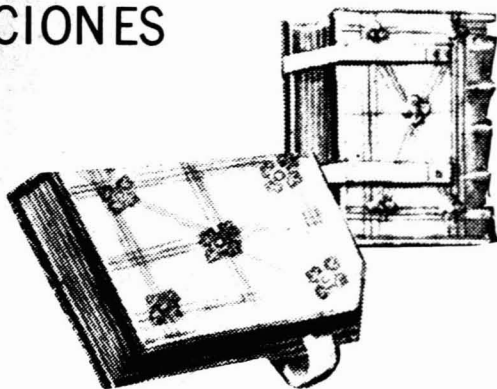


AS IMPLICACIONES DEL SER EN SANTO TOMÁS DE AQUINO



Estructura, método y cometido de su pensamiento

La primera implicación objetiva de la intuición del ente, en cuanto tal, es la de su estructura, de su constitución intrínseca, formulada en la tesis de la distinción real entre la esencia y la existencia, en todo ente que no sea acto puro: "Esse subsistens." En otras palabras, es el problema de la aplicación de la doctrina del acto y de la potencia, ya desarrolladas por Santo Tomás en su *De ente et essentia*, a las relaciones entre la esencia y la existencia y a sus implicaciones posteriores.

Es, como nota Estanislao Bretón, una tesis de extrema osadía, pues la potencia —esencia o estructura inteligible ya acabada en su propia línea de esencia— es perfecta o actuada por un acto de otro orden que no añade absolutamente nada a la esencia, en cuanto esencia, estructura inteligible o "quididad", pero que le da todo en cuanto la coloca "extra causas".

Santo Tomás apunta repetidamente este enfoque: *Summa Theol.* I, 3, 4; I, 4 ad 3; *De Ente et essentia*, Caps. I y 6; *Contra Gent.* Lib. I, Cap. 22; Lib. II, Cap. 52.

Pasando al acto en la existencia y por la existencia, la esencia saca toda su realidad "foránea" de la existencia, pues ésta la coloca afuera y más allá de sus causas.

De igual manera, la existencia es limitada, condicionada, contráida por la esencia. En la realidad, lo que es y lo que existe forman un solo ente, como la inteligencia en el acto de intelección; inteligencia y acto de intelección constituyen una misma cosa, aunque realmente sean distintos uno de otro. Esta es la primera intuición metafísica que la inteligencia opera en el universo de la realidad óntica por la intuición del ente en cuanto ente.

Otra implicación objetiva del método tomista es la de la naturaleza de la universalidad análoga del ente. El ente no es un simple universal. Hacer de todo ente el "*genus generalissimus*" de Scotto, era como reducirlo a una pura "quididad" ("esse" sin "esse") o, peor todavía, a una categoría lógica, lo que sería, en uno u otro caso, transformarlo en una simple noción equívoca, en aquello que no es realmente. El ente no sería ya aquello que es, dado que la existencia, variada y típicamente diversa en cada ente, es la que salvaguarda la realidad óntica, consistente e irreductible, de aquello que es. Ahora, siendo la existencia un superuniversal variado, el ente es también un superuniversal diversificado en la misma medida.

De ahí resulta la universalidad analógica del ente. Es un objeto de pensamiento de amplitud infinita que "se permeabiliza en todas las cosas y desciende en su irreductible diversidad a lo más íntimo de cada uno, a su 'quid' y a su existir". (Maritain, *Court Traité*, p. 57)

De la percepción de estos trascendentales resulta, en el pensamiento tomista, la implicación de un cometido universal y amplísi-

mo. Los trascendentales engloban los valores objetivos y subjetivos de la intuición. En virtud de una necesidad interna, desbordan la noción de ente y exigen un desdoblamiento de las nociones concernientes al mismo, bajo aspectos diversos.

No podemos explayarnos a todo el enorme cometido a que se vio continuamente solicitada la poderosa mente de Santo Tomás. El caudaloso torrente de sus obras puede irrigar todavía muchas mentes de capacidad germinativa extremadamente fecunda.

Pero tal vez intentando un ensayo sobre la reflexión inmediata expresa acerca del amor aparezca, de manera suficientemente nítida, la limpidez de la mente y del método tomista. Todo el pensamiento de Santo Tomás, desde sus obras de juventud hasta los destellantes parpadeos del final, conducidos por la "*via disciplinae*", es de una fidelidad extrema en el momento exacto en que se posa sobre el agudo filo del ser.

A través de la propia experiencia o reflexión sobre el ser, conocemos y sentimos nuestros actos al mismo tiempo que los ejercemos. Nos conocemos conociendo, nos conocemos sufriendo y amando.

La reflexión inmediata es una experiencia concreta acompañada de conciencia implícita, en la cual somos para nosotros mismos una existencia interior, envolvente y envuelta.

Hay dos zonas, diríamos, de experiencia subjetiva: la experiencia de conciencia intelectual y la experiencia de conciencia sensible. Esta puede ser imperfectamente inmanente o incompletamente reflexiva; pero la conciencia de inteligencia contiene la totalidad del sujeto; alcanza a la existencia en su yo total.

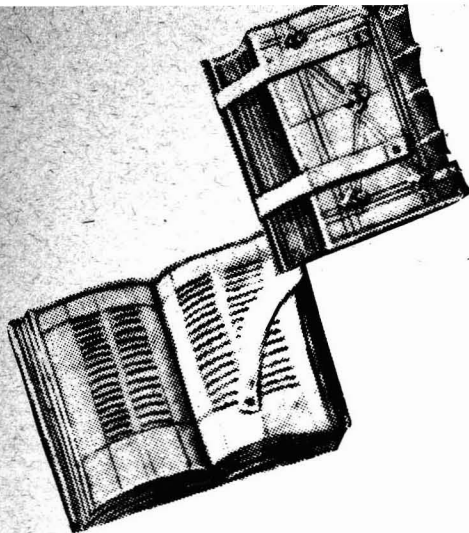
La experiencia concreta del ser, al principio, es un tanto remisa, pesada; apenas aflora el primer grado de la conciencia. Diría que uno se carga y se lleva sin vivirse. Pero, poco a poco, se va profundizando, intensificando, aclarando, afinando, a medida que el ser se interioriza, conoce y ama de manera más perfecta, pues —según la perfección de esos mismos actos— la vivencia se vuelve más cognoscible.

El acto más perfecto de la inteligencia es el conocimiento metafísico del ente, que —por una especie de paralelismo reflejo del conocimiento directo— se acompaña implícitamente de una experiencia metafísica del yo. Pues, al mismo tiempo que experimentamos la intuición del ente, por la activación y polarización causada en el espíritu, nuestro yo aflora en su consistencia absoluta y no como un simple lugar de pasaje.

Sentimos el yo como profundidad que contiene y se contiene. Inversamente, es una experiencia metafísica que prepara y contiene implícitamente la intuición metafísica del ente, pero que todavía es necesario explicitar —que se puede originar en nuestro espíritu, antes mismo de la intuición del ente en cuanto tal.

Esta experiencia surge como una revelación, repentina y sorprendente, de nuestra propia existencia en tanto que tensión de





presencia total irreductible. La experiencia de la subjetividad se muestra aquí más capciosa que nunca. Si antes ya fuimos conducidos a considerar el principio sensible del conocimiento, del cual todo va a depender, los principios de intelección pueden acordar para una vida nueva y la inteligencia puede también pasar a la experiencia metafísica del yo. Esto es necesario y, para Santo Tomás, indispensable. Porque si no fuere obtenido el proceso ontológico de esta experiencia, se operarían los mayores desvíos de la inteligencia, precisamente cuando ella está más próxima de la base definitiva de la metafísica.

El metafísico se frustraría en el preciso momento de empezar a serlo. Y puesto que no se toca impunemente la fuente sagrada de la metafísica, este momento precioso de su experiencia se vería desviado y contrahecho. Tratándose de una experiencia concreta de la singularidad de nuestra existencia, debe ser aún explicitada en su contenido ontológico y conceptual. Si esta explicitación no reposase sobre el ente, es éste, más o menos oculto todavía, quien la va a promover. Y una vez que el proceso explicativo no encuentra sus orígenes antes de llegar al ente, acontece entonces lo inevitable, si es que de verdad se quiere filosofar; se desviará hacia una pseudo-metafísica en busca de una fenomenología metafísica fundada en un principio móvil y que, interpretada "ad libitum", evacuará al ente de su inteligibilidad. Aunque esto no es raro —puesto que la intuición metafísica no es explicitada y continúa subyaciendo al ente— ello prosigue a guiar el proceso de sistematización. Lo que dará a la inteligencia la confortante ilusión de continuar por una vía auténtica.

La reflexión expresa el acto de conocimiento. Es la inteligencia que se vuelve al interior de sí misma para considerar sus actos. Pero, a diferencia de la toma de conciencia concreta, aquí se vuelve deliberadamente sobre ellos para conocerlos en su naturaleza. "*Actio Intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasma apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentiam ipsius mentis. Non enim comparatur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in objectum feratur*". *De Verit.*, X, 9.

El conocimiento de esa naturaleza solamente es posible después de un apareamiento nocional de la inteligencia y de una diligente y sutil inquisición. Una vez equipada la inteligencia para esta inquisición y penetrado el misterio de la misma, aparece la primera dificultad. La inteligencia, siendo transparente en sí misma, conocería de modo directo y perfecto su propia esencia y todos los actos de su inmanencia, pues de un lado la inteligencia es el ente más perfecto y más inteligible de toda realidad y, por otro lado, aquello que es conocido, a la manera del ser "cognoscente", los actos de la intelección y todos los actos de la inteligencia están en el mismo estado de inmaterialidad y cognoscibilidad que la inteligencia. Por consiguiente, ella no necesitaría de una reflexión expresa

para conocer su esencia, sino que la conocería intuitivamente y en ella, sus propios actos. Pero sucede que la experiencia nos enseña lo contrario: sólo podemos conocer la esencia del ente por el raciocinio.

Esta dificultad se origina en la confusión que concibe las condiciones de nuestra inteligencia encarnadas de manera unívoca con las condiciones de una inteligencia pura como sería la de Dios. Es importante en este punto el hermoso texto de Santo Tomás en la *Suma Teológica*, I, 87 ad 3. Santo Tomás se refiere aquí a Aristóteles cuando declara que la inteligencia humana se refiere al conocimiento directo del objeto como precedente al conocimiento reflejo. *De Anim.*, II, 4, 415 a 16.

La reflexión expresa, con todo, no sería posible, si ya en el acto del conocimiento directo, sobre todo en el juicio, no hubiese un conocimiento implícitamente reflejo que hace conocer, en acto primero, el propio acto y la propia inteligencia, y que es al mismo tiempo "el germen todavía escondido o pre-consciente, el 'initium' de la experiencia de nosotros mismos". Maritain, *Degrés du Savoir*, nota en p. 172.

La inteligencia que, por la flexibilidad propia del espíritu, se conoce implícitamente al conocer y trae ya en su conocimiento el comienzo de su propia autoexperiencia, necesita de una reflexión expresa, precedida de una experiencia inmediata para conocerse explícita y distintamente.

"En esta reflexión expresa se conoce la naturaleza del acto y de la potencia de donde él emana". (*De Verit.*, I, 9); así como la naturaleza: "habitus (*De Verit.*, X, 9) del cual procede el acto". No en cuanto es objeto del concepto, sino en cuanto es una realidad mental que lo representa "y la existencia misma del ser". *De Verit.*, X, 8.

No es solamente como principio de vida cognoscitiva que el ser se conoce a sí mismo; también se conoce como principio de vida afectiva, como foco de amor. "El ser por el entendimiento, se vuelve sobre sí mismo para conocer, además de los actos del intelecto, también los actos afectivos". *De Verit.*, X, 9, ad 3 sed contra. El alma se conoce amando, de igual manera que se conoce conociendo. La inteligencia se conoce conociendo, y conoce al alma cognoscitiva por que los actos de intelección se sitúan dentro de la propia inteligencia.

Consecuentemente basta el retorno reflexivo-objetivante, hacia su propio interior, para que ella se pueda alcanzar bajo sus propias condiciones de conocimiento. En cambio, la inteligencia no se conoce amando, pues el amor pertenece a la voluntad. La voluntad, a su vez, no conoce. Su propiedad es "no conocer". Así, la voluntad no se conoce amando, como la inteligencia no se ama conociendo.

A pesar de ser facultades distintas, la inteligencia y la voluntad son sinérgicas. Hay entre ellas una interacción. Efectivamente, la verdad que es objeto de la inteligencia es un bien. La voluntad la





ama. El bien, que es objeto de la voluntad y del amor, es una verdad y la inteligencia lo conoce. La voluntad, que ama no solamente su propio bien, sino todo el bien del ser, ama el bien de la inteligencia; la inteligencia que conoce no solamente su objeto formal, sino que a la luz de éste conoce todas las otras cosas, conoce también el objeto de la voluntad, pues el ser ama solamente lo que conoce. El bien de la inteligencia es conocer, la verdad de la voluntad es amar. "*Verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quae sunt voluntatis cadunt sub intellectu, et quae sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate;*" *Summa Theol.*, I, 87, a 4, ad 2.

Y también el bello texto que encontramos en: *De Verit.*, X, 9 ad 3 *sed contra*, "*anima per intellectum non solum redit ad cognoscendum actum intellectus, sed etiam actum affectus; sicut etiam per affectum redit ad appetendum et diligendum non solum actum affectus, sed etiam actum intellectus*".

Para Santo Tomás, el ser entero está bañado en la misma atmósfera de inmaterialidad perfectiva. Por eso habla de una inteligencia amante y de un amor cognoscente. La inteligencia, habiendo conocido el bien, va a poder conocer por una reflexión el amor "sentido" en una experiencia concreta. Bastará para eso conocer reflejamente el acto de amor como especificado por el

bien. Es lo que dice la '*Ética a Nicómaco*', de Aristóteles, Libro VIII, *Del amor y de la amistad*. El amor es como una inclinación, un peso que tiende hacia el amado, envolviendo y arrastrando consigo toda la vivencia del ser.

Esta inclinación, este peso interior, se hace conocer por sus manifestaciones. La inteligencia que habita ella misma, la esfera donde estas manifestaciones se verifican, participa de la experiencia concreta del amor. La voluntad únicamente lo desea antes de poseerlo y, una vez poseído, en él mismo se deleita. Por estas manifestaciones de la tendencia hacia el bien, el amor, como reposo en el bien, es para Santo Tomás el instrumento de conocimiento. La inteligencia que participa de la experiencia —por la que la voluntad vive y se dilata en el silencio y en la amplitud de su interioridad afectiva, percibiéndose de cara a un ángulo del ser que se abre para el infinito del bien —puede repetir que "La medida del amor es amar sin medida".

Porque entonces la inteligencia se percibe en la línea de una nueva y misteriosa profundidad del ser. Para penetrar en los meandros de este otro acontecimiento de la subjetividad, la inteligencia necesita volverse hacia el objeto del amor. Tratará de conocerlo, más que como objeto de verdad, justamente "como objeto de amor". Es así como en un movimiento reflejo ella



conoce el acto afectivo inefable, que huye a todo esfuerzo de conceptualización. A través de la *'dilectio'* se explica entonces que por un lado sintamos, vibremos en una noche envolvente y que, por otro lado, una vez percibidos estos estados del alma, lleguemos a un conocimiento reflejo del ser como capacidad afectiva. De este modo, la *'dilectio'* es conocida en tanto que acto y en cuanto a su naturaleza y, por consiguiente, también en cuanto a la naturaleza de sus principios. He aquí, pues, que toda nueva dimensión del mundo interior entra en la capacidad cognoscitiva del ser. Según Santo Tomás, el amor no forma *'species'* para amar, sino que, informado por el conocimiento, tiende como un peso irresistible al bien conocido. (*Summa Theol.* I, 87, 4.) Para obviar una cierta presunción de romanticismo que la filosofía lógica nos podría anteponer y que estaría condenando esta confusión afectiva-racional, habría que decir que hay dos especies de espontaneidad.

Una es la espontaneidad de las tendencias naturales, en las cuales las virtualidades intelectivas se encuentran en estado de involución, de modo primitivo, como un bosque lujuriente pero salvaje; estado de pura disponibilidad ambigua. Y hay otra especie de espontaneidad, que es como la recompensa de los hábitos. Los hábitos intelectuales: de sabiduría o de poética. La *ascesis* dispendida para conseguirlos es siempre difícil; pero, una vez adquiridos, la persona tiene un dominio específico en los actos que los caracterizan.

Por eso, aunque por otro camino, Agustín puede decir: "Ama y haz lo que quieras", o bien hablar del "ocio de la contemplación". (*Confesiones*, L. 17) En este sentido decía Aristóteles: "*Mathematica non sunt bona*", por que éstas no tienen bondad ontológica ni misterio.

El conocimiento reflejo de la inteligencia no termina ahí. Es capaz de descender hasta la zona de lo sensible de la subjetividad. Los sentidos internos son insuficiente y precariamente reflexivos. Ellos están capacitados para distinguir y unir los diversos objetos de los sentidos externos, para "estimar", por la estimación cognoscitiva, las sensaciones "in-sensatas"; pero son incapaces de una reflexión completa acerca de sí mismos para conocer la naturaleza y principios de sus actos.

La inteligencia, entre tanto, va a bañar con su luz estas sombras de la subjetividad.

Evidentemente, la simple presencia en la vivencia sensible de actos cognoscitivos y efectivos, de representaciones y experiencias, no hace inteligibles estos actos de la vida sensible, pues lo sensible es inteligible únicamente en potencia. Las representaciones internas, los actos y la experiencia de los sentidos internos están en este caso, aunque de manera distinta a lo sensible extramental. Ellos sí se encuentran ahí más próximos a la inteligencia. Y ésta podrá conocerlos por reflexión, dado que el objeto primero y

proporcionado del conocimiento intelectual es el ser condicionado en la "quididad" sensible. A partir de esta aprehensión directa, que ya connota la realidad sensible, la inteligencia puede volverse reflexivamente hacia lo sensible, conociendo no solamente lo singular sensible, en cuanto singular, sino también lo sensible en sí. "*Sensus... qui intercoeteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio.*" *De Verit.*, I, 9.

Es entonces que el entendimiento, por las connotaciones sensibles que su conocer abstractivo implica, se vuelve sobre los datos de la precaria reflexibilidad de los sentidos internos; no para volver sus operaciones más transparentes en ellas mismas, puesto que ellas por naturaleza conservan una cierta y densa opacidad, sino para conocerlas en su naturaleza, gracias a un conocimiento atractivo, abstractivo y discursivo.

De este modo, el intelecto, considerando por una reflexión los datos de la conciencia sensible, discierne ahí el acto reflejamente alcanzado por el sentido y su respectivo objeto: conociendo entonces la naturaleza del acto, explicando el acto por el objeto.

Una vez conocida la naturaleza del acto, conoce la naturaleza de la facultad, explicando la facultad por el acto. Conocida la naturaleza de la facultad, conoce por un proceso discursivo o sensible, como principio radical y substancial de estas operaciones de las sensaciones.

Con este modo de conocer, el ser cierra un doble círculo. Uno es el del conocimiento directo, que comienza conociendo la entidad y la "quididad" investida en lo sensible, y termina conociendo esta misma entidad y "quididad" como individualizada en las condiciones extramentales de lo sensible; otro es el del conocimiento reflejo que, iniciado por la reflexión implícita de los actos directos del conocimiento, se termina por reflexión implícita en el conocimiento de la naturaleza de los actos, de la naturaleza de las facultades y del propio ser.

Vemos por aquí el camino seguido por la acuciosa mente de Santo Tomás, que vislumbra lo enorme y absoluto de la inteligencia sin ceder a las tentaciones del pesimismo. No se va ni por los caminos de Heráclito ni por los angelismos de Platón.

Quisiera que estas cuantas ideas sobre los trazos del pensamiento tomista pudieran sugerir un cierto trabajo de complementaridad sobre el pensamiento de algunos colegas investigadores y pensadores aplicados exclusivamente al examen de la realidad desde puntos de vista muy válidos, como el lenguaje y otros tópicos clásicos del estructuralismo, pero que han dejado de percibir la validez y la densidad virtual del conocimiento del ente en sí. Creo que por él se da una especie de "Cántico Espiritual" o "Subida al Monte Carmelo" de la Filosofía que conduce a la profundidad de la morada interior.