

ESENCIALISMO Y VERDAD

TOMÁS ALVIRA

Expresado en términos generales, el estadio que hace de puente entre el realismo y el idealismo es el racionalismo. De estas tres posiciones epistemológicas, una —el realismo— se construye sobre una metafísica del ser; los otros dos «ismos» —en los que se agrupan idealistas y racionalistas —reposan sobre una filosofía de la esencia, aunque de distinto modo.

La diferencia entre estas tres posturas, por lo que se refiere a su fundamento metafísico, estriba en lo siguiente. El realismo, en principio, considera el ente real compuesto de esencia y ser. Todo se edifica a partir de la aceptación de la existencia extramental realmente distinta del sujeto cognoscente.

«El programa que el racionalismo sugiere —en palabras del profesor POLO— estriba en ver la cosa como esencia»¹. No es que la existencia caiga en el olvido. Lo que sucede es que ya no está ahí, enfrente al sujeto, como «lo dado». Ahora «lo dado» es la esencia, para quien existir no pasa de ser un puro *acontecimiento*. «Pero interpretar la existencia como un acontecimiento de la esencia —vuelvo a utilizar un texto de POLO— trae como consecuencia admitir que la esencia goza, por lo menos en algún sentido o en algún lugar, de independencia respecto a la existencia empírica»².

Por último, el idealismo absoluto focaliza también todos sus esfuerzos en torno a la esencia, aunque en un sentido que difiere ya profundamente del racionalismo. La existencia empírica desaparece

1. L. POLO, *El acceso al ser*, Univ. de Navarra, Pamplona 1964, p. 207.
2. *Ibid.*, p. 206.

por completo, y la esencia no es «lo dado»; de lo que se trata es, precisamente, de construir la realidad de la esencia al margen de la existencia empírica, o lo que es lo mismo, la tarea consiste en «establecer positivamente cómo las esencias *son inteligibilidad*»³.

A la vista de este panorama, cabría decir que la distancia que separa a TOMÁS DE AQUINO de HEGEL es el largo recorrido que va desde la filosofía del ser como acto a la filosofía del ser como esencia pensada o filosofía de la Idea. Pero ¿no es ya el racionalismo una filosofía de la esencia? ¿Qué añade, entonces, HEGEL? HEGEL no se conforma con una esencia *tantum*, una esencia como puro posible, que ha sido puesta por Dios o que es *causa sui*. Esta esencia, propia de la filosofía racionalista, le parece a HEGEL insuficiente. Es preciso una esencia que ofrezca una interna explicación de sí misma sin recurrir a ninguna instancia exterior. Esta esencia es la Idea, que mediante un proceso dialéctico manifiesta la total identidad de lo racional y lo real.

Los seis siglos que separan el realismo ontológico de TOMÁS DE AQUINO del idealismo absoluto de HEGEL constituyen una larga y progresiva cadencia en las mallas del esencialismo. Este trabajoso recorrido metafísico tuvo sin duda un preciso correlato gnosológico: la verdad, considerada por la tradición aristotélica como adecuación entre el entendimiento y la cosa, terminó siendo la identidad —que se halla al final del proceso, como resultado— entre lo racional y lo real. La inauguración kantiana del idealismo, aunque lejana todavía del panlogismo hegeliano, supone ya que la verdad nada tiene que ver con adecuar el intelecto a las cosas; la verdad, para el filósofo de KÖNISBERG, es simplemente congruencia del pensamiento consigo mismo.

No fue cosa de un momento la gestación de este nuevo concepto de verdad, como tampoco fue instantánea la aherrojación del ser como acto en favor de la esencia. Los dos procesos acontecieron en un inevitable y lógico paralelismo. La flexión formalista de la filosofía obrada después de TOMÁS DE AQUINO, llevó consigo —indisolublemente unida— una difuminación de la noción de verdad como *adaequatio rei et intellectus*.

En esta operación —y esto es lo que queremos poner de mani-

3. *Ibid.*, p. 207.

fiesto en estas pocas páginas— tuvo gran importancia la introducción de una pareja de nociones ajenas al gran Doctor medieval de Aquino. Nos referimos a las nociones de concepto formal y concepto objetivo.

Es bien sabido que estos términos no se encuentran en ninguna página de la voluminosa obra del Aquinate. Sin embargo cualquier conocedor de los avatares filosóficos sabe también que el binomio concepto formal-concepto objetivo forma parte del patrimonio de toda la lógica y psicología escolásticas desde el medioevo hasta nuestros días. ¿Estamos ante una cuestión puramente terminológica? No nos parece que el asunto termine ahí. En nuestra opinión —repetimos—, la innovación en el léxico responde a un trasfondo esencialista completamente ajeno a SANTO TOMÁS.

TOMÁS DE AQUINO sólo habla de *verbum* —o cualquiera de sus varios sinónimos— y de *res*, y con referencia a estos dos términos articula su noción de verdad. Lo que parece estar de más es el concepto objetivo. Y si esto es así, no se ha cambiado simplemente la terminología: se ha introducido un nuevo elemento. Este nuevo ingrediente es nuevo sólo en el ámbito lógico y gnoseológico. Desde el punto de vista metafísico nos parece que tiene un ilustre precedente: lo que se ha dado en llamar el tercer estado de la esencia.

Pero vayamos por partes. En primer lugar, enunciemos más claramente la hipótesis que queremos sostener: existe un inconcesado parentesco entre el concepto objetivo y el tercer estado de la esencia. A continuación trataremos, en la medida en que nos lo consienta el breve espacio de que disponemos, de dilucidar una serie de cuestiones que puedan servir, si no para *demonstrar*, al menos para hacer ver la verosimilitud de la hipótesis.

Del triple estado de la esencia, como es sabido, habló el joven TOMÁS DE AQUINO. Los dos textos paralelos en que lo hace se encuentran en el *De ente et essentia*⁴ y en el *Quodlibetum* VIII⁵. La crítica más moderna y segura ha emplazado cronológicamente estas dos obras entre los años 1254 y 1257⁶. Pertenecen, pues, a los inicios de la carrera docente del joven Doctor, es decir, a lo que ha-

4. c. 3, n. 17.

5. q. 1, a. 1, c.

6. Cfr. J. WEISHIEPL, *Friar Thomas d'Aquino*, Doubleday, U. York 1974.

bitualmente se denomina el primer período parisino. Está fuera de duda el peso del influjo aviceniano que grava sobre ellos y, de hecho, basta abrir la *Lógica* de AVICENA por el libro I para encontrar la misma doctrina. El mérito de TOMÁS DE AQUINO es la completa superación, en este punto al menos, del peso esencialista de la filosofía de AVICENA⁷. En efecto, del triple estado de la esencia no vuelve a hablar jamás.

Ningún problema ofrecen los dos primeros estados: la esencia *in anima* y la esencia *in rebus*. La sospecha recae sobre el tercer estado, la aporética esencia *tantum*, que ni está en la mente ni en las cosas. Como ha escrito el profesor ANGELELLI, «podría discutirse la conveniencia de distinguir una consideración de las propiedades *in anima* y otra *in rebus*, pero como dicotomía, o clasificación, la distinción de ambas consideraciones se puede entender. Lo que realmente no se entiende es el añadido de un tercer estado o consideración que parece carecer de lugar ontológico, pues *in anima e in rebus* es ya exhaustivo»⁸.

SANTO TOMÁS —ya lo hemos dicho— se «olvidó», si se nos permite hablar así, de este tercer estado. No se olvidaron en cambio todos aquellos escolásticos que, mediante el giro esencialista impreso a su filosofía, comenzaron a centrar la atención sobre la esencia *tantum*. Y ésta es la herencia que llegó al racionalismo, un patrimonio que viene de la célebre «equinitas tantum» de AVICENA⁹, que pasa episódicamente por unos textos juveniles de SANTO TOMÁS, y que retoman ESCOTO, SUÁREZ y toda la filosofía racionalista de la esencia.

Pocas líneas más arriba hacíamos alusión a las perplejidades del profesor ANGELELLI cuando se preguntaba por el posible lugar ontológico de la esencia *tantum*. Pues bien, lo que nos parece es que los escolásticos posteriores a SANTO TOMÁS —conscientes o no—

7. El papel que Averroes tuvo en la corrección del influjo aviceniano del joven Tomás de Aquino ha sido muy bien tratado por A. GARCÍA MARQUÉS, *Presencia de Averroes en la génesis de la metafísica de Santo Tomás de Aquino* (Tesis doctoral, Pamplona 1980).

8. *Sobre el triple estado de la esencia*, en «Anuario Filosófico», Univ. de Navarra, vol. VIII, Pamplona 1975, p. 20.

9. *Metaphysica*, lib. V, cap. 1, fol. 86 va.

encontraron un lugar para esta esencia, y no fue otro que el del concepto objetivo.

La brevedad a la que por fuerza nos debemos atener, impone simplificar mucho y, por eso, quizá generalizar demasiado. En efecto, ha llegado la hora de delimitar el significado del par concepto formal-concepto objetivo. Y aquí vienen las dificultades a las que me refería al aludir a la necesidad de ser breves, porque no toda la vasta pléyade de filósofos que utilizan estas nociones las usan con el mismo significado. Como, a pesar de todo, nos parece que late en todos ellos una inspiración común de fondo, intentaremos esbozar el contenido de las mencionadas nociones.

La terminología concepto formal-concepto objetivo aparece ya en el primero de los grandes comentadores de TOMÁS DE AQUINO, Juan CAPREOLO, quien parece ser el que la introduce en su *Comentario a las Sentencias*¹⁰. Se mantiene en los comentadores posteriores: está presente en Sylvestre de FERRARA¹¹, en CAYETANO¹², en Juan de SANTO TOMÁS¹³, por citar sólo algunos de los más notables. Rige sin duda en la filosofía escotista, y adquiere un tratamiento de especial relieve en SUÁREZ, quien muy posiblemente haya contribuido en manera decisiva a su difusión entre escolásticos modernos y contemporáneos. Entre estos últimos, pocos son los que se muestran en desacuerdo. VERNEAUX, por ejemplo, admite que no le gusta la terminología, pero no deja por eso de omitir su uso¹⁴. Otros, como GRENET y DEGL'INNOCENTI, denuncian más tajantemente el equívoco que se esconde tras este par de nociones¹⁵.

Para ilustrar el contenido de la nueva terminología (nueva respecto a SANTO TOMÁS, se entiende), tomemos su definición de SUÁREZ, quizá la fuente más importante para este tema de los neoescolásticos de nuestro siglo. El Doctor Eximio describe en sus *Disputationes Metaphysicae* el concepto formal como «el acto mis-

10. *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2.

11. *In C. G.*, lib. I, c. 34.

12. *In De ente et essentia*, c. 1.

13. *Cursus Theologicus*, t. III, ed. Vives, pp. 93 y ss.

14. R. VERNEAUX, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1971, p. 120.

15. P. GRENET, *Qué es el conocimiento*, ed. Columba, B. Aires 1967, p. 66. U. DEGL'INNOCENTI, *Concetto formale e concetto oggettivo*, en «Aquinas» 1970, n. 3, pp. 436 y ss.

mo, o —lo que es igual— el verbo por el que el intelecto concibe alguna cosa o una *ratio* común»¹⁶. En pocas palabras, se le llama concepto formal a lo que TOMÁS DE AQUINO llamaba simplemente *verbum*.

Pasemos ahora a la definición del concepto objetivo: «aquella cosa o razón —*res illa vel ratio*— que propia e inmediatamente es conocida o representada por el concepto formal»¹⁷. Y a continuación, SUÁREZ ejemplifica de modo semejante a como habían hecho CAPREOLO y los otros comentaristas del Aquinate: «cuando entendemos hombre, el acto que producimos en la mente para concebir hombre se llama concepto formal; el hombre conocido y representado por aquel acto se dice concepto objetivo»¹⁸.

Podemos preguntarnos: ¿qué supone la aparentemente inocua introducción de este nuevo concepto al que se le califica como objetivo? Supone, antes de nada, llamar a la cosa concepto, lo que no puede hacerse más que fundándose en un puro equívoco. Y repárese en que los fautores del concepto objetivo lo que hacen es cabalmente eso: llamar a la cosa concepto. CAYETANO, por ejemplo, no tiene empacho alguno en escribir: «en los nombres encontramos tres cosas: la voz, el concepto *in anima*, y la cosa exterior o concepto objetivo —*res extra seu conceptus obiectivus*—»¹⁹. De repente ha ocurrido lo que en los viejos juegos de prestidigitación: se ha ocultado la *res* con un velo y, al destaparlo, nos hemos topado con un concepto. Ciertamente no con un concepto sin más, porque lleva anejo el epíteto *obiectivum*. Pero, como justamente anota DEGL'INNOCENTI, «el hecho de que se le denomine objetivo no quita que sea concepto, es decir, algo que se encuentra en la mente»²⁰.

Todo esto es introducir nuevos datos —y nos parece que incorrectos— al problema del conocimiento tal como lo vio SANTO TOMÁS. Y con datos distintos es lógico que cambie también la solución del problema. La verdad deja de ser adecuación entre intelec-

16. II, 1, 1.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. *De nominum analogia*, c. IV, n. 31.

20. *Op. cit.*, p. 437.

to y cosa para devenir adecuación entre concepto formal y concepto objetivo. TOMÁS DE AQUINO había hablado claro al respecto: «el concepto no es en nosotros ni la misma cosa que se entiende, ni la misma sustancia del intelecto, sino que es cierta semejanza concebida en el intelecto»²¹. Precisamente porque el concepto no es *ipsa res* la adecuación es posible; cuando, por el contrario, se identifica con ella —caso del concepto objetivo— tal adecuación resulta imposible.

La verdad y el conocimiento comienzan a recibir un sentido distinto al que les dio el Aquinate. Se desplaza el centro de gravedad del par concepto-cosa al interior del sujeto, siendo sustituido por el binomio concepto formal-concepto objetivo. El concepto formal será el puro accidente del entendimiento, el objetivo la imagen formada en el formal. De este modo la genuina intencionalidad tomista queda truncada. Veamos por qué.

Para TOMÁS DE AQUINO el concepto es igualmente lo que entendemos y aquello en lo que entendemos la cosa: *quod et in quo*. Y si puede otorgarle esta doble valencia es precisamente porque entiende el concepto como pura representatividad. En el conocimiento directo conozco la cosa en el concepto, o el concepto de la cosa, pero sólo soy consciente de la entidad del concepto o de que he conocido la cosa *en* un concepto, en un segundo momento, en la instancia reflexiva. Existe una función intencional perfecta entre concepto y cosa: «aquello por lo que algo se ve es la razón de conocerlo; por lo que tal razón y la cosa conocida son *unum cognitum*»²².

El hecho de que el verbo represente inmediatamente la cosa, es decir, la intencionalidad del concepto, decíamos, viene truncada. ¿Cómo? Mediante la subrepticia introducción del concepto objetivo. Ahora es necesaria la reflexión no sólo para conocer la entidad del accidente concepto sino para conocer la misma entidad de la cosa, porque lo que conozco —obsérvese bien— no son cosas sino conceptos objetivos. Se entiende así que MARITAIN pueda escribir: «el concepto objetivo es lo alcanzado inmediatamente, *per se pri-*

21. C. G., lib. IV, c. 11.

22. *In III Sent.*, d. 14, a. 1, q. 5, sol. 4.

mo, el objeto material es sólo logrado mediatamente»²³. La interposición de barreras entre el sujeto y la realidad aparece evidente.

Una discreta penumbra empieza a envolver la *res* pura y simple, a la que KANT llamará luego cosa en sí. La trascendencia extramental de lo real deviene sospechosa. Apremia legitimarla críticamente, terminará por decir ya el racionalismo. Y es que del concepto objetivo a las *ideas* de DESCARTES media un breve trecho. No en vano DESCARTES era diestro en la filosofía nominalista y suareziana. «El término *idea* —afirmará el filósofo francés— puede ser tomado objetivamente por la cosa representada en la operación de entender»²⁴. Y en otro lugar: «por *realidad objetiva* de una idea entiendo la entidad o el ser de la cosa representada por esa idea, en cuanto que tal entidad está en esa idea»²⁵. A esta coherente conclusión lleva —según nos parece— la lógica interna de la noción misma de concepto objetivo. Cuando se pone en circulación una idea, es difícil después embridarla: tiende por fuerza de su impulso a actualizar sus internas virtualidades. En el caso que nos ocupa, la energía potencial que acaba por liberarse es ésta: si lo que conozco inmediatamente por el concepto formal es lo representado en él, y sólo mediatamente la cosa, la *res* termina por esfumarse. También esto lo advirtió SANTO TOMÁS: «si sólo entendiésemos las especies que hay en el alma, resultaría que todas las ciencias no serían de las cosas exteriores sino de las especies inteligibles presentes en el intelecto»²⁶.

Ciertamente no son pocos de entre los defensores del concepto objetivo los que reconocen que la terminología no es feliz. Llamarle a la cosa concepto resulta siempre algo forzado. Pero esta advertencia no les empuja a abdicar de su empeño. La terminología no parece satisfactoria: abandonémosla, parecería lo más coherente. Por el contrario, se redoblan los esfuerzos por justificarla. La cosa se dice concepto por denominación extrínseca, dicen por ejemplo muchos de ellos. El nombre de concepto objetivo se predica del

23. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, B. Aires 1953, p. 40.

24. R. DESCARTES, *Meditaciones de prima philosophia*, prefacio, ed. Adam-Tannery, vol. VII.

25. *Ibid.*, Respuesta a las segundas objeciones, exp. geométrica, def. III.

26. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2 c.

mismo por analogía de atribución extrínseca, afirma —concretando aún más— un ilustre tomista contemporáneo. Pero esto es una doctrina inconcebible para TOMÁS DE AQUINO, para quien entre el concepto considerado como semejanza de la cosa y la tal cosa no existe analogía sino identidad: el concepto y el objeto exterior son intencionalmente lo mismo en el intelecto en acto segundo.

Además si se habla de analogía en el sentido concepto-cosa, con mayor motivo podría hacerse en la otra dirección: cosa-concepto; porque al fin y al cabo las especies presentes en el entendimiento tienen una relación real con las cosas. De aquí se deduciría curiosamente que el concepto de hombre, por ejemplo, es un hombre verdadero por analogía, cosa que ya advirtió SANTO TOMÁS en su momento al escribir que «el verbo concebido interiormente no es un hombre verdadero, con su ser natural, sino sólo un hombre entendido»²⁷.

Y si resulta artificioso decir que el concepto de hombre es un hombre verdadero considerado analógicamente, todavía lo es más que el hombre sea un concepto en razón de otra analogía: sería como decir que Goya es su autorretrato. «Una cosa es el verbo —nota el Aquinate— y otra lo que se dice por el verbo: el concepto de piedra significa la cosa, que no es un concepto sino un cuerpo»²⁸. Sólo de un modo impropio, sigue señalando TOMÁS DE AQUINO, admitido en el lenguaje corriente, puede decirse que el verbo es la cosa significada por él: «se dice figurativamente verbo aquello que se significa por el verbo, como cuando acostumbramos a decir: *esto es lo que te decía*»²⁹. La consecuencia que debe extraerse de todo esto, una vez más, es la confirmación de la identidad intencional concepto-cosa, y no el tomar ocasión de un modo impropio y figurativo de decir para realizar desarrollos teóricos de escasa utilidad que, en muchos casos, son el prefacio de filosofías claramente esencialistas.

No nos parece fácil en pocas líneas dar una visión clara de una cuestión tan intrincada como la de la génesis y significado del concepto formal y del concepto objetivo. Confiamos en que lo

27. C. G., lib. IV, c. 11.

28. *Quodl.*, IV, q. 4, a. ad 2.

29. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1.

dicho hasta ahora pueda dar al menos una sumaria indicación de lo que queríamos afirmar al principio, cuando establecimos la hipótesis de una estrecha relación entre el tercer estado de la esencia y el concepto objetivo.

En efecto, si tenemos en cuenta que la universalidad en cuanto tal es una propiedad que surge en el entendimiento, podemos decir, con los escolásticos, que el concepto formal es universal *in repraesentando* y el concepto objetivo universal *in essendo* (también llamado entitativo o metafísico). Aceptada la singularidad de la esencia en las cosas, la universalidad de tal esencia en el intelecto se ha desdoblado. Pero la situación se complica todavía al distinguir —como hace también la lógica escolástica— entre universal metafísico y universal lógico. El concepto objetivo en cuanto puro *abstractum* (la *ratio hominis*, por ejemplo) es el universal metafísico, y esto no es más que el tercer estado de la triple consideración de la esencia. El mismo concepto objetivo, no ya como naturaleza universal sino como sujeto de esa universalidad (o sea no la naturaleza universal sino la universalidad de la naturaleza) es el universal lógico. Aquí nos movemos ya en el plano segundo intencional. Es de suponer, en fin, que el mismo concepto formal —de suyo objeto de la psicología— sea tema de la lógica por lo que respecta a su universalidad *in repraesentando*.

Como es fácil advertir, el concepto objetivo, la naturaleza abstracta coincide perfectamente —por mucho que se le llame universal metafísico— con la posibilidad lógica. Por este camino, y teniendo en cuenta que al concepto objetivo, a la naturaleza pura abstracta se le atribuye una índole real, el posible lógico puede llamarse real, o sea, no *existe* pero es real. La existencia en acto ha terminado siendo un mero aditamento extraño, el ser ha empezado a ser fraudulentamente sustituido por la inteligibilidad de la esencia.