas etapas de la cultura y los distintos sistemas filosóficos han ido produciendo. Ahora bien, la distinción no tiene por qué significar que se trate de dos tipos de gnoseologías inconciliables. Más aún, si, según nuestra personal preferencia, vemos en la historia de la filosofía un desarrollo y profundización de problemas más que un desfile de soluciones, entonces no será nada difícil admitir que la mayor parte de lo que para Sto. Tomás eran «problemas» en su teoría del conocimiento siguen siendo también hoy «problemas» para el estudioso de esa disciplina filosófica. Todavía nos atreveríamos a decir más: si un determinado modo de plantear los problemas elimina de raíz la posibilidad de aceptar unas soluciones y, al mismo tiempo, predispone a la aceptación de otras, me parece que en la gnoseología del Aquinate encontramos desarrolladas o esbozadas soluciones que siguen conservando hoy su plena vigencia. Por ejemplo, no cabe duda de que la gnoseología tomista, como expresión más perfecta de la tradición aristotélico-escolástica, ha llevado a cabo una dosificación de la razón y de la experiencia que se puede seguir presentando como modélica: nada de extremos racionalistas o empiristas, sino integración nivelada de ambos aspectos. Y esta equilibrada dosificación se lleva a cabo dentro de una explicación genética del proceso de conocimiento, realizada con un rigor analítico en cada uno de sus detalles que no ha de encontrar parangón hasta la *Crítica* kantiana, por más que se trate de dos enfoques muy distintos. Asimismo, los últimos estudios psico-gnoseológicos vendrían a reconocer en Santo Tomás uno de los ejemplos modélicos de la integración de los diversos elementos funcionales y ontológicos del hombre en su

actividad cognoscitiva, en equidistancia de todo tipo de dualismos o monismos extremos, siempre desvirtuantes de la efectiva complejidad unitaria del sujeto cognoscente humano. Desde este punto de vista, no deja de resultar curioso que, siendo Sto. Tomás básicamente un teólogo y contando, por lo mismo, con la intervención de Dios en el proceso de conocimiento, teologiza mucho menos nuestro conocimiento de lo que lo van a hacer filósofos estrictamente modernos, tanto racionalistas como empiristas. El conocimiento humano se explica en él con factores más puramente «humanos» que en Descartes, por ejemplo, e incluso en un Locke.

A fin de que nuestra relectura de la gnoseología de Sto. Tomás no se convierta en una sucesión enumerativa de problemas, vamos a ejemplificarla en el tema que puede ser considerado como el núcleo de la gnoseología moderna posterior a Descartes: nos referimos a la objetividad como proceso de constitución en heteronomía del dinamismo objetivante del sujeto o conciencia.

En principio, parece que, si se admite que la objetividad es, básica aunque no exclusivamente, un resultado del dinamismo objetivante del sujeto, estamos en los antípodas de una gnoseología asimilacionista, donde la objetividad venía producida y respaldada por la causalidad del objeto-cosa sobre las facultades-potencias, que, al ser informadas, representaban, en adecuación formal, la cosa conocida. En la gnoseología tomista parece que, al destacarse el carácter potencial del sujeto o de sus diversas facultades, había que configurar al sujeto como pasivo, transfiriendo la actividad a la cosa causante del proceso de conocimiento. Aparte de que la división del sujeto de conocimiento en pasivo o activo, según los diversos sistemas, es una división más cómoda que exacta, vamos a ver que la pretendida pasividad del sujeto o conciencia cognoscente en el tomismo deja suficiente resquicio a la presencia de un dinamismo activo, que posibilitará hablar, al menos en algunos casos, de dinamismo constituyente de objetividad y de proceso de constitución objetiva. Este es el momento de subrayar la importancia de una pieza de la gnoseología tomista, que, heredada de la tradición aristotélica y perfilada polémicamente frente a la filosofía árabe, constituye uno de los pilares de toda la explicación del conocimiento intelectual. Se trata del entendimiento agente, al que con tanta superficialidad se tacha frecuentemente de elemento anticuado, cuando en realidad es uno de los prenuncios más claros del meollo mismo de la gnoseología moderna. Efectivamente, si queremos escoger el punto que, sumariamente, contrapone la gnoseología moderna, de Kant para acá, a la gnoseología

aristotélico-escolástica, parece que ese punto debe ser la tesis de la constitución del objeto de conocimiento por parte del sujeto o de la conciencia cognoscente. Para ello se ha hecho preciso destacar la espontaneidad del sujeto, espontaneidad ejercida en las funciones o estructuras aprióricas. Estas estructuras, por su carácter dinámico apriórico, recibido un «material», lo conforman, constituyéndolo en objeto de conocimiento. Pues bien, el entendimiento agente asume en el pensamiento tomista una función similar. La objetivación intelectual es un proceso de constitución universalizante a cargo del entendimiento agente, es decir, un entendimiento activo y espontáneo. Veámoslo.

Precisamente la concepción asimilacionista del conocer exige, para que se pueda dar el conocimiento formal, que, con anterioridad al mismo, se dé el «objeto» al que nuestro conocer se asimila. El cumplimiento de estas exigencias no plantea problema alguno en los niveles senso-perceptuales, porque se cuenta con la existencia de los «objetos» conocidos. Ahora bien, dada la fidelidad tomista a la tesis aristotélica de que el conocimiento intelectual es τοῦ καθόλου καὶ ἀναγκαίον, nos encontramos con que esta clase de objetos *no se nos dan*, ya que *quidquid existit individuum est*. Oigamos al propio Sto. Tomás.

«Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per se ipsa, sed quod fiunt ex sensibilibus. Unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret. Et haec est intellectus agens»².

Se trata de hacer inteligibles las cosas materiales, las cuales sólo lo son en potencia, *sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis*³. Hay, pues, que llevar a cabo un proceso de inteligibilización de los «objetos» materiales, proceso que implica una genuina constitución de objetos inteligibles intelectuales.

Ahora bien, para poder hablar de una constitución objetiva, hemos de contar con los dos factores siguientes:

a) La actividad constituyente por parte de alguna función o facultad del sujeto.

b) Los datos sobre los que tal actividad lleva a cabo la constitución.

En la gnoseología postkantiana estos factores aparecen siempre, aunque su denominación no siempre coincida. ¿Cabe proyectar

2. *C. Gent.*, II, 77.

3. *De Verit.*, q. 2, a. 2 c.

este planteamiento y este desdoblamiento de factores sobre la gno-seología del tomismo? A nuestro modo de ver, la positividad de la respuesta no ofrece dudas.

En cuanto al primero de los factores, Sto. Tomás cuenta con esa función o facultad activa capaz de llevar a cabo la constitución. Veamos en algunos textos del Santo cómo caracteriza al entendimiento agente, ya que él es la facultad en cuestión, como actividad y, sobre todo, como actividad productora de objetividad.

Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem⁴.

Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis⁵.

En la misma *Quaestio* nos encontramos repetidas expresiones similares: *faciens obiecta in actu*⁶; *faciat immaterialia in actu*⁷; *oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem*⁸. En otras obras nos encontramos reiterada la tesis: por ejemplo en la *Cont. Gent.*, tras afirmar que las cosas materiales *non sunt intelligibilia actu*, sino simplemente en potencia concluye:

Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia vocatur «intellectus agens»⁹.

Esta *virtus activa* o potencia constitutiva tiene como carácter definitorio la actividad o «espontaneidad», si se nos permite usar una palabra familiar al pensamiento moderno. Aunque se lo llame «potencia», el entendimiento agente no es potencia receptiva, sino activa y productora. Si bien se puede decir que en esto no se trata más que de seguir fiel a la afirmación aristotélica de que el νοῦς ποιητικὸς τῆ οὐσίας ὡν ἐνεργεῖα¹⁰, sin embargo no cabe negar que toda la teoría del entendimiento agente, descontextuada de la metafí-

4. I^a, q. 79, a. 3 c.

5. *L. c.*, ad 3.

6. *O. c.*, q. 79, a. 4, ad 3

7. *L. c.*, ad 4.

8. *O. c.*, q. 84, a. 6 c.

9. *Cont. Gent.*, I, 77.

10. *De Anima*, III, 5, 430 a 19.

sica que le sirve de transfondo, puede ser intrepredada incluso en términos de trasdescentalismo gnoseológico.

En conclusión, dado que el entendimiento humano, de acuerdo una vez más con Aristóteles, tiene como objeto lo καθόλον καὶ ἀναγκάσιον, y habida cuenta de que las cosas materiales existentes no cuentan con esa necesidad y universalidad, para inteligirlas, hay que comenzar por «conformarlas» a la naturaleza del entendimiento posible, que es el que formalmente conoce. Y aquí es donde se hace precisa e insoslayable la función, que no dudamos en llamar constitutiva, del entendimiento agente:

Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, in quantum intelligibile est... Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod huiusmodi intelligibile per intellectum fiat ¹¹.

Nos parece que este texto que acabamos de aducir, al que cabría sumar otros similares, confirma que nuestra relectura no hace más que traducir a términos modernos lo que está expresado en el vocabulario filosófico de hace siete siglos.

Contamos, pues, con la *virtus*, potencia o función constituyente, y hemos aludido también a su ineludible necesidad dentro de la gnoseología tomista. El paso siguiente es ver en qué consiste esa constitución. Y lo primero en que conviene insistir es que se trata de una *constitución*, no de una *creación*, de objetividad. Aunque recordar esta distinción pueda parecer ya banal, permítasenos, sin embargo, subrayar su importancia, porque la firmación de que el entendimiento humano constituye y no crea es el certificado de la limitación de ese entendimiento, y el certificado de que, con terminología kantiana, estamos ante un *intellectus ectypus*, que, por lo mismo, como muy bien señaló la mejor tradición tomista, no puede ser estrictamente intuitivo, sino discursivo. Es decir, por mucho que caractericemos como activo al entendimiento agente, su actividad es limitada, coartada. Y, otra vez como en Kant, la coartación se deberá a la *materia*, aunque el semantema de la palabra cambie bastante del uno al otro caso.

Que la objetividad se «constituya» significa que hay que contar con los elementos para constituirlos, igual que para hacer o constituir una casa, hay que contar con los materiales de construcción. Estos elementos son los datos sensoriales. Pero no en su nivel gené-

11. *De Anima*, q. unica, a 4 c.

tico primario, es decir, el senso-perceptual, sino tal como, en su segundo momento genético, nos los presenta la imaginación. Efectivamente, el material inmediato para el proceso de constitución a cargo del entendimiento agente, es el *phantasma*, término que, si retrospectivamente nos remite a Aristóteles, proyectivamente nos permite alinear a Sto. Tomás con los estudiosos del conocimiento que han concedido un papel relevante a la imaginación en la trayectoria del proceso cognoscitivo, atreviéndonos a afirmar, una vez más, que la línea de parentesco más cercana pasa por Kant, aunque quepa prolongarla hasta Husserl y algunas posturas contemporáneas.

Estos datos materiales, tal como se presentan en el *phantasma*, han de ser sometidos por el entendimiento agente a una mediación elaboradora, operación que Sto. Tomás denomina con el término, ya entonces tradicional, de abstracción¹². Esta elaboración abstractiva consiste, según la concepción hilemórfica subyacente, en una inmaterialización, que no tiene por qué ser sinónimo de espiritualización. Ha de haber una asimilación del entendimiento inmaterial con un objeto que, por ser material, ha de ser inmaterializado. Según la concepción jerárquica de la realidad en Sto. Tomás y en toda la tradición cristiana, esta inmaterialización conlleva una *elevación* del *phantasma* desde el nivel material a un estatuto de inmaterialidad. Asimismo, dado que la individuación viene por la materia, la inmaterialización elevante, al remover los caracteres individuantes, universaliza el objeto. Con esto, la constitución del objeto cabría decir que consiste formalmente en una universalización de la forma presente en el *phantasma*, al ser liberada de los factores individuantes.

Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatis per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuanti- bus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedat receptionem intel- lectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribui- tur phantasmatis, sed intellectui agenti¹³.

Sólo cuando se haya cumplido todo este proceso podrá tener lugar la intelección formal o el acto de conocimiento intelectual

12. Cfr., por ejemplo, I^o, q. 79, a. 3 c., y en otros muchos pasajes.

13. *Cont. Gent.*, I, 77.

en cuanto tal. Y esto no es una afirmación trivial, sino que implica que el entendimiento entiende formalmente algo que él ha constituido, que ha formado o ha reproducido. Que esto pueda suponer una tentación mediatista en el conocimiento intelectual, es problema del que no pretendemos ocuparnos, ya que ello nos llevaría a la complicada teoría de los *media quod, in quo y quo*. Basta apuntar que tanto con ella como con la explicación efectiva que Sto. Tomás dio de *imago* o *similitudo* se obviaba la tentación mediatista en la que incurrirán determinados fenomenismos modernos. Simplemente, queremos subrayar que el objeto del conocimiento intelectual es algo producido por el entendimiento mismo. Vayamos otra vez a los textos:

Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius ¹⁴.

Dico autem «intentionem intellectam» id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta in intellectu de re intellecta ¹⁵.

Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum ¹⁶.

Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur... hoc ergo est primo per se intellectum quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta ¹⁷.

Creemos que basta con los textos aducidos: se nos dice que del entendimiento se origina algo constituido (*constitutum*) por su operación; que lo que «entendemos» primariamente no es la cosa misma conocida sino lo que el entendimiento concibe y forma en sí mismo, llámeselo *intentio intellecta, verbum interius* o *similitudo*. Hay, por consiguiente, una actividad constitutiva del entendimiento; hay un producto de esa actividad; y hay que considerar este

14. *Quodl.* V, q. 5, a. 2 c.

15. *Cont. Gent.*, IV, 11.

16. *Ibid.*

17. *De Potentia*, q. 9; a. 5.

producto como aquello *quod est per se intellectum*, por más que el carácter signico de este producto no implique que deba ser conocido en actos distintos el signo y lo significado.

Esta es una teoría enormemente interesante que nos puede hacer ver que las filosofías de los grandes pensadores pueden estar muy cercanas a pesar de su lejanía en el tiempo. El interés de una teoría de este tipo se acrecienta por cuanto nos hace ver que, al menos para el conocimiento intelectual, no son antitéticos un realismo y una explicación de la objetividad por vía de constitución. La diferencia entre Sto. Tomás y las posturas más o menos afines al trascendentalismo vendría más bien por el hecho de que, mientras en los trascendentalismos se emparejan casi ideductiblemente constitución y fenomenismo, en el Aquinate no sucede esto. Naturalmente, la valoración de la diferencia en un sentido o en otro depende de la opción favorable o contraria a las tesis fenomenistas.

Todavía, acaso con un poco de osadía, nos atreveríamos a decir que cabría hablar en la doctrina de Sto. Tomás de una cierta síntesis, muy en la línea de aquella afirmación de Aristóteles sobre el acto formal de conocimiento: ἔστιν μὲν οὖν ταυτόν, τὸ δ' εἶναι ἕτερον¹⁸. Efectivamente, en los comentarios al Estagirita encontramos estas

Intellectum in actu et intelligens in actu, sunt unum... Ipsa scientia speculativa, «et sic scibile», idest scibile in actu, est idem. Species igitur rei intellectae in actu, est species ipsius intellectus¹⁹.

Aunque el genuino modo de entender esta síntesis está en función, una vez más, de la teoría de acto y potencia y de la concepción «potencial» de las diversas facultades cognoscitivas, para las que, por lo mismo, conocer consiste en ser informadas y actualizadas por la forma de lo que viene conocido, no cabe negar la posibilidad de acercamiento entre esta síntesis tomista y las concepciones modernas, por cuanto en la una y en las otras el conocimiento sólo se consume tras un proceso elaborador de lo recibido en el nivel sensorio-perceptual, siendo lo conocido algo primariamente del cognoscente, o, dicho con terminología de Sto. Tomás, el acto de lo inteligido y el acto del inteligente en el conocimiento formal son el mismo.

En esta gira por algunos textos tomistas y en nuestros apuntes de comentario nos ha salido al encuentro una noción que ha sido

18. *De Anima*, III, 2, 424 a 25.

19. *In De Anima*, lec. IX, 724.

históricamente conflictiva en más de un caso: nos referimos a la *abstracción*. A veces se ha hecho de ella sinónimo de motivo de desprecio para la filosofía que la había profesado, por cuanto se entendía que una filosofía de abstracciones era una filosofía que pensaba de espaldas a la realidad y, desde el punto de vista gnoseológico, era una filosofía que se dedicaba a inventar un complicado aparato de explicación del conocimiento intelectual, al que, al final, dejaba sin explicación satisfactoria. No vamos a entrar en esta larga polémica histórica, donde la abstracción hubo de llevar las de perder desde que la filosofía posterior al siglo XIV abogó por el careo intuitivo con la realidad en los diversos niveles de conocimiento, ya que, si bien la noción de abstracción seguía presente, su alcance no iba más allá de una precisión separadora como operación reflexiva de segunda potencia. Sabido es que fue Kant el que hubo de despertar al pensamiento moderno de esta ilusión intuicionista para el conocimiento intelectual humano: el conocer humano es discursivo, procesual, como procesual y discursiva es la abstracción de Tomás de Aquino. El proceso de constitución al que nos hemos venido refiriendo se consuma y realiza en la marcha abstractiva:

Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis²⁰.

Teniendo, pues, en cuenta cuanto llevamos dicho cabría una comprensión perfectamente actual de la abstracción tomista como «proceso de constitución objetiva en esencial dependencia de lo dado en el nivel sensoperceptual». Vista así, deja de ser una pieza de museo o la simple realización de principios de escuela, para pasar a ser la pieza central en la interpretación del conocimiento intelectual. Pero hay más todavía a favor de una comprensión actualizadora de la abstracción: la abstracción es también un proceso de universalización —o de generalización, si queremos usar terminologías menos marcadas semánticamente— y en esa universalización o generalización hay diversos niveles o grados, los cuales dentro del tomismo, constituyen los diversos niveles epistemológicos de los que hoy gustamos tanto de hablar. En otras palabras, es perfectamente posible que una teoría del siglo XIII siga, en sus puntos fundamentales, siendo actual, con tal que la sepamos ver con

20. I^a, q. 79, a. 3, ad 3.

ojos limpios de prejuicios. Insistimos en que no se trata de parar o de hacer retroceder la historia, sino simplemente de reconocer que el certificado de validez perenne que le asegura a un gran filósofo su presencia en la historia siete siglos después de su muerte debe significar que lo que ese filósofo dijo no valió sólo para su momento y su lugar biográfico, sino que conserva la pervivencia debida a su genio.

Y éste es, para nosotros, el caso de Sto. Tomás. Lo que hace falta es leerlo en la dimensión de profundidad, apuntando más al núcleo de los problemas que a los detalles de exposición. Los detalles suelen ser hijos de la época y morir con ella. Por eso, como sucede con todos los grandes filósofos, muchas soluciones concretas de Sto. Tomás pueden no ser válidas ni interesarnos hoy. Pero los eternos problemas con que se debatió siguen siendo hoy los problemas de una filosofía que se precie de un mínimo de seriedad especulativa. Y en el diálogo sobre estos problemas debe seguir teniendo un puesto reservado, sin que el calificativo de *escolástico* que por la historia le corresponde tenga que significar bula de desprecio, sobre todo cuando ese desprecio no es más que cómoda capa de ignorancia, ya que no pasa de ser expediente de comodidad recurrir al desprecio para ahorrarse el esfuerzo que nos pudiera exigir el estudio de la filosofía despreciada. Frente a todo gran filósofo no caben desprecios; sí han lugar las refutaciones, pero éstas exigen el esfuerzo previo del estudio. Y entonces la actitud no será nunca de desprecio, sino de respetuoso disentimiento.

SERGIO RABADE
*Catedrático de la Universidad
Complutense. Madrid*