

El concepto en física y en metafísica. Un análisis antropológico, epistemológico y ontológico

*The Concept in Physics and Metaphysics:
An Anthropological, Epistemological and Ontological Analysis*

CARLOS LLANO
Profesor Emérito del IPADE
Ex-Rector de la Universidad Panamericana
cllano@ipade.mx

RESUMEN

Hay dos modos de abstracción diferenciados por Tomás de Aquino: *abstractio per modum totius* y *abstractio per modum formae*, modos —y no grados— irreductibles del conocimiento humano. El primer conocimiento conserva el sujeto de aquello conocido, mientras que el segundo lo rechaza. Las consecuencias de estas diferencias originarias del conocer, se pueden abordar desde tres diversos ámbitos: antropológico (la composición hilemórfica humana), epistemológico (la vuelta al singular por parte del intelecto) y metafísico (la realidad primigenia del singular por encima del universal).

Palabras clave: abstracción, abstracción del todo, abstracción de la parte, universal, singular

ABSTRACT

Saint Thomas Aquinas distinguishes two modes of abstraction: *abstractio per modum totius* and *abstractio per modum formae*. These are essential modes, not degrees, of the human knowledge. Whereas in the first mode knowledge retains the subject of what is known, in the second mode it rejects the subject. The consequences of these fundamental differences of knowledge may be addressed through three different perspectives: anthropological (the human hylemorphic structure), epistemological (the intellect going back to the singular), and metaphysical (the reality of the singular prevailing over the universal).

Keywords: abstraction, abstraction of the whole, abstraction of a part, universal, singular

1. Doble consideración del objeto de la ciencia

Ya en su primera obra, *De ente et essentia*, distingue Santo Tomás con claridad dos modos de pensar el mismo objeto. En la abstracción denominada *per modum totius*, la especie, en cuanto se predica del individuo, significa todo lo que en el individuo es esencial, aunque indeterminadamente (*licet indistincte*): la esencia de Sócrates está significada plena —aunque indeterminadamente— en el término “hombre” y por ello “hombre” se predica de Sócrates,¹ pues la esencia de “hombre” y la esencia de Sócrates no difieren *nisi secundum significatum et non significatum*, no difieren más que como lo individualizado y lo no individualizado, como lo determinado y lo indeterminado, o, literalmente, como lo perfilado y lo confuso.²

Pero hay otra manera —denominada abstracción *per modum partis*— de considerar al individuo: prescindiendo de la materia individual (*cum praecisione materiae designatae*).³ En tal caso, el concepto específico no se comporta ya como un todo indeterminado:

[...] en tal caso la especie se comporta como una parte, y de esta manera se significa con el nombre de humanidad [...] Y en virtud de que la parte no se predica del todo, la humanidad no se predica ni del hombre ni de Sócrates [...] Y de esta manera la humanidad significa algo así como una forma, y se dice que es la forma del todo...⁴

Por consiguiente, se ve claro que la esencia del hombre se significa con el término “hombre” y con el término “humanidad”, pero *de diversa manera*:

“Hombre” en cuanto es un todo, esto es, en cuanto no prescinde de la individuación de la materia [**designationem materiae**], sino que la contiene implícita e indeterminadamente [...] [y] “humanidad”, en cuanto es parte [...] y prescinde de toda individuación de la materia...⁵

Encontramos así, bien perfilada, la diversa naturaleza de uno y otro modo de abstracción: el primero —por el que abstraemos “hombre”— deja indeterminado aquello de lo que hace abstracción; el segundo, en cambio —por el que abstraemos “humanidad”—, prescinde de aquello de lo que hace abstracción, en el exacto sen-

¹ Cf. AQUINATIS, Sancti Thomae: *Opusculum De ente et essentia*. Milani: Marietti, Editio Tertia, 1957, cap. II, n. 14.

² Cf. *Ib.*, n. 7.

³ Cf. *Ib.*, n. 14.

⁴ Cf. *Ib.*

⁵ Cf. *Ib.*, n. 15. Cf. etiam AQUINATIS, Sancti Thomae: *Scriptum super Sententias Magistri Petri Lombardi*; in *Ib. Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom*, Auctore Roberto Busa, S. J., Thomistica, 1996, I, d. 23, q. 1, a. 1, c. «Natura vel essentia significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cuiuslibet ad naturam communem non pertinentis [...], sicut hoc nomen humanitas, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo, et significatur ut quod est».

tido del prescindir, o *pre-scindere*: cortar por principio de cuentas, anticipadamente. Aquella indeterminación, por el contrario, no es un *pre-scindere* sino sólo un dejar en suspenso —*ad interim*— el pensamiento de alguna realidad que no se considera ahora, pero que se considerará después. A esta diferencia del acto de abstraer responde una diferencia del universal abstraído: “humanidad” es un universal en *estado de objeto* prescindido; “hombre”, es un universal *en suspenso* de predicación.

A la vista del *Scriptum super Sententias* que acabamos de citar, no es fácil entender cómo la abstracción física (hombre) y la abstracción formal (humanidad) puedan pertenecer a dos grados de un mismo modo de abstraer, cuando literalmente se habla de dos modos no sólo distintos sino contrarios de hacer abstracción (*cum praecisione* y *sine praecisione*), y no se habla de prescindir o no prescindir de la materia sino de realidades que pertenecen a la naturaleza de lo abstraído. Podemos *pensar en* la humanidad, pero apenas podremos emitir un solo juicio sobre realidades en que este concepto intervenga; contrariamente, sólo *ad interim* —estado de suspenso— podemos *pensar en* hombre, sin *pensar que* Pedro es hombre, es decir, sin emitir un juicio que predique del individuo real aquel concepto momentáneamente suspendido de su uso natural.

2. La predicabilidad del universal en estado de suspenso

La ausencia de un estado definitivo en la mente es lo que hace que el universal en estado de suspenso se incline hacia la cosa real de donde se extrajo, de modo tal que la extracción —abstracción— se desarrolla, desde el principio, *con vistas a este retorno*. Esto es lo que caracteriza a la llamada *abstracción del todo*, contrapuesta a la *abstracción de la forma*. Por encima de las enormes dificultades terminológicas, y de cuyo enredo no saldríamos, de meternos en él, es necesario sólo centrarse en este punto principal: que la abstracción propia de la física, la abstracción del todo, no se hace «abstrayendo la forma de la materia de un modo absoluto, sino abstrayendo lo universal de lo particular», en el que «por el contrario, se incluye la materia común», pues «la noción de hombre, significada en su definición, a la que se refiere la ciencia, se considera sin esta carne y estos huesos, pero no absolutamente sin carne y sin huesos», ya que la noción de la forma depende de la noción de la materia, a la cual determina.⁶ En cambio, la abstracción de la forma, es:

[...] la *abstracción de la forma* a partir de la materia sensible, la cual corresponde a la *matemática*.⁷

⁶ AQUINATIS, Sancti Thomae: *In librum Boetii De Trinitate Expositio* (*In Boet. de Trin.*). Milani: Marietti, 1954. Versión española de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández. Pamplona: EUNSA, 1987. *In Boet. de Trin.*, II, q. 5, a. 2, c.

⁷ *In Boet. de Trin.*, II, q. 5, a. 3, c. Como si fueran pocas las dificultades terminológicas provenientes de Cayetano al referirse unívoca e impropriamente al famoso texto de *S. Th.* I, q. 40, a. 3, la editorial Marietti, en la publicación de *In Boet. de Trin.* que mencionamos ahora, pone aquí por un *lapsus calami, metafísica* y no *matemática*, con lo cual se

Aquí, la diferencia principal viene dada por la misma terminología: lo que abstrae la física es el todo compuesto de materia y forma, la substancia completa, tal como existe, con su forma y su materia, aunque ambas universalizadas. Es la operación mental a la que le duele perder de vista al individuo (porque sólo el individuo es real) aun en el momento mismo de universalizarlo; y como el individuo, el *suppositum*, *significatur ut totum*,⁸ lo abstrae y retiene en sí como todo, y no como forma, que sería sólo el aspecto formal o perfectivo del todo. Esta decisión de permanecer en contacto con el σύνολον, con ese todo concreto que es la substancia, es lo que le obliga a retener la materia —aunque común— inviscerada en la noción intelectual abstracta. Pero entiéndase bien que no es la retención de la materia sensible dentro del concepto abstraído lo que caracteriza a la abstracción del todo, sino que lo fundamental en la física y en la metafísica es *no perder de vista al sujeto*, aunque universalizado, para poder regresar a él después como individuo. Si la física conserva la materia, aunque no individualizada, no es sino una consecuencia de su característica principal.

De ahí el acierto de Fabro en *Percepción y pensamiento*⁹ al enfatizar, en su fenomenología de las sensaciones, la presencia del σύνολον, de la totalidad, incluso en cada sensación átoma: pues si en alguno de los procesos de nuestros conocimientos perdemos el contacto con el todo como sujeto, jamás podríamos retornar a él. Ambas maneras de abstracción —del todo y de la forma— apuntan evidentemente hacia la realidad, pues corresponde a su modo de ser cognoscitivo el que «las formas que están en nuestro entendimiento miren *primo et principaliter* a las cosas que existen fuera de nuestra mente, en lo que se refiere a sus formas».¹⁰

Pero esto se hace de una doble manera: hay algunas formas que no recogen en sí ninguna materia, como ocurre en la línea y la superficie, etc.; otras, en cambio, implican su materia

han confundido, una vez más, ambas ciencias, considerándose como dos meros grados de una misma abstracción formal. Pero son muchos los textos en que queda bien a resguardo la diferencia estructural del modo de proceder de la matemática. Bastaría sólo éste: «Invenitur enim secundum rationem duplex modus separationis: unus quo separantur *mathematica* a materia sensibili; alius quo separantur universalia a particularibus...». AQUINATIS, Sancti Thomae: *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Editio iam a M.R. Cathala exarata, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Milani: Marietti, 1950, XII, lect. II, n. 2426. O bien este otro: «la definición de las substancias físicas no sólo contiene la forma sino también la materia; de otra manera las definiciones físicas y las matemáticas no se diferenciarían entre sí». *Ib. De ente et essentia*, cap. II, n. 5.

⁸ AQUINATIS, Sancti Thomae: *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1961, III, q. 2, a. 2, c: «... suppositum significatur ut totum, habens naturam suam partem formalem et perfectionem sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma, materia non praedicatur de supposito [...] natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens». Citaremos esta obra como: *S. Th.*

⁹ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*; in *Opere Complete*. Roma: Editrice del Verbo Incarnato (EDIVI), vol. 6, terza edizione e prima nella serie delle *Opere Complete*, 2008 (1ª. ed. 1941; 2ª. ed. riveduta, 1962). Traducción castellana: *Percepción y pensamiento*. Traductor: Juan Francisco Lisón Buendía. Pamplona: EUNSA, 1978.

¹⁰ AQUINATIS, Sancti Thomae: *Quaestiones Disputatae: De Veritate*. Cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P. in Studio Generali FF. Praedicatorum Tauriensis S. Theologiae Lectoris. Taurini-Romae: Marietti, 1964, q. 10, a. 4, c.

específica, como ocurre con todas las formas físicas. Pues bien, a partir del conocimiento de esas formas que no retienen ninguna materia —es decir, de las formas matemáticas, como la línea y la superficie— ningún conocimiento de la materia queda; pero por medio del conocimiento de las formas que retienen la materia, se conoce también la materia de algún modo, a saber, según la relación que tiene con la forma [...] como, por ejemplo, al conocer la forma de lo chato se conoce la nariz chata.¹¹

La abstracción del todo, pues, retiene la vinculación con el sujeto, materia o soporte de la forma, por una doble razón. La que se esgrime en *In Boet. de Trin.* es sólo una de ellas: la forma material no puede entenderse bien sin relacionarla con el sujeto específico que le corresponde: «lo chato no puede entenderse sin la nariz».¹² Pero también esta implicación de la materia se exige no sólo para entender la forma, sino para entender el *todo* del que la forma es parte: «al conocer la forma de lo chato se conoce a la nariz chata».¹³ La materia necesita también ser conocida, para conocer las cosas materiales: sin ello no habría ciencia física. Asimismo, esto resulta clave para entender la naturaleza de la metafísica, pues la materia pertenece también al ente,¹⁴ y de su conocimiento la metafísica no puede gratuitamente dispensarse. La abstracción del todo, así, no sólo se requiere para entender la forma material, sino también para entender la materia cuya es la forma. Se entiende entonces que la metafísica es una ciencia que corresponde al hombre *ut talis*: el ángel no hace metafísica, porque no hace física.

Como el sujeto es a veces material, esta implicación de la materia en la entraña de lo abstraído es lo que define los llamados grados de abstracción, que representan una interpretación correcta, pero sólo parcial, del proceso abstractivo: pues si la forma implica en su abstracción a la materia es por la implicación que hace del sujeto de la forma; y si la matemática rechaza la materia es por tomar la forma sola con abandono del sujeto (que es, además de sujeto, material): la relación con el sujeto de la forma, mantenido en el conocimiento de la forma misma, es, a nuestro ver, la característica diferencial de la abstracción del todo, y lo que hace que aquellas dos maneras de conocer, estructuralmente diferentes, adopten aquí estas dos claras y opuestas significaciones: conocer *per modum totius* y conocer *per modum partis*.

Hasta aquí hemos analizado la mayor o menor relación que los universales, así diversamente abstraídos, guardan respecto de los singulares de los que se abstraerón; y ahora hemos de analizar, además, de qué distinta manera están estos singulares contenidos en el concepto. Sobre este punto, hay un texto tomista no sólo de

¹¹ *Ib.*

¹² *In Boet. de Trin.*, II, q. 5, a. 3, c.

¹³ *De Veritate*, q. 10, a. 4, c; cf. etiam AQUINATIS, Sancti Thomae: *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*. Cura et Studio P.M. Maggiolo O.P. Taurini-Romae: Marietti, 1965, II, lect. III, n. 163. Citaremos esta obra como: *In Phys.*

¹⁴ Como es obvio, no a todo ente, sino a muchos de ellos, que no pueden quedar fuera del objeto de consideración del metafísico.

meridiana claridad, sino de particular importancia, que nunca deberían perder de vista quienes tratan de profundizar en los procedimientos científicos. Nos referimos al desconocido —o al menos no usualmente mencionado— texto del *In de Divinis Nominibus* que trata sobre este asunto.¹⁵ En los existentes, afirma el texto:

[...] se pueden considerar tres cosas: de ellas, lo primero es el singular mismo, que implica en sí actualmente los principios no sólo individuales sino también universales, como por ejemplo, Sócrates y Platón [...] Lo segundo es la especie o el género, como, por ejemplo, hombre o animal, en los cuales están contenidos en acto los principios universales, mientras que los singulares están contenidos en potencia: hombre, en efecto, se dice de quien tiene humanidad sin precisión de los principios individuales [...] Lo tercero, finalmente, es la esencia misma del género o la especie, tal como se significa con el nombre humanidad (en cuyo nombre ciertamente se incluyen los solos principios) la razón de la especie: en efecto, ninguno de los principios individuales pertenece a la razón de humanidad, sino que significa precisamente aquello por lo que el hombre es hombre. Y ninguno de los principios individuales es tal; de ahí que en el nombre de humanidad no se incluya, ni en acto ni en potencia, ningún principio individual.¹⁷

Encontramos aquí la raíz por la cual el concepto obtenido *per modum totius* se encuentra en *estado de suspenso*, esto es, en estado de propensión a actualizar aquello singular que contiene potencialmente. Se trata, por así decirlo, de un conocimiento perfectible, en el preciso sentido de que tiene *potencialidad para llegar al singular*. Sólo quien considera que el singular real es menos perfecto que el universal pensado, pretenderá anular esta potencialidad de singularidad que existe en su concepto, en lugar de ejercitar su pensamiento de modo y manera que aquella potencialidad alcance su cumplimiento. Y encontramos también aquí —*a sensu contrario*— la raíz por la que el universal obtenido *per modum partis*, incluyendo sólo los principios formales (*hoc quo homo est homo*, aquello por lo que el hombre es hombre), eximido de toda relación con lo singular, se considera ya en estado de objeto perfecto, y se eleva así al grado de modelo al que debería llegar —y no al singular individual— cualquier otro concepto perfectible.

¹⁵ Ver AQUINATIS, Sancti Thomae: *In Librum Beati Dionisii "De Divinis nominibus" Expositio*. Roma: Marietti, 1950, V, lect. I, n. 626. A partir de ahora, citaremos este libro como *In De div. nom.*

¹⁶ A nuestro juicio, a diferencia del resto del texto, hay aquí una falta de exactitud expresiva. Pues, hablando con rigor, no nos parece que Sócrates y Platón impliquen en sí *actualmente* principios universales: tal implicación será sólo potencial, pero no actual. Porque en Pedro, actualmente singular, está potencialmente contenido "hombre" como universal. En tanto que "hombre", actualmente universal, está —según veremos en la secuencia del texto— el singular "Pedro" contenido potencialmente.

¹⁷ «... in quibus tria possunt considerari: quorum unum est ipsum singulare, quod in se actu complectitur principia et universalia et individualia ut Socrates vel Plato [...] Secundum vero est species vel genus, ut homo vel animal, in quibus comprehenduntur universalia principia in actu, singularia autem in potentia: homo enim dicitur qui habet humanitatem, absque praecisione individualium principiorum [...] Tertium vero est ipsa essentia generis vel speciei, ut significetur nomine humanitatis (in quo quidem nomine comprehenduntur sola principia) speciei ratio: nullum enim individualium principiorum pertinet ad rationem humanitatis, nisi praecise significet hoc quod homo est homo. Nullum autem individualium principiorum est huiusmodi; unde in nomine humanitatis, non includitur nec actu nec potentia, aliquid individuale principium». *In De div. nom.*, V, lect. I, n. 626.

De esta diversa manera de abstraer —a la manera del todo y a la manera de la forma— derivan, decimos, dos estatutos conceptuales diversos: en *estado de suspenso* y en *estado de objeto*.

La abstracción del todo, cuyo resultado es un concepto *ad interim* o en estado de suspenso, tiene como consecuencia una condición decisiva para el modo de ser de la ciencia que la practica: la intención de universalidad y la intención de predicabilidad. Tales intenciones derivan de una carencia de *singularidad* que debe ser completada. Si, por medio de la abstracción, el universal logra romper el cerco de la singularidad en que se encontraba bloqueado precisamente por la materia, pudiendo dilatarse ampliando su propio ámbito, ello no ocurre para quedar en esa situación de universal, sino para hacer uso de la universalidad adquirida, en forma de predicación a los diversos sujetos a los que ahora puede predicarse.

Esta intención de universalidad permanece siempre en el ejercicio del acto del pensar, como ha visto bien Joseph Gredt;¹⁸ y ello es gracias al hecho de que, aun cuando, por ejemplo, la naturaleza de hombre tiene que abstraerse de cualquier individuo determinado humano, esta abstracción no prescinde de ningún hombre, como hemos visto y dice ya Santo Tomás en su primer opúsculo: “*ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum*”.¹⁹ Para entender bien la naturaleza del concepto obtenido mediante una abstracción *per modum totius*, hay que recordar, en efecto, que tal concepto universal no prescinde de la designación de la materia, y, por tanto, no relega a ninguno de los individuos; no obstante, tampoco hace alusión o referencia a un individuo determinado, ni a ninguno de ellos en cuanto individuos. Por eso, sin oponerse al texto del *De ente et essentia* que acabamos de citar, Santo Tomás sostiene que el concepto “hombre” «puede entenderse sin Sócrates y los demás individuos».²⁰

Para hacer compatible este *no prescindir* de los individuos pero poder simultáneamente *entenderse sin ellos*, hemos tenido nosotros que recurrir a la *indeterminación por suspensión momentánea del ejercicio de pensar tal concepto*. Clásicamente se dice que el concepto universal contiene potencialmente a sus individuos. Quienes así lo dicen están refiriéndose, tal vez sin saberlo, a los universales obtenidos por abstracciones *per modum totius*, pero de ninguna manera a los alcanzados *per modum partis*: en el universal *per modum partis* no hay contenido implícitamente ningún individuo,

¹⁸ GREDT, Joseph: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Barcelona: Herder, 1961. Gredt llama a los conceptos indeterminados *non ultimatus*, lo cual corresponde a nuestra *abstractio per modum totius*, y a nuestros universales en estado de suspenso. Dice Gredt: «*Conceptus non ultimatus est conceptus vocis significantis ut significantis, seu generalius, cuiusquique signi instrumentalis. Conceptus ultimatus est conceptus rei significatae. Conceptus aliquis dicitur non ultimatus, quia est medium, quo tenditur ad conceptum ultimatum et ad ipsam rem significatam* (No. 552)». *Cursivas nuestras*. Cf. etiam, Coroll. 3, n. 553.

¹⁹ *De ente et essentia*, cap. II.

²⁰ Cf. *In II Phys.*, lect. III, n. 161.

pues, como hemos visto y como veremos, no puede predicarse de ellos: es, paradójicamente, un “universal” que no contiene particulares. Todo lo cual nos conduce a una aseveración importante: el ámbito propio del concepto obtenido *per modum totius* no es el de la simple aprehensión, que será siempre para él un estado *ad interim*, sino el del juicio. El concepto “hombre”, cuando no prescinde de su subjetualidad propia, cuando se lo considera tal como es, en cuanto naturaleza de los individuos, no está en nuestro entendimiento para pensar en él —lo cual, obviamente, es legítimo— sino para predicarlo, esto es, para *pensar que* Pedro es hombre, lo cual no sólo es legítimo sino connatural al concepto.

Hemos dicho antes que el universal obtenido *per modum totius* se encuentra en *estado de suspenso*. Añadamos ahora que este suspenso o interinato ocurre en vistas a regresar al punto de origen, por medio de la reflexión sobre la imagen, pues la mera implicación genérica de la materia, por la analogía o relación que tiene con la forma, no le basta:²¹ es preciso llegar a lo real singular. Gracias a esta conversión hacia la imagen particular el *quid* o naturaleza separada y hecha universal por la abstracción, se restituye al lugar que le es propio, de suerte que la manera natural y adecuada de ver los conceptos universales (universales físicos, *per modum totius*) es verlos como realizados en el individuo singular, en el sujeto sensible:

La diversa consideración del matemático y el físico se pone de manifiesto en cuanto intentamos dar expresión a las definiciones de los objetos físicos y los matemáticos, y de sus accidentes: porque los objetos matemáticos, como par e impar, recto y curvo, número, línea y figura, se definen sin recurrir al movimiento y a la materia; no ocurre así, sin embargo, con la carne y el hueso, y el hombre: pues su definición es como la definición de lo chato, *en cuya definición se incluye el sujeto sensible*, esto es, la nariz: lo cual no sucede en la definición de lo curvo, en cuya definición no se incluye sujeto sensible alguno.²²

3. Precisiones sobre el “universal suspenso”

La inclusión del sujeto sensible en el conocimiento, que inclina naturalmente a que el concepto definido se predique de tal sujeto, obliga a la conversión sobre la imagen en la que el sujeto fue aprehendido sensiblemente. Los términos usuales de *conversio*, *reflexio* o *comparatio*, referidos a este fenómeno por el que el entendimiento relaciona su concepto con el sujeto sensible de donde lo abstraigo, nos dejan ver con claridad el sentido propio del conocimiento del singular a través del universal de él abstraído. Sugieren imaginativamente *otro* concepto, *otra* acción diversa de la anterior, de modo tal que *abstractio* y *conversio* atenderían a direcciones contrarias: si bien la *conversio* no podría perpetrarse sin la *abstractio*, para ésta, en cambio, el regreso a

²¹ Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 5, ad 1.

²² Cf. *In II Phys.*, lect. III, n. 163.

lo sensible podría ser optativo o accidental, sin que en nada afectase al fruto propio de la abstracción que sería un supuesto universal en estado definitivo de objeto. Cuando no se refiere al universal sino al conocimiento de lo material singular, emplea Santo Tomás expresiones que resultan más precisas.

El tema es tratado, con más extensión que en ningún otro de sus escritos, en una de las cuestiones *Sobre la verdad*, en donde la “vuelta” hacia la imagen sensible, para conocer el singular, se denomina nada menos que *inmixtio*, mezcla con las potencias sensibles, o más aún, *continuatio*, prolongación del entendimiento hacia los sentidos que aprehenden lo singular,²³ que también se califica con el vocablo no menos fuerte de *coniunctio*, unión con la imaginación o fantasía, en otro de sus escritos dedicados explícitamente al tema.²⁴ Porque no se trata de un conocimiento sensible: se trata de que este singular se conoce ahora intelectualmente. Intelectualmente, vale decir, bajo la perspectiva de lo universal, e inscrito en el marco de la inteligibilidad humana, que sólo en lo universal es posible. No podríamos decir qué es más válida: si la tendencia del singular a universalizarse —a expandirse en la especie, como podría decir Zubiri— o la tendencia del universal a singularizarse.

Santo Tomás multiplica el lenguaje y la metáfora para clarificar este decisivo fenómeno antropológico. El entendimiento conoce ambas cosas —el universal y el singular—, pero de distinta manera —*sed et alio et alio*—: conoce la naturaleza extendiéndose, agrandándose a sí mismo —*extendendo se ipsum*—; y conoce el singular en cuanto se vuelve —*redit*— a las imágenes de las que fueron extraídos los conceptos universales.²⁵ Otras veces, Aquino emplea el término *continuatio*: el universal continúa su proceso cognoscitivo, llegando de nuevo al singular.²⁶

Por su parte, Gianfranco Basti usa el vocablo, asaz indicativo, de *replegarse*²⁷ sobre el dato sensible, y esta capacidad de *replegue* para *adecuarse* a la cosa que ha de

²³ Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 5, c.

²⁴ Cf. AQUINATIS, Sancti Thomae: *Quaestiones Quodlibetales*. Cura et Studio P. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P. Romae: Marietti, 1956. II, q. 8, a. un.: “Utrum intellectus humanus cognoscat singularia”.

²⁵ Cf. AQUINATIS, Sancti Thomae: *In Aristotelis Librum de Anima Comentarium (In de Anima)*. Romae: Marietti, 1959, lect. VIII, n. 712-713. Cf. etiam, *Quodlibetum XII*, q. VII, a. 11. Cf., por último, LLANO, Carlos: *El conocimiento del singular*. México D. F.: Publicaciones Cruz, Universidad Panamericana, 1995; *Ib.* “El conocimiento del singular en José Gaos”; en *Diánoia* (México D. F.: UNAM), núm. 43, 1990, pp. 17 y ss.

²⁶ AQUINATIS, Sancti Thomae: *Summa Contra Gentiles*. Taurini-Romae: Marietti, 1905, III, 59.

²⁷ BASTI, Gianfranco: *Filosofia dell'uomo*. Bologna: Edizioni Studio Dominicano, 1998, p. 252: “Come abbiamo accennato, l'operazione dell'intelletto possibile, in quanto attuato dall'atto astrattivo dell'intelletto agente è duplice: 1. *Apprensione dell'essenza* del singolo individuo reale oggetto di conoscenza. L'atto dell'intelletto agente, *ripiegandosi* sul dato sensibile *individuale*, singolare, per illuminarlo in *quanto tale* nella sua irriducibile *specificità* che non è riportabile ad alcuna esperienza precedente, astrae quella che è la differenza specifica propria dell'oggetto rendendola così *intelligibile*, conoscibile in forma universale per qualsiasi individuo umano, nel passato, nel presente e nel futuro dovesse applicare a conoscere quel medesimo oggetto (= *astrazioni della specie intelligibile*)”. El resultado de *ripiegandosi* es nuestro.

ser conocida, es una capacidad *infinita*, gracias a la inmediatez que el conocimiento conserva respecto de la cosa. Y Cornelio Fabro no duda en emplear el término *fusión*, «compenetración, si se quiere, de datos y de funciones experimentales e inteligibles»,²⁸ y hasta de un *compromiso* entre los contenidos sensibles e inteligibles,²⁹ y de una *compresencia* de lo abstracto y lo concreto.³⁰ Por nuestra parte, hablaremos de *integración*.

3.1. Precisiones antropológicas sobre el “universal suspenso”³¹

El universal en suspenso (física y metafísica) y sus dificultades gnoseológicas, responden a la más difícil cuestión de la filosofía del hombre: la unión del alma intelectual y espiritual con el cuerpo sensible y material. Ambas cuestiones se involucran: una recta intelección del universal en suspenso facilita extraordinariamente comprender la naturaleza hilemórfica del ser humano, siendo, como es, una de las expresiones más inmediatas y directas de tal estructura. En la filosofía moderna, a partir de Descartes, se ha abierto el hiato entre la sensibilidad y la inteligencia, al grado que Cornelio Fabro no ha dudado en calificarlo como «enfermedad crónica del pensamiento moderno».³²

Para nosotros —quizá no para Fabro— la enfermedad pasa de crónica a grave cuando Immanuel Kant, en la *Introducción* a la *Kritik der Reinen Vernunft*, expresa esta duda —que queda ya para siempre irresuelta— de la siguiente manera:

Podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones (sensibles) y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por las impresiones sensibles), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar estos dos elementos.³³

²⁸ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 394 (tr. cast., pp. 496-497).

²⁹ Cf. *Ib.*, p. 484 (tr. cast., p. 610).

³⁰ Cf. *Ib.*, p. 233 (tr. cast., pp. 290-291).

³¹ Para facilidad del lector y nuestra, utilizaremos la expresión *universal suspenso* como forma elíptica de esta: «concepto que se halla en el entendimiento en estado de suspenso para ser predicado de los particulares». Joseph Gredt llama a este concepto *non ultimus*.

³² FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 189: “... è aperto così lo hiatus fra sensibilità e intelligenza, ed è piccante che questa, che è malattia cronica del pensiero moderno, abbia delle radici scolastiche tanto palesi” (tr. cast., p. 237).

³³ KANT, Immanuel: *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956, „Einleitung“, B1 – B2, 38*. Traducción castellana: *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1996. Prólogo, traducción, notas e índices por Pedro Ribas. “Introducción”, B 1-B 2. En su contexto: «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt,

Las impresiones sensibles implican un conocimiento subjetivo, empírico y variable, pero existente. Lo aportado por nuestra facultad sería universal y necesario, pero no existente. Casi doscientos años después Ludwig Wittgenstein dirá que lo difícil es esto: un intelectualismo empirista.

El punto de partida aristotélico es diametralmente opuesto: no se trata de dos facultades que concurren en un objeto, sino de:

[...] los objetos a los que el alma se dirige mediante sus potencias (o facultades), y de ahí se sigue que la potencia sensitiva existe en el hombre gracias a la intelectualiva...³⁴

Esta difícil cuestión —un intelectualismo empirista— se resuelve en Tomás de Aquino con la simplicidad de un ejemplo “pedestre”:

Pensemos en el hombre en el cual el caminar, que es propio de los pies, y el palpar, que corresponde a las manos, son ciertamente operaciones del mismo hombre, pues la misma alma actúa en un caso por medio de los pies y en otro por medio de las manos. Pero como es la misma alma la que actúa por medio de unos y otras, si consideramos las cosas por parte del mismo que opera, que es el primer principio moviente, la operación es una e indiferenciada; pero la diferencia se encuentra del lado de las operaciones mismas.³⁵

Si nos percatamos de que el sentido conoce los contenidos reales exteriores concretos y el entendimiento la esencia de aquellos contenidos en abstracto, ambas facultades, consideradas independientemente, nos ofrecerán un conocimiento incompleto de la realidad, que no sólo está integrada por elementos accidentales sino también por componentes esenciales; es decir, no podrá ser conocida ni sólo por aspectos universales (que responderían a lo esencial), ni sólo por los aspectos individuales, que corresponderían a lo accidental. Para que el conocimiento sea completo debe darse, empleando términos de Fabro, una *sinopsis* de ambos aspectos objetivos de la realidad.³⁶

welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat».

³⁴ AQUINATIS, Sancti Thomae: *Quaestio De Anima*; in *Quaestiones Disputatae*, vol. II. Cura et Studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T.S. Conti, E. Odetto, P.M. Pession. Taurini-Romae: Marietti, 1965, a. 13, ad 7. En su contexto: «Ad septimum dicendum quod anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile. Habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua obiecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparisonem ad obiecta. Unde potentias animae distingui per potentias et obiecta non est contrarium».

³⁵ S. Th. III, q. 19, a. 1, c. El texto original se citará más tarde.

³⁶ Cf. FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 244 (tr. cast., p. 304). Ha de tenerse en cuenta que cabe también un conocimiento intelectual de los accidentes; pero ese conocimiento, a fuer de intelectual, se daría también en el ámbito universal, por lo que el conocimiento quedaría igualmente incompleto.

El problema reside en quién lleva a cabo esta unificación. La respuesta kantiana y moderna nos dice que la síntesis entre lo fenoménico *a posteriori* y lo ideatorio *a priori*, la hace un *self*, un *Ich* despotenciado pero trascendental. La respuesta aristotélica y tomista —más ésta que aquella— reside en que la síntesis entre lo esencial y lo accidental, lo universal y lo particular, corre por cuenta de la inteligencia misma, que es una facultad única y unificante.

Más aún, corre por cuenta no de *la* inteligencia sino de *esta* inteligencia, porque Aquino no se cansará de repetir: *hic homo intelligit*, es este hombre el que entiende, aunque no lo diga, como es obvio, para oponerse al *Ich denke* —Yo pienso— kantiano, sino al alma separada averroísta de Sigerio de Brabante, pero que puede presentarse como un hecho indiscutible frente a todos los filósofos modernos de lo trascendental, desde Kant hasta Nicolás Hartmann, pasando por Edmund Husserl. En efecto, con su *ἐποχή*, los fenomenólogos absolutos pretenden liberar a la contemplación intelectual de toda mistificación con lo concreto, porque sólo así adquirirá el estatuto de ciencia segura. Pero lo que hacen en realidad es vaciar «las formas y funciones intelectuales de su natural contenido». ³⁷ Pues las formas y sus contenidos no son objetos separados: están separados sólo en *ese* presunto conocimiento científico.

Al decir de Fabro, Husserl acierta —«ha dado en el clavo»— cuando afirma que el objeto no se identifica con el proceso que lo condiciona (psicologismo), como las leyes de la suma no se identifican con los movimientos mecánicos o eléctricos de la máquina sumadora. Pero esto lo hace Husserl renunciando a los datos fenomenológicos mismos del conocimiento, arrancando al objeto de toda referencia experimental. «Un *‘Wesen’* puro, totalmente separado de la experiencia, es para nosotros una escritura indescifrable», ³⁸ como será indescifrable un hombre sin carne y sin huesos.

Es verdad que, por un fenómeno paradójico de nuestro espíritu limitado, cuanto más nos alejamos de las condiciones inmediatas del dato, más penetramos en la realidad. Como —según hemos visto— lo que verdaderamente existe no son las especies separadas o meramente pensadas, sino los individuos contingentes, por ello hay siempre un *cordón umbilical* —permítase la expresión— con su patria originaria. Y esta compenetración, fusión, compromiso, continuación, integración o repliegue de lo universal hacia o con lo particular, de lo necesario hacia o con lo contingente, no es una relación de la parte —especie— con el todo —individuo—, ni de una parte con otra parte, sino, según dice Fabro con expresión que suponemos implícitamente de Boecio, *del todo que es determinado con lo que determina el todo*. ³⁹

³⁷ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 496: “Fenomenologi assoluti che hanno voluto liberare, con la *ἐποχή*, la contemplazione intellettuale da ogni aderenza al concreto, hanno svuotato le forme e le funzioni intelligibili del loro naturale contenuto” (tr. cast., p. 246).

³⁸ *Ib.*, p. 394 (tr. cast., p. 497).

³⁹ *Ib.*, p. 477 (tr. cast., p. 601).

Como advierte Garrigou Lagrange, nuestra inteligencia, por su debilidad, se encuentra necesariamente fragmentada, igual que los ojos compuestos con facetas de los insectos, donde la imagen de los objetos se hallan representados por una suerte de mosaico...⁴⁰ Pero, pese a su natural disgregación, la inteligencia cuenta con la posibilidad —que no tienen obviamente los insectos— de aglutinar el mosaico en esa unidad que llamamos *todo*, refiriéndose a lo singular de una manera *indirecta*. En su *Gnoseología*, al analizar este carácter indirecto de la aprehensión intelectual del singular, Alejandro Llano advierte que, aunque indirecta, es sin embargo *inmediata*.⁴¹ Se da, dice Tomás de Aquino, “*sine dubitatione et discursu*”,⁴² inmediatamente, sin dudas y sin razonamiento. En otro lugar, leeremos que el ser —y también muchas de las categorías, que son los universales prototípicos— posee la condición de *sensibile per accidens*, esto es, aquella realidad que “*statim... ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu*”,⁴³ que es aprehendida por el entendimiento de modo inmediato, en cuanto se enfrenta con la cosa sentida.

Existe la discusión acerca de si en Santo Tomás el entendimiento conoce primero lo universal y después, indirectamente, lo particular; o bien si lo particular se conoce *en y con* lo universal.⁴⁴

Santo Tomás no se olvidará nunca de que hay tres géneros de accidentes: *a)* unos, que son causados a partir de los principios de la especie, a los que llamamos propios, como lo risible en el hombre; *b)* otros, que advienen coincidentalmente al individuo, y se llaman propiamente *accidentes*, como el estar sentado de Sócrates; *c)* y otros, por fin, que tienen su causa permanente en el sujeto, y son los *accidentes inseparables*, como los ojos azules de Pedro o el prognatismo de Pablo.⁴⁵ Pero los tres tipos de accidentes coinciden en una nota común, de la que no podemos desentendernos: ningún accidente resulta pensable en términos reales sin su sujeto. Lo que

⁴⁰ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald : *Dieu. Son Existence et sa Nature*. Paris : Beau Chesne, 5^e éd., 1928, p. 112: «Parce que notre intuition intellectuelle est faible, et ne peut saisir les essences intelligibles que dans l'obscurité des qualités sensibles, pour en déduire lentement les propriétés, elle est nécessairement morcelée, comparable aux yeux à facettes des insectes où l'image des objets se trouve représentée par une sorte de mosaïque, qui conserve assez la netteté des objets mais laisse perdre leur clarté». Traducción castellana: *Dios, su existencia y su naturaleza*. Madrid: Palabra, 1976, p. 204.

⁴¹ LLANO, Alejandro: *Gnoseología*. Pamplona: EUNSA, 1991, pp. 135-136.

⁴² AQUINATIS, Sancti Thomae: *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 2.

⁴³ *In II de Anima*, lect. XIII, n. 396.

⁴⁴ Cf. LLANO, Carlos: *El conocimiento del singular*, cit., cap. II, pp. 49 y ss. Advertimos de nuevo que en su primera obra destinada propiamente a un tema filosófico, *De ente et essentia*, el Aquinate hizo énfasis en la predicabilidad de *homo* respecto de Sócrates y la absoluta impredicabilidad de *humanitas* en relación con el mismo sujeto, señalando así, desde el principio, el diverso comportamiento de los conceptos (o, mejor, del hombre con ellos), en relación con los singulares de donde se abstraen, según se abstraigan *per modum totius (homo)*, o *per modum partis (humanitas)*.

⁴⁵ La biología moderna nos dirá, en efecto, que determinados caracteres del individuo se encuentran ya codificados en los ácidos nucleicos, de modo que no pueden cambiarse sin transformar por entero al individuo.

acontece al accidente simple, al accidente inseparable y al accidente propio, le ocurre también a los predicados esenciales: animal y racional; son por igual realmente impensables sin su sujeto.

3.2. *Precisiones epistemológicas sobre el “universal suspenso”*

No obstante las anteriores aclaraciones, nos encontramos pronto con un tropiezo platónico: lo universal es por definición algo $\delta\omicron\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, separado de lo individual, esto es, absoluto; ¿cómo puede quedar inmiscuido entre lo particular y contingente? La pregunta es formulada por Fabro de manera más agresiva:

¿Cómo puede darse continuidad entre la sensibilidad y la inteligencia, y cómo es que a su vez la inteligencia retorna sobre la sensibilidad? ¿No es ésta una ilícita violación de fronteras?⁴⁶

Debemos invalidar, por de pronto, una vía artificial y falsa para escapar del “callejón sin salida”, que es la asociación de ideas, la asociación de imágenes y la asociación de ideas con imágenes, y viceversa, ensayada por el empirismo, a partir al menos de Hume. (Seguimos, como se ve, con la dificultad wittgensteiniana de encontrar un intelectualismo empirista, o un empirismo que lo sea sin dejar al margen la inteligencia como propiamente tal). Ya atisbamos antes que este problema, este *atolladero*, dirá Fabro, comenzó con la escisión racionalista llevada a cabo por Descartes entre experiencia sensible y pensamiento, enfermedad que se convirtió en grave cuando sobrevino su falsa curación con la tentativa kantiana de unificar ambos extremos en una síntesis trascendental. Esta síntesis es un remedio contra-productivo, pues agranda lo que queremos curar. En versión de Alejandro Llano, el puro atomismo de las sensaciones y la conexión entre ellas tienen que correr en Kant por cuenta de las ideas *a priori*,⁴⁷ esto es, ideas que no tienen relación nativa con nuestras experiencias, sino que se encuentran en nosotros independientemente de ellas.

El punto de partida —el dualismo inicial de ideas inteligibles y experiencias sensibles— está originalmente equivocado, y equivocada será la solución que se arbitre para un problema inexistente. Fabro asegura que jamás se dan *sensaciones carentes de toda organización*: diríamos que es ésta la tesis principal de su obra *Percepción y pensa-*

⁴⁶ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 179 (tr. cast., p. 224). Contextualizo: “Qualcuno potrebbe osservare che per il fatto che si introduce una particolare facoltà alla quale si dà il nome problematico di *cogitativa*, e ad essa si attribuiscono le mirabili operazioni di cui ora si è detto, non si è per ciò solo risolto il problema fondamentale: come può la sensibilità continuarsi con l’intelligenza, e l’intelligenza a sua volta ritornare sulla sensibilità? Non è questa una illecita violazione di confini? Era questa la seconda questione proposta di sopra”.

⁴⁷ Cf. LLANO, Alejandro: *Gnoseología*, cit., p. 107.

miento. El progreso de la organización noética, hasta la aprehensión de las esencias fundamentales, vale decir, el desarrollo psíquico nuestro:

[...] no tiene lugar en línea recta, como se supone en el empirismo y en el kantismo, sino que es un movimiento en *espiral*, según una penetración combinada y progresiva del objeto desde todos los lados.⁴⁸

Por esto hablamos antes de continuación y repliegue, de flexión, y de *flujo y reflujo*. Pero estas expresiones, al fin y al cabo secuenciales, tampoco expresan bien lo que quiere decirse, precisamente porque estamos hablando de procesos y de secuencias, mientras que el conocimiento de lo universal y lo particular pueden ser simultáneos en sí: el término *ad quem* de la abstracción, que es el concepto universal, y el término *a quo*, que son las imágenes sensibles, no tienen un antes y un después, tal que el *antes* quedase anulado por el *después*, sino replegado en éste. Como se ve, puesto que en realidad no hay distancia que deba ser salvada, los mismos términos de *a quo*, como punto de partida y de *ad quem*, como punto de llegada, son impropios.

A mi parecer, Ambrosio McNicholl fue el primero que manifestó como inapropiados muchos términos noéticos que brotaron por causa del *realismo mediato*, el cual (con cierto apoyo en Cayetano, justo es confesarlo) pretende llegar *argüitivamente* a la realidad a partir de la idea. La trascendencia de ese idealismo inicial consiste en el paso o puente de la idea (que está *dentro*), a la cosa sensible, que estaría *fuera*. Subrayará McNicholl la impropiedad de estas expresiones espaciales en relación con los procesos del espíritu inmaterial:

Debe observarse que los términos espaciales sólo convienen al conocimiento metafóricamente, pues el conocimiento es una actividad inmaterial, en el que en rigor no se da ni un *adentro* ni un *afuera*, sino más bien un contacto virtual o de fuerzas. De esta manera, nuestro espíritu, informando al cuerpo, se encuentra presente en cierto modo en otras cosas, pero no como si la cosa estuviese en otro lugar. Según el ser intencional (*esse intentionale*), conocer es ser inmediatamente uno (*esse unum*) con otro, de acuerdo a lo que hay de forma en él. El conocimiento y el objeto no se separan, sino que, al contrario, se unen; conociendo, el cognoscente se hace lo conocido, y tal unidad es un dato primario de la conciencia. De ahí que no se dé una grieta entre dos extremos, como si fuese necesario un puente.⁴⁹

Cornelio Fabro lo dirá de otro modo: la facultad cognoscitiva suprema puede *ver* la inmanencia de lo abstracto en lo concreto, y aprehender, es decir, *percibir*, a Pedro,

⁴⁸ "Poiché non si danno mai sensazioni prive di ogni organizzazione, l'esercizio — in forme elementari s'intende — del pensiero può essere parallelo, o quasi, a quello del sentire, cosicché lo sviluppo psichico non avviene in linea retta come si suppone nell'Empirismo e nel Kantismo, ma è un movimento 'a spirale' secondo una penetrazione combinata e progressiva dell'oggetto da tutti i lati". FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 233 (tr. cast., pp. 290 y 291).

⁴⁹ McNICHOLL, Ambrosio: *Introductio generalis ad Criticam — promanuscripto ad Cursum Syntheticum—*. Roma: Instituto Pontificio Internacional Angelicum, 1952, p. 22.

al árbol, a la casa.⁵⁰ Posteriormente se advertirá que este *inmediatamente* no significa *directamente*.

El contacto con la realidad tiene lugar en el ejercicio de la percepción, no en la soledad de una *Wesensschau* pura [...]; por esto no ha de sorprender que Husserl haya caído al fin en el idealismo.⁵¹

La realidad que es el objeto inteligible y de la que se ocupa la metafísica, no está *fuera* de aquello que es el objeto de la experiencia, sino que está dentro de ello.⁵²

Como si quisiera escapar del reproche de McNicholl, Fabro añade que

[...] aquí el *dentro* [o el *fuera*] no tiene un significado espacial sino gnoseológico.⁵³

Diciéndolo con la fuerza del ablativo absoluto, *la intelección durante* —o durante la intelección— tiene una *referencia* permanente a la sensibilidad. No es el caso, por tanto, de buscar la unión racionalista —apelando a una “glándula pineal”, una “síntesis trascendental”, un “ocasionalismo”, o una “armonía preestablecida” de ideas y sentidos—, porque se trata de algo que no se ha separado nunca, como no nos cansaremos de repetir. Gianfranco Basti llama al contenido sensible de toda idea —que se da en la *conversio ad phantasmata*— el *referente* necesario de la inteligencia, y explica con claridad magistral cómo esta vinculación o *referencia* necesaria de lo inteligible respecto de lo sensible no compromete la autonomía e independencia del entendimiento respecto de los sentidos. La operación intelectual requiere del cuerpo como un *referente* (objeto), pero no como un *instrumento* (órgano). En efecto:

[...] el pensar no acaece a través de un órgano corporal, pero tiene una necesidad de un referente corpóreo.⁵⁴

Pero, más aún, Cornelio Fabro sitúa en esa referencia, conversión al fantasma o continuación hacia lo sensible, la objetividad de la idea intelecta:

[...] en el instante en que el entendimiento quisiese abandonar completamente a los sentidos, *sus contenidos se vaciarían de toda objetividad*.⁵⁵

⁵⁰ Cf. FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 340 (tr. cast., p. 428).

⁵¹ *Ib.*, p. 394 (tr. cast., p. 497).

⁵² *Ib.*, p. 404: “La realtà, che è l’oggetto intelligibile e di cui si occupa la metafisica, non è «fuori» di quella che è l’oggetto dell’esperienza, ma è «dentro» di essa. Qui il «dentro» non ha significato spaziale, ma gnoseologico.” (tr. cast., p. 509).

⁵³ Cf. *Ib.*

⁵⁴ BASTI, Gianfranco: *Filosofia dell’uomo*, cit., p. 351: “Ecco comunque un testo di Tommaso in cui viene introdotta questa distinzione fra il corpo come *strumento* (organo) e/o come *referente* (oggetto) di un’operazione dell’anima.” El autor cita el comentario de Tomás de Aquino al *De Anima* aristotélico: *In de anima*, I, 2, 46-81.

⁵⁵ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 261 (tr. cast., p. 326).

Llama nuestra atención el hecho de que Fabro emplee aquí una dicción casi literalmente kantiana. En efecto, como se sabe, para este filósofo alemán las categorías sin intuiciones (sensibles) son vacías. Esta coincidencia, sin embargo, no obsta para que el planteamiento sea distinto y aun dispar: Fabro está hablando de una hipótesis imposible, al menos en el conocimiento espontáneo, a fin de no separar lo que está unido; Kant habla, en cambio, de un problema que se debe resolver para llegar a la unión de lo que estaba desde el principio separado.

Este fenómeno de la inseparable unión de la sensación y la idea, es análogo —y consecuente— al que nos ofrece el de la unión del alma con el cuerpo; y análoga es la independencia de la idea respecto de la sensación con la superioridad del alma sobre los órganos corporales, como nos advierten separadamente Fabro⁵⁶ y Basti.⁵⁷ Por ello dijimos antes, y conviene repetirlo, que el conocimiento de una esencia no es el conocimiento de una parte. La forma es *forma totius*, forma del todo —lo que se hace evidente en nuestros conocimientos físicos y se suponen en la metafísica—, pero no es *forma partis*, como ocurre en las matemáticas y en la lógica, aunque no sea evidente.

El razonamiento que Santo Tomás compone para mostrarnos que este es el hombre que entiende, *hic homo intelligit*, con su cabeza propia, tiene base precisamente en la diversidad de nuestras imágenes sensibles que, como todo lo sensible, es particularísimamente subjetivo e incommunicable hasta que no se intelectualiza. Dice Tomás apelando al sentido común:

[...] si un hombre toca diversas cosas con las dos manos habrá un individuo que toca pero dos acciones de tocar.⁵⁸

Y

[...] al revés [...] si muchos arrastran la nave con una sola soga, serán muchos los que arrastran, pero solo una cosa arrastrada.

Por esto:

[...] de ninguna manera puede decirse que Sócrates y Platón constituyen un solo ser inteligente.⁵⁹

Tu acción intelectual y mi acción intelectual se diversifican por la diversidad de las imágenes, porque una es la imagen de la piedra que hay en mí y otra la que hay en ti.⁶⁰

⁵⁶ Cf. *Ib.*, pp. 259-260 (tr. cast., p. 325).

⁵⁷ Cf. BASTI, Gianfranco: *Filosofia dell'uomo*, cit., p. 351.

⁵⁸ *S. Th.* I, q. 76, a. 2. c.

⁵⁹ *Ib.*

⁶⁰ *Ib.* He aquí lo que más nos interesa: «Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur

Aunque sólo fuera por esto, Santo Tomás merecería el título de *doctor humanitatis* que le fue otorgado en el siglo XX. No sólo parte de un objeto, sensible e intelectual al mismo tiempo, sino que llega a un conocimiento de un solo sujeto, que es al mismo tiempo intelectual y sensible.

Si, en cambio, se parte de la división kantiana entre lo inteligible y lo sensible, presente en la introducción a su *Kritik der Reinen Vernunft*, tendrá que llegarse a la unión mediante un “yo trascendental”. Sólo se alcanza *un* conocimiento de *un* solo sujeto si hay *un* sujeto que conoce a la vez lo sensible y lo inteligible.

3.3. Precisiones ontológicas sobre el “universal suspenso”

Es sabido que el sujeto individual no puede lograr la intelección de ninguna realidad si no está simultáneamente presente la imagen sensible del correspondiente objeto singular. Esto es lo que quiere significar la conocida fórmula de Cayetano, en la que pocas veces caemos en cuenta: el objeto del conocimiento humano es el ente contenido en la quiddidad sensible. La aceptamos, pero la olvidamos. Todo el ciclo de nuestro pensamiento *empieza* en la imagen sensible y en ella *termina*. Esto traerá, como veremos, importantes consecuencias —positivas y negativas— para nuestro conocimiento de Dios. Pero por de pronto parece invalidar el conocimiento del universal. Esta es la causa por la que nos hemos visto apremiados a *apañar* una solución aparentemente heterodoxa: el *universal en suspenso*, prendido inestablemente entre la imagen inicial en que nuestro conocimiento científico tiene su comienzo y la imagen final que constituye su término.

Sin embargo, esto no lo decimos nosotros aisladamente. Étienne Gilson se ha atrevido a afirmar que «el conocimiento comienza en la percepción y su fin está en

quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio. Manifestum est autem quod, qualitercumque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quod essent plures intellectus et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum; essent quidem plures videntes, sed una visio. Si vero intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere; dico autem respectu eiusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me et aliud in te, si ipsum phantasma, secundum quod est aliud in me et aliud in te, esset forma intellectus possibilis, quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones».

su comienzo».⁶¹ Pero, a su vez, así como el conocimiento universal requiere del conocimiento del singular al que corresponde y con el que se imbrica, el conocimiento del singular exige menesterosamente las panorámicas universales, pues de lo contrario, como dirá Fabro, quedaría abandonado irremediabilmente a una contingencia irracional.⁶² Habría, pues, un entero paralelismo de necesidades mutuas. Porque lo universal quedaría ontológicamente vacío —expresión absurda— si permaneciese, como en la *Wessenchau* de la fenomenología, desligado del singular.

Si las cosas se conciben de otro modo, habría el fenómeno de un conocimiento propio de dos hombres siameses: dos hombres separados (uno conoce lo universal y el otro lo singular), pero al mismo tiempo juntos: porque lo universal no se entiende sin lo singular y viceversa. Esta distinción *siamésica* no solo iría en demérito de nuestro conocimiento de lo singular, como Fabro enfatiza,⁶³ sino también y sobre todo de nuestro conocimiento de lo universal, como queremos enfatizar nosotros: si el universal no posee más realidad que en el singular, el mero conocimiento de lo universal no nos permitirá conocerlo como real y únicamente existente. El universal se convertirá en un ideal, no en un conocimiento realista.

Pero —preguntamos de nuevo— ¿no está lo singular embebido en la materia, y no nos es la materia ininteligible? El singular, como la materia, es conocido por nosotros *in obliquo*, por su relación con la forma universal, ya que no sólo la materia se encuentra siempre actualizada por una forma, sino porque, además, toda forma, si es acto corpóreo, se actualiza *en* una materia, no *en* un mundo mental.⁶⁴ Por esto, con certera expresión, Alejandro Llano asegura que:

[...] cuando decimos que la inteligencia tiene por objeto lo universal, estamos abreviando un estado de cosas más complejo.⁶⁵

Tal estado complejo de cosas puede presentarse de nuevo así: es posible un conocimiento del singular *indirecto y al mismo tiempo inmediato*. Basta aceptar que *en* el universal conocemos también el particular: el conocimiento directo o indirecto del universal no impide la simultaneidad del conocimiento en oblicuo e indirecto del singular. Así lo reconoce Fabro;⁶⁶ pero hay aún que ir más allá: no sólo no lo impide, sino que lo fomenta, lo exige y lo necesita. Lo requiere si el conocimiento de

⁶¹ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2nd ed. 2005 (1st ed. 1952), p. 207. Traducción castellana: *El ser y los filósofos*. Traductor: Santiago Fernández Burillo. Pamplona: EUNSA, 1979, p. 306.

⁶² FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 261 (tr. cast., p. 371).

⁶³ Cf. *Ib.*, p. 257 (tr. cast., p. 321).

⁶⁴ Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 4.

⁶⁵ LLANO, Alejandro: *Gnoseología*, cit., p. 108.

⁶⁶ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 255 (tr. cast., p. 318).

lo universal quiere ser realista. A Platón, como es obvio, no le es necesario. Para nosotros, lo universal sólo resulta real en cuanto se considera *realizado*, que en nuestro lenguaje no platónico quiere decir *singularizado*. Por esto afirma el mismo Fabro con razón que, reconocida —mal que les pese a algunos— *la prioridad real de lo singular sobre lo universal*, «y la inmanencia de éste en aquél»,⁶⁷ lo singular no resulta un *extraño* para la ciencia sino un ingrediente requerido en la inteligibilidad real —no ideal, no quimérica— de sus objetos.

La realidad debe buscarse *fuera* de nosotros, en las cosas y sucesos de la vida cotidiana: las piedras, los árboles, los hombres y sus acciones; y no *dentro* de nuestros conceptos, que sería bucear en el estrecho espacio de nosotros mismos hasta la asfixia enrarecida idealista: la paloma que quiere emprender su vuelo en una campana de vacío. Esta inmanencia de lo universal en lo singular no es sólo una cuestión epistemológica, sino cosmológica o, aún más, ontológica: la forma corpórea es en cierta manera inmanente a la materia, porque de ella se educa y en ella se imprime. Como diría Zubiri, el universal no se *contrae* en el singular, sino que éste se expande en aquél.

A la vista de lo anterior, no nos extraña el apotegma de Fabro —que de otro modo sería sorprendente—, según el cual la teoría de la cogitativa es el punto de apoyo de la gnoseología tomista.⁶⁸ Tampoco nos extraña, como a él, que haya sido ignorada por los neoescolásticos, y sea ésta la explicación por la que no han podido resolver la duplicidad sistemática de Kant, en la que el fenómeno y el *noumenon*, el yo empírico y el trascendental, navegan por separado, en mares distintos. La cogitativa logra la unión de ambos factores, que nunca se encontraron por ello disociados: la cogitativa *participa* —en el sentido más pleno del verbo— del entendimiento. Gracias a esto nuestros conocimientos no son ni puramente intelectuales, ni puramente *a priori*, ni puramente empíricos —esto es, no puramente *a posteriori*—. Aristóteles —y Tomás, que le sigue— es un intelectualista empírico o un empirista intelectual, intención frustrada para Wittgenstein, según confesión propia.

No es raro —decimos nosotros— que los racionalistas desprecien la cogitativa. Ésta se patentiza, en efecto, como más necesaria —imprescindible— para el descenso del universal a lo singular, y a los racionalismos de cualquier cuño les basta el universal, porque desprecian el singular al que, literalmente, no requieren descender. Y, sin embargo, como diré taxativamente en su momento también el propio Fabro,⁶⁹ la única justificación fenomenológica de la objetividad es que el entendi-

⁶⁷ *Ib.*, p. 239 (tr. cast., p. 298).

⁶⁸ Cf. *Ib.*, p. 187: “... pare fondata la conclusione che una teoria della *cogitativa* è il fulcro della gnoseologia tomista” (tr. cast., p. 234).

⁶⁹ “L’única via legittima, per la giustificazione fenomenologica dell’oggettività, è che l’intelletto possa percorrere in senso inverso, dall’alto verso il basso, la medesima via che la sensibilità per la sua spinta naturale ha percorso

miento pueda recorrer en sentido inverso, de arriba hacia abajo, el mismo impulso que la sensibilidad recorrió de abajo hacia arriba. Y esto se revela incomprensible fuera de la teoría tomista de la cogitativa.

Pues la cogitativa aprehende al individuo como existente en su naturaleza común; lo cual le acontece en cuanto se une a la naturaleza intelectual del mismo sujeto: de ahí que conozca a *este* hombre en cuanto es *este* hombre, y a *este* árbol en cuanto es *este* árbol.⁷⁰

Se establece así, un:

[...] flujo y reflujo de los datos de la cogitativa en el entendimiento y de los del entendimiento en la cogitativa.⁷¹

Por esto, el entendimiento puede conocer los datos de la cogitativa y la cogitativa puede dejarse organizar por la inteligencia.⁷²

No nos parece pretencioso afirmar de nuevo que a la posibilidad de este *flujo y reflujo* le falta una pieza, nuestro universal en suspenso, tal como lo hemos entendido a partir del *In Boet. de Trin.*, de Santo Tomás. Pero el solo hecho de que la esencia universal deba salir del cielo empíreo de su universalidad para llegar —trascender sería la palabra— al singular, tiene ya de suyo un valor ontológico indudable, por encima del que epistemológicamente le es propio. Lo singular material no sólo no es despreciable, como querrían los esencialistas, sino al revés: en lo singular material se incluye la realidad intramundana de rango entitativo más alto, en cuanto incluye a la persona individual. Para todo aristotélico bien orientado, el individuo humano es *axioma*, vale decir, la dignidad máxima, en el orden noético que nos es dado.

Pero el alcance ontológico del conocimiento del singular no se queda sólo allí, siendo ello ya mucho. El singular, como referente obligado de toda esencia universal en una metafísica realista, no representa gnoseológicamente una *concreción* sino una rigurosa *trascendencia*. Con el acceso, aproximación, continuación o conexión con el singular de donde procede y al que se refiere, la esencia universal trasciende de sí misma para llegar a la existencia, esto es, para alcanzar lo que verdaderamente la esencia es: una modalidad del existir.

El más serio error cometido por las diversas metafísicas de la esencia es no llegar a comprender la naturaleza de la esencia. Olvidan sencillamente que la esencia es siempre la esencia de *un*

dal basso verso l'alto". *Ib.*, p. 189 (tr. cast., p. 237).

⁷⁰ AQUINATIS, Sancti Thomae: *In II De anima*, lect. I, n. 13. El subrayado es nuestro.

⁷¹ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 181 (tr. cast., p. 227).

⁷² Véase el texto de JARAMILLO, Miguel Alejandro: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997: «Igual que Avicena y Averroes, para Santo Tomás la cogitativa, la memoria y la imaginación preparan la acción del intelecto agente, al grado que sin ellas no es posible la intelección. Pero... para Santo Tomás los contenidos sensibles preparados por los sentidos internos en general, y por la cogitativa en particular, no son únicamente condición, sino la materia de los contenidos intelectuales» (pp. 298-299).

ente. El concepto que expresa una esencia no puede usarse como expresión completa del ente correspondiente, porque hay, en el objeto de todo concepto, algo que escapa y trasciende a su esencia. En otras palabras, el objeto actual de un concepto contiene siempre más que su definición abstracta. Lo que contiene además de su definición es [nada menos] *un* acto de existencia.⁷³

El *aterrizaje* —*sit venia verbo*— de la esencia en los singulares que representa y son por ella representados es un acto metafísico, *porque* —esto es lo principal— *al llegar al singular llegamos a la existencia*. En el mismo llegar a un *singular* existente —que es adonde un modo inocuo, como a simple vista parecería, llegamos— se llega —y es la única manera de llegar— a un singular *existente*, aunque no por ello confundamos existencia y singularidad. Hay singulares pensados —el Quijote— que no existen, y hay existencias captadas que no logramos singularizar, como cuando decimos, palpando un envoltorio, “aquí hay *algo*”. En efecto:

[...] el error primero de las metafísicas de la esencia [cualesquiera que ellas sean] consiste en tomar la parte por el todo y especular sobre las esencias como si fueran el todo tanto de la realidad como de su inteligibilidad. De hecho, no se deberán concebir nunca las esencias como objetos finales del conocimiento intelectual, porque su naturaleza misma está comprometida en la concreción de un ente actual. Abstraídas del ente, reclaman ser reintegradas al ente. En otras palabras, el fin propio de la abstracción intelectual no es poner las esencias en la mente como presentaciones puras y autosuficientes. Incluso cuando abstraemos las esencias, no lo hacemos con vistas a conocer esencias sino con vistas a conocer los entes a los que ellas pertenecen, y por eso, si el conocimiento filosófico no ha de quedarse en especulación abstracta, sino ser conocimiento real, debe usar el juicio para devolver las esencias al ente actual.⁷⁴

Tocamos ya aquí un punto de particular relieve: así como el concepto no puede desvincularse de la *conversión* que nos remite a la imagen singular de un ente concreto, así no se desvincula del juicio que nos remite a la existencia de ese ente. Pero debemos dejar, por un momento breve, esta importante cuestión, para subrayar y resumir otros asuntos que no deben quedar deshilachados. Este «más serio error cometido por las diversas metafísicas de las esencias», que acaba de señalarse, comenzó con la confusión entre la *abstractio totius* y la *abstractio partis* o *formae*, tal como se describiera en *In Boet. de Trin.* No han sido vanas nuestras morosas observaciones al respecto, porque ahí se encuentra el parteaguas que da origen al fallo del que hablamos. El metafísico y el físico practican por oficio la *abstractio totius* porque no pueden perder de vista al ente que es siempre un sujeto o sustancia completa; el matemático, y las que Gilson llama “metafísicas esencialistas” y que se hacen al modo del matemático, en cambio, practican por oficio la *abstractio* no tanto para tomar la parte —esencia— por el todo, que sería el sujeto como conjunción de la esencia y el acto de ser (lo que tal vez abusivamente aquí Gilson les reprocha), sino porque el todo —*el ente*— no les interesa, polarizada como está su intención en la

⁷³ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 202 (tr. cast., p. 298). Cursivas nuestras.

⁷⁴ *Ib.*, pp. 202-203 (tr. cast., p. 299).

obsesiva inteligibilidad de los conceptos: ése es el idealismo, desde Platón hasta Husserl, transitando por Descartes y Hegel. *Les interesa no lo que los entes son, sino lo que les dicen las ideas de ellos.*

Por esto, la abstracción y los conceptos abstraídos tienen entonces un carácter definitivo, mientras que para los metafísicos de la existencia o, mejor, de los existentes, la abstracción está para separar *provisionalmente* las partes de los todos...⁷⁵ Hemos subrayado el “provisionalmente” porque encontramos en tal expresión del medievalista francés una afortunada coincidencia con el *universal en suspenso* que desde hace muchos años, forzados por las circunstancias, hubimos de arbitrar.⁷⁶ Mantener esta referencia a lo existente representa para nosotros la forma más alta de ese “oído atento al ser de las cosas”, según la venerable expresión del viejo Heráclito.

Este aspecto de la cuestión fue inteligentemente captada por Juan Cruz. El *orden intencional reflejo* de las cosas entendidas o consideradas, esto es, la atención a los conceptos de las cosas antes, por encima y en exclusiva respecto a la atención a las cosas concebidas —que es precisamente la intencionalidad refleja—, es decir, a las estructuras reales o naturales, tal intencionalidad, pensamos, no es el modo normal —digámoslo así— del proceso de la inteligencia. La inteligibilidad propia de la lógica y parcialmente de la matemática, es, sí, de esta índole. Pero las demás ciencias —especialmente las físicas y la metafísica— operan, al contrario, en un orden directo de intencionalidad.⁷⁷

No podemos apostar todas las cartas de la ciencia a la operación abstractiva y a sus resultados. Entre otros importantes motivos, porque el ser abstracto ni siquiera pertenece a la esencia del concepto. Gilson nos dice, a nuestro parecer un poco tímidamente:⁷⁸ hay conceptos que no pueden ser abstractos porque su inteligibilidad requiere la ausencia de abstracción. El concepto de ser no admite la abstracción: puesto que *nada* puede quedar fuera del ser, *nada* puede ser abstraído de él, excepto la *nada*, es decir, *nada*.

De este modo retomamos un asunto principal que por fuerzas metódicas acabamos de dejar momentáneamente en el camino:

⁷⁵ Cf. *Ib.*, p. 203 (tr. cast., p. 300).

⁷⁶ Y, como dijimos, en esto coincide también Joseph Gredt con el *conceptus non ultimatus*. GREDT, Joseph: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, cit., n. 552.

⁷⁷ Cf. CRUZ CRUZ, Juan: *Filosofía de la estructura*. Pamplona: EUNSA, 1974, p. 174.

⁷⁸ Cf. GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 205: “there are concepts that cannot be abstract, as their intelligibility requires the absence of abstraction. The concept of being does not admit abstraction: as *nothing* can be left outside being, *nothing* can be abstracted from it” (tr. cast., p. 375).

[...] si la abstracción está para separar *provisionalmente* las partes de los todos, el juicio está para *integrar* o reintegrar esas mismas partes a sus todos.⁷⁹

El juicio, que *devuelve* las esencias a los entes en los que existen, es una operación paralela, y en casos idéntica, a la *conversio* a las imágenes sensibles, que devuelve el universal a lo particular. En ambas operaciones se trata de conceptos manejados provisionalmente fuera de su *hábitat* ontológico, para ser finalmente regresados a él, so pena de esa asfixia que algunos llaman *paradigma*, y nosotros, tal vez con Bergson, *agarrotamiento*, si no *petrificación*.

Para Gilson se requieren ambas operaciones, la abstracción y el juicio, a fin de que haya conocimiento, «*que es siempre conocimiento de un ente actual*». Ambos son, sin duda, operaciones diversas, pero la distinción entre abstracción y juicio no debe concebirse *nunca* como una separación.⁸⁰

Yo puedo muy bien abstraer la esencia de un ente y manejarla *por un breve tiempo* como si no tuviera nada que ver con el ente del que la he abstraído, pero no es así porque la 'essentia' pertenece siempre a un 'esse' y, aun cuando la conciba aparte, la esencia nunca se desliga del ente actual; está, más bien, ligada a él por un cordón umbilical, y, si ese cordón se corta, la esencia muere. No saldría jamás de ella ningún conocimiento.⁸¹

La última palabra de la epistemología tomista sostiene, pues, que nuestro conocimiento del ente es más que un concepto abstracto; es, o debe ser, la unidad orgánica y viva de un concepto y un juicio.⁸²

En esto, por caminos supuestamente diversos, hay una radical convergencia entre Gilson y Fabro:

[...] la percepción de lo concreto señala así la cumbre del conocimiento humano objetivo.⁸³

Lo existente resulta por tanto un objeto propio de la percepción de la que no está excluido más que lo posible, objeto de consideración abstracta. Lo existente es lo que es, una esencia que tiene la existencia.⁸⁴

Esto nos coloca frente a un tema ontológico de primer plano. Desde un punto de partida groseramente empirista, el acto por el que abstraemos las esencias se nos presenta como aquél con el que se trasciende lo singular empírico, y ello es efectivamente así. Pero desde una óptica propiamente ontológica, el regreso de la esencia

⁷⁹ Cf. *Ib.*, p. 203 (tr. cast., p. 300).

⁸⁰ *Ib.*

⁸¹ *Ib.*, p. 204.

⁸² *Ib.*, p. 189 (tr. cast., p. 279).

⁸³ FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 388. "La percezione del concreto segna così l'apice della conoscenza umana oggettiva" (tr. cast., p. 489).

⁸⁴ *Ib.*, p. 399 (tr. cast., p. 502).

al singular concreto es también otra manera de trascender, ni siquiera de signo contrario: la esencia va más allá de sí al ser atraída por la existencia a la que pertenece.

Tan válido es *alcanzar* la inteligibilidad de lo empírico a partir de lo universal, como *realizar* la esencia universal mediante la singularidad empírica. Si los contenidos universales del entendimiento humano deben tener una correspondencia en la realidad concreta para ser objetivos, se ha de suponer una verificación y objetivación de los contenidos universales en los datos de la experiencia.⁸⁵

Lo anterior lo afirma Fabro. Y añadimos nosotros: la objetivación por antonomasia es la afirmación verdadera del existir de aquello que pensamos. No sólo es la objetivación por excelencia, sino que es la única objetivación posible.⁸⁶

Al considerar las cosas de este modo, no hacemos concesiones a un empirismo de mala ley, llegando a la realidad, sí, pero sólo a su superficie cutánea sensible, sin adentrarnos en los niveles profundos esenciales que los estratos empíricos encierran, ocultan o manifiestan: nada de esto. Al revés, al trascender las esencias mediante el acto de existir que les es propio, entramos en el corazón de lo real, accediendo a su nervio último. En frase lapidaria, dirá Gilson que «la existencia es el catalizador de las esencias. Siendo un acto superior al de ellas, puede mezclarlas en la unidad de un solo ente».⁸⁷ (Como —agregamos nosotros— el alma humana intelectual integra las formas anímicas sensitivas y vegetativas en una sola). Esto, por un lado: el *esse* es acto de la *esencia*, del que ésta es su potencia. Pero, por otro, o por ello mismo, el *esse* es lo más profundo en el ser de cada existencia: el *esse* es lo más íntimo de cada cosa.⁸⁸ En su virtud Dios, que es el *Esse*, resulta, como afirma San Agustín, *intimius intimo meo*:

[...] más íntimo a nosotros que nuestra propia intimidad, más yo que yo, en cuanto causa libre y total de mi yo, sin la que yo no soy, no soy nada.⁸⁹

⁸⁵ Cf. *Ib.*, p. 189 (tr. cast., p. 237).

⁸⁶ No debe, pues, llamar la atención que el propio Fabro afirme que: “Nella terminologia di S. Tommaso il valore di oggettività è fondato per la ‘*conversio ad phantasmata*’, ovvero continuità funzionale fra senso ed intelletto. A nostro parere questa dottrina è l’unica che può render ragione della *solidarietà* che deve legare fenomeno e noumeno in una teoria realista del conoscere.” FABRO, Cornelio: *Percezione e pensiero*, cit., p. 495 (tr. cast., p. 495).

⁸⁷ GILSON, Étienne: *Being and Some Philosophers*, cit., p. 207 (tr. cast., p. 310).

⁸⁸ *S. Th.* I, q. 8, a. 1, c.

⁸⁹ En CARDONA, Carlos: “Por qué es natural la ley natural”; en *Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas* (Universidad de Navarra), vol. 7, 1980, p. 261.