

ACTUALIDAD DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO

OCTAVIO N. DERISI

I

LA PÉRDIDA DE LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. *Vigencia actual de la Encíclica Aeterni Patris de León XIII*

«La gravedad del asunto en sí mismo considerado, junto con las presentes circunstancias históricas, nos impelen por segunda vez a tratar con vosotros la manera de establecer, para los estudios filosóficos, un método que no sólo corresponda perfectamente al bien de la fe, sino que sea el exigido por la misma dignidad de las ciencias humanas». Y añade el Papa:

«Si alguno fija su atención en las características dramáticas de nuestro tiempo y reflexiona sobre cómo se desarrolla hoy la vida pública y la privada, descubrirá sin duda cuál es la causa generadora de los muchos males que nos oprimen ahora, y de los que ya se adivinan en el horizonte. La causa radica en que unos criterios erróneos sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace ya tiempo de ciertas escuelas filosóficas, han penetrado todos los órdenes de la sociedad y han sido aceptados servilmente por una gran mayoría.

El hombre, que tiene por naturaleza a la razón como guía de su actividad, fácilmente se encuentra con una voluntad torcida cuando en algo le falla la inteligencia; y así acontece que las opiniones equivocadas que están en el entendimiento influyen en las

acciones humanas y las pervierten. Por el contrario, si el entendimiento del hombre está sano y se apoya firmemente en sólidos y verdaderos principios, sus frutos contribuirán grandemente al bien común y al privado».

Estas afirmaciones del sabio Pontífice, al comienzo de su Encíclica, lejos de haber perdido actualidad, poseen más vigencia que entonces¹.

En efecto, la filosofía, desde comienzos de la edad moderna, por diversos caminos, ha desarticulado la inteligencia de su objeto: el ser o verdad trascendente², y la ha desnaturalizado y despojado así de su función rectora —de que habla el Papa— de la actividad práctico-moral en todos sus aspectos: político, económico y social³. El caos, que gravita sobre el hombre y su vida personal y social, con todas sus desastrosas consecuencias morales y sociales, hasta la subversión y la guerrilla, tienen su raíz en el desorden de la inteligencia, y éste a su vez en la desubicación de la misma frente a su *objeto formal propio*, que es el ser o verdad trascendente de las cosas, el cual a su vez, se funda, en última instancia, en el Ser de Dios⁴.

De ahí la importancia perenne —pero más urgente en la actualidad, porque el desorden llega al límite— de volver a articular la inteligencia en su objeto. Nutrida con su luz tan sólo, es ella capaz de desarrollar su actividad y de iluminar y ordenar con la verdad todo el ámbito de la vida de la persona humana en las múltiples proyecciones de su mundo, que es la cultura⁵.

Es verdad que la reconquista del orden natural, organizado por la inteligencia, no es suficiente en la actual Providencia sobrenatural cristiana, a que ha sido elevado el hombre, y que, por eso, es necesaria la verdad revelada por Dios y aceptada por la fe; y que esa fe y esa verdad revelada contribuyen a su vez a la restauración de una auténtica filosofía, apartando a la inteligencia del error y sosteniéndola y confortándola en su tarea propia de de-velación de la verdad del orden natural.

Sin embargo, no deja de ser cierto también que esa misma verdad divina, comunicada al hombre por la revelación, ha de ser ayu-

1. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía actual*, c. II y III, páginas 25 y sgs. y 28 y sgs. EDUCA, Bs. As. 1975.

2. *Ibid.*, c. IX y X, págs. 105 y sgs. y 11 y sgs.

3. *Ibid.*, c. XI, págs. 127 y sgs.

4. *Ibid.*, c. VII, págs. 93 y sgs.

5. *Ibid.*, c. VII y XI, págs. 93 y sgs. y 127 y sgs. Cfr. también, OCTAVIO N. DERISI, *La Filosofía de la Cultura y de los Valores*, c. I y II principalmente, Emecé, Bs. As. 1963; y *Esencia y Ambito de la Cultura*, Columba, Bs. As. 1975.

dada por la filosofía, como lo recuerda el Papa en su Encíclica: 1) para su aceptación por la razón, 2) para su desarrollo científico-teológico y, 3) para su defensa de los ataques dirigidos contra él. (cfr. primera parte de la «Aeterni Patris»).

De ahí también la importancia que tiene la constitución de una filosofía, fundada y construida sobre la verdad ontológica, para la organización, no sólo de todo el orden natural y humano, sino también para la del saber sobrenatural teológico y, desde él, para un orden práctico moral familiar, político y social cristiano.

2. *La Filosofía de Santo Tomás, paradigma ejemplar de Filosofía*

Ahora bien, añade el Papa en su Encíclica que el Doctor angélico indagó las conclusiones filosóficas a partir de aquellas razones y principios que tienen la máxima patencia y que, se diría, encierran en su seno semillas de verdades casi infinitas, destinadas a fructificar generosamente, llegado el momento, en el trabajo de los futuros maestros; por esta razón y por el *método* adoptado, Santo Tomás ha logrado organizar de tal modo un cuerpo de doctrina, ajustado a las exigencias del ser o verdad trascendente, que «la razón, elevada a su cumbre humana por el genio de Tomás, ya apenas si puede levantarse a regiones más sublimes; y la fe casi no puede esperar de la razón más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás» (n. 13 de la ed. de la «Aeterni Patris» incluida en este volumen).

Con estas palabras León XIII enaltece la filosofía de Santo Tomás y la reconoce y la recomienda como paradigma de filosofía para las Universidades católicas y Seminarios.

Porque la validez del tomismo estriba en constituir un sistema filosófico, organizado no apriori, sino sobre las exigencias mismas de la verdad del ser, de tal manera que él mismo se presenta como la expresión transparente de la realidad transubjetiva, aprehendida como ella es en sí y en sus exigencias ontológicas.

De ahí el valor perenne de este sistema, por encima de las circunstancias variables de la historia, abierto siempre a la conquista de nuevas facetas, cada vez con más profundidad en las mismas, y a la incorporación de cualquier verdad, sea quien sea quien la haya descubierto, la cual encuentra en él su lugar exacto, dentro de la verdad total.

Y precisamente porque Santo Tomás elaboró un sistema constituido y estructurado en todas sus partes sobre la evidencia de la verdad integral del ser trascendente, ha logrado refutar los errores

de todos los tiempos; «consiguió no sólo vencer, él solo, los errores de los tiempos pasados, sino también suministrar armas invencibles para refutar los errores que habrían de sucederse en los siglos venideros» («Aet. Pat.», n.º citado) ⁶.

Más aún, la filosofía de Santo Tomás, apenas aprovechada en su tiempo, quedó muy pronto olvidada y permaneció como un depósito intocado de doctrina, que, al decir de Maritain, Dios hubiese reservado para nuestro tiempo. He aquí cómo se expresa el filósofo francés: «Apóstol de la inteligencia, Doctor de la verdad, Restaurador del orden intelectual, Santo Tomás no escribió para el siglo XIII, sino *para nuestro tiempo*. Su tiempo es el tiempo del espíritu, que domina los siglos. Sostengo que es un *autor contemporáneo, el más actual de todos los pensadores*. (...) Podrá sucumbir todo revestimiento sensible tomado de la ciencia del siglo XIII, su doctrina filosófica y metafísica permanecerá, sin embargo, íntegra como el alma al separarse del cuerpo (...). Está colocado en la encrucijada de nuestros caminos, tiene la clave de los problemas que oprimen nuestros corazones, nos enseña a triunfar a la vez del anti-intelectualismo y del racionalismo, (...), nos confía el secreto del verdadero humanismo, del supremo desarrollo de la persona humana y de las virtudes intelectuales. (...). Santo Tomás es el héroe del orden intelectual. (...). *Sobre sus espaldas pesaba todo el porvenir de la civilización cristiana y de la inteligencia, y la misión más grande que haya encomendado jamás la Iglesia a uno de sus hijos*» ⁷. De ahí concluye Maritain, que Santo Tomás sea un «apóstol de nuestro tiempo».

Y en verdad en el *Intelectualismo crítico* de Santo Tomás o, si se prefiere, en la ubicación cabal de la inteligencia en su objeto formal propio, el ser trascendente —el Ser divino, en última ins-

6. De esta obra de discernimiento crítico del pensamiento moderno y contemporáneo, de sus aciertos y errores, me he ocupado en mi larga vida de filósofo. Cfr. entre otras, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, los c. IX, XIII, XIV, XIX, XX, XXI, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV y XXXVI; en los cuales hablo del Racionalismo, del Irracionalismo, de la Fenomenología y del Existencialismo, de Kant y la Doctrina de los Valores, de la Cultura y del Orden Moral frente al pensamiento contemporáneo. Ver también mis libros *Tratado de Existencialismo y de Tomismo*, Emecé, Bs. As., 1956; *Filosofía de la Cultura y de los Valores*, Emecé, Bs. As., 1963; *El último Heidegger*, 2.ª ed., EUDEBA, Bs. As., 1969; *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, 2.ª ed., Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945; y *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral*, 4.ª ed. en preparación, Gredos, Madrid.

7. J. MARITAIN, *El Doctor Angélico*, c. III: *El Apóstol de los tiempos modernos*, n. 6, págs. 92-96, traducción castellana de Manuel Guirao y Eduardo F. Pironio, con prólogo y supervisión de OCTAVIO N. DERISI, Ediciones Desclee de Brouwer, Bs. As., 1942.

tancia ontológica—, está el remedio para los graves errores de nuestro tiempo, porque en ella está la solución racional de los grandes problemas de la filosofía de siempre y de ahora.

3. *El Inmanentismo, el grave error de la filosofía de nuestro tiempo*

El error, al que por un camino u otro, llegan los sistemas filosóficos contemporáneos más diversos, es el *Inmanentismo* o *Subjetivismo*, la tesis de que el conocimiento termina en su propia actividad inmanente, que él se constituye dentro del ámbito interior de la conciencia como *una pura imagen clausa y desarticulada de todo ser trascendente* o transubjetivo⁸.

Este error se funda en la deformación de la realidad misma del conocimiento, en su desconocimiento y destrucción de su esencial intencionalidad o polaridad de sujeto y objeto y, en definitiva, en una *materialización de su realidad enteramente inmaterial* (Cfr. más abajo II, n. 13)⁹.

Los distintos sistemas que, por sendas diversas y hasta opuestas, han sido conducidos a la pérdida del objeto trascendente del conocimiento¹⁰, han llegado hasta esa clausura en la inmanencia porque, en lugar de comenzar por analizar la realidad singular del conocimiento, tal cual ella es, han partido de la sustitución del mismo por algo que él realmente no es, y se han aplicado luego a explicar minuciosamente esa pseudo-realidad del conocimiento así formado.

Por lo demás, ya se sabe que, si se reduce el conocimiento a una imagen o idea inmanente de la realidad, ésta nunca más podrá ser alcanzada. Esta concepción inmanentista del conocimiento implica el planteo del famoso «*problema del puente*» entre esa imagen interior de la conciencia y la realidad trascendente: ¿Cómo poder saber que a esa imagen puramente interior consciente responde y está fielmente representada, más allá de ella, una realidad en sí? Este planteo no admite lógicamente más respuesta que la subjetivista; porque con un conocimiento puramente inmanente

8. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. X, XIII y XIV.

9. OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III. Cursos de Cultura Católica, Bs. As. 1945; y *La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

10. OCTAVIO N. DERISI, *La Ética Material de Max Scheler*, Introducción, Editorial Magisterio Español, S.A., Madrid 1979.

nunca se podrá saber si a él responde la realidad y si ella es representada fielmente tal cual es ¹¹.

De ahí la importancia de no mutilar el conocimiento del ser trascendente, que él esencialmente implica, para quedarse con un conocimiento deformado, una imagen interior, que no es conocimiento.

Tal es el caso de los diferentes sistemas inmanentistas, que pasamos a señalar brevemente. Todos ellos comienzan por analizar un conocimiento como actividad puramente subjetiva, que no es el auténtico conocimiento. Y de tal imagen inmanente nunca se podrá llegar al objeto o ser trascendente, del que se ha despojado al verdadero conocimiento con su consiguiente desnaturalización.

4. *Al Inmanentismo por el Racionalismo:*

Descartes, Leibnitz y Spinoza

El Racionalismo es una posición que exalta el valor de la inteligencia y su naturaleza espiritual, que la exagera, con la negación o desmedro del valor del conocimiento sensitivo, vinculado a los órganos materiales.

Ahora bien, el conocimiento de los sentidos externos es la *única intuición* o conocimiento inmediato de la realidad trascendente, tal cual ella es, que el hombre posee ¹².

Por eso, con el deterioro o desconocimiento del valor de este conocimiento sensitivo, humilde pero indispensable y seguro, la inteligencia humana pierde contacto inmediato con la realidad trascendente material —la única inmediatamente dada a esa intuición, la cual abre el acceso a las demás realidades inmateriales— y queda desarticulada de ella y, por eso mismo, clausurada en la inmanencia de su propia actividad. Esto es lo que veremos en seguida en los principales representantes de esta posición racionalista.

1) *Descartes*. Conocido es el dualismo cartesiano. Por una parte, *un alma espiritual*, substancia completa, constituida por el *entendimiento*. A esa alma pertenece la vida psíquica, aun la de los sentidos. Por eso los animales, al no tener inteligencia, tampoco tienen alma ni sensaciones: son meras máquinas.

11. ETIENNE GILSON, *El realismo metódico*, especialmente c. I y II. Véanse también los interesantes consejos dados al que se inicia en el Realismo, en el c. V, Rialp, 4.^a edición, Madrid 1977.

12. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *La Unidad del Conocimiento Humano*, en el n. 1 de la *Revista de Filosofía*, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata, 1950, pág. 34 y sgs.

Frente a ese principio espiritual se ubica *la materia* identificada con la *cantidad*, que, por eso, no consiste sino en átomos homogéneos, específicamente indiferenciados, los cuales tan sólo por el movimiento, ubicación y situación dan lugar a los diferentes cuerpos.

La inteligencia, substancia completa, no necesita de un conocimiento sensitivo para conocer. Está en posesión de las «*ideas claras y distintas*» por infusión formal o virtual de las mismas por parte de Dios¹³.

De este modo las ideas son «imágenes» perfectas de la realidad. Su objeto es enteramente inmanente. El conocimiento intelectual queda reducido a una *mera representación* inmanente —perfecta— de una realidad trascendente —no alcanzable por ella— con la cual se conforma, porque es Dios quien las infunde en el alma, y Dios no puede engañarlo. De este modo la seguridad de que a nuestros conocimientos responde una realidad trascendente, es indirecta: descanza en la Veracidad divina¹⁴.

Pero también Dios es aprehendido con una «*idea clara y distinta*», con la idea de «*infinito*»¹⁵, desde la inmanencia de la conciencia. Y entonces, ¿quién nos asegura que a nuestra idea de Dios responde realmente un Ser trascendente divino? A esta pregunta Descartes no puede responder satisfactoriamente, porque ya no puede ser Dios quien nos asegure que a la idea de Dios responde la existencia real del mismo.

Y eso es lo importante poner de manifiesto aquí: que una vez que se concibe el conocimiento como una imagen puramente inmanente —un pensamiento que no conoce, según la frase de Gilson¹⁶— ya no se puede saber más si él se conforma o no con la realidad, ni siquiera se puede saber si tal realidad existe. En otros términos, admitido el planteo del llamado «*problema del puente*» entre el pensamiento y el objeto trascendente, no se puede evadir ya más de la inmanencia y el solipsismo. Veremos más adelante que ese planteo implica la deformación del hecho mismo del conocimiento intelectual (Cfr. n. 10 y 11).

13. DESCARTES, *Meditación Segunda*, págs. 125 y sgs., trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Bs. As., 1937.

14. DESCARTES, *Discurso del Método*, Cuarta Parte, págs. 70 y sgs., trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Bs. As., 1937.

15. DESCARTES, *Meditación Tercera*, págs. 137 y sgs., especialmente pág. 148. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *El Espíritu de dos Filosofías*, incluido en *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. I, pág. 87 y sgs., Guadalupe-Cursos de Cultura Católica, 2.^a ed., Bs. As., 1945.

16. E. GILSON, *El realismo metódico*, especialmente c. II, IV y V.

2) *Leibnitz*. El Racionalismo de Descartes es conducido aún más lejos por Leibnitz, quien reduce toda la actividad a *mónadas* o seres espirituales de vida enteramente inmanente.

Toda la realidad, desde la materia hasta Dios, pasando por el hombre, consiste en una *actividad vital inmanente de tipo cognoscitivo y apetitivo*, inconsciente en la materia, inicialmente consciente en los animales, perfectamente consciente en el hombre y Conciencia del Acto Puro en Dios.

Cada *mónada* o alma está clausa en la inmanencia. Entre ellas se da «una armonía preestablecida» por Dios, de modo que, al actuar cualquier *mónada*, su actividad esté coordinada con las otras, como si influyese realmente sobre las otras.

Lo que aquí nos interesa es que el conocimiento en Leibnitz queda enteramente clauso en la inmanencia y que su correspondencia con el objeto trascendente únicamente se logra con un recurso enteramente arbitrario a la intervención divina, que los armoniza entre sí¹⁷.

3) *Spinoza*. El Racionalismo es llevado hasta sus últimas consecuencias por Spinoza.

Al partir de la idea de *substantia a se*, con prescindencia de toda experiencia, Spinoza identifica toda la realidad con un solo Ser o Substancia divina. La inmanencia es total: un solo Ser, en cuya inmanencia acontecen el mundo natural y el hombre como *modos finitos* o instancias fenoménicas de los Atributos divinos de *Inteligencia y Cantidad*, los únicos cognoscibles por el hombre, bajo la evidente influencia cartesiana¹⁸.

5. *Al Inmanentismo por el Empirismo*

El Empirismo no admite más conocimiento que el de los sentidos, la inteligencia no tiene un objeto propio, distinto de los datos de la intuición sensible. Ella se limita a operar sobre los datos empíricos de la sensibilidad: los separa, los une y los organiza, pero nunca los trasciende. El conocimiento intelectual no difiere esencialmente del de los sentidos. El *ser o esencia* de las cosas materiales y el del propio hombre —*objeto formal de la inteligencia*— queda velado a sus ojos. La inteligencia queda despojada de su ob-

17. G. LEIBNITZ, *Obras Completas*, traducción de P. Azcárate, t. I, c. 35, *Monadología*, pág. 409 y sgs., Casa Editorial Medina, Madrid, s/fecha.

18. B. SPINOZA, *Ética*, Primera Parte, *De Dios*, pág. 19 y sgs., traducción de M. Machado, Garnier Hnos, París, s/fecha.

jeto formal propio, que la especifica y la distingue como tal de los sentidos.

Los datos sensibles quedan así reducidos a meros fenómenos o apariencias, destituidos de *ser*. Carentes de ser, sólo pueden ser *fenómenos o apariencias* objetivas en la inmanencia subjetiva, también destituida de ser y reducida, por ende, a *puros fenómenos subjetivos*. *Esse est percipi*, dice Berkeley: el ser de las cosas se identifica con su ser percibido, con su apariencia en el sujeto.

Por un camino inverso al del Racionalismo, el Empirismo llega a la misma conclusión: a la Inmanencia subjetiva de todo conocimiento; con un agravante: que, a diferencia del Racionalismo, la Inmanencia del Empirismo no es de un sujeto o alma de un Ser divino impersonal, sino de un sujeto, cuyo ser está reducido en definitiva a un puro aparecer: un *aparecer objetivo en un aparecer subjetivo*, destituidos ambos de ser y, por consiguiente y en definitiva, *nada*, una *Inmanencia nihilista*.

Los pasos iniciados por J. Locke, quien declara incognoscible la substancia y el mundo, son continuados por G. Berkeley, que lo declara inexistente —*Idealismo Acosmístico*— hasta Hume, para quien sólo hay *actos fenoménicos de un yo, también inasequible y*, como tal, también desconocido —*actualismo fenoménico*—¹⁹.

6. Al Inmanentismo por el Criticismo Kantiano

Kant quiere superar el escepticismo agnóstico de Hume mediante un análisis crítico del conocimiento.

Los sentidos elaboran los *fenómenos* desde los *datos*, mediante las formas *apriori* del *espacio* y del *tiempo* de la sensibilidad, que desde el *sujeto* trascendente los condicionan o hacen posible²⁰.

La *apercepción* o unidad de la conciencia *de la inteligencia*, aplicada a los fenómenos de la sensibilidad de doce modos o *formas apriori*, condicionan y constituyen los *objetos* o *conceptos* o también *juicios*²¹.

19. Cfr. J. LOCKE, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, especialmente c. I, del Primer Libro, y el Segundo Libro sobre las *Ideas*, trad. cast. de Edmundo O'Gorman, 2.ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1956; y D. HUME, *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, especialmente Sección Segunda: *Del Origen de las Ideas*, y Sección Séptima, de la *Idea de Conexión necesaria* (sobre la Causa), trad. cast. de Juan A. Vázquez, Losada, Bs. As., 1934.

20. M. KANT, *Crítica de la Razón Pura, Estética Trascendental*, trad. de José del Perojo, 6.ª ed., Losada, Bs. As., 1970.

21. *Ibid.*, *Analítica Trascendental*.

Estas formas o conceptos de la inteligencia valen únicamente como *condiciones, que, a priori o desde la trascendentalidad elaboran el fenómeno en objeto*, en la inmanencia de la conciencia: «*la cosa en sí*» o «*noumenon*» está más allá del alcance válido de la inteligencia (*agnosticismo*). Esta no es para conocer o aprehender el ser trascendente, sino sólo para *construir el objeto desde el fenómeno*. Tal la *síntesis a priori*: del fenómeno —*elemento sintético*— y la forma de la inteligencia —*el elemento a priori*—.

De aquí que las «*ideas*» o *conceptos puros* —sin contenido fenoménico— de la Razón: *Mundo, Yo y Dios*, únicamente poseen una función unificadora de los fenómenos respectivos, pero no una función de conocimiento del *ser trascendente del Mundo, del Yo y de Dios* —los cuales como tales, como *seres*, son desconocidos, y colocados más allá del alcance válido de la inteligencia, destituidos como están de fenómeno— y, en tal sentido, son una «*ilusión trascendental*»²².

De este modo, el Criticismo de Kant recae en el Inmanentismo: sólo podemos conocer los fenómenos y organizarlos en objetos; pero el *ser en sí*, —Mundo, Yo y Dios— es inasequible por la inteligencia —*agnosticismo*—.

De todo lo cual concluye Kant que la *Metafísica es imposible*, posee un objeto inasequible y constituye por eso, «una ilusión trascendental»²³.

Al reducir a la inteligencia a una mera función transformadora del fenómeno en objeto —privándola de su objeto propio: *del ser trascendente*—, Kant recae en el Empirismo, como con tanta evidencia y vigor lo ha puesto de manifiesto Max Scheler en su crítica al *Formalismo kantiano*, tanto de la *Crítica de la Razón Pura* como de la *Crítica de la Razón Práctica*. Unicamente son cognoscibles los fenómenos. La inteligencia ejerce sobre ellos una función puramente formal²⁴.

7. Al Inmanentismo por la Fenomenología

E. Husserl, en una reacción vigorosa contra el Empirismo, principalmente en su *forma psicologista*, y también contra el Formalis-

22. M. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, t. II, *Dialéctica Trascendental*, trad. de J. Rovira Armengol, 3.^a ed., Losada, Bs. As., 1970.

23. *Ibid.*

24. M. SCHELER, *Ética*, t. I, pág. 79 y sgs., trad. castellana de la 3.^a ed. alemana por H. Rodríguez Sanz. Cfr. también OCTAVIO N. DERISI, *La Ética Material de Max Scheler*, Primera Parte, edit. Magisterio Católico, S.A., Madrid, 1979.

mo kantiano, re-descubre la *intencionalidad de la conciencia: la irreductibilidad de sujeto y objeto*, en que se sustenta el conocimiento. El acto de entender implica siempre un *objeto trascendente* e irreductible al mismo acto²⁵.

Con este descubrimiento de la intencionalidad del conocimiento, Husserl se encaminaba al re-descubrimiento del valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente. Sin embargo, por un exceso de meticulosidad, Husserl deforma su hallazgo y recae en el Inmanentismo. Porque el objeto es, sí, distinto y trascendente al acto de entender, pero sólo en cuanto dado en la conciencia. La intencionalidad de sujeto-objeto es «*reducida*» al ámbito de la conciencia. Si este objeto es además realmente trascendente o existente en sí —capaz o posible de existir fuera del sujeto—, no lo podemos saber, cae más allá de la observación fenomenológica —*coincidencia en el agnosticismo*—²⁶.

8. *Al Inmanentismo por el Existencialismo*

La Filosofía de la existencia y el Existencialismo actual adoptan el método fenomenológico y lo aplican a la *ex-sistencia* o realidad individual concreta, constitutiva del hombre.

Para Heidegger, el *ser* es la *patencia* o *presencia* del ente. Este ser está siempre de-velado o presente en el hombre —*Dasein*—; y el *ser* de los entes se de-vela o se hace presente sólo en este *Dasein* o ente del hombre. Pero este *ser* o *presencia del ente*, distinto y trascendente al *Dasein*, sólo lo es en cuanto dado en él, en su *inmanencia fáctica*. No sabemos si además es *presencia en sí del ente*, fuera o más allá del *Dasein*.

De este modo la Filosofía de la existencia recae en un *inmanentismo agnóstico* con la nota agravante del *Irracionalismo*.

No de otra suerte en J. P. Sartre el *ser en sí o material* —el único verdadero ser para Sartre, que es además y por eso *materialista*— es sólo un *aparecer* en el *ser para sí* —el hombre—, que a su vez es el «*ser que no es lo que es y el ser que es lo que no es*»,

25. E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, págs. 67 y sgs., especialmente 80 y sgs. y 92 y sgs., trad. de M. García Morente y J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929; y sobre todo del mismo autor, *Ideas para una Fenomenología Pura*, páginas 46 y sgs., trad. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1949.

26. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XX, donde he expuesto minuciosamente la concepción del conocimiento en E. Husserl y he formulado una minuciosa crítica.

*una nada que quiere ser y, en definitiva, un puro aparecer en un ser que no es, en una nada: un Inmanentismo nihilista y agnóstico*²⁷.

9. Conclusión

Tales son, en síntesis, los pasos del Inmanentismo desde el Racionalismo de Descartes hasta el Empirismo, desde el Criticismo kantiano y la Fenomenología hasta acabar en el Nihilismo existencialista, que diluye no sólo todo ser trascendente, sino también todo ser inmanente, en una inmanencia fenoménica aniquilada.

Frente a este Inmanentismo proveniente de tan diversas vertientes, que deforman y destruyen la esencia misma del conocimiento en la Filosofía moderna y contemporánea, la doctrina con que Santo Tomás describe y determina con claridad y precisión, a la vez que fundamenta con rigor, la naturaleza del conocimiento —especialmente el intelectual— con su alcance trascendente, logra toda su actualidad y vigencia, tanto o más que hace cien años, cuando León XIII dio a luz la *Aeterni Patris*.

II

ACTUALIDAD Y VIGENCIA DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO

10. Realidad del Conocimiento

Los sistemas filosóficos mencionados, desde Descartes hasta el Existencialismo actual, han comenzado por desnaturalizar el conocimiento, antes de estudiarlo en sí mismo; de tal modo que el análisis crítico posterior recae sobre algo, que paradójicamente *no es el conocimiento*. Recordemos la concepción de Descartes de las *ideas* como *imágenes* de la realidad no alcanzada, ya en el planteo mismo del problema; y el conocimiento, despojado de antemano del ser trascendente —que ya no es en verdad conocimiento—, objeto del análisis crítico de Kant, análisis que recae, como se ve, sobre una realidad que no es el conocimiento.

27. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, los capítulos respectivos dedicados a Heidegger y a Sartre, tanto en su faz expositiva como crítica, Emecé, Bs. As., 1956; y del mismo autor, *El Último Heidegger*, 2.^a ed., EUDEBA, Bs. As., 1969, en el cual hago una confrontación crítica entre la fenomenología existencial de Heidegger y la *Metafísica Tomista*.

Porque el conocimiento es una realidad que debe ser respetada y descrita en lo que ella realmente es, antes de iniciar cualquier análisis, explicación o fundamentación de la misma.

Ahora bien, Santo Tomás ha comenzado por poner en evidencia que el *concepto objetivo* es la presencia misma del objeto o ser trascendente, de una *manera inmaterial o intencional*. *Conocer no es representar sino aprehender un objeto distinto del sujeto*: de tal modo que cuando se conoce, no se piensa en el pensamiento o en las ideas subjetivas de algo, sino en la cosa misma, presente en el pensamiento. Primero es el *cogitatum* y luego, por reflexión, el *cogito*; el camino inverso del que ha seguido Descartes. *Pensamos en las cosas* —presentes, por ende, de un modo inmaterial, en nuestro acto de pensar— y únicamente por reflexión, pensamos en las *ideas con que pensamos las cosas*. En el conocimiento directo son las cosas las que se manifiestan inmediatamente a la mirada de la inteligencia.

Por eso, el concepto o verbo interior «se refiere al ser entendido, no como a aquello por lo que el entendimiento entiende, sino como a aquello *en lo cual* entiende; porque en ese verbo expresado y formado el entendimiento *ve la naturaleza de la cosa entendida*»²⁸.

«Algunos dijeron que las facultades cognoscitivas no conocen sino sus propios actos —*passiones*—; por ejemplo, que el sentido no siente sino lo recibido —*passio*— en el propio órgano. Y según esto, el entendimiento no entendería sino lo recibido en él —la *passio*—, es decir, la imagen inteligible en él recibida. Y según esto, lo que se entiende es esta imagen —inmanente al acto de entender—. Pero esta opinión es falsa, por dos motivos. *En primer lugar*, porque lo que entendemos es el *objeto* de las ciencias. Y si lo que entendemos sólo fueran las imágenes que están en el alma, se seguiría que las ciencias no versarían sobre las cosas que están fuera del alma, sino sólo sobre las imágenes —*species intelligibiles*— que están en el alma (...). *En segundo lugar*, se seguiría (...) que todo lo que se manifiesta —en el conocimiento— es verdadero; y así los contradictorios serían verdaderos, ya que si la potencia no conoce sino su propia modificación —*passio*—, sólo de ella puede juzgar (...). Y por consiguiente, el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello que juzga, es decir, su propia modificación-subjetiva (...). Y, por consiguiente, cualquier opinión será igualmente verdadera (...). Por lo cual,

28. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Joa.*, 1, 1, lec. 1. Cfr. también C. G. I, 46 y 55; S. Th. I, 34, 1.

hay que afirmar que la imagen inteligible se relaciona con el entendimiento no como aquello que se entiende sino —como aquello, por lo que el entendimiento entiende el objeto o realidad trascendente— (...). Pero porque el entendimiento reflexiona sobre sí mismo, según esta reflexión entiende a la vez su entender y la especie —o concepto— con que entiende. Y por eso la especie —concepto o idea— es secundariamente lo que se entiende. Pero lo que se entiende primeramente es la cosa de la cual es la especie —idea o concepto—. (...) De lo cual se sigue que el alma, por las especies inteligibles —las ideas o conceptos subjetivos— *conce las cosas que están fuera del alma*», es decir, el concepto objetivo o presencia inmaterial de la misma cosa real trascendente o transubjetiva²⁹. «La verdad, añade Santo Tomás, está en el entendimiento y en el sentido aunque no de idéntica manera. En el entendimiento está como consecuencia del acto del entendimiento y como conocida por el entendimiento; pues dimana de la operación del entendimiento en cuanto el juicio del entendimiento va hacia la cosa en cuanto es; pero es conocida por el entendimiento en cuanto retorna sobre su acto, no sólo porque conoce su acto, sino porque conoce su proporción a la cosa, proporción que no puede ser conocida si no es conocida la naturaleza de ese mismo acto; y ésta, a su vez, no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el conformarse con las cosas. Por eso, pues, el entendimiento conoce la verdad, porque retorna sobre sí mismo»³⁰, o sea, que al volver sobre su propio acto, el entendimiento toma conciencia de que él se ha conformado con la realidad, presente en su propio acto.

Cuando pensamos y hablamos de las cosas, hablamos y pensamos del ser de las mismas, y otro tanto cuando hablamos y pensamos de nuestro yo y de nuestro acto de pensar, pensamos en el ser de los mismos. No pensamos en las ideas con que pensamos.

29. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 85, 2. Cfr. más abajo, en este nuestro trabajo, acerca del concepto subjetivo y objetivo (n. 12).

30. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, I, 9. Cfr. también el profundo análisis que del tema realiza J. MARITAIN en los *Grados del Saber*, págs. 141 y sgs., trad. castellana de A. Frossard y L. De Sesma, 2.^a ed., Club de Lectores, Bs. As., 1968; y el serio comentario del texto de SANTO TOMÁS que realiza J. DE TONQUEDEC, *La Critique de la Connaissance*, c. IV, Beauchesne, París, 1929. Ver también D. ROLAND-GOSSELIN, *Sur la Théorie Thomiste de la Vérité*, *Rev. des Sciences Phil. et Theol.*, abril 1921; y consultar, sobre todo, el vigoroso estudio de E. GILSON, *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, especialmente el c. II, *Réalisme immédiate*; con el libro antes citado *El realismo metódico*, especialmente el c. V.

Este hecho simple y claro es el principio por donde debe comenzar el análisis del conocimiento.

Como esta realidad propia del conocimiento es *única —precisamente porque es inmaterial*, según veremos luego (n. 12), distinta de todas las cosas materiales—, debe ser respetada como ella es, y no pretender reducirla a una realidad material: imagen, expresión, esquema y otras semejantes. De todas ellas tiene algo el conocimiento, pero su ser propio y constitutivo es la *intencionalidad o polaridad de sujeto-objeto*, simultáneamente dados en el mismo acto de conocer; o, en otros términos, según ya dijimos antes, la aprehensión o presencia de un *ob-jectum*, de un ser distinto y trascendente al ser del acto del sujeto, *presente en éste y junto con él y en cuanto distinto de él*³¹.

Las imágenes o ideas con que conocemos, no es lo que primero y en cuanto tal conocemos. Sólo después de conocer el ser objetivo o trascendente, podemos reflexionar, aprehender y analizar los actos o conceptos subjetivos *con que o por medio de los cuales* conocemos, es decir, hemos aprehendido y hecho presente en nosotros aquel objeto o ser trascendente. «Nadie percibe que él entiende sino porque *entiende algo; porque primero es entender algo que entender que él entiende*. Y por eso el alma llega a percibir actualmente que es, *por aquella realidad que entiende o siente*»³².

«No es verdad que primeramente tenemos conciencia de nuestras certezas como de *estados puramente subjetivos*, de los cuales concluiríamos (nadie podría explicar jamás con qué derecho) a una realidad distinta del conocimiento, a una *verdad objetiva*. No, la *evidencia inmediata nos da el objeto*; si ella no nos lo diese, ninguna reflexión sobre ella nos lo descubriría entre sus adquisiciones»³³.

Esto quiere decir que, una vez admitido el planteo del *problema del puente* entre el conocimiento y el objeto, la solución tiene que ser necesariamente *subjetivista*, ya que nunca sabríamos que a nuestros conocimientos —reducidos, por ese falso planteo a *imágenes*— responde una realidad fuera de nosotros. Por eso, dice con fuerza Gilson en *El realismo metódico* que mientras «el idea-

31. E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, t. I; e *Ideas para una Fenomenología Pura*, en el lugar antes citado.

32. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, 10, 8. Cfr. C. G. II, 75 y *S. Th.* I, 87, 1; I, 14, 2 ad 1 y 3; y I, 89, 2. Cfr. también, J. GRETT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, t. I, n. 463 y sgs., Herder, Friburgo de Brisgovia, 1977; y OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945; y *La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, c. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

33. J. TONQUEDEC, *La Critique de la Connaissance*, pág. 444.

lista *piensa* —imagen subjetiva—, el realista *conoce* —el ser o su objeto trascendente—».

Y como pensar las cosas materiales es lo primero y lo más fácil para nuestra inteligencia, porque el objeto formal propio de ésta es el *ser o esencia de las cosas materiales*, cuando tomamos el conocimiento como un objeto de nuestra reflexión, se corre el riesgo de *materializarlo* y desnaturalizar así su realidad específica propia, que es *inmaterial*, diversa de todas las realidades materiales, ya que ninguna de ellas es capaz de poseer en su acto el *ser o acto de otro en cuanto otro*, como acontece en el conocimiento ³⁴.

11. *Evidencia de la Aprehensión del Ser Trascendente en el Conocimiento Intelectivo*

Acabamos de decir que esta aprehensión del ser trascendente en el conocimiento —nos referimos siempre y ante todo al intelectual— es un *hecho evidente*. Por eso mismo no se puede demostrar, porque, por su evidencia, está en la base de toda demostración. Cualquier intento de demostrarlo, lo supondría, pues se apoya en él: no se podría hacer tal demostración sin la intervención de la inteligencia con el alcance de su objeto o ser trascendente.

Pero a su vez el valor trans-subjetivo del conocimiento intelectual no *necesita demostración*, puesto que cualquier intento de negarlo o ponerlo en duda lo supone, se apoya en este valor de la inteligencia, ya que ésta no puede formular tal negación o duda sino mediante la actividad de la misma inteligencia y, por ende, suponiendo su valor cognoscitivo y demostrativo del objeto, en este caso de la negación o de la duda. De aquí que toda negación o duda del valor trascendente del objeto del entendimiento es *contradictorio* y *se autodestruye*, desde que tal negación y duda puede formularse y se funda precisamente por la inteligencia y, en definitiva, por el valor del objeto trascendente de la misma, que confiere sentido al acto intelectual de negar o dudar. En otros términos, la inteligencia está constituida de tal manera que no tiene sentido, y no puede actuar siquiera, sin el ser trascendente como objeto. Sin este objeto trascendente no es posible y pierde el sentido mismo todo pensar ³⁵.

34. Cfr. las obras, antes citadas, de J. GRETT, J. MARITAIN y OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, y *La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, en los lugares mencionados.

35. Cfr. J. MARITAIN y J. TONQUEDEC, Las obras y lugares antes citadas; y OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual* c. IX, XIII, XIV y XV.

12. Concepto subjetivo y Concepto objetivo

Para comprender mejor esta realidad única —porque distinta de todas las realidades materiales—, que es el conocimiento, conviene distinguir con Santo Tomás un doble aspecto del acto que hay en el concepto: el *concepto subjetivo* y el *concepto objetivo*, presentes en el mismo acto del conocimiento.

El acto de aprehensión o concepto ejerce una *doble función*: 1) de *actualizar* o *perfeccionar* al sujeto y formar con él un compuesto: el *sujeto actualizado*, que conoce el objeto; 2) pero este acto no se agota en esa función común de todo acto: de perfeccionar al sujeto; sino que en ese acto subjetivo hay además la presencia de una *realidad* o *acto objetivo*, es decir, de un ser distinto del propio acto.

De aquí que el concepto exista, primeramente como acto *psíquico*, perfeccionante del sujeto como *acto subjetivo*, pero a la vez en él está el *acto de un objeto trascendente*, distinto del propio acto subjetivo.

Este segundo aspecto del concepto constituye el *concepto objetivo*, que no es una mera imagen con que el concepto subjetivo representa a un objeto distinto y fuera de él, sino el acto o existencia misma del ser trascendente presente en aquel acto o *concepto subjetivo*, y en cuanto otro distinto, es decir, el objeto transubjetivo que está presente y existe en aquél —subjetivo— con una existencia inmaterial o intencional³⁶.

El concepto, por su inmaterialidad, es un acto rico, aquilatado o concentrado, que posee existencia para sí —*concepto subjetivo*— y también existencia eminente para conferirla a otro ser, el cual, por eso, comienza a existir —el mismo que es en sí mismo en la realidad trascendente— con otra existencia intencional, la del acto cognoscente, en cuyo seno está presente como *objeto* o realidad trascendente distinta del propio acto subjetivo —*concepto objetivo*—³⁷.

El entender, dice Santo Tomás, está en potencia a su objeto y es quien recibe en sí al objeto³⁸. «El verbo interior —*concepto subjetivo*— se refiere al objeto entendido —*concepto objetivo*— no como a aquello por lo que —*quo*— el entendimiento entiende, sino

Cfr. también CH. BOYER, *Cursus Philosophiae*, t. I, pág. 173 y sgs., 11 millar, Desclée de Brouwer, París, 1937.

36. J. MARITAIN, *Distinguir para Unir*, pág. 202.

37. *Ibid.*, págs. 198 y sgs.

38. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In De An.*, III, 4, 429, lect. 7, n. 675 y sgs.

como aquello *en lo que* —*in quo*— entiende; porque en él —en ese verbo o *species expressa*, *concepto subjetivo*— ve la naturaleza de la cosa entendida», es decir, como objeto distinto del concepto subjetivo³⁹, como concepto objetivo.

O como dice Maritain, el acto del concepto, a causa de su inmaterialidad y eminencia sobre la materia (Cfr. n. 13 de este trabajo), posee una *super-existencia*, con la que, a más de la suya propia —*concepto subjetivo*— y en ella, posee existencia para conferirle al ser trascendente que él no es y hacer que éste —en cuanto otro o transubjetivo u *objeto*— exista con y en la existencia del acto del concepto subjetivo —*concepto objetivo*—⁴⁰.

13. La Inmaterialidad Constitutiva del Conocimiento

El conocimiento se constituye precisamente de un modo enteramente opuesto a la materia, *inmaterial*, por una superación de la limitación que es la materia o, en otros términos positivos, por *el enriquecimiento del ser o acto*.

En efecto, los seres materiales cuando se juntan constituyen *un compuesto*, ya substancial —materia y forma, como cuerpo y alma—, ya accidental —una substancia y su color o un conjunto de substancias—. Ninguno de ellos puede captar a otro, sino unirse a él y *formar con él un compuesto*, substancial o accidental. En cambio, el conocer se realiza en un *acto* del sujeto, que aprehende otro ser o acto distinto del propio —un *objectum*: lo que está frente al acto— sin mezclarse o confundirse con él; o dicho de otro modo, una presencia de un ser o acto objetivo en el acto cognoscente subjetivo, *en cuanto otro o distinto de él*. Vale decir, que el *acto de conocer se constituye de un modo opuesto al del acto material*, o sea, *se constituye por un acto inmaterial* o, más simplemente aún, por el *acto* en cuanto opuesto a *potencia* y, consiguientemente a *materia*.

39. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Joan.*, I, 1, lect. n. 1. Cfr. también S.C.G., I, 46 y 53; *S. Theol.* I, 34, 1. Véase también la doble existencia del concepto subjetivo y objetivo en J. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico Thomisticae*, t. I, n. 468.

40. Cfr. J. MARITAIN, *Réflexion sur l'Intelligence*, todo el capítulo II, página 27 y especialmente la pág. 42 y sgs. Allí MARITAIN refuta la posición de J. MARECHAL, quien pretende llegar al ser real trascendente, desde un conocimiento de un objeto reducido a fenómeno, a la manera kantiana.

Véanse también las atinadas páginas de J. TONQUEDEC, *Critique de la Connaissance*, pág. 436 y siguientes, especialmente pág. 444. Cfr. también P. ROUSSELOT, S.J., *L'Intellectualisme de Saint Thomas d'Aquin*, 2.^a ed., pág. 11 y sgs. Beauchesne, París, 1924.

Por otra parte, la materia es pasiva y limitada y coarta al objeto que recibe, el cual la determina y forma con ella, según acabamos de decir, un compuesto.

En cambio, el conocimiento no es pasivo ni limitado a su acto: es un acto, en cuyo ámbito ontológico hay también acto para conferirle a otro ser, que él no es. Lejos de ser pasivo y limitado como la materia, el acto de conocer se presenta como activo y rico, en posesión de ser o existencia no sólo para sí mismo, sino también para comunicarla a otro ser, que él no es, para hacer que, en ese único acto de existir propio e inmanente, también existan *otros seres, en cuanto otros u objetos*, distintos del propio acto (Cfr. n. 12 de este trabajo).

De aquí que cuando se suprime del acto de conocimiento la aprehensión o presencia del ser trascendente o distinto del propio, en cuanto distinto u *otro u ob-jectum*, se *materializa el conocimiento*, se lo reduce a una *imagen o expresión pasiva de un objeto, que él realmente no aprehende*. Siendo así que en verdad el conocimiento es una realidad, que se constituye de un modo esencialmente superior a la materia, no por limitación o pasividad, sino por *riqueza y actividad*, que comunica su acto o existencia a otro ser —por eso, presente en él— sin mezclarse con él, sino sólo en cuanto otro u *objeto*. En otras palabras, el acto de conocer es un acto aquilata-do en su ser o existencia, que además de poseer su propia existencia, en ella posee a la vez la existencia de otro ser, *en cuanto otro al que se la confiere en la inmanencia de su acto*: en la inmanencia del acto cognoscente y con la misma existencia de éste existen simultánea e intencionalmente —*en polaridad de sujeto y objeto*— tanto el *ser del acto cognoscente* como el *ser del objeto trascendente*. *Esta es la realidad única —precisamente porque es inmaterial— del conocimiento*.

He aquí cómo se expresa Santo Tomás: «Una cosa se encuentra perfecta de doble manera, de un primer modo según la perfección de su existir, que le conviene según la propia especie (...). La perfección de cualquier cosa, en sí considerada es imperfecta, como parte de toda la perfección del universo (...). Por lo cual para que existiese algún remedio para esa imperfección, se da otro medio de perfección de las cosas creadas, según que la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto cognoscente, porque alguna cosa es conocida por el cognoscente en cuanto la cosa conocida se encuentra de algún modo en el cognoscente; y por eso en el Libro III *De Anima*

se dice que el alma es en cierta manera todas las cosas, porque es capaz de conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual, esta es la perfección suprema, que puede alcanzar el alma, según los filósofos, el que en ella se ha descrito todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios (...). Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra según el determinado existir que tenía en aquella cosa; y por eso para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarla sin aquellas cosas que son capaces de determinarla. *Y porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia, de ahí el que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia;* de donde es necesario que también aquello, de quien se recibe la perfección de tal cosa, sea inmaterial; porque si fuese material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto es cognoscible, a saber, en cuanto la perfección existente de uno es capaz de existir en otro (...). Por lo que el Comentarista (Averroes) dice en el Libro III *De Anima*, que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognoscente una cosa sea recibida inmediatamente; y *por eso vemos que en las cosas se encuentra la naturaleza del conocimiento según el orden de su inmaterialidad (...).* De un modo semejante es el orden de las cosas cognoscibles: porque las cosas materiales, como dice el Comentarista, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles; ya que son inteligibles sólo en potencia; pero llegan a ser inteligibles en acto con la ayuda del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmatrimales son inteligibles por sí mismas; de donde el que sean más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente, como quiera que Dios está en el extremo de la separación (independiente) de la materia, ya que está enteramente libre de toda potencialidad, síguese que El es el máximo cognoscitivo y el máximo cognoscible; de donde a su naturaleza, en cuanto que tiene realmente el existir, en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto también Dios es en cuanto que por su naturaleza es para sí, también conoce en cuanto que su naturaleza es máxime cognoscitiva; por lo cual Avi-

cena en el Libro VIII de su Metafísica dice que El mismo es entendedor y aprehensor de sí mismo, porque su esencia, despojada de toda materia, es la cosa que es El mismo».

De todo lo dicho se infiere que *los grados de perfeccionamiento del conocimiento están constituidos por los grados de inmaterialidad*. Cuanto más inmaterial, más concentrado o rico el acto en su realidad, es el acto de conocer más perfecto. Así el conocimiento sensitivo posee ya cierto grado de inmaterialidad o eminencia sobre la materia, desde que hay acto para hacer existir en él un objeto que él no es; pero este conocimiento es a la vez material, dependiente de los órganos materiales. Y cabalmente por esta dependencia de la materia, la *intencionalidad* o dualidad de sujeto-objeto en el acto del conocimiento sensitivo no es perfecto: no es aprehendida formalmente como dualidad y, por eso mismo, no se aprehende o expresa formalmente el *ser* del objeto y el *ser* del sujeto. Se trata de una dualidad o intencionalidad vivida de un sujeto y de un objeto concreto desde sus cualidades fenoménicas, pero sin de-velar su *ser inmanente y trascendente*, respectivamente.

Recién en el conocimiento intelectual se constituye la inmaterialidad perfecta o *espiritualidad*, porque en él no sólo se logra la *intencionalidad* o *dualidad de sujeto-objeto*, presentes ambos en el acto de conocer, sino que también en el seno del único acto de conocer se logra la presencia tanto del *ser trascendente del objeto*, en cuanto tal o distinto del sujeto, como la del *ser inmanente del sujeto*; o, en otros términos, en este acto único del conocimiento intelectual se logra la intencionalidad formal o expresa del *ser trascendente del objeto y del inmanente del sujeto*, presentes ambos en el seno del acto.

La inmaterialidad es perfecta o total, *espiritualidad*, porque la intencionalidad o dualidad de sujeto y objeto, presentes en el acto de conocer, es perfecta o formal: un *ser objetivo*, claramente presente como tal en el seno del acto del *ser del sujeto* cognoscente. *Precisamente el conocimiento se realiza plena o perfectamente en el acto intelectual, porque en él se ha logrado su total inmaterialidad.*

Esta espiritualidad del conocimiento intelectual se comprueba también por el *hecho de la conciencia del propio ser del sujeto*. En la conciencia intelectual el *ser del sujeto* es aprehendido perfecta y claramente por sí mismo *como objeto*: se torna como transparente a su propia visión. Ahora bien, ningún ser material es capaz de captarse plenamente a sí mismo, ni siquiera materialmente, mucho menos como *objeto* o conscientemente.

14. *El Conocimiento en la Cima del Acto Puro*

Sin embargo, la inteligencia humana no es un acto de entender, necesita *hacer* su acto, *pasar de la potencia al acto*. Ello es así, porque, si bien está exenta de la potencia de limitación de la materia, no lo está de toda potencia; ya que, como todo ser creado, el hombre, y también el alma espiritual, *está compuesto realmente de esencia y existencia*. Porque si su esencia estuviera identificada con su existencia, sería la Existencia misma, el Acto puro de existir, sería Dios.

Ahora bien, si el entendimiento humano fuera su acto de entender, si estuviera identificado con él, *a fortiori sería un acto de existir*, puesto que toda perfección en acto implica la existencia. Si, pues, la inteligencia fuera su acto de entender, sería su acto de existir: sería Dios. Por eso, el hombre y toda creatura inteligente —sin excluir a los ángeles— *no son el acto de entender, sino que llegan a hacer y tener ese acto*. Este modo de entender, propio del hombre y de toda creatura espiritual no sólo es así *de facto*, porque así lo experimentamos, sino también *apriori*, debe ser necesariamente así, porque de otro modo sería el Acto puro o divino de entender y, por ende, de existir ⁴¹.

En cambio, en Dios todo está en Acto, porque su Esencia está identificada con su Existencia y es, por ende, *el Acto puro de Ser o Existir*: toda perfección está en El en Acto y, por eso, en Acto simple o sin composición, ya que excluye toda potencia, origen de la limitación y de la división y composición.

Dios, sólo El, es el Acto puro e Infinito de entender o, mejor con Aristóteles, es «la Intelección de la propia Intelección» ⁴², es el Acto infinito de Entenderse a sí mismo: el Acto puro e Infinito de Ser o Verdad infinita y el Acto puro e infinito de Entender infinito *están identificados en Dios, son lo mismo*.

Esta identificación de ser y entender en el Acto puro e infinito de Dios, funda y constituye la verdad ontológica de los entes y la inteligencia del hombre, respectivamente, y el conocimiento o la identidad intencional entre ambos ⁴³.

41. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 54, 1. c. y ad 3; I, 67, 1. c. y ad 4; y I, 77, 6, ad 3.

42. ARISTÓTELES, *Met.*, XII, 7, 1074 b. 34; cfr. SANTO TOMÁS, Com. a ese lugar, Lect. 11, n. 2601, 2608 y sgs.

43. OCTAVIO N. DERISI, *La Palabra*, c. I, II y III, de la Segunda Parte, pág. 31 y sgs. y sobre todo el c. II, de la Tercera Parte, Emecé, Bs. As., 1978.

Pero no podemos detenernos aquí en este tema, del que nos hemos ocupado en otro lugar⁴⁴.

15. *Determinación precisa del alcance de la Objetividad del Conocimiento en Santo Tomás. El juicio y el raciocinio*

Santo Tomás no sólo se detiene en la aprehensión del conocimiento tal cual es, sin deformarlo; ni tampoco en su fundamentación esencial desde la inmaterialidad. Con todo rigor crítico precisa además su alcance objetivo. El hombre sólo tiene una intuición: *la empírica o de los sentidos exteriores*.

Únicamente en ella se verifican los tres elementos que la constituyen y que se sintetizan en: 1) la presencia misma del objeto; 2) tal cual él es, y 3) por sí mismo, sin intermediarios. Dicho en otros términos, la intuición implica la aprehensión del objeto tal cual es, presente con su existencia actual en el acto de conocer, y conformidad entre el *modo de ser del objeto* y el *modo de aprehender del sujeto*; brevemente, que el objeto sea aprehendido tal cual él realmente es y por sí mismo⁴⁵.

El conocimiento intelectual comienza con la idea o *concepto*. En él la objetividad cognoscitiva es mínima: sólo se realiza el primer elemento mencionado del conocimiento intuitivo y, por eso, no es intuición. En el concepto hay una *presencia del ser o esencia trascendente*, como tal. En esto supera al conocimiento sensible, pues penetra hasta el *ser*, hasta *lo que la cosa es*. Pero el objeto del concepto puede no estar realmente presente, no existir realmente, pues sólo *abstractamente*, con prescindencia de las notas individuales existentes, aprehende una pura esencia bajo alguna de sus notas. Tampoco hay correspondencia entre el *modo de ser del objeto* y el *modo cómo lo aprehende el sujeto*. En efecto, el objeto o esencia existe —o puede existir, por lo menos— con todas sus notas esenciales genéricas, específicas o también con sus notas individuales. En cambio, en el concepto las notas esenciales son captadas por *abstracción*, o sea, dejadas de lado sus notas individuales y existentes; y aun las notas esenciales no siempre son aprehendi-

44. Para todo este párrafo de la inmaterialidad, OCTAVIO N. DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, págs. 39 y sgs., Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945; y *La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, c. II. Cfr. también *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XXX.

45. J. GRETT, *Elementa Philosophiae Aristotelico Thomisticae*, t. II, pág. 73.

das todas en su conjunto, y menos todavía en la primera aprehensión o concepto de las mismas ⁴⁶.

La objetividad del concepto, por eso, es mínima, bien que suficiente. El objeto trascendente es aprehendido en lo que él realmente es, bajo alguna de sus notas esenciales. Puede el objeto conocido no estar presente con su real existencia, y además puede no estar aprehendido con todas sus notas específicas y nunca con sus notas individuantes. «Nuestro entendimiento entiende las cosas, en cuanto es semejante a ellas, por la especie —concepto— inteligible, mediante la cual llega a estar en acto de entender. No es necesario, sin embargo, que *la especie —concepto— en el entendimiento lo sea del mismo modo con que lo es la cosa entendida (...)*. Y por eso, por la naturaleza del entendimiento que es distinta de la naturaleza de la cosa entendida, es necesario que *el modo con que el entendimiento entiende sea distinto del modo con que la cosa existe*. Porque aunque sea necesario que *en la cosa esté lo que el entendimiento entiende, no es necesario que esté del mismo modo*» ⁴⁷.

Precisamente este modo abstracto y pobre de la aprehensión conceptual de la realidad trascendente, exige para un conocimiento cada vez más perfecto: 1) un retorno constante al objeto real, para ir aprehendiendo de él nuevos conceptos o aspectos o notas esenciales del mismo: y 2) una composición de estos conceptos o aspectos abstractos esenciales del ser trascendente con la realidad concreta —de donde fueron tomados— mediante el *juicio*.

Una vez que la inteligencia se ha enriquecido con varios conceptos objetivos o aspectos esenciales tomados de las cosas reales concretas, en el *juicio* la inteligencia devuelve e identifica tales conceptos o notas objetivas con la realidad, *integra en el ser real —en el esse real— los aspectos de él tomados en el concepto por abstracción de sus notas individuales concretas*. Así, por ejemplo, los conceptos de mesa, cuadrada, dura, negra, etc., son integrados de nuevo mediante el *juicio*, en el *ser real* de una mesa concreta; las notas esenciales se integran en el acto del ser concreto: «esto es una mesa», «esta mesa es cuadrada, es dura, negra», etc. «La mesa es o existe —o puede existir—, cuadrada, dura», etc.

46. *Ibid.*, p. 74-75.

47. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Met.*, I, Lect. 10, n. 158. Cfr. S.C.G., II, 75. Ver también J. MARITAIN, *Los Grados del Saber, Realismo Crítico*, p. 186 y 189. Una cosa es, dice allí MARITAIN, la existencia de la cosa en la naturaleza y otra es la existencia de la misma en su *ser intencional*: éste no es más que la presencia de un aspecto de la cosa en el entendimiento.

Recién en esta identificación del concepto abstracto con el acto de ser real —del cual fue tomado por abstracción aquél—, *la inteligencia entiende*, es decir, en el seno de su acto del juicio *está presente ella como sujeto y el ser trascendente como objeto*. En el ejemplo: «yo —sujeto— conozco el ser de la mesa: que esto es una mesa —objeto— y yo —sujeto— conozco y tengo presente ante mi vista intelectual que este ser es una mesa, que la mesa es dura», etc.: «yo estoy contemplando el ser del objeto». La conformidad o identidad intencional del ser del sujeto y del ser del objeto recién se obtiene en el juicio.

Esta predicación o composición o identificación del concepto con la realidad, que realiza el entendimiento «que compone o divide», por el juicio, «se funda en la misma unidad de aquellas notas, de las cuales una se dice de la otra». Sin embargo, lo que el entendimiento atribuye a una cosa, en el juicio, no es la forma o modo genérico específico con que el concepto expresa una esencia, sino sólo la esencia expresada en él⁴⁸.

Por eso, el concepto tan sólo es un elemento esencial del conocimiento, el comienzo del mismo; pero éste, como tal, recién se logra en el juicio. Recién conocemos, cuando afirmamos —o negamos— el ser de la cosa —juicio de existencia—, o cuando del ser de tal cosa afirmamos tal o cual nota o concepto objetivo. Recién en el juicio conocemos la verdad de la realidad, porque recién en él aprehendemos el ser de las cosas, tal cual es. «Los nombres significan conceptos simples y, por eso, no hay en ellos ni verdad ni falsedad, a no ser cuando se añade una referencia a su *ser o no ser, lo cual se realiza en el juicio de la inteligencia*»⁴⁹. «*La composición del entendimiento —juicio— es el signo de identidad de las cosas que se componen*»⁵⁰. «De muchos aspectos imperfectos se hace un verbo más perfecto, como cuando el entendimiento formula una enunciación o juicio»⁵¹.

Cabalmente, porque el hombre no es una substancia espiritual completa —no es ni Dios ni Ángel—, por eso tampoco puede conocer directamente por su sola inteligencia, por un acto simple e intuitivo de ésta.

48. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Ente et Ess.*, c. IV.

49. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Peri Her.*, I, Lec. 3, n. II y XIII. Cfr. *De Ver.*, I, 14.

50. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 85, 5 ad 2.

51. *Op. De Rat. Fid.*, c. III.

El hombre es un animal racional, compuesto de materia y alma espiritual. El alma es una substancia espiritual incompleta, que sólo con el cuerpo constituye una substancia completa, que es el hombre.

De aquí que la inteligencia, facultad de un alma espiritual —substancia incompleta, bien que independiente del cuerpo en su ser y obrar específico— no puede conocer directa o intuitivamente; necesita hacerlo a través de los *datos* proporcionados por la *intuición de los sentidos*. De ellos, mediante la abstracción de la materia individual —la cual, por su noción misma de mera potencia, no es inteligible—, la inteligencia pone en acto y de-vela el ser o acto *de la esencia* —quita el velo de la potencia material, en que aquel acto está sumergido en dichos datos materiales— y lo aprehende, por eso, en un *acto espiritual, en el concepto abstracto de la materia individual sensitiva*, y, como tal, no intuitivo o aprehensivo del ser real concreto. Por eso también, necesita volver a la realidad, reintegrar e *identificar* esa *noción o concepto objetivo*, estas notas esenciales tomadas de la realidad, *presentes intencionalmente en el acto o concepto subjetivo*, con el *ser real concreto*. Y esta es precisamente la función del juicio.

La falta de intuición intelectual en el hombre —proveniente de no ser él una substancia completa espiritual— es suplida imperfectamente —de acuerdo a ser un compuesto de espíritu y materia, de ser un animal racional— *mediante las dos operaciones integradas del concepto y del juicio*: de aquel, que aprehende y tiene presentes en su acto aspectos esenciales de la realidad, y de éste, que los reintegra y los identifica con la realidad concreta, de donde fueron tomados, *viendo que esas notas del ser o esencia convienen y pertenecen por identidad al ser real*. Por esa razón, reiteradamente vuelve a la pluma de Santo Tomás esta frase: la inteligencia humana avanza *dividendo et componendo*. *Dividendo*: por los conceptos abstractos, que toman aspectos esenciales de la realidad, dejando otros. *Componendo*: por la devolución o identificación de tales conceptos o aspectos esenciales abstractos con el ser real trascendente.

De este modo, recién en el seno de este acto integrador del concepto objetivo con notas abstractas de la esencia, con el ser real, *que es el juicio*, se verifica la identidad intencional clara y consciente del sujeto con el objeto: *Yo —sujeto— aprehendo o veo que las notas objetivas —concepto objetivo— son idénticas con el ser real —objeto trascendente—*.

De este modo Santo Tomás precisa la manera con que la inteligencia humana, carente de intuición o aprehensión directa del ser

real —tal cual es en sí mismo— aprehende el ser trascendente en cuanto tal, en el seno de su acto immanente: mediante el *concepto objetivo*, abstracto de sus notas, *integrado luego en el ser real por el juicio*.

Sobre la base sólida del ser trascendente, presente en el juicio inicial de existencia, la inteligencia —siempre fundada en la aprehensión inmediata del ser y de sus exigencias— *elabora los juicios*, que desarrollan el contenido mismo de las esencias —verbigracia como acaece en los teoremas matemáticos— y *los ratiocinios*, que le permitirán aprehender cada vez con más amplitud y fundar cada vez con más hondura en esos objetos formales inmediatos de la inteligencia y, desde ellos, llegar a la aprehensión de otros seres no dados a su aprehensión inmediata, pero, sí, *exigidos ontológica o esencialmente por ellos*, como sus *principios y causas*, para fundar y explicar su esencia y existencia, y llegar así, *siempre iluminada por la luz o verdad del ser trascendente* aprehendido en su esencia y existencia, *hasta el Ser en sí trascendente, imparticipado e infinito, Causa primera de todo otro ser en su esencia y existencia*.

Summariu m

DE PERENNI VALORE DOCTRINAE GNOSEOLOGICAE SANCTI THOMAE

Ad vim vitamque perennem Litt. Enc. Aeterni Patris nostris quoque in diebus ostendendam Mons. Derisi accurate studium aggreditur causarum ob quas hodierna philosophia neget possibilitatem cognoscendi res ipsas atque huius opinionis evidentissimos effectus analysi subicit, demonstrans magnum momentum —urgentiam porro— iterum adseverandi humanum intellectum res attingere posse et proinde eminentiam doctrinae Sancti Thomae circa cognitionem.

Nam philosophia, inde ab initio Aetatis Modernae, quamvis per varias discurrerit vias, tamen in unum incidit: intellectum a suo obiecto scidit, quod est ens vel veritas transcendens, atque illi subtrahit munus eius regendi —prout loquitur Leo XIII— in activitate practica atque morali sub omni respectu: politico scilicet, oeconomico, sociali. Quam saeparationem intellectus a suo obiecto suoque munere necessario infensissimae morales et sociales sequelae sequuntur.

Sancti Thomae doctrina e contra firme atque iugiter permanet quia scientia est quae non a-priori aedificatur, sed tamquam fundamento innittitur ipsius veritatis rerum postulationibus, ita ut se ipsam manifestet esse reproductionem quandam fidelissimam rerum prout extra subiectum sunt, quasque prout ipsae sunt aprehendit cum suis substantialibus necessitatibus. Sanctus Thomas accurate describit quomodo intellectus hominis, qui intuitu vel apprehensione immediata entis realis —prout in se est— caret, entem transcendentalem qualem in actu suo immanenti apprehendat videlicet per obiectivum conceptum

qui a notis abstrahitur quique postea in iudicio una cum ente reali connumeratur.

Intellectus, qui in firmo fundamento fulcitur entis transcendentalis, praesentis in primo existentiae iudicio, atque in immediata entis et proprietatum eius apprehensione, iudicia emittit, quae proprietates intimas essentialium deducunt sicut in mathematicorum theorematibus, atque ratiocinationes efformat quibus extensius in diem apprehendit et suam firmitus in diem operationem fulcit in suis immediatis atque formalibus obiectis. E quibus praeterea intellectus ad apprehensionem aliorum entium quae immediate non sibi adsunt pervenire potest, dum tamen ab immediatis, sicut a principiis et causis ipsorum, substantialiter vel secundum essentiam postulatur; quo fit ut iustificet atque explicet essentiam existentiamque rerum atque, lumine et veritate entis transcendentalis iugiter illustratus, quem tamquam existentem atque secundum essentiam simul apprehendit, ad Ipsum Esse quod omnia excedit, quod de nullo alio participat quod infinitum est, postremo pervenit tamquam omnium ceterorum entium secundum essentiam atque existentiam altissimam Causam.

Summary

THE RELEVANCE OF THE THOMISTIC THEORY OF KNOWLEDGE

To demonstrate that the Encyclical Aeterni Patris is relevant today, Msgr. Derisi examines the loss of the reality of knowledge in contemporary philosophy, and studies some particular consequences of this loss. He shows the importance — the urgency — of recovering the reality of this knowledge, and thus the importance of St. Thomas' teaching on this point.

Philosophy, from the beginning of the modern age, has disconnected the intelligence from its object, which is transcendental being or truth. It has thus stripped it of its ruling function — of which his Holiness Leo XIII spoke — in moral and practical activity, including political, economical and social aspects. Disastrous moral and social consequences inevitably follow this dismantling of the intelligence.

The validity of St. Thomas' doctrine stems from its being knowledge which, rather than being organised a priori, is based on the very demands made by the truth of being. It is the transparent expression of transubjective reality, grasped as reality is in itself, in its ontological exigencies. St. Thomas details the way in which the human mind, which has no intuition or direct apprehension of real being as it is in itself, grasps transcendental being as such, in the interior of its immanent act: by means of the objective concept abstracted from its notes, and then integrated into real being by means of the judgment.

On the solid foundation of transcendental being, present in the initial judgment of existence, the intelligence — always founded on the immediate apprehension of being — elaborates judgments, which develop the content of the essences (as happens, for example, in mathematical theorems) and formulates reasonings, which permit it to apprehend with ever greater amplitude and to establish itself with ever greater profundity in the immediate formal objects of the intelligence. From these it comes to apprehend other beings, not subject to its immediate apprehension, but required ontologically and essentially by them, as their principles and causes, to found and explain their essence and existence. The intellect thus arrives, illuminated always by the light or truth of transcendental being, apprehended in its essence and existence, to the Being of itself transcendent, unparticipated and infinite, first Cause of all other being in its essence and existence.