

*Juan Antonio GALLARDO VALENZUELA*

LA ESCISIÓN ENTRE EL ENTENDIMIENTO  
Y LA REALIDAD

*Trabajo de Fin de Máster  
dirigido por  
Dr. Enrique MARTÍNEZ GARCÍA*

*Universitat Abat Oliba CEU*  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
*Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales*  
2013



*Ego Sum qui Sum*  
*Ex. 3, 14*  
*In principio erat Verbum.*  
*Jn. 1,1*  
*Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis; et vidimus gloriam eius, gloriam quasi*  
*Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis.*  
*Jn. 1, 14*  
*Maria autem conservabat omnia verba haec conferens in corde suo.*  
*Lc. 2, 19*  
*Ex abundantia enim cordis os loquitur.*  
*Mt. 12, 34*



## **Resumen**

El fin de este trabajo es demostrar que la causa de la descomposición de la Metafísica tiene su origen en la pérdida —por parte de ésta— de su verdadero objeto de estudio, consecuencia de la deriva esencialista que se introdujo en la filosofía Escolástica, y que fue aceptada por la filosofía Moderna. El ente es interpretado por el esencialismo como pura esencia, escindido de la existencia, por lo que el conocimiento pasa a ser pura intuición —inmediatez de lo conocido en el cognoscente—. La Filosofía queda reducida por el subjetivismo y el idealismo absoluto a una gnosis alejada de la realidad. El sujeto, incapacitado para acceder a Dios, se erige en demiurgo del Universo, creador de un mundo hecho a su medida ideal.

## **Resum**

*La fi d'aquest treball és demostrar que la causa de la descomposició de la Metafísica té el seu origen en la pèrdua —per part d'aquesta— del seu veritable objecte d'estudi, conseqüència de la deriva essencialista que es va introduir en la filosofia Escolàstica, i que va ser acceptada per la filosofia Moderna. L'ens és interpretat per l'essencialisme com a pura essència, escindit de l'existència, per la qual cosa el coneixement passa a ser pura intuïció —immediatesa del conegut en el cognoscent—. La Filosofia queda reduïda pel subjectivisme i l'idealisme absolut a una gnosi allunyada de la realitat. El subjecte, incapacitat per accedir a Déu, s'erigeix en demiürg de l'Univers, creador d'un món fet a la seva mesura ideal.*

## **Abstract**

*The purpose of this work is to demonstrate that the cause of the breakdown of metaphysics has its origin in the loss of this one —by— his true object of study, consequence of the essential that was introduced in the Scholastic philosophy, and was accepted by the modern philosophy. The being is interpreted by the essential as pure essence, derived from existence, so that the knowledge becomes pure intuition —immediacy of the known cognition—. Philosophy is reduced by subjectivism and the absolute idealism to a distant gnosis of reality. The subject, unable to access God stands up as a demiurge of the Universe, creator of a world made to an ideal measure.*

## **Palabras claves / Keywords**

Metafísica — Ente — Esencialismo — Intuicionismo — Conocimiento



## Sumario

Introducción .....	9
1. Status quaestionis .....	11
1.1. Una metafísica alejada de la realidad .....	11
2. El objeto de la Metafísica .....	18
2.1. Praecognita .....	18
2.2. Qué es la Metafísica y cuál es el objeto del que trata .....	21
2.2.1. <i>Necesidad de la Metafísica</i> .....	22
2.2.2. <i>Lo máximamente intelectual</i> .....	27
2.2.2.1. <i>La Metafísica: ciencia que causa mayor certeza</i> .....	30
2.2.2.2. <i>La Metafísica: ciencia de lo máximamente universal</i> .....	31
2.2.2.3. <i>La Metafísica: ciencia de lo máximamente inmaterial</i> ....	35
3. Esencialismo e intuicionismo .....	43
3.1. ¿Esse o gnosse? .....	43
3.2. El intuicionismo en la Metafísica .....	46
3.3. El intuicionismo en la Escolástica .....	50
3.4. Repercusión del intuicionismo .....	58
4. El intuicionismo en la tradición tomista .....	63
5. A modo de conclusión: La verdadera esencia del conocimiento .....	71
6. Bibliografía .....	81





## INTRODUCCIÓN

*“Juntas Filosofía y Poesía traicionaron al Ser; juntas se volvieron de espaldas a la realidad y a la Vida. Juntas llegaron, en justo pago, al completo nihilismo”.*

No he encontrado mejor modo de comenzar este trabajo que el de hacerlo con esta breve cita de un fragmento del *Poema de la Bestia y el Ángel*<sup>1</sup>, del gran académico, el Dr. José María Pemán. Estas dos líneas sintetizan la raíz de los males que afligen hoy a la Humanidad, y que tiene su origen en una lucha que se libra en el interior de los hombres. Negar el mundo, erigirse en su creador y señor, querer ordenarlo desde presupuestos subjetivos, o dominarlo desde una voluntad de poder, son movimientos que nacen de la soberbia.

La actitud con la que alguien se posiciona ante la realidad viene condicionada por el concepto que tiene de la misma. Si el mundo, la realidad, las cosas, no dicen nada, pues están vacías de todo contenido, ¿quién es el hombre?

Esclarecer el fundamento ontológico del Universo es fundamental para descubrir por qué se ha descompuesto la visión de sentido y totalidad que el Cristianismo legó al mundo, y que desvelaba el orden conducente a la felicidad absoluta, que es la Gloria de Dios. Esta penetración ontológica en el Cosmos no es posible en un entendimiento cismático, incapaz de ver más allá de un mundo eidético, puramente esencial, intuido subjetivamente, donde el cognoscente no se siente implicado en el verdadero sentido de las cosas.

Desde esta motivación nace el presente bosquejo, en el que intentamos exponer una reflexión sobre el esencialismo y su relación directa con la situación actual de la Metafísica, cuya descomposición es la causa de la deconstrucción del entendimiento de la realidad, con las consecuencias que se siguen en el orden gnoseológico, teológico, y moral.

¿Qué es, pues, lo que ha descompuesto la unidad de los saberes? ¿Por qué el hombre camina por el mundo, como quien navega por un mar lleno de los restos de un naufragio? ¿Cómo recomponer el conocimiento para que el ser humano pueda edificar su vida? Son preguntas que intentaremos esclarecer a lo largo del presente trabajo.

---

<sup>1</sup> PEMÁN, J. M. *Poema de la Bestia y el Ángel*. Segunda edición. Madrid: Ed. Españolas S.A., 1939, pág. 12.

Después de haber hablado en el *Status quaestionis* sobre la pérdida por parte de la Metafísica de su verdadero objeto de estudio, y de la situación actual de la misma; y habiendo expuesto en el capítulo II qué es esta ciencia y cuál es su objeto —con vistas a esclarecer qué ha pasado para que ésta deje de ser el fundamento de la Filosofía—, se abordará, en el capítulo III, el estudio de su desaparición, señalando como causa de ésta al esencialismo, que supone la ruptura entre el entendimiento y la realidad, entre el hombre y el mundo, y en última instancia la ruptura del hombre consigo mismo.

No tratamos de elaborar una historia de la Metafísica. Pretendemos buscar, en la profundidad ontológica de la realidad y el entendimiento, la causa del esencialismo. No se trata de un tema historiográfico, ni siquiera gnoseológico, sino ontológico.

Habiendo resuelto el problema ontológico que plantea el esencialismo, estaremos en disposición de hablar de la errada gnoseología de los esencialistas, que es la intuicionista.

El intuicionismo en la tradición tomista es el tema de mayor preocupación en esta investigación, hacia el que se ordena todo lo anterior como presupuesto, y que se abordará en el capítulo IV. Finalmente concluiremos este estudio con una exposición sobre la verdadera esencia del conocimiento, tema vertebrador de nuestra empresa, y por ello omnipresente en todo lo dicho, cerrando la clave de bóveda desde la que se contemplará con claridad que “todas las ciencias y artes se ordenan a algo uno, esto es, la perfección del hombre, que es su felicidad”<sup>2</sup>.

Aunque no compartamos su pensamiento, las referencias a Heidegger en este estudio, reconocen la repercusión que su famosa denuncia del «olvido del ser»<sup>3</sup> tuvo en el resurgimiento del discurso metafísico.

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, I, n. 980a.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Ed. Trotá, 2012. En este trabajo, utilizamos como referencia la traducción realizada por Jorge Eduardo Rivera. El profesor Eudaldo Forment, en su obra *Lecciones de Metafísica*, con cuyas citas están iluminadas muchas de las páginas siguientes, hace uso de la traducción de José Gaos.

# 1. Status quaestionis

## 1.1. Una metafísica alejada de la realidad

Hablar hoy de Metafísica no es posible sin justificar previamente su existencia; no son pocos los pensadores que han estado empeñados en la necesidad de su paso a un segundo plano, o incluso de su desaparición. Por citar dos ejemplos conocidos: Kant se atrevió a declararla como «no ciencia»<sup>4</sup>; y Nietzsche dio el tema metafísico por zanjado al levantar acta de la «muerte de Dios»<sup>5</sup>. El profesor Jesús Conill dice que “la Metafísica no se encuentra en su mejor momento. Parece que no es tomada en serio por nadie. Su legitimidad es cuestionada dentro y fuera del mundo filosófico”<sup>6</sup>. Sin embargo, se da hoy un retorno de la Metafísica<sup>7</sup> —si alguna vez desapareció realmente—, especialmente motivado por el fracaso de la postmodernidad.

La crisis de la Metafísica parece estar vinculada al olvido del verdadero Tomismo. No es difícil imaginar todas las objeciones que se podrían plantear a esta afirmación. A pesar de ello, sobre el fundamento de la verdad de las cosas, mantenemos aquí la postura de que la relación que existe entre esta Ciencia y el Doctor de Aquino es tal, que no se la puede concebir como «acabada» hasta que éste la transformó en lo que llegó hasta nosotros como Metafísica. No se puede olvidar que fue en el Catolicismo donde nació la verdadera Metafísica, ya que la naturaleza misma de la fe católica exige la recta comprensión de la realidad<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*.

Son muy interesantes las reflexiones realizadas al respecto por el profesor Jordi Girau en su ponencia: *Kant y el final de la Metafísica. Reflexiones sobre la sabiduría de Santo Tomás de Aquino*. En lo tocante al tema que nos ocupa en este trabajo, es obligado que nos hagamos eco de la nota 1 de la citada ponencia del prof. Girau: “Comparto el juicio de Heidegger en lo tocante al «olvido del ser» y a sus consecuencias deshumanizadoras; no su tesis histórica que retrotrae, sin pruebas, dicho «olvido» ya a los eléatas. El «olvido del ser», su destierro de la filosofía, es obra de Kant. En LOBATO, A. *El retorno de la Filosofía. Jornada Tomista*. Murcia: Ed. UCAM, 2013, págs. 95-112. La tesis de nuestro trabajo mantiene que el «olvido del ser» se debe a las diversas escisiones ontológicas que se han dado a lo largo de la historia de la Metafísica, que echaron raíces en la escolástica y dentro de la misma escuela tomista, rebrotando con fuerza en Descartes -tal y como mostraremos más adelante-. Kant recorre un camino ya labrado.

<sup>5</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Tema presente en toda su obra.

<sup>6</sup> Cf. CONILL, J. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1988, pág.11.

<sup>7</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Ed. Rialp, 1992, págs. 33-50. Nuestra afirmación se muestra aquí muy sintetizada respecto de las aportaciones hechas por el profesor Forment en la citada obra, ya que este autor comienza su reflexión sobre «la superación y retorno de la Metafísica», citando el libro de Jaime Nubiola, *El compromiso esencialista de la lógica modal*, para señalar que en la *Filosofía analítica* “ha renunciado ya a la tradicional postura antimetafísica de la filosofía angloamericana”. Aunque esto no se debe a “una posición metafísica previa, sino que, a partir de la filosofía de la lógica, Kripke llega a los problemas clásicos de la Metafísica por medio de la reflexión acerca del lenguaje ordinario y de las intuiciones del sentido común” (NUBIOLA, J. *El compromiso esencialista de la lógica modal*. Pamplona: Eunsa, 1991, 2ª ed. pág. 27. Citado en FORMENT, E. op. cit.).

<sup>8</sup> Cf. MANSER, G. M. *La esencia del Tomismo*. Madrid: CSIC, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1947.

Es en el realismo tomista donde la Teología católica tiene su presupuesto fundamental. San Pío X, en la Encíclica *Pascendi*, advertía que “apartarse aunque sea un poco del Doctor de Aquino, en especial en las cuestiones metafísicas, nunca dejará de ser de gran perjuicio”<sup>9</sup>. Por ello, la primacía de la doctrina del Doctor Angélico ha sido un empeño constante en el Magisterio de los Papas.

En el siglo XIX, el Tomismo y con él la Ciencia Primera, había recibido un impulso con la publicación de la encíclica *Aeterni Patris*, del papa León XIII en 1879. Copleston señala que sería inexacto atribuir la total causalidad del auge del Tomismo a la citada encíclica, ya que el movimiento tomista existía<sup>10</sup>, y con él la metafísica del ser, que siempre sobrevive a sus enterradores, porque el hombre es un animal metafísico por naturaleza<sup>11</sup>. En 1923 Su Santidad Pío XI, en la encíclica *Studiorum Ducem*, decía que “se tenga a Santo Tomás de Aquino como guía principal de los estudios superiores”<sup>12</sup>.

Es un hecho que en la segunda mitad del siglo XX el Tomismo y la Metafísica, perdieron buena parte de su importancia en los centros de estudios superiores de la Iglesia Católica; pero también es verdad que desde que el papa Juan Pablo II publicó en 1998 la Encíclica *Fides et Ratio*, donde hablaba de la “novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás de Aquino”, se dio un nuevo resurgimiento y empuje a la Filosofía de Santo Tomás:

Un puesto singular en este largo camino corresponde a Santo Tomás, no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la relación dialogal que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo. En una época en la que los pensadores cristianos descubrieron los tesoros de la filosofía antigua, y más concretamente aristotélica, tuvo el gran mérito de destacar la armonía que existe entre la razón y la fe. Argumentaba que la luz de la razón y la luz de la fe proceden ambas de Dios; por tanto, no pueden contradecirse entre sí<sup>13</sup>.

Un año después, el mismo Papa declaraba en la Carta Apostólica *Inter Munera Academiaram*:

En mi carta encíclica *Fides et ratio*, publicada recientemente, quise recordar la promulgación, por obra de mi predecesor León XIII, de la carta encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de

---

<sup>9</sup> Pío X. *Encíclica Pascendi*, n. 46.

<sup>10</sup> COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*. Tomo 9, de Maine de Biran a Sartre. Barcelona: Ed. Ariel, 1980, pág. 245.

<sup>11</sup> Cf. GILSON, É. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Ed. Rialp, 2004, págs. 262 y 264.

<sup>12</sup> Citado en: FORMENT, E. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Navarra: Ed. Fundación Gratis Date, 2005, pág. 3.

<sup>13</sup> JUAN PABLO II. *Encíclica Fides et Ratio*, n° 43.

1879: ASS 11 [1878-1879] 97-115): «El gran Pontífice recogió y desarrolló las enseñanzas del concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica. Más de un siglo después, muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés, tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico; sobre todo, lo relativo al valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás. El proponer de nuevo el pensamiento del doctor Angélico era para el Papa León XIII el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe» (n. 57). Esa carta, realmente memorable, tenía como título: «Carta Encíclica sobre la restauración de la filosofía cristiana en las escuelas católicas según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, doctor Angélico».

El mismo León XIII, para que las directrices de esa encíclica fueran puestas en práctica, creó la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino (cf. Carta Apostólica *Imprimis* dirigida al cardenal Antonino De Luca, 15 de octubre de 1879). Al año siguiente, escribió a los cardenales puestos al frente de la nueva Academia, congratulándose por el inicio de los trabajos (cf. Carta Apostólica del 21 de noviembre de 1880). Después de 15 años aprobó sus Estatutos y emanó ulteriores normas (cf. Breve Apostólico *Quod iam inde*, del 9 de mayo de 1895). San Pío X, con la carta apostólica *In praecipuis laudibus*, del 23 de enero de 1904, confirmó los privilegios y el reglamento de la Academia. Los Estatutos fueron revisados y completados con la aprobación de los Romanos Pontífices Benedicto XV (el 11 de febrero de 1916) y Pío XI, que el 10 de enero de 1934 vinculó a ella la Academia Pontificia de Religión Católica, la cual, en circunstancias entonces muy diversas, había sido fundada en el año 1801 por el reverendo Giovanni Fortunato Zamboni. Me complace recordar a Achille Ratti (1882) y a Giovanni Battista Montini (1922) que, siendo jóvenes sacerdotes, obtuvieron en esta Academia Romana de Santo Tomás el doctorado en filosofía tomista y luego fueron llamados al sumo pontificado, asumiendo los nombres de Pío XI y Pablo VI.

Para hacer realidad los deseos manifestados en mi carta encíclica, me ha parecido oportuno renovar los Estatutos de la Academia Pontificia de Santo Tomás, a fin de que sea instrumento eficaz para bien de la Iglesia y de la humanidad entera. En las actuales circunstancias culturales, antes descritas, resulta conveniente, e incluso necesario, que esta Academia sea como un foro central e internacional para estudiar mejor y con más esmero la doctrina de santo Tomás, de modo que el realismo metafísico del *actus essendi*, que impregna toda la filosofía y la teología del doctor Angélico, pueda entrar en diálogo con los múltiples impulsos de la investigación y de la doctrina actuales.

Por tanto, yo, con plena conciencia y madura deliberación, y en la plenitud de mi potestad apostólica, en virtud de esta carta, apruebo a perpetuidad los Estatutos de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino, legítimamente elaborados y revisados, y les confiero la fuerza de la aprobación apostólica<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> JUAN PABLO II. *Carta Apostólica Inter Munera Academiaram sobre las dos Academias Teológicas Pontificias*, 28 de enero de 1999, n. 4.

Hay que destacar las palabras que Su Santidad Benedicto XVI dedicó en varias ocasiones a la importancia de Santo Tomás de Aquino; en una catequesis decía:

No sorprende que, después de San Agustín, entre los escritores eclesiásticos mencionados en el Catecismo de la Iglesia Católica, se cite a Santo Tomás más que a ningún otro, hasta sesenta y una veces. También se le ha llamado el Doctor Angelicus, quizá por sus virtudes, en particular la sublimidad del pensamiento y la pureza de la vida [...]. Santo Tomás nos propone una visión de la razón humana amplia y confiada: amplia porque no se limita a los espacios de la llamada razón empírico-científica, sino que está abierta a todo el ser y por tanto también a las cuestiones fundamentales e irrenunciables del vivir humano; y confiada porque la razón humana, sobre todo si acoge las inspiraciones de la fe cristiana, promueve una civilización que reconoce la dignidad de la persona, la intangibilidad de sus derechos y la obligatoriedad de sus deberes. No sorprende que la doctrina sobre la dignidad de la persona, fundamental para el reconocimiento de la inviolabilidad de los derechos del hombre, haya madurado en ambientes de pensamiento que recogieron la herencia de Santo Tomás de Aquino, el cual tenía un concepto altísimo de la criatura humana. La definió, con su lenguaje rigurosamente filosófico, como «lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es decir, un sujeto subsistente en una naturaleza racional» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3)<sup>15</sup>.

Y si es importante todo lo dicho sobre el resurgimiento del Tomismo en la Iglesia Católica —esto es, en la mayor parte de las universidades del mundo—, hay que añadir el hecho de que la Congregación para la Educación Católica publicara un Decreto el 28 de enero de 2011, de obligado cumplimiento, para reformar los estudios de filosofía en los seminarios y facultades de la Iglesia. En él, renovando la ya dicho en la encíclica *Fides et Ratio*, se presenta a la filosofía de Santo Tomás de Aquino como el ejemplo a seguir<sup>16</sup>, y a la Metafísica como “el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la Filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad” (*Fides et ratio*, n. 83).

Dice así el Decreto:

La sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad, y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser “la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite”, y situarse “como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos” (*Fides et ratio*, n. 81). El carácter sapiencial de la filosofía implica su “alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”

---

<sup>15</sup> BENEDICTO XVI. *Audiencia general, 2 de junio 2010*.

<sup>16</sup> Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*, 28 enero 2011.

(*Fides et ratio*, n. 83), si bien conocido progresivamente a lo largo de la historia. De hecho, la metafísica o filosofía primera trata del ente y de sus atributos y, de esta forma, se eleva al conocimiento de las realidades espirituales, buscando la Causa primera de todo (Cfr. S. Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, proemio; cfr. S.S. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), AAS 98 (2006), 217-252, n. 9)<sup>17</sup>.

Ya sea para la adquisición de los “habitus” intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico, tiene un lugar relevante la filosofía de San Tomás de Aquino, quien ha sabido poner “la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo” (S.S. Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de la presentación de los augurios navideños*, 22 de diciembre de 2005, OR (23 de diciembre de 2005), 4-6). Por esto, es llamado aún en nuestros tiempos “apóstol de la verdad” (S.S. Pablo VI, Carta apostólica *Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), AAS 66 (1974), 673-702, n. 10). En efecto, “precisamente porque la buscaba [la verdad] sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer” (*Fides et ratio*, n. 44; cfr. Juan Pablo II, *Discurso al Pontificio Ateneo Internacional “Angelicum”* (17 de noviembre de 1979), OR (19-20 de noviembre de 1979), 2-3, n. 6). La preferencia atribuida por la Iglesia a su método y a su doctrina no es exclusiva, sino “ejemplar” (Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional*, 13 de septiembre de 1980, OR (14 de septiembre de 1980), 1-2, n. 2)<sup>18</sup>.

Como vemos, la muerte de la Metafísica es aparente<sup>19</sup>. Y afirmamos esto no sólo por lo que acabamos de decir más arriba, sino porque es propio de la naturaleza del hombre el querer saber<sup>20</sup> y, en concreto, descubrir la causa de las cosas. Consecuencia de esto es que la historia de la Filosofía, en el fondo, no es otra cosa que la búsqueda, encuentro y contemplación de la causa última de los entes, que es el Ser; por eso dice Aristóteles que “la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas”<sup>21</sup>. Es por ello que “el saber es una de las cosas más valiosas y dignas de estima y que ciertos saberes son superiores a otros bien por su rigor bien por ocuparse de objetos mejores y más admirables”<sup>22</sup>.

Avanzando en nuestra reflexión, descubrimos que el resurgimiento de la Metafísica se debe a algo más. El Dr. Francisco Canals da en la clave de la cuestión y apunta el camino a seguir:

En nuestro tiempo el hallazgo del concepto de la esencia del conocimiento tiene el carácter de

---

<sup>17</sup> Ibidem, nº4.

<sup>18</sup> Ibidem, nº12.

<sup>19</sup> Cf. CONILL, J. op.cit., pág 7.

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, Libro I.

<sup>21</sup> Ibidem, cap I, 982a.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, Libro I, cap. I, 402a.

un «redescubrimiento». Se exige un diálogo con la tradición filosófica que, en uno de sus aspectos esenciales, ha de consistir en un esfuerzo por remover prejuicios, que se han superpuesto a aquella comprensión de la esencia del conocimiento que había sido ya, en forma auténtica y originaria, concebida en momentos anteriores a los encubrimientos, unilateralidades y escisiones que han caracterizado la modernidad filosófica<sup>23</sup>.

Pero, ¿por qué la Metafísica dejó de ser la sabiduría radical del árbol de la Filosofía? O dicho de otro modo: ¿por qué la Metafísica se alejó de la realidad, como un ejercicio propio de personas abstraídas? ¿Cuál es la causa de esta ruptura entre la realidad y el entendimiento? A la luz de los acontecimientos la respuesta es clara: la escisión entre el entendimiento y la realidad en aras de un mundo ideal, escindido, esencialista. Esta posición extraña recibe el nombre de *esencialismo*, y es la ruptura entre el entendimiento y la realidad.

Este distanciamiento de la realidad es lo que Heidegger llamó el «olvido del ser», y por lo que el autor alemán realizó su crítica a la Metafísica occidental, influenciada —según él— por la línea eleático-platónica presente en la Filosofía desde Parménides.

Hay que reconocer a Heidegger que, cuando la Metafísica parecía algo del pasado, con su famoso «olvido del ser» propició un resurgimiento de la cuestión metafísica. Pero conviene realizar un análisis y comprobar en qué tenía razón este autor, y en qué no, para después delimitar el verdadero objeto de la Metafísica, cuya pérdida ha supuesto la ruina de la Filosofía Primera, con la consiguiente crisis del pensamiento occidental.

Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>24</sup> señala el problema, aquello que ha dado muerte a la Metafísica: la esencialización del ente. Pero si es verdad que Heidegger descubre el problema, también lo es que el filósofo propone una solución que más que resolverlo lo agudiza.

No hay que perder de vista que Heidegger incurre en aquello que critica; ya que al reducir el objeto de la Metafísica a la existencia, con su analítica existencial (*Darsein*), cae en el otro extremo del ente escindido. Si los esencialistas se quedaron en la esencia y olvidaron la existencia, Heidegger olvida la esencia y reduce el ente a la existencia; ambas posturas son un reduccionismo del ente. Además, Heidegger se aparta de la genuina Metafísica, ya que para él es imposible determinar el sentido del

---

<sup>23</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, Biblioteca Universitaria de Filosofía. Barcelona: Ed. Promociones Publicaciones Universitarias, 1987, pág. 28.

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Ed. Trota, 2012.



ser desde el ente. Hablar del fin o de la crisis de la Metafísica es, en resumidas cuentas, hablar de la desaparición del ente.

Al quedar el Ser relegado, la Filosofía se convierte en una disciplina alejada de la realidad. Así lo constataba el profesor argentino Carlos Alberto Sacheri:

La cultura moderna ha ido perdido gradualmente el sentido del orden, a medida que la Filosofía se fue desvinculando de la realidad cotidiana para refugiarse en un juego mental, sin contacto con las cosas concretas. Como consecuencia de este proceso histórico, el hombre fue reemplazando los datos naturales de la experiencia por las construcciones de la razón y de la imaginación<sup>25</sup>.

El apartamiento de la verdadera inteligencia de la realidad deja paso a doctrinas extrañas a la naturaleza del entendimiento, como el materialismo positivista, el relativismo, y el existencialismo ateo<sup>26</sup>. Se constituye una verdadera «crisis de la cultura» que aqueja desde hace más de una centuria a los países de Occidente y cuyo desenlace ni siquiera se vislumbra actualmente<sup>27</sup>. Pretender edificar la Metafísica desde el fundamento de una realidad escindida, no sólo es desviar el objeto hacia el cual debe dirigirse esta ciencia, es dar muerte a toda la Filosofía.

Además, en esta primacía absoluta e inmediata de lo ideal sobre la existencia, el sujeto queda lo suficientemente separado de las cosas como para no ser afectado por ellas. El ser humano ya no es aquel que en cierta manera se hace algo uno con todas las cosas, partícipe de la perfección de la realidad, sino que se erige en el creador del Universo y de la moral, modelador de un mundo a su medida.

A lo largo de las siguientes páginas mostraremos cuál es el objeto de la Metafísica y cuál es la verdadera esencia del conocimiento; buscaremos la causa del esencialismo y analizaremos qué ha supuesto esta corriente para el pensamiento, constatando que ha producido un daño de incalculables consecuencias para la vida de los hombres.

---

<sup>25</sup> SACHERI, C. A. *El orden natural*. Buenos Aires: Ed. Vórtice, 2008, págs. 45 y ss.

<sup>26</sup> Cf. *Ibidem*, págs. 45-48.

<sup>27</sup> LLANO CIFUENTES, A. *Después del final de la metafísica*. Madrid: Ed. Facultad de Teología San Dámaso, 2004, pág.9.

## 2. El objeto de la Metafísica

### 2.1. Praecognita

Como venimos diciendo, la situación actual de la Metafísica tiene su origen en la pérdida de su verdadero objeto de estudio, por causa del esencialismo. Conviene aclarar la naturaleza de esta Ciencia, para abordar después el estudio del *esencialismo* y de su consecuencia gnoseológica, que es el *intuicionismo*, desde una adecuada inteligencia de la realidad. La *recta ratio*<sup>28</sup> de las cosas tiene su fundamento en la ontología.

Se podría objetar que comenzar esta reflexión con una definición de Metafísica es posicionarse en un tipo de metafísica, condicionando la argumentación. Respondiendo a esta objeción, tenemos que reconocer que sí. Es verdad que partimos de una definición de Metafísica. Pero, ¿acaso no se parte siempre de un conocimiento preexistente? Además, como veremos más abajo, no partimos de una definición, sino que la definición surgirá a medida que avancemos en la penetración del orden y de la naturaleza misma de las cosas.

El Dr. Francisco Canals Vidal comenzó el Capítulo I de su obra *Sobre la esencia del conocimiento*<sup>29</sup> con la siguiente cita de Aristóteles: “toda doctrina y toda disciplina racional se genera desde el conocimiento preexistente”<sup>30</sup>. Ante posibles equívocos en la interpretación de lo dicho por el Estagirita, Canals aclara:

La doctrina sobre los «praecognita» que se presuponen a la puesta en marcha de cualquier esfuerzo discursivo, lógicamente ordenado, en búsqueda de «ciencia», no equivale en modo alguno a una tesis innatista. Lo que se afirma es la anterioridad de conocimientos sensibles e intelectuales, a los que las facultades humanas están ordenados por su naturaleza, y que se adquieren por medio «connatural» y como espontáneo, con anterioridad a toda construcción reflexiva de carácter metódico, y generadora de hábitos intelectuales científicos<sup>31</sup>.

En efecto, toda demostración exige un punto de partida desde el que construir el edificio de la argumentación:

---

<sup>28</sup> Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, *orthòs logos*, *recta ratio* (BEATO JUAN PABLO II. *Encíclica Fides et Ratio*, nº 4).

<sup>29</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pág. 41.

<sup>31</sup> Nota nº1 en la citada obra.

Por esta razón, la doctrina que sostiene la necesidad de puntos de partida preconocidos para la enseñanza y la disciplina racional no es sino una aplicación de la fundamental tesis que Aristóteles formuló estableciendo la constitutiva necesidad, para toda argumentación racional, de principios por sí patentes y que no requieran ni admitan el ser demostrados<sup>32</sup>.

Partir de preconocidos en una argumentación es seguir el orden mismo de la inteligencia y de las cosas; es seguir la naturaleza del espíritu. El orden que debe seguir la verdadera Metafísica es el del ente y sus causas<sup>33</sup>:

El orden del espíritu debe corresponder al orden de las cosas y, como el espíritu sólo se instruye verdaderamente mediante la búsqueda de las causalidades, el orden del espíritu debe corresponder al orden de las causas. Si existe, pues, un Ser primero y una Causa primera, es allí donde, en último término, se consuma y se ilumina el saber<sup>34</sup>.

De lo que se trata es de pensar en orden, esto es: pensar bien. He aquí la famosa cita de Jaime Balmes al respecto:

El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el conocimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en error<sup>35</sup>.

Negar que existe la realidad y que el hombre siempre ha querido conocerla, sería negar algo evidente. ¿Qué hay más connatural al ser humano que preguntarse por el porqué de cuanto le rodea? Y por esta connaturalidad, la presencia en el hombre de la pregunta sobre la realidad es algo tan evidente, que no necesita demostración, y puede convertirse también en punto de partida de una argumentación sobre el conocimiento. Como «la razón está por naturaleza orientada a la verdad y cuenta en sí misma con los medios necesarios para alcanzarla»<sup>36</sup>, esta pregunta metafísica está presente en todo hombre, que es —como ya se ha citado más arriba— un animal metafísico por naturaleza<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> «Intentan algunos demostrar también esto (el primer principio) por ignorancia. Pues es ignorancia el no saber de qué es necesario buscar demostración, y de qué no. Pues es absolutamente imposible que exista demostración de todo: pues se marcharía hacia lo infinito, por lo cual tampoco así habría demostración». ARISTÓTELES. *Metafísica*, Lib. Gamma, c. IV, 1005, 10-13. Citado en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pág. 42.

<sup>33</sup> En algunas partes de este trabajo puede aparecer indistintamente la palabra “ente” y la palabra “cosa”. Pero no se pierde de vista lo siguiente: “El nombre de *ente* se toma del acto de ser, el de *res* se refiere a la quiddidad o *esencia* del ente” (SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1, a.1, c.).

<sup>34</sup> SERTILLANGES, A. D. *La vida intelectual*. Madrid: Ed. Encuentro, 2003, pág. 94.

<sup>35</sup> BALMES, J. *EL Criterio*. Barcelona: Ed. Balmes, 1996, pág.3.

<sup>36</sup> JUAN PABLO II. op.cit, nº 49.

<sup>37</sup> Cf. GILSON, É. *La unidad de la experiencia filosófica*, op.cit., págs. 262 y 264.

Y como esta doctrina se refiere también a todo aquello que en el conocimiento dice razón de punto de partida<sup>38</sup>, comenzamos nuestro trabajo exponiendo qué es la Metafísica y cuál es el objeto del que trata: el ente, que es “lo primero que cae en la concepción del entendimiento” y “lo que el entendimiento concibe como más conocido, y en lo que resuelve todos sus conceptos”<sup>39</sup>. “Así como es evidente que el ente es, así también lo es que “la verdad, universalmente considerada, existe”<sup>40</sup>, y “es manifestativa y declarativa del ser”<sup>41</sup>. Además, “la afirmación del ente funda la evidencia del primer principio, de no contradicción, que excluye la simultánea verdad de dos proposiciones contradictorias”<sup>42</sup>.

Añádase a lo dicho que no se pueden afirmar diversas definiciones de la naturaleza de la Metafísica, ya que la definición sobre algo absoluto no admite lo relativo como presupuesto (esto sería absurdo no afirmarlo). Y teniendo en cuenta que la Metafísica trata sobre lo absoluto, no ha lugar a definiciones diversas.

Desde estos presupuestos, explicaremos la causa de la descomposición de esta Ciencia, la más sublime de todas, por debajo de la Sagrada Teología. A esta sublimidad se refiere Santo Tomás de Aquino, que define el estudio de la Metafísica como más el perfecto, sublime, provechoso y alegre:

El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto ciertamente, pues, el hombre, en la medida en que se da al estudio de la sabiduría, posee ya de alguna forma la verdadera bienaventuranza. Por eso dice el Sabio: *Dichoso el hombre que medita la sabiduría*. Más sublime, pues por él el hombre se asemeja principalmente a Dios, que *todo lo hizo sabiamente*, y como la semejanza es causa de amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad, y así se dice de ella que es *para lo hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad divina*. Más útil, pues la sabiduría es camino para llegar al reino de la inmortalidad: *El deseo de la sabiduría conduce a reinar por siempre*. Y más alegre, pues *no es amarga su conservación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo*<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pág. 42.

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, Art. 1, in c. Citado en CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 54.

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 2, a. 1, ad 3. Citado en ibídem, pág. 60.

<sup>41</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c. Citado en ibídem, pág. 60.

<sup>42</sup> Ibidem, pág. 55.

<sup>43</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, II, c. 1.

## 2.2. Qué es la Metafísica y cuál es el objeto del que trata<sup>44</sup>

Siendo el objeto de este trabajo la demostración del *esencialismo* como causa de la muerte de la Metafísica, por la reducción del conocimiento a *intuición*, posición extraña al entendimiento; y en palabras del Dr. Canals: “como una de las que más originaria y radicalmente cierran todos los caminos del filosofar”<sup>45</sup>, y teniendo en cuenta que todo saber que se precie de serlo verdaderamente, ha de serlo por causas, si el esencialismo es la escisión de la realidad, y el intuicionismo es una errónea forma de conocer, habrá que preguntarse qué es lo que se conoce, y cómo se conoce: el ente y sus causas:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras [ciencias], en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seleccionar de ello una parte, estudia los accidentes de ésta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas.

Y puesto que buscamos los principios y las causas supremas, es evidente que éstas han de serlo necesariamente de alguna naturaleza por sí misma. Y, ciertamente, si también buscaban estos principios quienes buscaban los elementos de las cosas que son, también los elementos tenían que ser necesariamente elementos de lo que es, no accidentalmente, sino en tanto que algo que es. De ahí que también nosotros hayamos de alcanzar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es<sup>46</sup>.

Rafael Gómez Pérez, apuntado hacia el Ser, define la Metafísica como aquella que estudia la profundidad de lo real:

La Metafísica estudia, en profundidad, la profundidad de lo real. No se contenta con estudiar el ente en cuanto ente: lo que es en cuanto que es, sino que se pregunta por el porqué del ser del ente. De este modo llega a lo máximamente verdadero e inteligible: a Dios, como Ser por esencia, autor y dador del Ser.

La Metafísica, que es ciencia, se hace entonces —desde el principio de su búsqueda— sabiduría, saber por las causas más altas. La metafísica es ciencia entre las ciencias y, en este sentido, no se entromete en el campo de las otras ciencias; pero al dar con la profundidad de lo real señala el estatuto ontológico de las demás ciencias.

---

<sup>44</sup> Cf. MARTÍNEZ, E. *Qué es la Metafísica y cuál es el objeto del que trata. Seminario “Ser y Persona”*. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 19/10/2012. En <http://blog.uao.es/canaluaao/ser-y-persona-19102012/>.

<sup>45</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 125.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, Libro I, Cap. IV, n. 1003a.

La Metafísica se ordena al conocimiento natural de Dios, es decir, al conocimiento de la Causa a través de sus efectos, a la advertencia del Ser como causa del ser del ente. Este conocimiento de Dios no es el que Dios tiene de sí mismo ni el que Dios transmite a los hombres por la Revelación. Pero en el orden natural, la metafísica es la ciencia que más puede decir de Dios y, por tanto, de la profundidad de las cosas y de los hombres, criaturas de Dios<sup>47</sup>.

### **2.2.1. Necesidad de la Metafísica**

En orden a mostrar la necesidad de esta ciencia, partiremos del Comentario<sup>48</sup> que realiza Santo Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles, para mostrar qué es la Metafísica y cuál es el objeto del que trata. Por medio de este proceder lógico profundizaremos en los fundamentos de la Metafísica, para buscar posteriormente la causa de las derivas esencialistas que, no sólo apartan a la Filosofía Primera de aquello que le es propio, sino que —por ello— la descomponen y destruyen.

Para este cometido, el Santo Doctor, comienza su argumentación afirmando —según el orden todo del Universo— la absoluta necesidad de una ciencia que sea ordenadora de todas las demás. Dice así: “Como enseña el Filósofo en su *Política*, cuando alguna pluralidad se ordena a algo uno, es necesario que un elemento de aquélla sea regulador o regente, y los otros regulados o regidos”<sup>49</sup>.

Es interesante señalar cómo Santo Tomás cita *La Política* de Aristóteles para hablar de una cuestión metafísica. La visión de totalidad que sobre el Universo tiene el Aquinate se fundamenta en el hecho y la convicción de que no está la realidad en compartimentos estancos. Es por esto que el orden que descubrimos en la *res publica* es un orden que nos ayuda a entender el orden de la realidad. Al fin y al cabo todo orden ha de partir del orden del Universo.

Expliquemos la cita para comprender por qué el Doctor Angélico la utiliza. “Cuando alguna pluralidad se ordena a algo uno”: es una cuestión tautológica; para que haya pluralidad debe darse ese “uno” al que se ordena dicha pluralidad. O dicho de otra manera: “un todo ordenado” lo es en función de la unidad de orden porque tiene algo “uno” a lo que se ordena. Es absolutamente imprescindible para la afirmación de un “todo ordenado”, ese “uno” al que se ordena:

---

<sup>47</sup> GÓMEZ PÉREZ, R. *Introducción a la Metafísica*. Madrid: Ed. Rialp, 2006, pág. 218.

<sup>48</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Metafísica. Proemio*. Citado en CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d’Aquino. Antología Metafísica*. Barcelona: Ediciones 62,1991, pág. 75.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

No es posible una multitud que no participe de lo uno: las cosas que son muchas en sus partes, son unas en el todo. Y todo lo que es mucho en sus accidentes, es uno en el sujeto. Y las cosas que son muchas en número, son unas en su especie. Y las que son muchas en su especie, son unas en el género. Y todo lo que es mucho en su proceso, es uno en su principio<sup>50</sup>.

Esto se puede percibir en muchas realidades: el mundo educativo, la familia, la comunidad política, la Nación, etc. La descomposición en el conjunto de los saberes ha hecho que se pierda la unidad que debe haber en la pluralidad que debiera conducir a la Verdad. La pérdida de unidad da paso a las escisiones, v. gr., la pérdida de la unidad del ente.

Que una pluralidad se ordene a algo “uno” nos lleva reconocer la importancia que tiene el “todo”, para entender qué significa la “parte”. Sin el “todo” no se puede comprender la parte, en tanto que parte.

Acudamos a la Suma Teológica para comprender esto:

A un agente óptimo le corresponde producir todo su efecto de forma óptima. Sin embargo, no en el sentido de que cada una de las partes del todo que hace sea absolutamente óptima, sino que es óptima en cuanto proporcionada al todo. Ejemplo: si toda la perfección del animal estuviera en el ojo, que es una parte, se anularía la bondad que tiene todo el animal. Así pues, Dios hizo todo el universo óptimo, atendiendo al modo de ser de las criaturas, no a cada una en particular, sino en cuanto una es mejor que otra<sup>51</sup>.

Lo importante no es la excelencia de la “parte” sino la excelencia del “todo”. Y en el “todo” hay diversos grados. Por eso en el Universo hay seres de diversa perfección: son más perfectos los ángeles que las criaturas racionales, y éstas más que los animales, y éstos más que los minerales. Este orden del conjunto, con sus partes, que proporcionalmente se ordenan al “todo”, requiere que una parte ordene a las otras. Para que esta ordenación sea la que conviene al resto de las partes, es necesario que la parte que ordene sea aquella que conozca el bien de todas las partes; y aún la que lo conozca mejor. Sólo puede ordenar aquel que conoce el bien. No toda parte es válida para ordenar. Esto es evidente.

---

<sup>50</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. 11, art. 1, ad. 2. Citado en CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 55.

<sup>51</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 47, art. 2, ad. primum.

Santo Tomás hablará en diversos ámbitos sobre el orden de las cosas, y la necesidad de que éste sea regido por una parte. Por ejemplo, en su tratado *De regimine principum, Sobre el gobierno de los príncipes*, explica la necesidad de que haya quien gobierne a la comunidad política, y utiliza la misma argumentación que acabamos de ver en el texto citado del Comentario a la Metafísica de Aristóteles.

Dice así Santo Tomás en el inicio del capítulo primero, del libro primero de *De regimine principum*:

En todas las cosas que se enderezan a algún fin y en que se suele obrar por diferentes modos, es necesario alguno que guíe a aquello que se pretende; porque la nave que según el impulso de diferentes vientos suele ser llevada a diversas partes, no llegaría al puerto deseado, si la industria del piloto no la encaminase a él.

Los hombres tienen fin a que toda su vida y sus acciones se encaminan, porque son agentes por entendimiento, a quien es propio manifiestamente obrar con algún intento. Y acontece, que diversamente caminan al fin propuesto, como lo muestra la diferencia misma de los humanos estudios y acciones, y así tienen necesidad de quien los guíe. Está en ellos, naturalmente, insita la lumbré de la razón con que en sus obras se enderecen al fin que procuran; y si pudieran vivir a solas, como muchos animales, no necesitarán de otra ninguna guía, si no que cada uno fuera rey de sí mismo debajo de Dios, sumo Rey, en cuanto por la lumbré de la razón, que de su divina mano les fue dada, se guiaran a sí mismos en sus acciones.

Pero es propio al hombre el ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los otros animales; lo cual declaran las necesidades que naturalmente tiene. Porque a ellos la naturaleza les preparó el mantenimiento, el vestido de sus pelos, la defensa de los dientes, cuernos y uñas, o a lo menos la velocidad para huir, y el hombre, empero, no recibió de la naturaleza ninguna de estas cosas, mas en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella, con el trabajo de sus manos, lo pudiese buscar todo; a lo cual un hombre solo no basta, porque de por sí no puede pasar la vida suficientemente; y así, decimos le es natural vivir en compañía de muchos.

Además de esto, los otros animales tienen natural industria para todas las cosas que les son útiles o nocivas, como la oveja conoce al lobo naturalmente por enemigo; y otros animales, por natural industria, conocen algunas hierbas medicinales y otras cosas necesarias a su vida; mas el hombre, de las que lo son para el vivir, sólo tiene conocimiento en común, como quien por la razón puede de los principios universales venir en conocimiento de las cosas que son necesarias para la vida humana. No es pues posible, que un hombre solo alcance por su razón todas las cosas de esta manera; y así es necesario el vivir entre otros muchos, para que unos a otros se ayuden y se ocupen unos en inventar unas cosas y otros en otras.

Esto también se prueba evidentísimamente, por serles propio a los hombres el hablar, con lo



cual pueden explicar sus conceptos totalmente y otros animales declaran sus pasiones sólo en común, como el perro, en ladrar, la ira, y otros por diversos modos. Así que un hombre es más comunicativo para otro, que los animales que andan y viven juntos, como las grullas, las hormigas, las abejas; y considerándolo Salomón, dice en Eclesiástico: “Mejor es estar dos que uno, porque gozan del socorro de la correspondiente compañía”.

Pues siendo natural al hombre el vivir en compañía de muchos, necesario es que haya entre ellos quien rija esta muchedumbre; porque donde hubiese muchos, sí cada uno procurase para sí solo lo que le estuviese bien, la muchedumbre se desuniría en diferentes partes, sí no hubiese alguno que tratase de lo que pertenece al bien común; así como el cuerpo del hombre y de cualquier animal vendría a deshacerse sí no hubiese en él alguna virtud regitiva, que acudiese al bien común de todos los miembros; y así dijo Salomón: “Donde no hay Gobernador, el pueblo se disipará”<sup>52</sup>.

Como vemos, según los ejemplos del texto propuesto para explicar la necesidad de un gobernante que guíe a los demás, mediante el conocimiento del bien común, es necesario que en la pluralidad haya un regente que dé unidad y orden a toda ella. Esto, que es así en todas las cosas, Santo Tomás lo refiere en el texto a los hombres que “tienen fin a que toda su vida y acciones se encamina, porque son agentes por el entendimiento”. Y como ordenar a un fin es propio de la razón, para ordenar según el bien, es necesario conocerlo, y sea así mantenido el orden de los diferentes aspectos de la vida humana.

Volvamos al texto inicial del Proemio del *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles: “esto es evidente [que haya algo que rija al conjunto de partes en orden a ese uno, que es el todo] en la unión del alma y el cuerpo, pues el alma por naturaleza impera, y el cuerpo obedece”<sup>53</sup>. El alma es la que gobierna al cuerpo y no el revés, esto es evidente. Y, también es evidente que si no hubiera alma que gobernara, sería el cuerpo el que lo hiciera, dejando al hombre sometido a la dispersión, que es la que provocan las pasiones.

Otro ejemplo: “De modo semejante, entre las fuerzas del alma: la irascible y la concupiscible son regidas por la razón en el orden natural”<sup>54</sup>. Los dos apetitos de donde provienen las pasiones, el irascible y el concupiscible, deben ser gobernados por la razón.

---

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, Cap. I.

<sup>53</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 75.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

El orden todo del Universo es así. Sucede pues, en los saberes, que si no hay uno que ordene a todos los demás, se perderá la unidad y se dispararán los saberes: “todas las ciencias y las artes se ordenan a una cosa, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad”<sup>55</sup>. Esa perfección es el todo, ese ordenarse a algo uno, es la perfección del hombre.

Y es que el hombre tiene una perfección substancial, a partir de la cual puede alcanzar aquella perfección a la que él está ordenado por naturaleza. Esta es la razón por la que Santo Tomás define la educación como la “conducción y promoción de la prole hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud”<sup>56</sup>. No basta, pues, con engendrar, hay que conducir al hombre hacia el estado de virtud para que pueda llegar a ser feliz. Gracias a este instrumento privilegiado que es la virtud, el hábito bueno, el hombre llega a la felicidad: “La virtud designa cierta perfección de la potencia”<sup>57</sup>.

La perfección a la que tiende el Universo, ínsita en el hombre cuando fue creado por Dios, es manifestación de la Bondad Divina. Aquello que une a todo el Universo es la Bondad de Dios, que es Creador, Providente, Elevador y Conservador de su Creación.

Así también en la vida humana; en la que, si todo tiende a una perfección que es la felicidad del hombre, lo hace para asemejarse, en la medida de la propia naturaleza, a la Bondad Divina. Y esto es en lo que consiste la felicidad del hombre, en gozar de la Bondad Divina. Ésa es la felicidad del hombre, la contemplación del Sumo Bien, que ha creado al hombre por amor.

Esto es así con todas las ciencias y las artes, y por ello es necesario —sigue diciendo Santo Tomás—, “que una de ellas sea la rectora de todas las otras, la cual rectamente vindica el nombre de sabiduría. Ya que es propio de sabios ordenar a los otros”<sup>58</sup>.

Esta cuestión Santo Tomás la ha desarrollado en otros lugares; sirva como ejemplo el siguiente texto de la *Suma contra Gentiles*:

El uso corriente que, según cree el Filósofo, ha de seguirse al denominar las cosas, quiere que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien.

---

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO. *In IV Sent.* d.26 q.1 a.1 in corp. Citado en MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002, pág. 143.

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I-II q. 55 s1.

<sup>58</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 75.

De aquí que, entre las cualidades que los hombres conciben en el sabio, señale el Filósofo que es propio del sabio el ordenar. Mas la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin; porque en tanto una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien de cada cosa. Así vemos que en las artes, una, a la que atañe el fin, es como la reina y gobernadora de las demás: la medicina, por ejemplo, impera y ordena a la farmacia, porque la salud, que es el objeto de la medicina, es el fin de todos los medicamentos confeccionados en farmacia. Y lo mismo sucede con el arte de navegar respecto de la industria naval, y con el militar respecto de la caballería, y de todas las otras armas. Las artes que imperan a otras se llaman arquitectónicas o principales. Por esto sus artífices, llamados arquitectos, reclaman para sí el nombre de sabios. Mas como dichos artífices se ocupan de los fines de ciertas cosas particulares y no miran al fin universal de todas las cosas, se llaman sabios en esta o en otra materia. En este sentido se dice en la primera carta a los de Corinto: *Como sabio arquitecto puse los cimientos* (1 Cor 3,10). En cambio, se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin del universo, principio también de todos los seres, y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar las causas más altas<sup>59</sup>.

### **2.2.2. Lo máximamente intelectual**

Santo Tomás explica a continuación en qué consiste esta sabiduría y cuál es su objeto: “Se puede ver cuál será esa ciencia y sobre qué tratará si se examina diligentemente de qué manera es idóneo a una cosa regir otras”<sup>60</sup>. El Aquinate examina de qué manera una cosa rige otra, es decir, cómo está dispuesto el orden de la realidad. Para explicarlo, el pedagogo por excelencia, que es el *Doctor Humanitatis*<sup>61</sup>, utiliza el siguiente ejemplo: “Así como los hombres de entendimiento vigoroso son, como dice el Filósofo en el libro mencionado, por naturaleza rectores y señores de los otros, mientras que los hombres robustos de cuerpo pero deficientes en lo que se refiere al

---

<sup>59</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra Gentiles*, Cap. I.

<sup>60</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomàs d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 75.

<sup>61</sup> Muy a propósito utilizo aquí este título que el Beato Juan Pablo II dio a Santo Tomás de Aquino. El Santo Doctor, más que cualquier otro, ha penetrado el orden del Universo y sus causas, y en él, la naturaleza del hombre. Por merece este título de Doctor de la Humanidad: “«Doctor humanitatis» es el nombre que di a santo Tomás de Aquino porque siempre estaba dispuesto a acoger los valores de todas las culturas (Discurso a los participantes en el VIII congreso tomista internacional, 13 de septiembre de 1980: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 25 de enero de 1981, p. 7). En las condiciones culturales de nuestro tiempo parece muy oportuno desarrollar cada vez más esta parte de la doctrina tomista que trata de la humanidad, dado que sus afirmaciones sobre la dignidad de la persona humana y sobre el uso de su razón, perfectamente acorde con la fe, convierten a santo Tomás en maestro para nuestro tiempo. En efecto, los hombres, sobre todo en el mundo actual, están preocupados por este interrogante: ¿qué es el hombre? Al usar el apelativo «doctor humanitatis», sigo las directrices del concilio ecuménico Vaticano II sobre el uso de la doctrina del Aquinate tanto en la formación filosófica y teológica de los sacerdotes (cf. decreto *Optatam totius*, 16), como en la profundización en la armonía y la concordia entre la fe y la razón en las universidades (cf. declaración *Gravissimum educationis*, 10)” (BEATO JUAN PABLO II. *Carta Apostólica Inter Munera Academicarum sobre las dos Academias Teológicas Pontificias*, 28 de enero de 1999, n. 4).

entendimiento son por naturaleza siervos<sup>62</sup>. Y como para gobernar a otros no es necesario un cuerpo muy robusto, sino un entendimiento vigoroso: “así, la ciencia que por naturaleza sea reguladora de las otras ha de ser aquella que sea máximamente intelectual. Y ésta es aquella que versa sobre cosas máximamente inteligibles”<sup>63</sup>.

Lo máximamente inteligible es aquello que causa mayor certeza al entendimiento, que es máximamente universal, y máximamente inmaterial. Antes de centrarnos en estos tres aspectos de lo máximamente inteligible, es muy conveniente que nos preguntemos qué es *lo inteligible*.

Para comenzar diremos que lo inteligible es aquello que se puede entender; es decir, *el ente*. Todo lo que tiene ser puede ser entendido, por el hecho —precisamente— de tener ser. El ser es lo inteligible; y esto es lo que lleva a decir que la inteligibilidad es una propiedad que se convierte con el ser. La inteligibilidad es una de las propiedades trascendentales que se predicán de todo ente. El ente, por el hecho de ser, es *unum, verum et bonum*. Uno de los trascendentales es esta inteligibilidad de todo ente, que es lo que denominamos verdad. Todo ente es verdadero, es decir, todo ente es inteligible.

Ahora bien, si la verdad es la inteligibilidad del ente, ¿qué quiere decir Santo Tomás cuando afirma que la verdad está principalmente en el entendimiento y secundariamente en las cosas? Decimos que la verdad propiamente está en el entendimiento, mientras que el bien propiamente está en la cosa. El entendimiento que juzga rectamente es del que decimos que es verdadero, y este entendimiento decimos que es verdadero cuando se adecua a la cosa. Y aquí está lo que está diciendo Santo Tomás, esta verdad de la cosa se dice por la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Conviene analizar este aspecto:

La verdad se encuentra propiamente en el entendimiento humano o en el divino, como la sanidad en el animal. En cambio, en las otras cosas se encuentra por relación al entendimiento, como también la sanidad se dice de algunas otras cosas en cuanto causan o conservan la sanidad del animal. La verdad está en el entendimiento divino de manera propia y principal; en el entendimiento humano, de manera propia, pero secundaria; finalmente en las cosas, de manera impropia y secundaria, pues sólo está allí por referencia a esas otras dos verdades<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., págs. 75 y 76.

<sup>63</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 76.

<sup>64</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 1. Art. 4.

Y en la Suma Teológica nos dice:

Como lo verdadero y lo falso se oponen, y los opuestos lo son sobre lo mismo, es necesario que la falsedad se busque antes allí donde primero se encuentra la verdad; esto es, en el entendimiento. Pero en las cosas no hay ni verdad ni falsedad más que en relación con el entendimiento<sup>65</sup>.

Santo Tomás se está refiriendo al Entendimiento Divino —que es el Ser por antonomasia—, donde se encuentra la verdad principalmente, y en las cosas secundariamente; por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la Mente Divina, que creó todas las cosas. Si desaparece este fundamento, desaparece el fundamento de la verdad que tienen todas las cosas, y convertimos al hombre en un creador de “verdades” (esta es una de las consecuencias del esencialismo, como veremos).

Pero hay una gradación en la participación del ser. Hay entes que participan más del ser que otros. Un animal participa más del ser que una piedra, porque en el animal se da cierto conocimiento; y mucho más en el hombre, y mucho más en el ángel.

Si hay entes que tienen más ser que otros, y el Ser es el fundamento de la inteligibilidad, habrá entes más inteligibles que otros, en sí mismos; los entes más inteligibles serán más “verdaderos”, más “unos”, más “buenos”.

Es más comprensible aquello que goza de mayor unidad. Se puede conocer más sobre la vida de un hombre, y el puesto que éste ocupa en el Universo, que sobre la vida de un vegetal. El conocimiento de una persona, supera muchísimo al conocimiento que se puede detener de cualquier otro ente con menos participación del Ser. Es por ello que hay diversos grados de inteligibilidad, según la participación del Ser, Suma Verdad:

La verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y Él mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en Él no sólo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, q. 17. Art. 1. In corp.

<sup>66</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, q. 16. Art. 5.

### **2.2.2.1. La Metafísica: ciencia que causa mayor certeza**

Volviendo al texto del Comentario a la Metafísica de Aristóteles, siguiendo la argumentación del Doctor Angélico, descubrimos lo *máximamente intelectual*, como aquello que causa *mayor certeza*:

Primeramente, a partir del orden del entender. Ya que, visiblemente, son más inteligibles aquellas cosas de las cuales el entendimiento reciba la certeza. Por tanto, como que la certeza de la ciencia es adquirida por el entendimiento a partir de las causas, vemos que el conocimiento de las causas es máximamente intelectual. Con lo cual, aquella ciencia que considera las primeras causas se muestra como máximamente reguladora de las otras<sup>67</sup>.

Encontrar la causa de algo produce certeza. ¿Qué se entiende por certeza, y cómo se obtiene? Más arriba, en el Comentario a la Metafísica, que estamos citando, hemos visto que Santo Tomás hablaba de un entendimiento vigoroso, fuerte. Los grados de fortaleza en el juicio son los grados de la certeza. Cuando alguien dice: “esto es así”, decimos que tiene fuerza, seguridad, certeza. Cuando no se afirma con fuerza, decimos que opina o duda. Esto son grados de fortaleza en el juicio, grados de vigor en el entendimiento. Cuanto más fuerte es el entendimiento, más certeza tiene. Por un lado la manifestación clara de un objeto (evidencia), y por otro la certeza que produce en el sujeto (fortaleciéndolo).

Por ello, la verdadera educación ha de buscar presentar con claridad el objeto y producir fortaleza en el entendimiento del discente. Esto lo explica Santo Tomás en la Suma Teológica:

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos palpables, o cosas semejantes, o cosasopuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido<sup>68</sup>.

El maestro busca mostrar al alumno la causa de algo mediante ejemplos, que pueden venir acompañados de instrumentos sensibles. Por ejemplo, ante la complejidad de una operación matemática, cuya lógica no se manifiesta con la suficiente evidencia, un maestro la puede explicar con objetos de colores. Así, con ejemplos sensibles, el

---

<sup>67</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 76.

<sup>68</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, q. 117. Art. 1.

discípulo clarifica, en la medida de lo posible, aquello que es más oscuro.

Pero no acaba aquí el proceso de la enseñanza, ya que —como se ha dicho— no sólo consta éste en presentar el objeto con la máxima evidencia posible, si no que, además, ha de fortalecer el entendimiento del que aprende. El entendimiento se fortalece mostrando al que aprende la conexión causal entre los principios y las conclusiones. En esto consiste la verdadera educación y el procedimiento más verdadero de cualquier ciencia. La ciencia que pretenda serlo de verdad ha de ser *saber por causas*, etiológico. “Por tanto, como que la certeza de la ciencia es adquirida por el entendimiento a partir de las causas, vemos que el conocimiento de las causas es máximamente intelectual”<sup>69</sup>. Muy iluminadora es al respecto esta cita de Sertillanges, que referimos más arriba:

El orden del espíritu debe corresponder al orden de las cosas y, como el espíritu sólo se instruye verdaderamente mediante la búsqueda de las causalidades, el orden del espíritu debe corresponder al orden de las causas. Si existe, pues, un Ser primero y una Causa primera, es allí donde, en último término, se consuma y se ilumina el saber<sup>70</sup>.

La evidencia de la conexión entre la causa y el efecto produce el fortalecimiento del entendimiento. Esto explica que el niño quiera saber el *porqué*, ya que cuando no sabe algo se siente débil. La natural búsqueda del *porqué* es debida a que nuestro entendimiento se siente débil y necesita fortalecerse.

Según lo dicho, es lógico afirmar que “aquella ciencia que considera las primeras causas se muestra como máximamente reguladora de las otras”<sup>71</sup>. Esta búsqueda de la Causa Primera, y de la explicación de la totalidad de la realidad es misión de la Metafísica, que además debe regular a las otras ciencias que se ocupan de “causas particulares”.

#### **2.2.2.2. La Metafísica: ciencia de lo máximamente universal**

Veamos ahora el segundo modo de lo máximamente inteligible, que es lo *máximamente universal*, es decir, el ente y sus propiedades. Volvamos al Comentario a la Metafísica, hilo conductor de esta argumentación referente al objeto de la Metafísica:

---

<sup>69</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d’Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 76.

<sup>70</sup> SERTILLANGES, A. D. *La vida intelectual*. op. cit., 2003, pág. 94.

<sup>71</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d’Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 76.

En segundo lugar, a partir de la comparación del entendimiento con los sentidos. En efecto, como que lo propio del sentido es el conocimiento de las cosas particulares, el entendimiento es evidente que difiere del sentido por el hecho de que comprende los universales. Por tanto, la ciencia máximamente intelectual será aquella que trate sobre los principios máximamente universales. Los cuales son: el ente y aquello que es consecuente al ente, como el uno y lo múltiple, el acto y la potencia. Este tipo de cosas no han de quedar totalmente indeterminadas, ya que no es posible, sin ellas, tener un conocimiento completo de aquellas que son propias de algún género o especie. Por otra parte, tampoco se han de tratar en alguna ciencia particular; porque, como que son necesarias para el conocimiento de cada uno de los géneros de ente, por el mismo motivo se tratarían en cualquiera de las ciencias particulares. Por tanto, queda que sean tratadas en una sola ciencia común, la cual, siendo máximamente intelectual, será reguladora de las otras<sup>72</sup>.

La tesis de todo este texto es que lo máximamente inteligible es lo máximamente universal, que es el ente. Comienza con una comparación entre el conocimiento que se da por medio de los sentidos, que es particular, y el conocimiento que se da por medio del entendimiento intelectual, que es universal. Estos conocimientos no se dan como antítesis en la vida del hombre, todo lo contrario.

En el texto Santo Tomás advierte: “Este tipo de cosas no han de quedar totalmente indeterminadas, ya que no es posible, sin ellas, tener un conocimiento completo de aquellas que son propias de algún género o especie”<sup>73</sup>. Se anticipa aquí Santo Tomás a todo lo que aparecerá después: el vaciamiento del contenido del ente, que es la deriva esencialista, como veremos más adelante.

Al realizar esta distinción, vemos, que Santo Tomás se está refiriendo al hombre, que parte del conocimiento sensible para llegar al conocimiento universal. Y es que en el ángel, o en Dios, se da un conocimiento de lo particular y de lo universal, sin el concurso del conocimiento sensible:

El entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, por objeto propio tiene la sustancia inteligible separada del cuerpo, por la que conoce lo material inteligible. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo es esencial existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro

---

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ibidem.



objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes<sup>74</sup>.

Santo Tomás sigue explicando en la Suma Teológica que el hombre conoce lo universal partiendo de lo particular. Su conocimiento sensible es de algo singular, individualizado, por ese principio de individuación que es la materia; extrayendo de lo material obtiene un conocimiento universal.

El objeto propio del entendimiento humano es el objeto material o corpóreo, donde conoce las naturalezas inteligibles en lo sensible. Es diferente de lo que le sucede al ángel, que no abstrae de la materia. Vemos en la jerarquía de los seres, que según su participación del ser, a más ser más inteligibilidad, a más inteligibilidad, más universalidad.

El conocimiento universal que obtiene el hombre, a partir de la abstracción de lo singular, tiene que volver a lo singular. Mediante esta *refluencia* el hombre obtiene el concepto. El conocimiento de Dios y el conocimiento angélico es a la vez de lo singular y lo universal, pero el conocimiento del hombre no puede quedarse exclusivamente en lo universal, tiene que volver a lo singular, porque si no, no comprendería aquel ente del que está hablando. Si no se realiza el proceso completo del conocimiento, que parte de lo singular hacia lo universal, volviendo a lo singular —para completar el proceso que fecunda y genera el concepto—, aparece una escisión, que manifiesta sólo una de las partes del ente. Si el proceso se detiene en la existencia, se dará lugar a un existencialismo que realmente no se preocupa de la realidad, ya que falta en ella lo que tiene de universal. Y si el proceso se queda sólo con la esencia, en la pura abstracción, aparece la posición del otro extremo, que es el esencialismo.

Una de las raíces del esencialismo-intuicionismo radica en la errónea comprensión del ente como lo máximamente universal, que es visto vaciado de todo contenido. Este punto lo desarrollaremos más abajo.

¿Qué debemos entender por ente universal? Santo Tomás explica que el ente es lo

---

<sup>74</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, q. 84. Art. 7.

primero que concibe nuestro entendimiento, es el *primum cognitum*, lo primero conocido por el entendimiento. De tal modo que todo otro concepto requiere del concepto ente. Sin el concepto ente no se entiende nada. Por eso dice en el *Comentario a la Metafísica* que: “Este tipo de cosas no han de quedar totalmente indeterminadas, ya que no es posible, sin ellas, tener un conocimiento completo de aquellas que son propias de algún género o especie”<sup>75</sup>.

Entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys*<sup>76</sup>.

No nos estamos refiriendo a un carácter instrumental del ente: el concepto ente es un concepto formado previamente, para desde él formar los otros. Sino que es algo implicado en cualquier otro concepto.

Antes de finalizar este apartado, además de lo dicho sobre el ente como lo máximamente universal, añadamos algunas distinciones que nos clarificarán más el objeto de la Metafísica. La primera distinción es aquella que hay entre el conocimiento *actual* y el conocimiento *virtual*. El *conocimiento actual* es el conocimiento de lo actual y determinante en las cosas; es un conocimiento de lo formal. El *conocimiento virtual* es el conocimiento de lo potencial y determinado. El hombre tiene ambos tipos de conocimiento, y los dos se dan ligados.

Explicemos esto con un ejemplo: el ser personal es algo formal; entender que “este hombre” es *persona*, pertenece a lo formal. Entrar en cuestiones específicas, o de clasificación, nos llevaría a afirmar su racionalidad. Decir que el hombre es un animal racional, pertenecería al ámbito de lo virtual, que es lo potencial y determinado. En todos nuestros conocimientos se da o bien una penetración de lo formal o de lo potencial

La segunda distinción es la que hay entre el conocimiento *confuso* y el conocimiento *distinto*. El *conocimiento confuso* es el que se da cuando todavía no se ha hecho ninguna precisión, ni distinción interna. Por ejemplo, un niño sabe lo que es una persona, pero no ha profundizado en un conocimiento de lo distinto en la persona. El

---

<sup>75</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 76.

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, q. 94. Art. 2.

*conocimiento distinto* es preciso y claro, que es el que se da sobre todo en la ciencia, en los diferentes ámbitos.

El ente, *primun cognitum* es un conocimiento actual, se entiende formalmente como lo que tiene ser. Después viene el concepto virtual donde se entiende el ente dentro de todos los géneros y especies. Pero primero es un conocimiento formal, porque eso es lo propio del entendimiento humano, que tiende a captar lo formal. Lo que sucede es que es un conocimiento confuso. Profundizando en el concepto de *ente actual* se alcanzará un conocimiento distinto, que es el que se obtiene en la Metafísica.

El concepto *ente distinto* es el objeto de la Metafísica, que es *el ente en cuanto ente*. El primer concepto, confuso, actual, que se obtiene por la abstracción del ente material, pues se abstrae, v. gr., “qué es una roca” a partir de “viendo una roca”.

El ente confuso y actual es el que se capta en el primer momento desde la quiddidad o naturaleza corpórea. Y será por una profundización en la comprensión de este concepto por la que se alcanzará el concepto actual-distinto, *ente en cuanto ente*. Y este es el objeto de la Metafísica, el que ha avanzado por una penetración formal hasta alcanzar, no un concepto vacío, sino el concepto formalmente considerado, el de aquello que tiene ser. Lo más formal es lo más universal.

Por último, siguiendo a Santo Tomás en el texto citado del Comentario a la Metafísica, diremos que cualquier ciencia no puede tratar de las cuestiones Metafísicas, pero sí ésta ciencia trata de lo común a todas las demás, que es el ente común.

### **2.2.2.3. La Metafísica: ciencia de lo máximamente inmaterial**

Hasta ahora hemos visto que Santo Tomás, comentando a Aristóteles, busca una ciencia ordenadora de todas las demás; y esta ciencia ha de ser aquella que tenga por objeto las cosas máximamente inteligibles. Lo máximamente inteligible tiene tres características: aquello que proporciona la mayor certeza en el entendimiento (por el conocimiento por causas); aquello que es máximamente universal, y aquello que está máximamente separado de la materia —inmaterial—. De esto último trata este punto, con el que se cierra la explicación de lo máximamente inteligible — cuya errada comprensión ha dado lugar a las escisiones que han causado la situación actual de ruina, en la que se encuentra la Filosofía—.

En tercer lugar, a partir del conocimiento del entendimiento. En efecto, como toda cosa tiene fuerza intelectual por el hecho mismo de que es inmune de materia, conviene que sean máximamente inteligibles aquellas cosas que son máximamente separadas de la materia. Ya que es necesario que lo inteligible y el entendimiento sean proporcionados, y de un solo género, tal y como el entendimiento y lo inteligible en acto son uno<sup>77</sup>.

Se centra ahora Santo Tomás en el conocimiento en cuanto tal, que es un acto inmaterial. Esta inmaterialidad se da en dos ámbitos: por un lado en el acto de conocer, y por otro, en las cosas que se conocen (lo inteligible).

El acto de conocer es inmaterial. Pero la materia limita la perfección de la forma. Se deduce que cuanto menos limitada está la forma por la materia, será en cierto modo, más perfecta e infinita. Lo que pone límites pone fines, cuanto menos límites, más infinitud.

El conocer busca aprehender formas, hacer suyas las formas. En el conocer, el cognoscente trae dentro de sí la forma de las cosas. En el proceso de conocer no traemos la materia a nuestro interior, pero sí la forma. En el conocimiento intelectual podemos aprender cualquier forma. Con esto se pone de manifiesto esa cierta infinitud del conocer inmaterial; por ello Aristóteles dice: “anima est quodammodo omnia”<sup>78</sup>.

Lo inteligible también es inmaterial. Todo ente, en tanto que tiene ser, es uno, inteligible y bueno. El ente por el hecho de ser es inteligible, en el sentido de que su forma es apta para ser en otros (en un entendimiento que la conozca). Aunque, como ya se ha dicho, la materia contrae y limita también la inteligibilidad del ente. Cuanto más material sea un ente, menos inteligible será. Cuanto más inmaterial sea un ente, más inteligible será. A más ser, más forma —ya que el ser es lo más formal—. El objeto de conocimiento, en consecuencia, hay que decir que es inmaterial.

Esto está relacionado con lo que decíamos más arriba sobre *lo universal*. Lo universal es cognoscible no tanto por la universalidad, sino cuanto por la inmaterialidad. Es la inmaterialidad la que, de algún modo, hace infinitas las cosas, y por tanto universales. Es por ello que este punto, de lo máximamente inmaterial es crucial para entender la esencia del conocimiento, y el objeto de la Metafísica.

---

<sup>77</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 77.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*, Libro III, Cap. 8, n. 431b, 22.

Santo Tomás de Aquino nos explica esto en la Suma Teológica:

En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* dice: *En cierto modo el alma lo es todo*. La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos (q.7 a.1 y 2), las formas, cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. De ahí que en II *De Anima* se diga que las plantas, por ser materiales, no tienen conocimiento. Por su parte, el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateriales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella, tal como se dice en III *De Anima*. Por lo tanto, Dios, por ser el grado sumo de la inmaterialidad, como se demostró (q.7 a.1), tiene el grado sumo de conocimiento<sup>79</sup>.

Volvamos al texto del Comentario a la Metafísica de Aristóteles: “es necesario que lo inteligible y el entendimiento sean proporcionados, y de un solo género, tal y como el entendimiento y lo inteligible en acto son uno<sup>80</sup>.”

Si se defendiera una escisión en el conocimiento, justificada desde la existencia y no en la esencia, no quitaría nada a esta unidad que afirma que “sentir y entender no son sino cierto ser<sup>81</sup>”. El ser intencional, que remedia la finitud entitativa del sujeto<sup>82</sup>, “se constituye como acto que pertenece al sujeto en la medida en que la no inmersión de la forma en la materia le hace connaturalmente participante de aquella apertura intencional infinita<sup>83</sup>”. “Entitativamente el hombre cognoscente no se hace uno con los entes del universo, pero sí «inteligiblemente»<sup>84</sup>.”

El acto de conocer y el objeto conocido no están escindidos. Esta distinción sólo se hace cuando el entendimiento está en potencia de conocer algo. Pero cuando el entendimiento conoce, se hace algo uno con lo conocido, y se da una unidad entre el

---

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. 14. Art. 1. In corp.

<sup>80</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomàs d'Aquino. Antologia Metafísica*. op. cit., pág. 77.

<sup>81</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Anima*, III, C. 5. Citado en CANALS, F. *Tomàs de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 61.

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 2. Art. 2. In c. . Citado en ibidem.

<sup>83</sup> CANALS, F. *Tomàs de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 61.

<sup>84</sup> Ibidem.

entendimiento y lo inteligible. El padre Ramón Orlandis Despuig se refería a la unidad como algo presente en la naturaleza de la persona: “Todo hombre, en cuanto hombre, tiene invencible apetencia de síntesis, de unidad íntima”<sup>85</sup>.

El Dr. Forment explica así la unidad del conocimiento:

En todo entendimiento hay, no obstante, una cierta unidad. Aristóteles había establecido que el cognoscente y lo conocido en acto son uno. La actualización del entendimiento posible, o de la potencia intelectual del entendimiento, no es más que el convertirse en algo «uno» el intelectual y lo inteligible, el sujeto inteligente y el objeto entendido. Por ello, afirma Santo Tomás que «lo inteligible en acto es el entendimiento en acto» (*Summa contra Gentiles*, I, c. 51).

Por esta unidad, puede decirse que «el inteligente y lo entendido en la medida que de ellos es efecto algo uno, que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es entender» (*De Veritate*, q. 8, a. 6, in c.).

Esta estricta unidad hace que en el acto de entender no pueda hablarse propiamente de sujeto y objeto, del inteligente y de lo entendido. Únicamente es posible mantener la distinción clásica de sujeto-objeto, en cuanto uno y otro existen en potencia.

El entendimiento es sujeto en cuanto es intelectual en potencia, y necesita, para constituirse en intelectual en acto, de la «información» de lo inteligible. Santo Tomás compara este carácter potencial del entendimiento humano, en el género de las sustancias intelectuales, con el de la materia prima, en el de las sustancias sensibles, porque el entendimiento en cuanto potencia o sujeto carece de toda forma inteligible.

Este contenido inteligible está a su vez en potencia en lo sensible, que en este sentido es objeto. Para pasar al acto necesita ser abstraído por el entendimiento agente. Por lo inteligible en potencia, que incluyen las imágenes de los entes materiales -ya que éstos no son inteligibles en acto por su materia que los individualiza-, hace que, como declara Santo Tomás: «sea preciso poner una virtud en el entendimiento, que haga inteligibles en acto, por abstracción de las condiciones materiales. Y, por esto, es necesario poner el entendimiento agente» (*STh I*, 79, 3 in c.)<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> El padre Orlandis auguraba el cansancio de los espíritus ante un cientificismo meramente analítico o experimental, la fatiga de la labor positivista. Hablaba de que los hombres de nuestro tiempo tenían necesidad de encontrar la fuente que pudiese saciar esta sed de síntesis, que no es un mito irrealizable, sino que puede encontrarse, como en oasis dichosos, en “la admirable, perenne y casi desconocida obra del Doctor Angélico”. ORLANDIS, R., *Pensamientos y ocurrencias*. Barcelona: Balmes, 2000, pág. 369. Citado en CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 33.

<sup>86</sup> FORMENT, E. *Id a Tomás*. Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005, págs. 96 y 97.

Aquella distinción entre el entendimiento y lo inteligible es una distinción de cosas en potencia, que queda superada en el acto de conocer, donde se manifiesta la unidad propia del ser. En el acto de conocer se manifiesta la unidad del conocer en tanto que ser, entre el entendimiento y lo conocido. Santo Tomás, en la *Suma contra Gentiles*, nos dice: “lo inteligible en acto, es el entendimiento en acto”<sup>87</sup>. Por eso, podríamos decir que cuando alguien entiende algo, realmente se ha hecho uno con lo conocido. Cuando uno conoce algo, realmente es poseedor de aquello que ha conocido. Y precisamente, por la relación que se da en toda criatura por la composición de esencia y ser, son inteligibles las cosas<sup>88</sup>.

La inmaterialidad implica una manifestación de la perfección de la forma; y el conocer se define como algo inmaterial. Y si el ser es formal, conocer es cierto ser; signo de ello es la inmaterialidad. El conocer es acto, es perfección del ente cognoscente: “En la consideración ontológica del conocimiento, que permite comprender la referencia del hombre a la verdad del ente, es capital la afirmación de que la naturaleza intelectual y la inteligibilidad del ente se constituyen por la inmaterialidad”<sup>89</sup>.

El hombre está participando de la perfección del ser, y cuando conoce más se patentiza su participación:

Por el ser como acto podemos explicar como grados de participación en el mismo aquella escala de los seres que es tesis central en Santo Tomás, recibida del Pseudo-Dionisio Areopagita a la vez que del aristotelismo: «el vivir es para los vivientes su ser»<sup>90</sup>. Así, el ser da razón del vivir, y el vivir, en su grado más perfecto, da razón de la conciencia y del conocimiento en su intencionalidad objetiva infinita<sup>91</sup>.

Podríamos decir que el texto capital de Santo Tomás referido a esta cuestión es el siguiente:

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las

---

<sup>87</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*, I, c. 51.

<sup>88</sup> Cf. Tesis 5ª de las «Veinticuatro tesis tomistas», que el Dr. Francisco Canals recoge en: CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 56.

<sup>89</sup> CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 60.

<sup>90</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. 18. Art. 2, sed contra. Citado en la obra referida en la cita 86, pág. 59.

<sup>91</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino*. op. cit., pág. 59.

otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser<sup>92</sup>.

El ser es acto y perfección, y es recibido por el recipiente, que es la esencia que recibe el acto de ser. El conocer es este ser, que es recibido por esa naturaleza humana que de algún modo limita esa perfección del ser, conociendo al modo humano, sin dejar de participar del ser, en su infinitud y perfección. En esta gradación de participación del ser, el ángel participa más, y por ello conoce más; es más perfecto: “La criatura espiritual es en su esencia absolutamente simple. Pero queda en ella una doble composición: de la esencia con el ser y de la substancia con sus accidentes”<sup>93</sup>. Sólo en Dios se identifican el ser y el conocer, porque Dios es Su mismo Ser. Por ello “el ente que es denominado por el acto de ser, no se dice unívocamente de Dios y de las criaturas”<sup>94</sup>.

Siguiendo su profundización, Santo Tomás continúa en el Comentario a la Metafísica:

Pues bien, son máximamente separadas de la materia aquellas cosas que no sólo comportan abstracción de la materia signada (como las formas naturales tomadas en universal, de las que trata la ciencia natural), sino de la materia sensible de un modo total. Y no sólo según la razón, como las cosas matemáticas, sino también según el ser, como Dios y las Inteligencias. Así se ve, pues, que la ciencia que trata de estas cosas es máximamente intelectual, y cabeza, o señora, de las otras<sup>95</sup>.

El texto citado habla de los tres grados de abstracción. En efecto, el proceso de abstracción, de captación formal, tiene tres pasos. Primero, abstrayendo de la materia signada, que es la que está afectada por la cantidad —la extensión del ente material—. Y esta materia es principio de individuación. Cuando se entiende “la piedra” y no “esta piedra” particular, se ha abstraído de esa materia, signada por la cantidad<sup>96</sup>. Pero algo

---

<sup>92</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, q. 4. Art. 1.

<sup>93</sup> Tesis 7ª en CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 57.

<sup>94</sup> Tesis 4ª en *ibidem.*, pág. 56.

<sup>95</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 77.

<sup>96</sup> Aunque la extensión en partes integrales se sigue de la naturaleza corpórea, sin embargo no es lo mismo para el cuerpo ser substancia o ser cuánto. Pues la substancia, según su razón, es indivisible, no por cierto modo del punto, sino al modo de lo que es fuera del orden de la dimensión. La cantidad, que da a la substancia extensión, difiere realmente de la substancia, y es un accidente propiamente dicho (Tesis 10ª); La materia signada por la cantidad es el principio de individuación, esto es, de la distinción numérica —que no puede darse en los espíritus puros— de un individuo respecto de otro en la misma naturaleza específica (Tesis 11ª); Por la misma cantidad el cuerpo existe circunscriptamente en el lugar y de este modo sólo puede ser, por cualquier potencia, en un lugar (Tesis 12ª). En CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004, pág. 57.



de materia queda en el concepto, porque estoy pensando en la piedra como algo que tiene materia, aunque haya abstraído de lo individuante. Y esto es de lo que trata la ciencia natural. Es posible abstraer aún más, también de este aspecto sensible, y quedarnos sólo con la cantidad; ejemplo de esto es la ciencia matemática. Pero todavía se puede abstraer más, y quedarnos con realidades totalmente inmateriales, como son Dios y los ángeles. Estos son los tres grados de abstracción, que se pueden transitar hasta alcanzar algo máximamente inmaterial.

Siguiendo el texto del Comentario a la Metafísica de Aristóteles, Santo Tomás relaciona ahora las tres maneras de entender las cosas máximamente inteligibles, para llegar a la conclusión:

Ahora bien, esta triple consideración no debe ser atribuida a diversas ciencias, sino a una sola. Ya que las mencionadas sustancias separadas son las causas primeras y universales del ser. Y corresponde a la misma ciencia considerar las causas propias de algún género y el género mismo; así, la ciencia natural considera los principios del cuerpo natural. Por tanto, es necesario que pertenezca a la misma ciencia considerar las sustancias separadas y el ente común, que es el género del cual las mencionadas sustancias son las causas universales y comunes.

Por eso, resulta manifiesto que, aunque esta ciencia considere estas tres cosas mencionadas, no considera cualquiera de ellas en calidad de sujeto, sino que sólo considera el ente común. Ya que el sujeto en una ciencia es aquello de lo que buscamos las causas y afecciones; no, en cambio, las causas mismas de un género investigado. Porque el conocimiento de las causas de un género es el fin que abarca la consideración de una ciencia.

Ahora bien, aunque el sujeto de esta ciencia sea el ente común, se dice igualmente que toda ella trata de aquellas cosas que están separadas de la materia según el ser y según la razón. Porque se dice que se separan según el ser y la razón no sólo aquellas que nunca no pueden ser en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellas que pueden ser sin materia, como el ente común. Ciertamente, esto no sucedería si dependieran de la materia según el ser<sup>97</sup>.

El ente puede ser conocido inmaterialmente, y ese es el objeto de esta ciencia. Lo único que escapa de esta ciencia es aquello que no puede ser entendido inmaterialmente, como es la materia prima; pero ésta no existe si no es en una forma, ya que nunca se da separada. Termina el texto dándonos los nombres de esta ciencia, refiriéndose a los tres aspectos que ha ido considerando:

---

<sup>97</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., págs. 77 y 78.

Pues bien, de acuerdo con las tres cosas antes mencionadas, por las que se atiende a la perfección de esta ciencia, se obtienen tres nombres. En efecto, se denomina ciencia divina o “teología”, en tanto que considera las sustancias mencionadas; “metafísica”, en tanto que considera el ente y aquello que le es consecuente, porque estas realidades metafísicas se hallan con el método de resolución como cosas más comunes después de las menos comunes; finalmente, se denomina “filosofía primera” en tanto que considera las primeras causas de las cosas.

Se hace patente, pues, cuál es el sujeto de esta ciencia, y como se comporta respecto de las otras ciencias y con qué nombres se denomina<sup>98</sup>.

Comenzábamos este trabajo sobre la escisión entre el entendimiento y la realidad partiendo de los preconocidos sobre los que se ha de fundamentar cualquier reflexión. La mala inteligencia de estos *praecognita* ha sido la causa que ha dado lugar a las *positiones extraneae* que han escindido la realidad, separando el ser del pensar, dando lugar a la difícil situación en la que se encuentra hoy la Metafísica. Por ello, tras partir de lo que es evidente, realidad y conocer, exponíamos el verdadero objeto de la Metafísica, urgiendo a la recuperación de la misma. Y tras admitir la absoluta necesidad de esta ciencia —para regir a todas las demás—, y exponer su verdadero objeto, que es lo máximamente intelectual, abordamos ahora el tema central de este trabajo, causa de la escisión entre el entendimiento y la realidad: el *esencialismo-intuicionismo*.

---

<sup>98</sup> Ibidem, pág. 78.

### 3. Esencialismo e intuicionismo

#### 3.1. ¿Esse o gnosse?

Parece complicado afrontar el problema *esencialismo-intuicionismo*, por lo confuso de un proceso en el que es difícil saber desde dónde se parte. Para abordar el estudio de este tema, quizá el más importante de la Metafísica, es necesario preguntarse si el acercamiento intuicionista a la realidad se debe una concepción esencialista previa; o por el contrario, se concibe la realidad como sólo esencia porque se la ha conocido previamente desde la pura intuición. ¿Dónde comienza, pues, la sincronía de la descomposición del conocimiento? ¿Desde dónde partimos para el estudio de esta problemática, desde lo ontológico o desde lo gnoseológico? O lo que es lo mismo: ¿qué es primero, el esencialismo o el intuicionismo?

De todo lo dicho anteriormente, la respuesta a esta cuestión es evidente, pero conviene profundizar un poco en el asunto, por lo que tiene de fundamento en la cuestión que tratamos.

En la siguiente cita del doctor Francisco Canals encontramos la respuesta:

Sólo la previa comprensión del ente, del ser y de la esencia del ente, puede poner en marcha y dar sentido a la pregunta por la esencia del conocer. Al reflexionar sobre el conocimiento como tal nos encontramos necesariamente pensando «ontológicamente»; ni es posible experimentar ni reconocer algo como «conocimiento», sin que en el conocimiento se patentice algo como realidad, en alguna línea, tipo, o categoría de lo que concibamos como tal. Si, conociendo, nos preguntamos sobre la esencia del conocimiento, es porque el conocimiento se consume y perfecciona en la aprehensión de la esencia de lo que afirma como teniendo ser<sup>99</sup>.

En efecto, a los esencialistas lo que les ocurre es que se han empeñado en estar solos —esto es, sin realidad, o con una realidad vaciada de contenido—; y encerrados en su subjetivismo, pretenden acercarse a conocer desde la sola intuición. Sin embargo, si examinamos el asunto detenidamente, es fácil caer en la cuenta de que la cuestión no es gnoseológica, sino ontológica. Los esencialistas tienen un problema ontológico previo: la negación de la realidad objetiva, y la unidad en el conocimiento que hace que lo extramental no sea ajeno a éste—. La descomposición del conocimiento se debe a la descomposición de la realidad.

---

<sup>99</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987, págs. 22 y 23.

Se podría objetar que al ser la negación un acto subjetivo de conocimiento en el cognoscente, de lo que se trata es de un problema gnoseológico y no ontológico. Es el sujeto el que niega el ente real, y realiza el acto de conocer —no entendido éste como unión con lo conocido—. En esta objeción se olvida el hecho de que negar algo ya presupone ese algo, porque “la negación se sigue de la afirmación y se funda en ella. La verdad de cualquier negación en los entes se funda en la verdad de una afirmación”<sup>100</sup>; aunque sea formalmente: negar el ente, es la afirmación del no-ente; así lo leemos del profesor Canals más arriba: “*ni es posible experimentar ni reconocer algo como «conocimiento», sin que en el conocimiento se patentice algo como realidad*”. No se puede negar el ente sin afirmarlo previamente. Intentar negar desde la nada es un absurdo. El esencialista, al negar el ente desde el que debería de partir, siguiendo su erróneo razonamiento —algo imposible: negar el ente, y el no-ente; es decir, negar la nada, que ya es algo (no-ente). Imposible porque “se iría a un proceso indefinido, y perecería así completamente toda ciencia y el conocimiento de las cosas”<sup>101</sup>—, se vería forzado a negar las esencias sobre las que construye su mundo eidético. Y además, llevando este proceso de negación a su consecuencia lógica, se acabaría por negar al sujeto mismo que niega.

La correlación potencia-acto en la realidad, en el ente, son presupuestos que “en el aristotelismo y en el tomismo exigen entender que «ente en potencia es como un término medio entre ente en acto y no-ente (como afirma Santo Tomás comentando el Libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles)”<sup>102</sup>. Estas posturas rígidas entre ser y no-ser son cosa del pasado, ya que la aportación aristotélica de las nociones de potencia-acto supusieron la superación de una visión rígida y pobre de la realidad cambiante, permitiendo “mantener la vigencia del principio de no contradicción y afirmar también el devenir y la multiplicidad”<sup>103</sup>.

Por lo que es posible no caer en la inexorable «crisis» de Parménides ente ser y no-ser, pues lo que no es en acto es capaz de ser en acto, es decir, es en potencia aquello que podrá venir a ser en acto. La negación del ser en acto no equivale a la negación absoluta de la entidad<sup>104</sup>.

Santo Tomás, con los conceptos de potencia y acto, pudo explicar el ente finito, y su capacidad de perfección por su acto de ser<sup>105</sup>. El acto de ser es fundamental para

---

<sup>100</sup> TOMÁS DE AQUINO. *De Potentia*, q. 10. Art. 2. Citado en CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 55.

<sup>101</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 1. Art. 1. In c.

<sup>102</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 58.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Ibidem.

comprender la realidad y el conocimiento que posibilita que el alma se una a ella. No es posible negar la evidencia de la realidad, puesto que se cae en una contradicción de la que no se puede salir. La única salida a este círculo vicioso es acomodarse en el absurdo.

En efecto, el desplazamiento del verdadero objeto de la Metafísica se debe a un presupuesto ontológico esencialista, y la posterior reducción del conocer a intuición es una consecuencia. Porque “al conocimiento universal se accede después del conocimiento objetivo de las naturalezas de las cosas sensibles”<sup>106</sup>. Por un lado, una concepción esencialista de la realidad, y por otro —la consecuencia— una concepción intuicionista del conocimiento. Si nos preguntamos qué es lo que va primero en el proceso, queda claro desde lo evidente, que lo primero en el conocimiento es la realidad; en el acercamiento a ésta, al “ente en cuanto ente, cuya afirmación es el punto de partida de la Metafísica, no debe preceder una «epistemología» o «teoría del conocimiento», porque lo verdadero es un atributo trascendental del ente”<sup>107</sup>. Siempre se parte del ente. Y así nos lo muestra Santo Tomás de Aquino en muchos lugares de su obra:

“Lo primero que se capta en la concepción del intelecto es el ente” (*Exposición sobre los doce libros de la Metafísica*, XII, lect.1.). Es el primer conocido, porque: “El ente es el objeto propio del intelecto, y así es el primer inteligible, así como el sonido es lo primero que se oye” (*Suma Teológica*, I, q. 5, a. 2, in c). Se sigue de todo ello que: “La representación intelectual del ente está incluida en todo lo que el hombre piensa” (*Suma Teológica*, I-II, q. 94, a. 2, in c). “Aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente” (*Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 1, a. 1, in c.)<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Cf. *Ibidem.*, págs. 58 y 59.

<sup>106</sup> CANALS, F. *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 61.

<sup>107</sup> CANALS, F. *Ibidem.*, pág. 60.

<sup>108</sup> FORMENT, E. *Tomás de Aquino. Esencial. El ente es el objeto propio del intelecto. Antología de textos*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2008., pág. 81. Aunque las referenciadas citas pertenecen al Aquinate, respetamos aquí el formato y el orden con el que el profesor Forment las expuso en la obra referida en esta nota.

### 3.2. El intuicionismo en la Metafísica

Habiendo quedado claro que de lo que se trata aquí es de una cuestión ontológica, está justificado que hayamos hablado en primer lugar del esencialismo, para poder abordar el intuicionismo desde su causa.

El intuicionismo (escisión en el ente, ergo escisión en el conocimiento) se debe a una errónea comprensión del ente, y en concreto del ente como lo máximamente intelectual, en lo que tiene de universal e inmaterial. Por ello, hemos aclarado en los presupuestos qué es lo que significa máximamente universal y máximamente inmaterial, para recuperar el objeto de la Metafísica: el ente. La naturaleza del conocimiento es intelectual, universal e inmaterial. La errónea comprensión de estas notas esenciales del conocimiento es la causa de la escisión entre éste y la realidad, entre el pensar y el ser. Según el Dr. Canals el conocimiento en el intuicionismo es:

en su esencia, aquel modo de posesión de la realidad conocida que consiste en la "intuición", y en la que se entiende este término de un modo indeterminado y confuso, pero ciertamente como significativo siempre de la inmediatez y presencia de lo conocido al mismo cognoscente, excluyendo cualquier tipo de actividad, elemento o función mediadora en el alcance cognoscitivo de la realidad<sup>109</sup>.

La intuición dice de la inmediatez y presencia de lo conocido en el cognoscente. Aparentemente esta definición de intuicionismo se mueve dentro de lo que es propio a la intuición, en el papel que ésta juega en el conocimiento. Sin embargo, la presencia de la palabra *inmediatez* —que el intuicionismo entiende de modo absoluto— en la definición, así como la ausencia de la palabra *unión*, nos muestra cuán lejos de la verdadera esencia del conocimiento se encuentra el intuicionismo. No sólo marca su lejanía del conocer como aquél hacerse algo uno con lo conocido, en el proceso de conocimiento, sino que introduce en la Metafísica el cáncer que acabará destruyendo toda la Filosofía. El intuicionismo imposibilita todo conocimiento objetivo, tumba los fundamentos de la verdad y, con ello, de la Filosofía. Así lo expresa el Dr. Canals:

la cancelación de todo conocimiento objetivo reconocible como verdadero por todo hombre que alcance a conocer adecuadamente la realidad. Con ello cesaría la vigencia de toda definición esencial, y perdería todo sentido la afirmación de enunciados verdaderos que hubiesen de ser aceptados como tales por todo hombre más allá de limitaciones geográficas o culturales; ni siquiera la subjetividad individual podría ser trascendida, en un orden de auténtico

---

<sup>109</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 121.

conocimiento, puesto que cualquier comunicación de lo expresado en el pensamiento no podría ser propiamente cognoscitiva sino sólo producto "socializado", heterogéneo respecto de la autenticidad del conocer en cuanto intuir inmediato<sup>110</sup>.

No se debe perder de vista que el conocimiento, ontológicamente, es acto de perfección y no pasividad. La pasividad en el conocer, sitúa al cognoscente frente a las cosas, pero sin ser afectado por ellas, ni éstas por él. Nadie como Canals da en la clave de la cuestión cuando realiza afirmaciones como la siguiente:

La escisión entre lo entitativo y lo cognoscible, entre el ser y el pensar, desconoce esta caracterización ontológica de conocimiento como acto, y opera la disolución de la realidad obrada por el idealismo. Sólo desde la caracterización ontológica del orden intencional contenida en la metafísica del espíritu pensante que Santo Tomás elabora siguiendo a San Agustín y a Aristóteles, puede la filosofía cristiana no sólo resistir, sino superar vigorosamente la seducción de las metafísicas idealistas<sup>111</sup>.

Como ya se ha visto, en el orden del Universo hay una gradación en la participación del ser. A más ser más inteligibilidad, a más inteligibilidad más universalidad. Y esto es así en el sujeto y en el objeto. Un texto sobre el conocimiento angélico nos arroja luz sobre este punto:

Así como el hombre conoce todos los géneros del ser por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento, y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce ambas cosas por una sola facultad intelectual. Pues en el orden del universo encontramos que cuanto más sublime es un ser, tanto mayor es su capacidad y a más cosas se extiende. Esto lo podemos observar en el hombre, cuyo sentido común, más sublime que los sentidos propios, y aunque sea una sola potencia, conoce todo lo que conoce en los cinco sentidos externos. Además, conoce cosas que ningún sentido externo conoce. Ejemplo: La diferencia entre dulzura y blancura. Con otras facultades ocurre otro tanto<sup>112</sup>.

En lo que se refiere al conocimiento humano, el hombre conoce lo universal partiendo de lo sensible, singular, individualizado en la materia. Abstrayendo de lo material obtiene un conocimiento universal. Es distinto de lo que le sucede al ángel, que no abstrae de lo particular, y su conocimiento es a la vez de lo universal y lo particular:

La razón de ello está en que la potencia cognoscitiva guarda proporción con el objeto cognoscible. Por eso el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, tiene por

---

<sup>110</sup> CANALS, F. *Ibidem*, pág. 134.

<sup>111</sup> CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 61.

<sup>112</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I q.57 a.2.

objeto propio la substancia inteligible separada del cuerpo, y mediante ella conoce los objetos materiales<sup>113</sup>.

Y estas «dos alas»<sup>114</sup> del conocimiento, la intelectual y la sensible, no son una antítesis dialéctica en la vida del hombre; el hombre material por un lado, y por otro el hombre del espíritu, el hombre libre. Lo intelectual y lo sensible forman una unidad en el ser, por cuya fecundidad el concepto es producido.

Entender esto exige el fundamento ontológico del *primum cognitum*. Aquella concepción donde el ente aparece vaciado de todo contenido, esencializado, ha sido el presupuesto sobre el que se han construido los sistemas filosóficos desde la modernidad hasta aquí. Pero que la Metafísica de Occidente se haya caracterizado por un intuicionismo eidético, no tiene su origen en la modernidad, sino en la deriva esencialista-intuicionista presente, incluso, en la misma escolástica.

En el intuicionismo el hombre se sitúa como si tuviera frente a sí las ideas, y de forma pasiva se encontrara ante una realidad que no le afecta. El alma, llamada a hacerse algo uno con lo conocido, a “adueñarse” de las cosas por su perfección en el orden del Universo, queda separada de las cosas. Lo importante es la esencia, y no la existencia. El ente queda escindido ontológicamente y vaciado de contenido. El eidos, la idea, es lo inteligible y verdadero del ente.

Esta forma de idealismo, que es el esencialismo-intuicionismo, alcanza su punto culminante con Hegel, en el idealismo alemán. En éste aparece la antítesis dialéctica entre el mundo eidético, el mundo del espíritu, el mundo de la libertad, y el hombre concreto de la materia. Este enfrentamiento caracteriza de algún modo a nuestra sociedad contemporánea, en donde se afirma la libertad del individuo como el fin último de todas las aspiraciones humanas, y al mismo tiempo el hombre se ve sometido más a la esclavitud de aquello que, de algún modo, representa esa libertad.

Este vaciamiento del concepto ente en la Metafísica occidental fue denunciado, de algún modo, por Heidegger con su famoso «olvido del ser», pero éste no supo dar una alternativa adecuada. Es verdad que el filósofo alemán advirtió de un esencialismo en su denuncia, pero atravesó el problema con otra escisión, la existencialista.

---

<sup>113</sup> Ibidem, I q.84 a.7.

<sup>114</sup> Imagen tomada del comienzo de la Encíclica *Fides et Ratio* (1998), del Beato Juan Pablo II: La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad.



Haciéndose eco del Dr. Canals, el profesor Forment<sup>115</sup> apunta que la Metafísica debe a Platón dos aportaciones fundamentales: en primer lugar su concepción de la ciencia, que Platón tomó del eleatismo y del pitagorismo. Aristóteles utiliza esta concepción para definir la Metafísica: “entonces decimos saber algo cuando conocemos acerca de ello el porqué es lo que es y por qué no puede ser de otra manera”<sup>116</sup>. Es interesante constatar que el pitagorismo encontraba el fundamento de la realidad en la certeza inmutable de los objetos matemáticos. La inmutabilidad de lo abstracto ha estado siempre presente en el pensamiento occidental, haciéndose notar especialmente en la metafísica racionalista, y en diversas corrientes; el intuicionismo-esencialismo será una de ellas. El doctor Canals señala:

Este ideal está presente a lo largo de todo el pensamiento occidental, rigiendo desde el concepto agustiniano de “verdad eterna” hasta la concepción kantiana de “a priori” como condición constitutiva del conocimiento científico estrictamente tal, universal y necesario; y determina por lo mismo los conceptos de “Sistema” y de “Ciencia” característicos del idealismo alemán, para resurgir nuevamente en la fenomenología y en neokantismo<sup>117</sup>.

Este ideal griego de ciencia fue hegemónico, y sin contraste alguno, en el racionalismo, y culmina, con orientaciones diversas, en el ideal spinoziano de la demostración “more geométrico”, en el principio de razón suficiente de Leibniz, y en la sistematización de la metafísica Wolfiana, elaborada según el método de los elementos de geometría de Euclides<sup>118</sup>.

La segunda aportación de Platón a la Metafísica occidental es que lo verdadero de las cosas es lo concebido por el pensamiento. Se posibilita así la analogía del ente.

Pero si son positivas estas dos aportaciones, no lo es el hecho de que Platón llegue también a la Metafísica la concepción inmediatista del conocer, en la captación por parte del sujeto. Platón “consideró lo que se dice, o lo que se predica, como contenidos de la contemplación intelectual, o «ideas», con una carga cosificada; es decir, con una naturaleza parecida a la de las cosas físicas”<sup>119</sup>.

---

<sup>115</sup> Cf. FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., págs. 111 y ss.

<sup>116</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, XI, 7, 1064a31-36, *Organon, Analíticos posteriores*, I, c. 2, 72a13. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit. pág. 111.

<sup>117</sup> CANALS, F. *San José. Patriarca del Pueblo de Dios*. Valladolid: CIJ., 1982, pág. 49, nota 10. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit. pág. 112.

<sup>118</sup> Ibidem. Véase PREVOSTI A. *La Física d'Aristótil. Una ciència filosòfica de la natura*. Barcelona: PPU, 109-129. Citado en FORMENT, E. op. cit. pág. 112.

<sup>119</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit. pág. 113.

Según Heidegger la Metafísica occidental ha sido desde entonces intuicionista, y ésta ha sido la causa del «olvido del ser» que él denuncia. Planteó su crítica, a lo que llamaba *concepto tradicional de verdad*, acusando a éste de ser el causante del desplazamiento del lugar de la verdad, entendida originariamente como manifestación del ser, para situarla en el entendimiento, como constituyendo la rectitud de la mirada intelectual, obrándose así la escisión entre ser y pensar, otro paso en el «olvido del ser», tema central de la crítica heideggeriana<sup>120</sup>. Heidegger atribuye esta primacía de la intuición en la Metafísica occidental a la “pervivencia del «ontologismo» eleático, dado que la identidad entre «pensar» y «ser», sostenida por Parménides, infiere que la tesis intuicionista, que implica, es el fundamento de la Metafísica”<sup>121</sup>, y que fue desarrollada por Platón, que situó las esencias en un mundo separado, mientras que el Eléata las ubicaba en un plano fisiológico<sup>122</sup>.

Heidegger, refiriéndose al texto de Parménides: «Es lo mismo el conocer que el ser», interpreta sus palabras de la siguiente manera: el ser es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo y sólo este ver descubre el ser. La verdad original y genuina radica en la pura intuición. Esta tesis resulta en adelante el fundamento de la filosofía occidental. En ella tiene su motivo la dialéctica hegeliana y sólo sobre la base de ella es ésta posible<sup>123</sup>.

### 3.3. El intuicionismo en la Escolástica

Aunque esta reducción del conocer a intuición, debido a la idealización del ente, ha estado presente en la historia de la Filosofía, la causa de su pervivencia en la Metafísica occidental hay que buscarla en el apartamiento de la doctrina aristotélico-tomista, dentro de la escolástica y del mismo tomismo. Es verdad que la pervivencia del ontologismo eleático ha puesto la base del esencialismo; pero, después de Parménides, la Metafísica pasó por el crisol de las grandes síntesis de Platón, Aristóteles, y Santo Tomás de Aquino, y esto es algo que no se puede desdeñar.

El Dr. Canals nos dice:

Un lugar central en la síntesis especulativa heredada de la obra de Santo Tomás de Aquino lo ocupa la afirmación de que el acto del entendimiento forma una palabra mental que constituye el medio, a modo de «objeto inmanente», en el que alcanza a conocer la realidad entendida. Este «medio», que el entendimiento forma por su acto, difiere no sólo del entendimiento como

---

<sup>120</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 543.

<sup>121</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 114.

<sup>122</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>123</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 138.

potencia, y del principio por el que el entendimiento es constituido en acto de entender —puesto que emana precisamente del entendimiento por su acto— y también de la cosa entendida, que puede ser una realidad extramental distinta del sujeto inteligente en acto, sino incluso de la operación misma de entender, ya que es algo que el entendimiento, entendiendo, forma y expresa como su término inmanente. «El entendimiento forma la definición de la cosa entendida o también la preposición afirmativa o negativa acerca de ella (Cfr. De Pot. Dei, q. 8ª, a. 1 in c.)»<sup>124</sup>.

La reflexión cristiana tuvo siempre claro que comprender la realidad era un presupuesto necesario para la Teología; no era posible, por tanto, separar Teología y Filosofía, ya que las dos tienen por objeto último de conocimiento a Dios. “En esto, como en otras cosas, la tentación de seguir la línea de menor resistencia y buscar en el platonismo los principios de una solución era muy fuerte para muchos cristianos”<sup>125</sup>. Pero Santo Tomás sigue el camino trazado por Aristóteles, “para afirmar que en esta vida no podemos formar ningún concepto sin haber tenido primero una sensación, ni siquiera volver luego a ese concepto sin recurrir a las imágenes de las sensaciones”<sup>126</sup>. El momento culminante de la Filosofía lo realiza el Aquinate al elevar a mayor perfección la doctrina aristotélica, mediante la profundización que propició el Cristianismo. El Doctor Angélico es la sistematización de los grandes filósofos, y de los Santos Padres. Siglos de sabiduría encuentran su orden y sentido en Ex 3, 14: “Yo Soy”. La realidad iluminada por una nueva luz, y el entendimiento creado para perfeccionar y perfeccionarse, encontrándose el objeto y el sujeto en el Ser, de forma inconsútil, allí donde es concebido el concepto.

Todo lo apuntado por Heidegger sobre la influencia eleática y platónica en el «olvido del Ser» de la Metafísica, y las consecuencias de la errónea gnoseología resultante, fundamentada en la pura intuición, es acertado. Sin embargo, cuando el filósofo alemán se refiere a la Metafísica «occidental» o «tradicional», para situar este olvido, cae en una generalización que lo hace susceptible de la sospecha de ser desconocedor de la verdadera naturaleza de la Metafísica aristotélico-tomista, donde no se da el «olvido del ser». Si Heidegger hubiera tenido en cuenta la corriente metafísica surgida de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino no habría hablado del «olvido del ser», sino del «olvido de la doctrina de Santo Tomás», que es la verdadera causa de la «muerte de la Metafísica occidental», por suponer el desplazamiento de su objeto, que es «el ente en cuanto ente», como tal.

---

<sup>124</sup> Ibidem, pág. 189.

<sup>125</sup> GILSON, É. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ed. Rialp, 2009, pág. 246.

<sup>126</sup> Cf. Ibidem., págs. 246-247.

Desconocimiento en Heidegger, o quizá tendenciosidad; el filósofo friburgués al referirse al «concepto tradicional de verdad», y a Santo Tomás de Aquino como su máximo exponente, acusa a este concepto de ruptura respecto del original. Y “basa esta ruptura en el paso de la comprensión de la verdad como desvelamiento del ser a la comprensión de la verdad como la rectitud del entendimiento que juzga y divide, la adecuación entre el entendimiento y la cosa”<sup>127</sup>. Dice así: “Esta frase, que no está dicha en manera alguna como una definición expresa de la esencia de la verdad, fue ocasión concomitante de que se desarrollara la definición posterior de la esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*”<sup>128</sup>.

Es interesante resaltar que Heidegger varía el texto de Santo Tomás, ya que éste no dice “*adaequatio intellectus et rei*” —como vemos arriba—, sino “*adaequatio rei et intellectus*”.

Pero lo más importante es que Santo Tomás distingue claramente tres acepciones de verdadero, de las cuales la fundante según el orden del ser es ésta: “Es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento” (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*) (S.Th. I, q.16, a.1 ad 3). Es lo que decía Jaime Balmes al inicio de *El Criterio*: “El pensar bien consiste: o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas . Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en el error” (*El Criterio*, cap.1, 1). Así pues, no es adecuado decir que en Santo Tomás de Aquino haya el desplazamiento del que habla Heidegger<sup>129</sup>.

No tiene en cuenta Heidegger aquí que, tal y como señala el Dr. Abelardo Lobato, Santo Tomás ha encontrado la *ratio veri*. Y por ello ha podido distinguir tres perspectivas para definir la verdad: “una que parte de la entidad, que precede la *ratio veri*, otra que sigue la adecuación, y es el conocimiento del ente; y en medio de ambas, la concordancia o adecuación del entendimiento a la cosa”<sup>130</sup>. Y añade:

En este grandioso panorama de la verdad pueden tener cabida tanto los aciertos que preceden la búsqueda de la *ratio veri* y son los que prevalecen en los principios de la filosofía, o pueden ser los que recurren a la manifestación y presencia al conocer sobre el ser. Heidegger ha llevado al extremo esta tendencia en sus obras acerca de la verdad. Tomás mantiene su

---

<sup>127</sup> MARTÍNEZ E. *E-Aquinas*. Época II, año VII, número V. Septiembre-Diciembre 2009, pág 8.

<sup>128</sup> *Ser y Tiempo*, 44. Citado en *ibidem*.

<sup>129</sup> MARTÍNEZ E. *E-Aquinas*. Época II, año VII, número V. Septiembre-Diciembre 2009, pág 8.

<sup>130</sup> LOBATO, A., Nota al pie en: Santo Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, pág. 208.

equilibrio, y no obstante comience con el concepto primario de ente, lo más notorio, no cae en las redes de la inmanencia, ni la dictadura del a priori, tan de moda a partir de Kant.

[...]

La superación de la reducción de la verdad a la entidad. Las siete objeciones insisten en la identidad de los dos conceptos, el de ente y el de verdadero. Tomás responde a Agustín que el ente es fundamento, pero su concepto no incluye de modo expreso la relación al entendimiento, y esto es lo que añade el verum al ens. Se advierte la distinción al poder dar razón de uno sin que se incluya expresamente el otro. El ente funda y da la justa medida a lo verdadero, porque tal es el ser, tal es su verdad, y la ratio veri, sigue a la ratio entis. Ni por la mera adición lo verdadero es un plus o más que el ente, pues se convierte con él. Por todo ello los conceptos son irreductibles, la verdad no se resuelve en la entidad. La denuncia que Heidegger ha hecho del cambio del lugar de la verdad, desde Platón hasta él, es gratuita. En Tomás no hay tal olvido del ser, ni la verdad puede ser la mera entidad de lo real. En el pensar de la modernidad ha habido una constante e infundada oposición a las dos tesis del pensar clásico, que la verdad consiste en la adaequatio, y que el lugar de la verdad es el juicio<sup>131</sup>.

Con Forment precisamos:

Aunque la tesis de la hegemonía de la intuición en la metafísica occidental, y los postulados implícitos, afirmados por Heidegger, aparecen como válidos; sin embargo, debe precisarse que Heidegger no parece tener en cuenta otra corriente metafísica, que se inició con Aristóteles y fue continuada por Santo Tomás. Esta metafísica difiere radicalmente de la que acertadamente enjuició Heidegger, tomándola como representante por antonomasia del pensamiento occidental<sup>132</sup>.

Étienne Gilson, en *El espíritu de la Filosofía Medieval*, nos dice:

El realismo de la Edad Media fue, pues, el heredero del realismo griego, por un motivo muy diferente a aquel en que se inspiraba la filosofía de Aristóteles, y es lo que le confiere su carácter particular. Aristóteles desconfió del idealismo platónico, porque el reino del hombre es de este mundo, y necesitamos sobre todo una ciencia que sea del mundo en que vivimos. Los cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta Él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible, ¿qué sabremos jamás de su Autor? O, más bien, ¿cómo la imaginaremos, si ella no es más que el transcurrir perpetuo del mundo de Heráclito? [...] El realismo filosófico de la Edad Media está

---

<sup>131</sup> LOBATO, A. *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, págs. 208-209.

<sup>132</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit, pág. 140.

alimentado de motivos cristianos y subsistirá un realismo mientras la influencia del Cristianismo siga haciéndose sentir<sup>133</sup>.

Más arriba citábamos esta advertencia de Santo Tomás: “Este tipo de cosas no han de quedar totalmente indeterminadas, ya que no es posible, sin ellas, tener un conocimiento completo de aquellas que son propias de algún género o especie”<sup>134</sup>. El Doctor Angélico nos ponía en guardia ante la tentación de un conocimiento escindido e incompleto que genera todo idealismo. Y si a pesar de todo, nuestro juicio sobre las cosas puede caer en el error, en ellas:

encontramos al menos el contenido de nuestros conceptos, y si, en condiciones normales, el concepto representa siempre tal cual es lo real aprehendido, es porque el intelecto sería incapaz de producirlo si él mismo no hubiese llegado a ser la cosa que el concepto expresa y sobre la esencia de la cual el juicio debería regirse siempre<sup>135</sup>.

Desde el orden de la realidad, en la concepción del ente por el entendimiento, Canals sostiene que:

se exige, en efecto, reconocer que la captación por el entendimiento de la realidad de las cosas se realiza en un decir acerca de las mismas, en un «concebirlas», patentizando su esencia inteligible en un «logos», «verbum», formado por el acto de entender a modo de decir interno del entendimiento mismo acerca de la realidad<sup>136</sup>.

Este es el fundamento de la verdad de las cosas, y si se hubiera mantenido —afirma Canals— se hubiera “respetado siempre el sentido de esta comprensión del entender, formativo de una palabra mental, este pensamiento, heredado por Santo Tomás de Aristóteles”<sup>137</sup>. Si estudiamos la historia de la escolástica:

podremos descubrir en ella la interferencia de representaciones ajenas a la aristotélica exigencia de fundamentación que subyace a la construcción de la síntesis especulativa de Santo Tomás de Aquino, y descubriremos la presencia del impacto de esquemas de *inmediatismo intuicionista*, que derribarían desde su base aquella fundamentación<sup>138</sup>.

La mala inteligencia de la realidad genera un conocimiento incompleto, esencializado, del mundo y del hombre. Esta extraña comprensión de la naturaleza del conocimiento

---

<sup>133</sup> GILSON, É. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ed. Rialp, 2009. Pág. 242.

<sup>134</sup> CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d’Aquino. Antología Metafísica*. op. cit., pág. 76.

<sup>135</sup> GILSON, É. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. op. cit., pág. 237.

<sup>136</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 190.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> *Ibidem*., pág. 191.

muy lejos del genuino catolicismo medieval, más aún, absolutamente fuera de la cosmovisión católica del Universo, era caldo de cultivo para las herejías. Para el “luteranismo, cuya teología invita a desinteresarse de una naturaleza irremediabilmente corrompida, el idealismo es una salida filosófica que se presenta sola”<sup>139</sup>, por ser el presupuesto ontológico más afín a una mentalidad alejada del mundo. El intuicionismo es “un modo herético de pensar”<sup>140</sup>, pues conduce a un inmanentismo metafísico y gnoseológico, que socava la posibilidad de la Teología católica.

Esta deriva intuicionista fue introducida en la escolástica por Duns Scoto, cuya noética “tiende a reforzar cuanto es posible la independencia del intelecto respecto del orden sensible”<sup>141</sup>, e “inició esta línea en la interpretación de la esencia del conocimiento, al establecer la distinción heterogénea entre la «noticia intuitiva» y la «noticia abstractiva», y el carácter funcional y subordinado de esta última respecto de la primera”<sup>142</sup>; situó al entendimiento humano en el orden de la «noticia abstractiva», a la que le es indiferente la presencia y existencia del objeto —quedando inalcanzada la realidad en su entidad verdadera<sup>143</sup>—, aunque el entendimiento carecería de sentido y sería innecesario si poseyera la noticia intuitiva de los entes; además, por moverse en el plano de lo conceptual, versa sobre lo esencial<sup>144</sup>.

Por consiguiente, para Duns Scoto, como indica Canals: «el conocimiento conceptual humano no tendría sus propias limitaciones fundadas en el carácter del sujeto cognoscente humano, sino que las tendría precisamente en cuanto conocimiento conceptual (...). De aquí que haya

---

<sup>139</sup> GILSON, É. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. op. cit., pág. 242.

<sup>140</sup> LORTZ, J. *Historia de la Iglesia*, pág. 606, trad. de A. P. Sánchez Pascual, Ed. Guadarrama, Madrid, 1962. Citado en CATURELLI, A. *La Pascendi Dominici Gregis, una encíclica profética*. En E-Aquinas, Año V, abril 2007, pág. 3

<sup>141</sup> GILSON, É. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ed. Rialp, 2009, pág. 240.

<sup>142</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 115. Una dicotomía generalizada: *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*: Con esta terminología se generalizó, entre los comentaristas y expositores de Santo Tomás, la afirmación de un doble tipo de conocimiento. Uno y otro se caracterizan respectivamente por los siguientes caracteres: La *notitia intuitiva* es aquel conocimiento que versa sobre lo presencialmente existente, o lo que es lo mismo, que termina en un objeto presente realmente. Implica pues: a) la presencia de la cosa y, por lo mismo, b) su existencia real *in rerum natura*. La presencia es inmediata a la facultad cognoscitiva, es decir, no representada, sino precisamente la presencia de la cosa en su realidad misma. La existencia es el propio ser real o entitativo de lo conocido, en el que termina directamente el acto cognoscitivo. La *notitia abstractiva* es, por su misma naturaleza, indiferente a la presencia entitativa de la cosa a la facultad cognoscitiva, cuya operación no termina en ella, y no la alcanza según su existencia real. La *notitia abstractiva* implica constitutivamente que la aprehensión objetiva de lo conocido se realice por medio de una representación intencional –imagen sensible o concepto intelectual- que cumple la función de término u objeto inmanente del conocimiento, a modo de medio en el que se aprehende lo conocido en él como representación intencional. Lo conocido es pues *directamente* –y no reflexiva ni discursivamente- aprehendido por el cognoscente, no en virtud de su inmediatez entitativa, sino por identificación intencional del sujeto cognoscente y el objeto conocido (En *ibidem*, págs. 100-101).

<sup>143</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 190. *Para una fundamentación de la Metafísica*. Publicaciones Cristiandad, 1968, págs. 7-8. Citado en *ibidem*, pág. 115.

<sup>144</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., págs. 115-116.

de reconocer que la comprensión por Duns Scoto del carácter del conocimiento conceptual, medio necesario para la “noticia abstractiva”, obliga a incluirle en el acuerdo universal intuicionista: el concepto tiene siempre un carácter supletorio y sucedáneo, y es signo de la limitación del cognoscente en cuanto cognoscente»<sup>145</sup>.

Guillermo de Ockham dio un paso más. Según él, la noticia abstractiva abstrae de la existencia y de la no existencia. Por ello, en el ockhamismo se consideran distintas entre sí las dos noticias; y además, se diferencian del escotismo, en que el mismo objeto, enteramente y con igual perfección, es conocido por ambas noticias<sup>146</sup>; aunque “la noticia intuitiva tampoco depende esencialmente de la *intuición sensible*, el hombre precisa su conocimiento sensitivo debido a su estado de viador, que camina hacia la eternidad<sup>147</sup>. Con la noticia intuitiva de la cosa “puede saberse si la cosa existe o no, de manera que si la cosa existe, el entendimiento juzga que existe, y conoce esto evidentemente, a no ser que sea impedido por la imperfección de aquella noticia”<sup>148</sup>.

La existencia del objeto, entendida como contingente y sobrevenida a su esencia, es conocida en la intuición, pero ello no implica la necesidad de la inmediatez entitativa de la misma. No se exige que se dé de hecho el objeto, porque podría conocerse su no existencia<sup>149</sup>.

La noticia intuitiva precede a la abstractiva, porque la comprensión de lo existente es anterior a la aprehensión de lo esencial; para el ockhamismo las únicas substancias que existen son las cosas particulares, por ello “en la noticia abstractiva la captación de esta esencia, prescindiendo de lo contingente y existencia, no consiste en la aprehensión de una *esencia universal*, sino de una esencia inteligible individual”<sup>150</sup>. No se niega lo inteligible, sino que se afirma “la tesis de que sólo puede ser esencial la realidad singular”<sup>151</sup>.

Según lo visto, “la escolástica nominalista ha de ser comprendida como precedente de las líneas del pensamiento racionalista en la modernidad filosófica, y no, de un modo directo, como precursora del empirismo”<sup>152</sup>. Y es que “la noticia abstractiva ockamista

---

<sup>145</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 220. Citado en ibidem, pág. 116.

<sup>146</sup> Cf. FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 116.

<sup>147</sup> Cf. Ibidem.

<sup>148</sup> G. DE OCKHAM, *Ordinatio*, en *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, New York, St. Bonaventury University, 1967-1982, *Prologus In I Sent.* GG 1-6. Citado en Ibidem.

<sup>149</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 117.

<sup>150</sup> Ibidem, pág. 118.

<sup>151</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 222-223. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 118.

<sup>152</sup> Ibidem.



no se constituye en una mediación, sino que se define por su inmediatez cognoscitiva: es una *intuición esencial*<sup>153</sup>.

Aparecen las bases sobre las que se construirá el pensamiento moderno. El racionalismo acogerá de buen grado el postulado intuicionista que:

Lleva a la reducción del conocimiento humano a su dimensión "eidética", reducción realizada por la interpretación inmediata de la evidencia conceptual, y la correlativa afirmación del innatismo, en el yo pensante, de los contenidos captados clara y distintamente<sup>154</sup>.

En cambio, en el intuicionismo empirista, partiendo de los mismos presupuestos que el racionalismo<sup>155</sup>, pero al rechazar la tesis innatista, y, con ello, perder la evidencia y solidez de las ideas, como explica Canals: «el conocimiento tiende a ser interpretado cada vez más según un esquema según el cual el sujeto cognoscente es pasivo ante la "impresión" recibida en él desde los "objetos", y todo lo que es "representativo", y por lo mismo formado por la actividad de la conciencia, es interpretado como traducción débil de lo que se ha hecho presente a la conciencia en aquella impresión pasiva en que se da únicamente el contacto con la realidad»<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> CANALS, F. *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, 4ª ed., pág. 288. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 118.

<sup>154</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 165. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 118.

<sup>155</sup> Cf. PETIT, J. Mª. *El contenido racionalista del empirismo*. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1978. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., págs. 118-119.

<sup>156</sup> CANALS, F.. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 166. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 119.

### 3.4. Repercusión del intuicionismo

Vemos, pues, que el nominalismo conduce necesariamente al idealismo:

En efecto, si, como dice el nominalismo, lo universal no existe independientemente de nuestra mente, y por otra parte, nuestra inteligencia conoce las cosas como universales, en la medida en que conoce por conceptos, y que todo concepto es necesariamente universal (“hombre” significa lo común a todos los hombres, e “individuo” significa lo común a todos los individuos como tales, etc.), entonces, nuestra inteligencia no conoce nada que sea independiente de ella, sino que sólo conoce sus propias modificaciones, lo cual es la tesis idealista. Eso quiere decir que, en buena medida al menos, Descartes, y mucho más Kant, es un resultado de Ockham<sup>157</sup>.

Es fácil darse cuenta de cuán grave es el problema que plantea el intuicionismo al conocimiento. El hombre cae en la antigua tentación de creer más puro, inteligible y verdadero lo eidético, la contaminación de la existencia. ¿Qué fundamento tiene la verdad en un conocimiento de la realidad que no nace de la unión entre el cognoscente y lo cognoscible? Es evidente que la verdad se queda sin fundamento. ¿Qué se puede decir entonces de las cosas, del hombre, de la moral? ¿Dónde asirse?

El idealismo se ha presentado multiformemente en la historia de la Filosofía; pero Descartes es ejemplo patente de éste, y de lo que significa escindir el conocimiento y el mundo, reduciendo toda inteligencia a pura intuición. Para el filósofo francés “lo indudable, al ser reconocido como tal, patentiza también al cognoscente aquello que le constituye como tal; indudable es para Descartes lo clara y distintamente intuido”<sup>158</sup>. Sólo será tenido como verdadero conocimiento el intuitivo.

Es por este motivo por el que el camino de Descartes es de corto recorrido desde el punto de vista del cognoscente: va del cognoscente al cognoscente. Pero es de muy largo recorrido en la historia de la Filosofía, ya que ha dejado a ésta herida hasta el día de hoy. En este sentido es interesante citar a Étienne Gilson, que en su *El Realismo Metódico* hace la siguiente observación sobre pensamiento cartesiano:

El pensamiento que toma como punto de partida una representación no llegará jamás al otro lado: El doble o representante nunca nos permitirá remontarnos a la cosa. Desde el momento en que estamos en la inmanencia, el doble no es más que un término mental que nunca pasará

---

<sup>157</sup> MARTÍNEZ, N. *No sin grave daño. La necesidad urgente de la filosofía tomista en la Iglesia y en el mundo*. Montevideo: Ed. Centro Cultural Católico “Fe y Razón”, 2013, Colección “Fe y Razón”, nº 11. pág. 32.

<sup>158</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág.151.

de esto. [...] Cogito, ergo res sunt, es el cartesianismo, es decir, la antítesis exacta de lo que se considera como el realismo escolástico, y la causa de su rutina<sup>159</sup>.

Para Descartes es el pensamiento el que decide la existencia. No se piensa desde el *esse*, sino que el la existencia misma queda reducida al *nosse*. Se pierde de vista la realidad, la naturaleza, el *actus essendi* en la naturaleza sensible, el ente informado por el ser.

El papa Juan Pablo II se lamentaba del camino abierto por Descartes, llegado a nosotros en diversas filosofías que son —en gran medida— continuación de las conclusiones cartesianas:

el puramente racionalista, que es propio de la filosofía moderna, cuya historia se inicia con Descartes, quien, por así decirlo, desgajó el pensar del existir y lo identificó con la razón misma: Cogito, ergo sum.

¡Qué distinta es la postura de santo Tomás, para quien no es el pensamiento el que decide la existencia, sino que es la existencia, el *esse*, lo que decide el pensar! Pienso del modo que pienso porque soy el que soy...<sup>160</sup>.

Descartes no sólo marca el comienzo de una nueva época en la historia del pensamiento europeo, sino también este filósofo, que ciertamente está entre los más grandes que Francia ha dado al mundo, inaugura el gran giro antropocéntrico en la filosofía. «Pienso, luego existo» es el lema del racionalismo moderno. Todo el racionalismo de los últimos siglos —tanto en su expresión anglosajona como en la continental con el kantismo, el hegelianismo y la filosofía alemana de los siglos XIX y XX hasta Husserl y Heidegger— puede considerarse una continuación y un desarrollo de las posiciones cartesianas.

El autor de *Meditationes de prima philosophia*, con su prueba ontológica, nos alejó de la filosofía de la existencia, y también de las tradicionales vías de santo Tomás. Tales vías llevan a Dios, «existencia autónoma», *Ipsium esse subsistens* («el mismo Ser subsistente»). Descartes, con la absolutización de la conciencia subjetiva, lleva más bien hacia la pura conciencia del Absoluto, que es el puro pensar; un tal Absoluto no es la existencia autónoma, sino en cierto modo el pensar autónomo: solamente tiene sentido lo que se refiere al pensamiento humano; no importa tanto la verdad objetiva de este pensamiento como el hecho mismo de que algo esté presente en el conocimiento humano.

Nos encontramos en el umbral del inmanentismo y del subjetivismo modernos. Descartes representa el inicio del desarrollo tanto de las ciencias exactas y naturales como de las ciencias

---

<sup>159</sup> GILSON, É. *El realismo metódico*. Madrid: Ed. Rialp, 1963, pág. 71.

<sup>160</sup> JUAN PABLO II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Ed. Plaza and Janes, 1994, p.57.

humanas según esta nueva expresión. Con él se da la espalda a la metafísica y se centra el foco de interés en la filosofía del conocimiento. Kant es el más grande representante de esta corriente<sup>161</sup>.

Se trata de un nuevo concepto de intuición, que deja fuera de ella la “fe” de los sentidos. “La intuición se mueve totalmente en la línea de lo que nace de la sola luz racional, y lo intuido es lo que no dudosamente entendido, o, lo que es lo mismo, lo distintamente conocido, o lo no dudosamente concebido”<sup>162</sup>.

«La inmediatez íntima de la conciencia existencial del sujeto existente y operante es puesta como si perteneciese a la línea objetiva de algo no dudosamente concebido, es decir, según antes hemos ya advertido, como la de algo intuido en un concepto que no deja duda acerca de lo que entendemos.

Esta reducción unilateral de toda indubitabilidad a la de la aprehensión objetiva conceptual se revela inequívocamente en el hecho de que el propio Descartes hubo de añadir después en los “principios” esta observación: “cuando dije que esta proposición, yo pienso, luego soy, es la primera y la más cierta de todas las que se presentan a cualquiera en el orden del filosofar, no negué que antes de la misma sea necesario saber, qué sea el pensamiento, qué la existencia, qué la certeza; e igualmente el que no pueda darse el que algo que piensa no exista, y otras verdades como estas»<sup>163</sup>.

Para este concepto cartesiano de intuición es indiferente la posición existencial de las realidades intuidas. Y, por lo mismo, la vía por la que la ontología cartesiana llega a la afirmación de la existencia de Dios no es, como en la escolástica, de un ser alcanzado por remoción y eminencia, mediante un ascenso etiológico y análogo; es intuida inmediatamente por la mente. Descartes prueba un Dios que no existe fuera de la mente; esto, lógicamente, es muy peligroso para la Teología.

La afirmación de la existencia surge, pues, como un contenido esencial en la captación de la idea, y no porque se postule ninguna referencia directa a la existencia en sí misma como presente a la mente humana. Podríamos decir que, para Descartes, la evidencia intuitiva de que Dios existe se realiza totalmente en lo que en una terminología escotista habría que definir como *notitia abstractiva*, en la línea *quidditativa*, de la esencia de Dios<sup>164</sup>.

---

<sup>161</sup> Ibidem, págs. 67-68.

<sup>162</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 153.

<sup>163</sup> Ibidem, pág. 155.

<sup>164</sup> Ibidem, págs. 159-160.

Si comparamos la argumentación cartesiana sobre la existencia de Dios con la argumentación de Duns Scoto, vemos que la suma cognoscibilidad de Dios implica su intuibilidad, lo que exige su existencia en el entendimiento:

Y ello se sostiene sobre el presupuesto ontológico de que “es mayor lo pensable existente que lo que sólo existe en el entendimiento. Esto no debe entenderse en el sentido de que si existe es pensable mayor, sino en el sentido de que lo que existe en realidad es mayor que todo lo que existe sólo en el entendimiento”<sup>165</sup>.

En lo que a los fundamentos ockhamistas de Descartes se refiere, hay que decir que Descartes introduce un nuevo significado a la palabra *intuitus*. Descartes se mueve más en la línea de Ockham, quien, en el acto de conocer del cognoscente, “desarraiga la intuición de toda referencia entitativa y existencial [...]; y así, para la noticia intuitiva no exige la presencia inmediata de lo existente”<sup>166</sup>. Aunque para la noticia intuitiva sí afirma el contenido objetivo. “El parentesco entre Descartes y el ockhamismo se da sólo en aquella negación de las especies expresas”<sup>167</sup>. Descartes innova al atribuir carácter de intuición a la noticia abstractiva ockhamista.

En contraposición al racionalismo y su innatismo en el yo pensante, el intuicionismo empirista afirma la pasividad del sujeto cognoscente ante la impresión recibida desde las cosas: “los conceptos intelectuales no pueden ser ya interpretados sino como imágenes, reproducción de las impresiones, y, en razón de su universalidad, como imágenes máximamente débiles y confusas”<sup>168</sup>.

Pero Canals desenmascara también este intuicionismo empirista, al advertir que el racionalismo y el empirismo no son más que una contraposición y antítesis entre tesis supuestamente contradictorias. Uno y otro parten de la escolástica nominalista. Este empirismo se apoya también en el intuicionismo “entitativo”, y olvida la naturaleza del conocimiento. Todo intuicionismo es la negación del orden intencional que se da en la adecuación entre sujeto-objeto; todo inmediatismo, racionalista o empirista, afirma la imposibilidad de la sustancia fuera del cognoscente.

El intuicionismo empirista, al abandonar la orientación a lo “eidético” en el horizonte de la objetividad, y recusar el reconocimiento de algo conocido por modo innato por la pura luz racional, no vuelve en realidad a la dimensión íntima de la conciencia, sino que mantiene la

---

<sup>165</sup> Cf. Ord. Comentario a las Sentencias Dist. II p. 1º. qu 2, nº 139. Citado en *ibidem*, pág. 161.

<sup>166</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 162.

<sup>167</sup> *Ibidem*, pág. 164.

<sup>168</sup> *Ibidem*, pág. 166.

compresión dualística de la relación cognoscitiva, e incluso se hace incapaz de reconocer la mismidad de la conciencia humana. En esta destrucción del sujeto espiritual, cuya intuición habían postulado, a partir de presupuestos agustinianos, la escolástica nominalista y el cartesianismo, se obra paradójicamente la hegemonía del esquema dualista subjetivo-objetivo que, al ser asumido en una ontología íntegramente “naturista”, conduce a la “desaparición” de la naturaleza cognoscente, y con ella, de la sustancialidad del alma pensante<sup>169</sup>.

Kant intenta conciliar las dos variantes del nominalismo (el racionalismo y el empirismo) en el idealismo absoluto, donde el objeto queda totalmente determinado por el sujeto. Se culmina así el subjetivismo de Descartes. El alma no se hace algo uno con la cosa, sino que la cosa es determinada por el intelecto. Como vemos, las consecuencias de esto son muy peligrosas. “Hay entonces, dice Kant, al menos como hipótesis, dos clases distintas de conocimiento intuitivo e inmediato: el receptivo, que depende de un dato, y el activo, que es creador de su objeto”<sup>170</sup>.

La «revolución copernicana» de Kant es consecuencia del esencialismo —con cuya exposición comenzábamos este trabajo—; y supone la inversión en el orden del conocimiento. Leamos a Kant:

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer a priori, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos —algo que ampliara nuestro conocimiento— desembocaban en el fracaso. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la Metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dados<sup>171</sup>.

Tiene de positivo, esta “revolución” en el orden del conocer, el hecho de que el sujeto no se encuentra pasivo frente al objeto. Sin embargo, el conocimiento ya no hace referencia al ser que “quedará olvidado, por suplantarse por el contenido ideal contemplado por el entendimiento humano. Por consiguiente, el intuicionismo es asimismo el responsable de lo que llama Heidegger el «olvido del ser»<sup>172</sup>. Lo único que queda es un mundo eidético.

---

<sup>169</sup> Ibidem, págs 174-175.

<sup>170</sup> MARTÍNEZ, N. *No sin grave daño. La necesidad urgente de la filosofía tomista en la Iglesia y en el mundo*. Montevideo: Ed. Centro Cultural Católico “Fe y Razón”, 2013, Colección “Fe y Razón”, nº 11. pág 152.

<sup>171</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 133.

<sup>172</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 132.

## 4. El intuicionismo en la tradición tomista

Como hemos visto, el intuicionismo es aquello que reduce lo inteligible de los entes a la presencia inmediata del ver de la mente; ante lo que el sujeto queda totalmente pasivo. El concepto es algo accidental, vacío; por lo que el proceso de conocimiento no se produce según la unidad que le es propia<sup>173</sup>, siendo el conocer cierto ser, pues se parte de una ontología que concibe escindida la realidad. “La verdad, pues deja de pertenecer al ser del ente, para quedar situada en el entendimiento”<sup>174</sup>. Esto llevó a lo que llamó Heidegger «olvido del ser», “porque conduce a situar al ente en un nivel meramente esencial y a reducirlo a «objeto»”<sup>175</sup>. Sujeto y objeto son dos realidades enfrentadas. “Así, en la modernidad, se ha postulado la «subjetivación» de los objetos captados por la intuición”<sup>176</sup>.

El trabajo que nos ocupa ha sido vertebrado por la obra maestra del eximio Doctor Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, citada en repetidas ocasiones en estas páginas. En dicha obra, el Dr. Canals nos ofrece una exposición que, como toda verdadera filosofía, parte de los efectos hasta la causa; por ello comienza su primer capítulo con una cita de Bergson; pero no hay que olvidar que Canals antes ha expuesto la panorámica de su trabajo en la primera parte de la obra, así como los fundamentos del conocimiento, ofreciendo al lector una visión global del problema y de su solución. Pues, como decía el Padre Abelardo Lobato, “el filósofo parte de los datos externos para ir hacia los principios de las cosas. Pero sólo comprende bien cuando recorre el camino inverso, que va de la causa al efecto, desde el que se percibe la unidad y consistencia”<sup>177</sup>. El Dr. Canals comienza el *capítulo I* citando la formulación del «principio de la intuición» de Henri Bergson, con la que el pensador francés quiso “enunciar el primero de los «dos o tres puntos en los que se puede dar ya un acuerdo» y desde los que podría éste extenderse a todo el resto de las cuestiones que dividen el pensamiento filosófico”<sup>178</sup>:

He aquí un punto sobre el cual todo el mundo estará de acuerdo. Si los sentidos y la conciencia tuviesen un alcance ilimitado, si en la doble dirección de la materia y del espíritu la facultad de

---

<sup>173</sup> Cf. FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 139.

<sup>174</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 139.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, op. cit., págs. 1-8. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 139.

<sup>177</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 13.

<sup>178</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 122.

percibir fuese indefinida, no habría necesidad de concebir, como no la habría de razonar. Concebir es algo que hay que soportar, cuando no nos es dado percibir<sup>179</sup>.

Canals identifica el grave problema que presenta esta formulación: “se intenta excluir el pensamiento conceptual de aquello en que consistiría la plenitud y perfección del conocimiento”<sup>180</sup>, quedando éste reducido a la sola intuición. Se sintetiza aquí la contaminación intelectual que supone el intuicionismo, que afectó a la Escolástica — como ya se ha visto— y al mismo Tomismo, presente en tomistas más actuales, y causa de la descomposición de la Metafísica.

Esta postura está muy lejos de lo que realmente significa concebir. Además, no resulta coherente, señala Canals, “el intento bergsoniano de registrar puntos de acuerdo universal entre los filósofos”<sup>181</sup>. “En el contexto de las concepciones bergsonianas, el «principio de la intuición» no conduce, pues, a la posibilidad de una filosofía universalmente aceptada”<sup>182</sup>. El lenguaje humano queda sin la finalidad cognoscitiva que le es propia, y pasa a ser algo puramente utilitario:

«El principio de la intuición», en el sentido e intención bergsonianos, carece de interna consistencia y es radicalmente incapaz de fundar una comunicación universalmente humana en el saber filosófico. En realidad, el único acuerdo universal que podría resultar, en el supuesto de que fuese verdad por todos admitida, podría ser el de un común consenso en la inanidad de todo diálogo de finalidad especulativa. Podrían cesar los hombre de «contradecirse» como resultado de la universal renuncia por parte de todos a «decir». Por lo mismo, el intuicionismo así entendido tiene que ser calificado como una de aquellas *positiones extraneae*<sup>183</sup>, e incluso como una de las que más originaria y radicalmente cierran todos los caminos del filosofar<sup>184</sup>.

---

<sup>179</sup> BERGSON, H., *La Pensée et le Mouvant*, París, 1946, págs. 146-147. Citado en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 122.

<sup>180</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., págs. 122-123.

<sup>181</sup> *Ibidem*, pág. 123.

<sup>182</sup> *Ibidem*, pág. 124.

<sup>183</sup> Cita del autor referenciado: «Las opiniones de este tipo, que destruyen los principios de alguna parte de la filosofía, se llaman posiciones extrañas. A la afirmación de tales tesis son llevados algunos hombres, en parte ciertamente por protervia, y en parte por argumentaciones sofisticas que no fueron capaces de superar, como se dice en IV Met».

Hujusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicujus partis Philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaph.

De Malo. Qu. 65.<sup>a</sup>, in c.

Santo Tomás sostiene allí que, así como la negación del movimiento destruye la Filosofía de la naturaleza, la negación del libre albedrío humano hace imposible la Filosofía moral. La doctrina de Bergson sobre el lenguaje destruye toda ciencia, toda filosofía.

<sup>184</sup> *Ibidem*, pág. 125.



Aceptar el intuicionismo bergsoniano, donde el concebir es tenido como «algo que hay que soportar», y donde aparece el percibir intuitivamente como la forma en la que se reduce todo conocimiento, así como el acuerdo universal al que se refiere Bergson, supondría que no es posible la filosofía. Aceptarlo sería caer en una contradicción, que bien merece ser calificada como «posición extraña».

Bergson se centra en el concepto y el raciocinio, los cuales están destinados a colmar los vacíos de la «percepción» o a extender su alcance<sup>185</sup>, y reconoce una doble intuición, en la que se da una aprehensión inmediata de la realidad por el cognoscente. Explica Canals:

Parecería obvio reconocer que en estas palabras de Bergson se reconoce como «intuitivo, con igual validez y derecho, un doble tipo o línea de aprehensión y posesión inmediata de la realidad por el cognoscente: una percepción ejercida por los «sentidos», y que se mueve en el ámbito de la «materia», y otra ejercida en la conciencia, y orientada no hacia lo externo, sino hacia lo poseído en la «conciencia» como interno a la misma. Bergson reconocería así una doble intuición», correspondiente a un doble contenido inmediatamente dado; que coincidiría con el conocimiento sensible de los aristotélicos, y —en lenguaje kantiano— con la captación intuitiva de fenómenos dados bajo la forma de espacio a la sensibilidad externa, de una parte; y con la captación inmediata del espíritu por sí mismo, que afirmaron muchas líneas del pensamiento tradicional, o con la captación, bajo la forma del tiempo, del fenómeno dado al sentido interno, por otra parte<sup>186</sup>.

Muy acertada es la definición que Canals hace de la intuición bergsoniana. A parte de calificarla como heterogénea y en dirección opuesta a lo que pretende afirmar, dice de ella que es «posesión íntima del espíritu en su propia mismidad»<sup>187</sup>. Estas palabras no sólo definen la intuición bergsoniana sino que, además, de forma divertida definen la totalidad del intuicionismo.

La intuición entendida al modo bergsoniano, y así cualquier intuicionismo, en lo que también tiene de afirmación de una realidad desnaturalizada, de un espíritu subjetivista y kantiano, como recorte de una realidad fragmentada e inconexa es la causa de que el espíritu suplante a la realidad misma, creando/ordenando su propia realidad:

Entre el intuicionismo bergsoniano y su concepto de la realidad profunda como evolución creadora hay, pues, una conexión intrínseca. Si la visión del espíritu por el espíritu es el camino

---

<sup>185</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 126.

<sup>186</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., págs 126-127.

<sup>187</sup> *Ibidem*, pág. 129.

en que se realiza la «verdadera metafísica», es esta intuición la que capta en sí misma la verdadera realidad, es decir, «la movilidad en la que consiste la estabilidad de la vida»; el movimiento que es toda la realidad, ya que de otro modo no podría ser reconocido; el movimiento es la realidad misma. «Si el movimiento no es todo, no es nada», «el cambio no necesita un soporte, no hay bajo el movimiento cosas que cambien»<sup>188</sup>.

Además, para Bergson las palabras no son consecuencia de la naturaleza de las cosas, que “no podrían ser nombradas, ni podrían reconocerse esencias universalmente enunciadas, ya que lo en verdad conocido consistiría simplemente en cada caso en la irreplicable y no enunciable realidad de lo presente aquí y ahora para cada sujeto cognoscente”<sup>189</sup>.

Bergson es un ejemplo de lo lejos que ha llegado el intuicionismo. Pero más paradigmático es el hecho de que dentro de los ambientes neoescolásticos surgieran actitudes que acusaron a la tradición misma derivada de la obra de Santo Tomás de un “intelectualismo conceptualista”, fundado en una “primacía del concepto abstracto”:

Esta acusación de platonismo, dirigida contra Aristóteles por su doctrina sobre la aprehensión directa del inteligible universal en el concepto, se prolongaba en la acusación de aristotelismo platonizante dirigida contra el tomismo por algunos escritores escolásticos<sup>190</sup>.

Esta deriva intuicionista está presente en el tomismo más actual. “Un ejemplo representativo de esta interpretación, que ha llegado hasta nuestros días, se halla en la obra *El intelectualismo de Santo Tomás*, del tomista Pierre Rousselot”<sup>191</sup>:

Para hacerse una idea correcta del entendimiento es necesario comprender que la intelección en sí misma no es fabricadora de conceptos o ajustadora de enunciados, sino aprehensora de seres (...). Los sucedáneos naturales de la intelección son los conceptos<sup>192</sup>.

Otro ejemplo de los autores críticos, con el supuesto intelectualismo de Santo Tomás, es Romeyer, que refiriéndose a la obra citada arriba —*El intelectualismo de Santo Tomás* de Rousselot—, dice:

---

<sup>188</sup> Cf. Conferencia citada sobre la Percepción del cambio en *La Pensée et le Mouvant*, págs. 161-163. Citado en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 130.

<sup>189</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 135.

<sup>190</sup> Ibidem, pág. 178.

<sup>191</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 146.

<sup>192</sup> ROUSSELOT, P. *L'intellectualismo de Saint Thomas*, París, G. Beauchesne, 1936, Intr., p. XI. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 146.

Sí, es ciertamente el intelectualismo de Aristóteles, constituido por entero sobre la primacía del concepto abstracto, que se opone en esto al único grande y verdadero intelectualismo de Santo Tomás, concebido en función de la intuición intelectual, como lo subrayó muy bien el P. Rousselot<sup>193</sup>.

El Dr. Canals se detiene en una frase de Romeyer que “es reveladora de una perplejidad en quienes quisieron defender el entendimiento como facultad de conocimiento de la realidad”<sup>194</sup>: “Santo Tomás parece sacrificar con demasiada frecuencia a la idolatría aristotélica del concepto”<sup>195</sup>. El concepto como medio en que se patentiza la esencia de lo real y, por ello, vehículo hacia la verdad en el raciocinio metafísico, plantea un problema de máxima radicalidad<sup>196</sup>:

En torno a este problema, y en la misma defensa emprendida por pensadores tradicionales del realismo metafísico, surgen cuestiones que quedan inexpresadas o inadecuadamente precisadas en sus términos. En orden a la aclaración de los mismos conviene atender algunos aspectos que han caracterizado tales actitudes, en el fondo irracionalistas, sobre los que no parece haberse hecho suficiente luz.

Tales aspectos son: 1º. la tendencia a desdeñar el valor del concepto y de los enunciados conceptuales, sobre la base de no atribuir al conocimiento conceptual más que una naturaleza y finalidad “social”. 2º. la insistencia en interpretar el concepto como sucedáneo de un conocimiento intuitivo, con lo que se acepta en el fondo el principio bergsonianos de la intuición; 3º. la consiguiente contraposición antinómica entre un conocimiento real (“experimental” “intuitivo”...) y un conocimiento conceptual (“abstracto”, “nocial”)<sup>197</sup>.

En la primera línea de preocupaciones, el conocimiento “por conceptos” es visto como inauténtico, por impuesto por la convención colectiva<sup>198</sup>. En esta línea se mueve la crítica bergsoniana, a la que nos referíamos más arriba, y que:

exige constitutivamente reconocer como un ser sin sentido toda pretensión de que pueda un enunciado ser “verdadero”, con una verdad no relativa a las convenciones y a las utilidades de un determinado grupo social en sus circunstancias culturales concretas y transitorias<sup>199</sup>.

---

<sup>193</sup> ROMEYER, B. *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 2ª édition. París, 1932, pág. 43. Citado en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 178.

<sup>194</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 179.

<sup>195</sup> ROMEYER, B. *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, 2ª édition. París, 1932, pág. 41. Citado en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 179.

<sup>196</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 179.

<sup>197</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 179.

<sup>198</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 179-180.

<sup>199</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., págs. 181-182.

Y es totalmente comprensible que el irracionalismo considere relativo el lenguaje, en un tiempo y circunstancias concretas. El irracionalismo contiene implícito un relativismo historicista. El lenguaje, no es pues expresión de una naturaleza, sino que está sujeto al un continuo fluir, cambio, devenir de la realidad. El lenguaje será tan variado como realidades sociales existan. Esta postura está muy extendida en nuestros días.

Conviene decir, también, que Rousselot —arriba referido—, en su obra *El intelectualismo de Santo Tomás*, es un ejemplo del desconcierto producido por la insistencia del carácter provisional del conocimiento por conceptos. Presenta este autor un modo intelectualista de entender la naturaleza de la intelección. El entendimiento apetece por naturaleza la intuición, pero el entendimiento debe contentarse con los conceptos. Cree así, este autor, exponer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y lo que realmente hace es situar al Aquinate en el «acuerdo universal» del intuicionismo, que acaba siempre en el irracionalismo.

La obra de Rousselot influyó en los ambientes escolásticos, porque la terminología empleada en ésta hacía referencia conceptos tradicionales que movían a confusión.

El mensaje de un intuicionismo irracionalista resulta, en definitiva, predominante en la citada obra de Rousselot, y resulta comprensible que Romeyer lo resumiese diciendo que la labor de Rousselot consistió en «contraponer el intelectualismo concebido en función de la intelección intelectual al intelectualismo fundado en la idolatría del concepto abstracto»<sup>200</sup>.

En el intuicionismo de la neoescolástica se percibe la hostilidad hacia el concepto, y al enunciable conceptual, que aparece latente en la teología, el periodismo etc., y «se plantea con urgencia al pensamiento filosófico»<sup>201</sup>.

El teólogo Emilio Sauras entiende el orden intencional como insuficiencia del entender. Al referirse al entendimiento humano, dice:

De alguna manera el acto de ver y contemplar es potencial, puesto que termina (cognoscitivamente) en el objeto conocido y no lo alcanza, y porque no lo alcanza, se necesita de la ayuda del verbo que lo pone en contacto con él. Es, pues, un acto intrínsecamente imperfecto... el entender no se basta a sí mismo; necesita, para bastarse, de algo que es

---

<sup>200</sup> Ibidem, pág. 186.

<sup>201</sup> Cf. CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 189.

incapaz de tener (el objeto conocido), y por esto, para suplir la deficiencia, hace en sí un ser de orden intencional<sup>202</sup>.

A lo que el Dr. Canals responde:

Pero si las palabras del eminente teólogo parecerían derribar de raíz todo edificio construido por el raciocino metafísico a partir de conceptos y principios «formados por el entendimiento», hay que reconocer que sus palabras expresan, en forma que podríamos llamar precisa, la tesis «tradicionalmente» formulada, diciendo que el entendimiento no forma una palabra mental en virtud de su actualidad y de su naturaleza, sino sólo en razón de su imperfección y potencialidad y por indigencia del objeto *ex indigentia obiecti*<sup>203</sup>.

Se advierte, en esta doctrina, la desvalorización del «pensamiento». El conocimiento intencional, que surge de la imperfección de la carencia de la unión inmediata con el objeto, no llega a satisfacer dicha carencia. “La actividad pensante no suplirá nunca la presencia inmediata de la realidad existente y será, por lo mismo, un conocimiento no plenamente adecuado y en realidad no será propia y perfectamente un conocimiento”<sup>204</sup>.

En lo referente a la indigencia del objeto, presente en la misma escolástica tomista, se suponía que la formación de conceptos y enunciados conceptuales sólo la realizaba el entendimiento del cognoscente, por la indigencia del objeto, por no ser éste proporcionado o estar ausente al entendimiento; el acto del entender “consiste en una perfección “inmanente” en el mismo sujeto operante, a modo de «acto segundo» inherente en él, a manera de cualidad a que se refiere la potencia como a su perfección propia”<sup>205</sup>.

Aunque se reconoce, con Santo Tomás, que es el entender mismo el acto que forma el verbo mental o especie, sin embargo, se insiste por el autor citado [Gredt] en que el término *dicere* es significativo del mismo *intelligere* sólo en cuanto éste es considerado en su venir a ser, *in fieri*<sup>206</sup>.

Esta doctrina ya había sido formulada por Cayetano en su Comentario a la Suma Teológica<sup>207</sup>, donde Santo Tomás de Aquino dice que “todo aquel que entiende, por lo

---

<sup>202</sup> SAURAS, E. *La infecundidad del Verbo y del Espíritu Santo*, Revista Española de Teología, 1944, pág. 74. Citado en CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 191.

<sup>203</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 193.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> *Ibidem*, pág. 195.

<sup>206</sup> *Ibidem*, pág. 196.

<sup>207</sup> I, q. 27.

mismo que entiende, procede algo dentro de sí que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la facultad intelectual y de su noticia”. Una interpretación restrictiva, como la que realizó Cayetano, extendió por la tradición tomista la tesis de que el verbo mental se produce sólo *ex indigentia obiecti*<sup>208</sup>.

No sólo encontramos en Gredt la tesis de la indigencia del objeto, sino que además, este autor afirma que Suárez y sus seguidores mantienen la doctrina opuesta, que atribuye a la naturaleza del conocimiento la formación de una especie expresa. Suárez identifica el verbo mental con el entender. Según esta tesis, el verbo mental, o decir mental, o es previo al entender, o se identifica con la causación del entender mismo, pero siempre afirmando la anterioridad del «decir» como el productivo de la intelección y el entender como conocimiento de lo entendido. Esta tesis es recogida por Suárez de Duns Escoto, y refutada por Juan de Santo Tomás, que afirmó que la palabra mental se produce a partir de la plenitud y actualidad del conocimiento: “procede el verbo mental de la intelección fecunda, como principio que manifiesta lo que entiende”; “El entendimiento, por su misma naturaleza y perfección, es manifestativo y locutivo”<sup>209</sup>.

Es propio del intuicionismo el olvido de la intencionalidad en el acto del conocimiento. Este olvido es acogido por Suárez. El intuicionismo incapacita para reconocer que es precisamente por esta intencionalidad por la que el alma se hace algo uno con las cosas. En esto juega un papel central el intelecto agente: “el entendimiento juzga de la verdad no por inteligibles que existan fuera de sí misma, sino por la luz del intelecto agente”<sup>210</sup>.

---

<sup>208</sup> Cf. CANALS, F, *Ser y pensar*. En *E-Aquinas*, Época II, año VII, número septiembre-diciembre 2009, pág. 14.

<sup>209</sup> Cf. *Ibidem*, pág. 15; JUAN DE SANTO TOMÁS. *Curso teológico, IV*, disp. 32, art.º 4, nº42 y 48.

<sup>210</sup> *De spirit. creat.* artº 10, ad octavum. Citado en *E-Aquinas*, op.cit., pág. 17.

## 5. A modo de conclusión: La verdadera esencia del conocimiento

Ante la negación de lo Absoluto, que es la metástasis de un entendimiento encerrado en sí mismo, aparece el nihilismo, la afirmación de la nada absoluta, y con esto, la dictadura del relativismo<sup>211</sup>. No existe moral posible, porque no existe realidad, no existe hombre. Además, como ya se ha visto suficientemente, el conocimiento se vuelve algo ajeno a lo humano, se desnaturaliza “desencarnado”; desaparece toda “plenitud de los tiempos”<sup>212</sup> en los entendimientos. ¿Cómo es posible entender la Encarnación del Verbo si nos es ajena, porque nuestro entendimiento se ha vuelto incapaz de concebir?

No hay lugar tampoco para la belleza, el hombre deja a un lado la contemplación, para ser un “consumidor de cultura”, “consumidor de información”, y reduce su campo de acción al mundo de la técnica. Lo trascendente, el ente, el Ser, el hombre, son cosas del pasado; ahora sólo existe lo virtual.

El mundo de la educación, desde sus etapas más iniciales, sufre los efectos, en modos diversos, de esta descomposición de la unidad del Universo. Es especialmente doloroso ver cómo se forma a los nuevos educadores de niños, desde presupuestos que incapacitan a docentes y discentes para generar dentro de sí aquella síntesis que conduce al gozo de la contemplación. No es posible aquella paz que surge del asombro que produce la estabilidad del orden de la Creación.

También la Universidad deja de ser una experiencia de *Universitas*, para ser un dédalo donde el joven estudiante ve como única salida la tecnificación de su obrar, orientado a la adquisición de la competencia necesaria para sortear un mundo laboral incierto.

En el campo de la Teología los resultados son devastadores; el entendimiento queda bloqueado, incapaz de acoger la Verdad Revelada. Más arriba mencionábamos una cita de Joseph Lortz, que hacía Alberto Caturelli: “el modernismo no es tanto un sistema de doctrina herética cuanto *un modo herético de pensar*”<sup>213</sup>. Más adelante, en la citada referencia, Caturelli expone palmariamente lo que estamos diciendo:

---

<sup>211</sup> V.gr. Cf. RATZINGER, J. *Homilía de la Misa Pro Eligendo Summo Pontifice*. 18 de abril de 2005.

<sup>212</sup> Gál. 4, 4.

<sup>213</sup> LORTZ, J. *Historia de la Iglesia*, op. cit., pág. 3.

Cualquiera de las formas del imanentismo (empirista, racionalista, materialista, historicista, sentimentalista, cientificista, progresista en el sentido del iluminismo) que se tome como método y como filosofía de base para la Teología, tendrá la misma conclusión: la eliminación de la posibilidad misma de la Revelación sobrenatural y la negación del misterio. Para la Iglesia Católica sería la eliminación del depósito revelado y por tanto, la muerte por su reducción al ámbito del mundo<sup>214</sup>.

No todo sistema de pensamiento es válido para el católico, y mucho menos para aquel que tiene el oficio de estudiar la Sagrada Teología o de enseñarla. La herejía modernista, de raíces profundas, se ha manifestado multiformemente. El protestantismo encontró, en esta torcida comprensión de la realidad, el anclaje de su legitimación. Bajo capa de búsqueda de pureza, de apartar lo que es “accesorio”, se cayó en la tentación de un idealismo irreal, falso. Benedicto XVI expresó esto en su famoso discurso en la Universidad de Ratisbona:

El principio de la *sola Scriptura*, en cambio, busca la forma pura primordial de la fe, tal como se encuentra originariamente en la Palabra bíblica. La metafísica se presenta como un presupuesto que proviene de otra fuente y del cual se debe liberar a la fe para que ésta vuelva a ser totalmente ella misma. Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena<sup>215</sup>.

Después de todo lo dicho sobre el intuicionismo, consecuencia de la deriva esencialista producida por el apartamiento de la corriente aristotélico-tomista, y sobre la contaminación del verdadero espíritu del tomismo, desnaturalización del conocimiento: escindido del ser, reducido a intuición, y generador de un concepto indigente y vacío, es necesario que acudamos a la fuente del agua “*que mana y corre, aunque es de noche*”<sup>216</sup>. “A la pérdida de la tradición tomista originaria, Canals opone su descubrimiento del pensamiento auténtico de Santo Tomás, en continuidad con el de Aristóteles y San Agustín, en la obra *Cursus theologicus*<sup>217</sup> de Juan de Santo Tomás”<sup>218</sup>.

---

<sup>214</sup> CATURELLI, A. *La Pascendi Dominici Gregis, una encíclica profética.*, op. cit., pág. 6.

<sup>215</sup> BENEDICTO XVI. *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: “Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones”.* 2 de septiembre de 2006.

<sup>216</sup> JUAN DE LA CRUZ. *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe.* Poesías. Burgos: Ed. Monte Carmelo. Sexta edición, 1998, Pág. 63.

<sup>217</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus theologicus* (edic. Benedictinos de Solesmes), París-Tournai y Roma-Desclée, 1931-1953, IV, disp.. 32, a. 4 y 5. Véase A. Lobato, «Juan de Santo Tomás, defensor del tomismo», en Idem (ed.), *Giovanni di San Tomasso, Atti dei Convegno di Studio della SITA*, Roma,



Este discípulo de Santo Tomás de Aquino, en perfecta continuidad con su maestro, afirmó la *naturaleza locutiva* del conocimiento intelectual, expresivo de éste, mediante un *verbo mental*, una palabra interior. Del modo de entender la realidad y al hombre depende el modo de entender el conocimiento. Entender al hombre como imagen de Dios, partícipe de la estructura Trinitaria, nos lleva a descubrir que, por su naturaleza intelectual, es capaz de concebir intelectualmente:

El acto por el que el objeto es formado es la intelección; porque el entendimiento, entendiendo, forma su objeto, y formándolo lo entiende, porque, simultáneamente, al entender, forma el objeto, y es el objeto formado y entendido, como si la vista, viendo, formase lo que ve, a la vez vería y formaría el objeto visto<sup>219</sup>.

El verbo mental está presente en la conciencia cognoscitiva humana con un doble carácter y función, ya que no es sólo algo concebido y formado *para entender* la cosa, sino también palabra interna que *manifiesta* y *dice* lo que entiende. El entendimiento no sólo necesita del concepto para entender el objeto, sino que también lo forma necesariamente, porque quien entiende es activamente capaz de hablar manifestando lo que entiende<sup>220</sup>.

Para Juan de Santo Tomás el concepto cumple una doble dimensión: por un lado expresa la especie intencional, por la indigencia del entendimiento humano que la necesita para entender; pero la segunda es el resultado de una plenitud y actualidad, la del conocimiento. Además, lo entendido es algo existente en el inteligente, en cuanto formado por su acto<sup>221</sup>.

En este proceso, que es el conocer, el entendimiento no es pasivo, sino que actúa conduciendo las cosas a sí mismo y considerándolas en sí mismo, haciéndose algo uno<sup>222</sup>. El entendimiento opera en su intimidad consciente, donde se realiza, como explica Canals: “la incorporación de lo entendido en el núcleo y centro de la conciencia, en que consiste la actualidad del espíritu consciente, que San Agustín llamaba *memoria*”<sup>223</sup>.

---

Pontificia Università S. Tomasso d’Aquino, 1989, págs. 125-150. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 142.

<sup>218</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 147.

<sup>219</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus theologicus*, disp. 32, a. 5, n. 13. Citado en CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. op. cit., pág. 109.

<sup>220</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 147.

<sup>221</sup> Cf. FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 148.

<sup>222</sup> Cf. FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., págs. 148-149.

<sup>223</sup> Cf. *Ibidem*, pág. 149.

La memoria, a la luz del Santo Doctor Agustín, es autopresencia, identidad del sujeto consigo mismo<sup>224</sup>. Santo Tomás de Aquino, que elaboró una síntesis “con la admirable continuidad en que viven en ella, plenamente integradas con lo que recibió de Aristóteles, las aportaciones de San Agustín”<sup>225</sup>, explica “las tres dimensiones constituyentes del espíritu: la *memoria*, la *noticia* y el *amor*. Porque, según San Agustín, la memoria es el alma misma constituida por la unidad de esta tríada ontológica”<sup>226</sup>:

Cuando la mente se ama existen dos cosas, la mente y su amor, y cuando la mente se conoce hay también dos realidades, la mente y su noticia. Luego la mente, su amor y su conocimiento son como tres cosas, y las tres son unidad; y si son perfectas, son iguales<sup>227</sup>.

También “como señala Santo Tomás, de la memoria nace la inteligencia, y también, por medio de esta inteligencia, la voluntad”<sup>228</sup>. Así lo explica Canals:

De la memoria en acto, o ejercicio consciente de la mismidad del espíritu emanan, como su propia cualidad y como su propia ordenación, o inclinación, los actos intencionales del entendimiento que dice el verbo mental y de la voluntad que sigue al entendimiento, el cual piensa «hablando dentro de sí»<sup>229</sup>.

Juan de Santo Tomás aclara que no hay ni anterioridad ni posterioridad del decir mental respecto del entender; ni entitativa ni cronológica. “Para Juan de Santo Tomás, la aprehensión y manifestación intelectual son *dimensiones* de la misma perfección de lo que es el entender”<sup>230</sup>. El entender es inconsútil. Entre el acto de entender y el acto de la palabra mental, Juan de Santo Tomás sostiene una *identidad*:

El acto, por el que el objeto es formado, es el conocimiento, pues el entendimiento conociendo forma el objeto que entiende, y formándolo lo entiende; porque a la vez lo forma, y es formado, y es entendido, al modo como si el mismo acto de visión formase viendo aquello que ve, a la vez formaría y vería el objeto visto<sup>231</sup>.

---

<sup>224</sup> Cf. BOFILL, J. *Ontología y libertad, en la Obra filosófica*. Barcelona: Ariel, 1967, págs. 99-106, págs. 99-100. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 149.

<sup>225</sup> CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Op. Cit. Pág. 109.

<sup>226</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 149.

<sup>227</sup> SAN AGUSTÍN. *De Trinitate*, IX, 4, 4. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 158.

<sup>228</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 150.

<sup>229</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 234, nota 12. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 150.

<sup>230</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 150.

<sup>231</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS. *Cursus theologicus*, disp. 32, a. 5, n. 13. Véase GARCÍA DEL MURO, J. *Ser y conocer*, Barcelona, PPU, 1992. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 151.

Juan de Santo Tomás recupera la verdadera doctrina del conocimiento de Santo Tomás de Aquino, que había afirmado: “lo entendido, o la cosa entendida, se comporta como algo constituido y formado por el entender”<sup>232</sup>. Canals, al comentar el texto anterior de Juan de Santo Tomás, dice que: “su total olvido o desconocimiento en la historiografía filosófica constituye una de los factores determinantes de la desorientación de la modernidad, en el punto de las conexiones o rupturas entre la filosofía moderna y el pensamiento tradicional”<sup>233</sup>.

La profundización de Juan de Santo Tomás, recupera la verdadera esencia del conocimiento de su maestro Santo Tomás, fundamentada en la metafísica del espíritu de San Agustín.

De la metafísica del espíritu emana el lenguaje mental, que nunca puede ser accidental, ya que no se realiza por indigencia, si no en virtud de la naturaleza misma del conocimiento. El intuicionismo no tiene en cuenta la fundamentación ontológica de la naturaleza del conocimiento, que es el entendimiento en acto, y que por ello mismo, es manifestativo. En la dinámica del ser, todo es acto, y por ello simplicidad, unidad. Para los intuicionistas es complicado entender el hecho de la unidad que se da en el conocimiento, en virtud de su misma naturaleza. No hay escisión o dualidad entre el inteligente y lo entendido. El conocimiento se da en la unidad, que le viene dada por el ser, y no a pesar del ser.

Santo Tomás de Aquino, enraizando el conocimiento en esta metafísica del espíritu, aplicó las herramientas intelectuales de *acto* y *potencia*, completando la doctrina agustiniana. Según esta precisión de Santo Tomás de Aquino, el entendimiento “cuando se compara a las cosas materiales, se comporta también como «el acto a la potencia»; porque lo material y la imagen que lo representa están en potencia respecto a lo inteligible”<sup>234</sup>. “Respecto a la intelección de las esencias de las cosas, el alma necesita recibir algo de fuera, porque se encuentra solamente en potencia de conocimiento”<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae. De spiritualibus creaturis*, q. Un, a. 9, ad. 6. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 151.

<sup>233</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., págs. 239-240. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 151.

<sup>234</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 14, a. 2, ad. 1. *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 10, a. 6. Cf. CANALS, F. «El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de Santo Tomás», en *Convivium*, Barcelona, 1, 1956, págs. 99-116. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 166.

<sup>235</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 166.

El alma es inteligible en acto, por su inteligibilidad habitual, que es el conocimiento habitual del alma en sí misma —experiencia existencial de sí misma, autoconciencia de la mente humana—, puede elevar, por el entendimiento (intelecto) agente, la inteligibilidad en potencia de las naturalezas de las cosas materiales a la actual inteligibilidad<sup>236</sup>. Por esta iluminación del entendimiento agente, que hace los inteligibles en acto, el alma conserva también una actualidad manifestativa, una referencia al ente universal<sup>237</sup>.

Veamos esto con detenimiento. Santo Tomás distingue el intelecto agente, que es el que hace conocer, del intelecto posible que es el que conoce.

La doctrina gnoseológica de Santo Tomás está enriquecida por la imagen de la iluminación que toma de San Agustín, que sirve para explicar qué función cumple el intelecto agente en el conocimiento. Según la metáfora de la luz, por todas las funciones que ésta cumple en la vida de los hombres, el conocimiento ya no es sólo “un ver” —como afirma el intuicionismo—; la luz también da calor, es dinámica, supone movimiento, posibilita la vida, etc. Con esta imagen, comprendemos que entender la actividad del conocimiento como iluminación abre un horizonte infinito.

Según lo que descubrimos en lo dicho por Santo Tomás sobre el conocimiento, podrían expresarse las operaciones del intelecto agente partiendo del proceso que se sigue en las etapas de la vida espiritual: *purificación, iluminación y perfección*<sup>238</sup>.

Purificación sobre los datos que recibimos de los sentidos, por la cual nuestra inteligencia dispone las imágenes recibidas por los sentidos, *haciéndolas aptas*; e iluminación por la que se comprende:

El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino que también abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina porque, así como el sentido se perfecciona en su capacidad por su unión a la facultad intelectual, así también las imágenes, en virtud del entendimiento agente, se hacen aptas para que de ellas puedan ser abstraídas las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes en cuanto que, en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones

---

<sup>236</sup> Cf. *Ibidem*. Pág. 167.

<sup>237</sup> Cf. CANALS, F. «El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de Santo Tomás», en *Convivium*, Barcelona, 1, 1956, págs. 34 y ss. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 167.

<sup>238</sup> Cf. SCHELL, E. *El intelecto agente en Santo Tomás de Aquino. Seminario “Ser y Persona”*. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 16/1/2012. En <http://blog.uao.es/canaluaao/el-intelecto-agente-en-santo-tomas-de-aquino-16/11/2012/>.

individuales, en cuanto que el entendimiento posible es informado por las representaciones de dichas naturalezas<sup>239</sup>.

En la disposición de las imágenes, que va generando el intelecto agente, tiene un lugar central lo que Santo Tomás llama *refluencia*. Este término viene a completar la comprensión del intelecto agente, que no sólo ilumina sino que produce un movimiento de ida (de las cosas al entendimiento), y vuelta (del entendimiento a las cosas):

Lo sublime que tienen las potencias cogitativa y memorativa en el hombre, no se debe a lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal según cierta *refluencia*. De este modo, no son facultades distintas, sino la misma, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales. Así es cómo se produce esa disposición que va generando el intelecto agente sobre las imágenes, por medio de estos sentidos internos que son de la cogitativa y la memoria<sup>240</sup>.

La inteligencia, pasa por los sentidos, eleva y purifica lo recibido, y vuelve hacia sí misma con aquello que recibió en los sentidos. Todas las cosas vuelven a la mente, pero vuelven al modo de la mente, adquiriendo un estatuto superior. Las cosas, en la mente del hombre, están a modo espiritual, según su esencia completa; no están limitadas por la materia.

El hombre tiene así la capacidad de perfeccionar las cosas, porque en su mente las capta de un modo más perfecto, y las lleva a una mayor perfección. En la realidad, al estar individualizadas y restringidas, las cosas se encuentran en potencia de perfección.

Vemos que el intelecto agente es mucho más que hacer universal una realidad en el entendimiento. Porque primero se perfecciona el individuo, y después las cosas mismas. Es un bien para la cosa y para el que conoce. Así que el hombre no sólo conoce la verdad, sino que también produce el bien, aquel bien que tiene en su naturaleza, y al que está llamado. El hombre conoce, pero también realiza obras buenas al concebir, pues lo hace según una mayor perfección respecto de la cosa. La cosa cumple así su cometido, que es ser conocida; para eso fueron creadas las cosas.

---

<sup>239</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 85, a.1, in corp.

<sup>240</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I, q. 78. art 4. in corp. Es difícil encontrar una traducción satisfactoria de la palabra *refluentiam*. Sirva para el lector el texto en latín: Ad quantum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem, perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Así el hombre va adquiriendo muchas perfecciones, que son semejanza de las perfecciones divinas. Esto tiene que ver con el acto creador de Dios. Aunque el hombre no es creador, sí capta las cosas en su realidad más profunda, que es su realidad esencial. El hombre se va perfeccionando por la semejanza que se da entre la mente humana y la mente divina. Se trata de que el hombre realice la perfección a la que está llamado por naturaleza.

Esta es la verdadera estructura de la mente humana, que está configurada para perfeccionarse de este modo. En el intuicionismo, por la escisión entre el pensar y el ser, el hombre se ve incapacitado para la perfección. Cuando se anula esta capacidad en el hombre, no sólo se produce su ignorancia, sino que se le priva de aquella perfección a la que está llamado.

El hombre, llamado a entender el Universo y a ser todas las cosas, actuando sobre ellas según el recto entender y el recto obrar, produciendo el bien, se ve incapacitado por la escisión esencialista, posicionándose pasivo ante un mundo sobre el que nada puede decir, ni en su corazón, ni a los demás. Este es el abismo hacia donde conduce el camino iniciado desde la muerte de la Metafísica.

Esta doctrina elaborada por Santo Tomás se perdió en los intuicionismos escolásticos y en las corrientes derivadas de la modernidad: el racionalismo y el empirismo. Tampoco se encuentra totalmente en el pensamiento kantiano. Advierte Canals que Kant tiene el doble mérito de fundamentar la necesidad y universalidad del conocimiento intelectual en el carácter *activo* del sujeto, y redescubrir también, aunque él lo consideró como un descubrimiento, el carácter fundamental y originario de la autoconciencia respecto al conocimiento de objetos y, por tanto, del mismo entendimiento. No obstante, añade Canals, además del fenomenismo y del agnosticismo, que le impidieron afirmar el realismo del entendimiento y la capacidad trascendente de la razón, Kant tiene el defecto capital de no haber sabido interpretar esta autoconciencia<sup>241</sup>.

Canals sostiene que Kant desconocía el ser de la mente, y con ello la naturaleza del conocer, abierta a la verdad del ente. Este desconocimiento viene manifestado en el hecho de que Kant no define exactamente qué es la conciencia, ni reconoce “la autoconciencia como autoposición del yo según su ser, y, por tanto, como arraigada en el ser espiritual”<sup>242</sup>:

---

<sup>241</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 315. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., págs.169-170.

<sup>242</sup> FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 170.

si los malentendidos kantianos no fuesen expresión de su inadecuado modo de comprender la naturaleza de la conciencia y la radical conexión de la intelección objetiva en ella, toda fundamentación del saber estaría siempre destinada a no ofrecer ningún punto de apoyo, a modo de criterio de verdad, a los hombre individuales existentes<sup>243</sup>.

También hemos visto que fundamentar la esencia del conocimiento en la primacía de la intuición lleva irremisiblemente a la conclusión de que el concepto es accidental, por lo que el lenguaje se convierte en un artificio lingüístico, imposibilitándose toda analogía ontológica. Se ha visto hasta aquí que es precisamente la naturaleza del conocimiento la que nos lleva a afirmar que el conocer es un concebir fructífero, que preña de sentido lo que se dice, y que dice verdaderamente de las cosas.

Esta concepción se da en el ser del conocimiento, en la dinámica del ser. Lo concebido nace de la unidad y síntesis que se produce en el alma, autoconsciente de sí, inteligente en acto, y rectamente amante de las cosas.

El intelecto agente viene a poner en acto lo que potencialmente era inteligible; “produce” el recto entender de las cosas. Lo que era en acto en las cosas y en potencia en el entendimiento, pasa a ser en acto en el entendimiento; y lo que era en acto en el entendimiento, pasa a ser en acto en las cosas. Por eso, en cierto modo, el alma hace suyo el Universo. Esta refluencia perfecciona la realidad y perfecciona al hombre. Se descubre así la bondad ontológica originaria, y se ama al mundo rectamente.

El conocimiento es una generación intelectual en la que, como en la generación corporal, es necesario el concurso de dos partes, donde es concebido el concepto. El entendimiento forma en sí mismo la palabra, expresando y hablando; no por indigencia, sino *ex abundantia*. La unión inmaterial con lo conocido se vuelve fecunda en el decir interior del verbo mental. El entendimiento llega a ser así, en esta inmaterialidad de la unión cognoscitiva, todas las cosas.

Esta apertura intencional, infinita, abierta a conocer todas las cosas, de la naturaleza intelectual, es la que capacita al hombre para conocer con su razón la ley natural universal, que es participación de la ley eterna, para poder discernir lo que es necesario y lo que es contingente. La concepción intelectual, por tanto, es la que permite al

---

<sup>243</sup> CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. op. cit., pág. 479. Citado en FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. op. cit., pág. 170.

hombre ser providente de sí mismo, dueño de sus propios actos. Es por ello que todo el Universo, en cierto modo, está al servicio de la criatura racional, dueña de sus actos<sup>244</sup>.

Reconstruir la catedral gótica del conocimiento sólo será posible cuando éste se haya reconciliado con el Ser. Con palabras de Don José María comenzábamos este trabajo, y con ellas lo concluimos:

La Filosofía y la Poesía se salvarán volviendo juntas al Ser que traicionaron. La Filosofía, tornando a un nuevo tomismo, a una nueva aquinidad. La Poesía tornando a la objetividad y a la épica. La nueva Poesía y la nueva Filosofía, la escribirán otra vez juntos y reconciliados, el Pensamiento y el Ser. Y la progenie que nazca será sana y robusta, porque a las nuevas bodas el Pensamiento vuelve más ágil que nunca; y el Ser...

¡Ah: el Ser, jamás se nos presentó ante nuestros ojos más desnudo, enorme y tembloroso de realidades, que en esta hora trágica y épica que reclama, tan vivamente, el humilde tributo de nuestra objetividad! El Ángel y la Bestia han trabado combate delante de nosotros. El Ser y la Nada, las potencias del Mal y del Bien, pelean a nuestra vista. No nos metamos dentro de nosotros mismos cuando la realidad es tan grande y tan densa<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> Cf. MARTÍNEZ, E. *La educación, una segunda generación*. Città del Vaticano: Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino: *Doctor Communis. L'ANIMALE UMANO: PROCREAZIONE, EDUCAZIONE E LE BASI DELLA SOCIETÀ*. Atti della X Sessione plenaria 18-20 giugno 2010, págs. 64-81.

<sup>245</sup> PEMÁN, J. M. *Poema de la Bestia y el Ángel*. op. cit., pág. 12.



## 6. Bibliografía

- ARISTÓTELES. *De Anima*. Madrid: Ed. Gredos, 2008. Traducción de Tomás Calvo Martínez. 6ª Reimpresión de la Primera edición de 1978.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Ed. Gredos, 2008. Traducción de Tomás Calvo Martínez. 4ª Reimpresión de la Primera edición de 1994.
- BALMES, J. *EL Criterio*. Barcelona: Ed. Balmes, 1996.
- BENEDICTO XVI. *Audiencia general, 2 de junio 2010*.
- BENEDICTO XVI. *Discurso del Santo Padre en la Universidad de Ratisbona: "Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones". 2 de septiembre de 2006*.
- CANALS, F. *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1992, 4ª ed.
- CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*, Biblioteca Universitaria de Filosofía. Barcelona: Ed. Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.
- CANALS, F., PREVOSTI, A. *Sant Tomás d'Aquino. Antología Metafísica*. Barcelona: Ediciones 62, 1991.
- CANALS, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: SCIRE S.L., 2004.
- CATURELLI, A. *La Pascendi Dominici Gregis, una encíclica profética*. En E-Aquinas, Año V, abril 2007.
- CONILL, J. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1988.
- COPLESTON, F. *Historia de la Filosofía*. Tomo 9, de Maine de Biran a Sartre. Barcelona: Ed. Ariel, 1980.
- DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*.
- FORMENT, E. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Navarra: Ed. Fundación Gratis Date, 2005.
- FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Madrid: Ed. Rialp, 1992.
- FORMENT, E. *Tomás de Aquino. Esencial. El ente es el objeto propio del intelecto. Antología de textos*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2008.
- GILSON, É. *El realismo metódico*. Madrid: Ed. Rialp, 1963.
- GILSON, É. *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Ed. Rialp, 2004.
- GILSON, É. *El espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ed. Rialp, 2009.
- GÓMEZ PÉREZ, R. *Introducción a la Metafísica*. Madrid: Ed. Rialp, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Ed. Trota, 2012.
- JUAN DE LA CRUZ. *Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe. Poesías*. Burgos: Ed. Monte Carmelo. Sexta edición, 1998.
- JUAN PABLO II. *Carta Apostólica Inter Munera Academiarum sobre las dos Academias Teológicas Pontificias*, 28 de enero de 1999.
- JUAN PABLO II. *Cruzando el umbral de la esperanza*. Barcelona: Ed. Plaza and Janes, 1994.
- JUAN PABLO II. *Encíclica Fides et Ratio*.
- KANT, I. *Crítica de la Razón Pura. Prólogo B (2ª edición) VII – XXXVII*. Historia de la Filosofía 2º de Bachillerato. Valencia: Ed. Editilde S.L., 2012.
- LLANO CIFUENTES, A. *Después del final de la metafísica*. Madrid: Ed. Facultad de Teología San Dámaso, 2004.
- LOBATO, A. *El retorno de la Filosofía. Jornada Tomista*. Murcia: Ed. UCAM, 2013.
- MANSER, G, M. *La esencia del Tomismo*. Madrid: CSIC, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1947.
- MARTÍNEZ E. *E-Aquinas*. Época II, año VII, número V. Septiembre-Diciembre 2009.
- MARTÍNEZ, E. *La educación, una segunda generación*. Città del Vaticano: Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino: *Doctor Communis. L'ANIMALE UMANO: PROCREAZIONE, EDUCAZIONE E LE BASI DELLA SOCIETÀ*. Atti della X Sessione plenaria 18-20 giugno 2010.

MARTÍNEZ, E. *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2002.

MARTÍNEZ, E. *Qué es la Metafísica y cuál es el objeto del que trata*. Seminario “Ser y Persona”. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 19/10/2012. En <http://blog.uao.es/canalua/ser-y-persona-19102012/>.

MARTÍNEZ, N. *No sin grave daño. La necesidad urgente de la filosofía tomista en la Iglesia y en el mundo*. Montevideo: Ed. Centro Cultural Católico “Fe y Razón”, 2013, Colección “Fe y Razón”, nº 11.

NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. En *Obras Selectas*. Madrid: Ed. Edimat Libros S.A., 2004.

PEMÁN, J. M. *Poema de la Bestia y el Ángel*. Segunda edición. Madrid: Ed. Españolas S.A., 1939.

PÍO X. *Encíclica Pascendi*.

RATZINGER, J. *Homilía de la Misa Pro Eligendo Summo Pontifice*. 18 de abril de 2005.

SACHERI, C. A. *El orden natural*. Buenos Aires: Ed. Vórtice, 2008.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA. *Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía*, 28 enero 2011.

SHELL, E. *El intelecto agente en Santo Tomás de Aquino*. Seminario “Ser y Persona”. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 16/1/2012. En <http://blog.uao.es/canalua/el-intelecto-agente-en-santo-tomas-de-aquino-16/11/2012/>.

SERTILLANGES, A. D. *La vida intelectual*. Madrid: Ed. Encuentro, 2003.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*. Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, 2007. Edición Bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo, O.P. y Adolfo Robles Sierra, O.P.

TOMÁS DE AQUINO. *De Regimine Principum ad Regem Cypri*. En: [www.statveritas.com.ar](http://www.statveritas.com.ar). Contrastado en: [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).

TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*. En *Opúsculos y cuestiones selectas I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. Edición coordinada por Antonio Osuna Fernández-Lago.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Madrid: Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción de la Comisión de PP. Dominicos presidida por el Exmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. Fundamentalmente se han utilizados los tomos: I, edición de 1947; II, edición de 2010, III (2º), edición de 1959. Varios textos han sido consultados en [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).