

El conocimiento de la existencia

POR EL

Dr. JESUS GARCIA LOPEZ

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia

I. Clarificación de la existencia

Toda filosofía realista parte de la base de que el conocimiento especulativo no produce su objeto, sino que lo supone. Es verdad que «quidquid cognoscitur ad modum cognoscentis cognoscitur», pero, si bien el *modo* que las cosas adquieren al ser conocidas es distinto del que ellas en sí mismas tienen, la *forma* de ellas, en cambio, no sufre variación alguna, pues conocer es precisamente posesionarse de la forma de otra cosa en cuanto es de otra cosa.

Esta sencilla y a la par profunda consideración nos impone, al adentrarnos en el estudio del conocimiento de la existencia, que comencemos por un esclarecimiento de la existencia misma, de la que depende la naturaleza o esencia de aquel conocimiento, para pasar después al examen de la modalidad propia del mismo, que ya depende, ante todo, de la naturaleza del sujeto cognoscente.

La voz *existencia*, proveniente del latín y admitida con escasas variaciones en bastantes lenguas europeas, lleva sobre sí una carga de equivocidad que no siempre se ha sabido evitar. Forjada con otros fines significativos, fué posteriormente obligada a designar lo que siempre debió llamarse *ser*, precisamente cuando esta última palabra hubo perdido su sentido más propio para cobijar bajo su significación al sujeto del ser, es decir, al ente.

En la lengua griega la distinción era clara y no era posible confundir εἶναι con τὸ εἶναι. En el latín técnico, sobre todo desde Boecio, se mantuvo

también la diferencia; pero fue borrándose más tarde cuando la palabra *esse* se encargó de ir sustituyendo una y otra vez al vocablo *ens*. En Santo Tomás mismo encontramos una repugnancia a emplear el término *existentia*, o incluso *existere*, para designar el acto de ser, pero ya para él se hacía necesario declarar la anfibología del término *esse*, ya que unas veces era empleado para expresar la esencia y otras para designar el existir:

«El *esse* —escribe el Doctor Angélico— se dice de tres maneras. Primero llámase *esse* a la quiddidad o naturaleza de la cosa, como cuando se dice que la definición es la fórmula que significa lo que es el ser, y, en efecto, la definición significa la quiddidad de la cosa. En segundo lugar llámase *esse* al acto mismo de la esencia; así, por ejemplo, vivir que es el *esse* de lo que vive, es el acto del alma, y no el acto segundo, que es su operación, sino su acto primero. En tercer lugar dicese *esse* a aquello que significa la verdad de las proposiciones» (1).

Con todo, para el Doctor de Aquino era claro que el verdadero sentido del *esse* debía ser el de *actus essendi*, y también, derivadamente, el de la cópula judicativa, que viene a ser como la trasposición intelectual de aquél:

«El *esse* —escribe en otra parte— puede tomarse en dos sentidos. En uno, en cuanto designa la cópula verbal de unión de cualquier juicio del entendimiento; de donde este *esse* no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el acto del entendimiento que compone o divide; y así el *esse* se atribuye a todo aquello de que puede formarse una proposición, ya sea ente, ya privación de ente, pues también decimos que la ceguera es. En otro sentido se dice *esse* al acto del ente en cuanto ente, esto es, aquello por lo que algo se denomina ente en acto en la realidad, y así el *esse* no se atribuye sino a las cosas mismas que se contienen en los diez géneros» (2).

Después de Santo Tomás, empero, se fue poco a poco introduciendo en el lenguaje filosófico el empleo decidido del término *existentia* como expresivo del acto de ser. El *esse* había dejado de tener una significación precisa y univalente y se hizo necesario, para saber a qué atenerse, emplearlo en expresiones como éstas: *esse essentiae*, *esse actualis existentiae*, completamente generalizadas en la escolástica renacentista.

Mas lo que nació para evitar una confusión ha venido a ser motivo de otra mayor. Según su etimología *existir* (de *ex* y *sistere*) significa no tanto el acto de ser cuanto la procedencia de un cierto origen. De hecho, en el latín clásico, *existere* tiene entre sus sentidos más frecuentes los de aparecer, mostrarse, salir de, nacer. Bien es cierto que lo que aparece, se mues-

(1) *In I Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

(2) *Quodlib.* IX, a. 3, c.

tra o nace tiene que tener algún ser, pero se trata de un ser recibido, derivado, causado; y en todo caso a lo que literalmente alude el verbo *existere* no es al hecho de que algo sea, sino al de que sea de una cierta manera, a saber, producido por una causa extrínseca.

Pero es el caso que, en nuestra experiencia ordinaria, el ser con que nos encontramos es siempre existir. La manera mejor de que sepamos que algo es la tenemos en verlo nacer u originarse, y desde luego todos los seres con que nos topamos en el mundo han nacido o aparecido a partir de un principio anterior. Y es por esto que el lenguaje común (ajeno en general a las distinciones sutiles) no ha repugnado unir a las significaciones de *existir* la más universal y amplia de *ser*, sobre todo cuando, al perder este último su sentido más fuerte, se ha hecho necesario para evitar confusiones, utilizar otro vocablo más expresivo. Existir ha pasado entonces a designar pura y simplemente el acto mismo de ser, de modo que pueda incluso decirse que existe un ente que no haya tenido origen ni tenga causa, es decir, que, en puridad de expresión, no existe; pues ¿cómo justificar si no las expresiones «existencia de Dios» y «Dios existe», empleadas sin vacilación? Sin duda que con ellas no queremos significar otra cosa que el hecho de que Dios es: pero no se puede negar que este nuevo sentido de *existir* le viene forzosamente impuesto.

Unase a esto que en el lenguaje filosófico de nuestros días se va abriendo camino un nuevo sentido de la voz *existencia*, según el cual esa palabra debe reservarse para designar el ser del hombre por oposición al de las cosas. Con ello surge un nuevo peligro de confusión, de modo que la que se quiso evitar en el lenguaje escolástico, del que todavía seguimos viviendo, al sustituir el ser por el existir o la existencia, está cada vez más lejos de ser completamente obviada.

Claro es que, habiéndola impuesto el uso, en vano sería que quisiéramos oponernos al empleo de la palabra existencia. Forzoso es ya servirse de ella: pero no menos forzoso, sin duda, esclarecer su contenido y precisar su significación.

Es muy frecuente encontrar en los manuales, e incluso fuera de ellos en obras de mayor empeño, la siguiente descripción, ya que no definición, de la existencia: «es aquello por lo cual una cosa está fuera de sus causas y de la nada». Esta descripción atiende, ante todo, como se ve claro, a la etimología del vocablo, y apenas habría que oponerle ningún reparo si continuando fiel a la etimología, no pretendiera expresar otra cosa que aquella dimensión de originados que es propia de los seres de nuestra experiencia. Sin embargo, no se tiene luego reparo de aplicar la existencia al mismo Dios que no tiene causa ni, por consiguiente, dimensión alguna de originación a partir de un principio anterior a El. Y es que en el mismo ente creado hay algo más hondo que su existencia así descrita,

hay algo que es precisamente la base o el meollo que la existencia manifiesta; por debajo de todo está el ser.

En la palabra *existencia* se ha producido una evolución semántica enteramente paralela a la de otras muchas y que tiene su fundamento en la manera progresiva como el hombre conoce a partir de los datos sensibles. La imposición de la mayor parte de los nombres la hacemos atendiendo a aquello por lo que primeramente se nos manifiesta la cosa a la que imponemos ese nombre, y por eso acontece casi siempre con la significación de las palabras que uno es el significado de origen, es decir, el que motivó su formación, y otro el que luego le damos al aplicarlas. Así, por ejemplo, la palabra *sustancia* viene, a través de su correspondiente latina, del verbo latino *sub-stare* (= estar debajo), y, sin embargo, significa más propiamente independencia que sustentación. Y algo así ocurre con la palabra *existencia*: el motivo de su imposición es que lo que primeramente se nos manifiesta del ser causado es la posición fuera de sus causas y de la nada, la cual posición es como la cara externa del ser que tiene origen, pero una vez impuesta esa palabra, ya no significa propiamente esa posición fuera de..., sino, más bien, aquello de lo que esa posición fuera de... es su manifestación.

Menos puede decirse que el significado alcanzado por la palabra *existencia* al término de su evolución semántica sea el restringido y a todas luces violento que quiere darle el existencialismo. Para éste la existencia es opuesta al ser, entendiendo por ser cualquier objeto; es la extrañeza radical, la subjetividad pura, la nada para algún representante más radical de esta postura. Pero es claro que no pensamos en la nada cuando decimos que «existen» el cielo y la tierra y Dios y nosotros mismos.

Sea lo que quiera de su significación etimológica y de los otros sentidos que con clara violencia se le han atribuido más tarde, el sentido actual y más generalizado de la palabra *existencia* es el que siempre debía haber correspondido al término *ser*. De acuerdo con ello vamos a proceder a cierta clarificación de la existencia, apoyándonos sobre todo en las ideas expuestas sobre el particular por Santo Tomás de Aquino, el hombre que tuvo quizás la más clara visión de las exigencias propias de ese sector de la realidad, irreductible a la esencia, que es el acto mismo de ser.

Examinemos algunos textos del Santo Doctor:

«Esto que llamo *esse* (ser, existencia) es lo más perfecto de todo. En efecto, es evidente que el acto es siempre superior a la potencia. Pero ninguna forma puede ser considerada en acto sino en cuanto se la pone siendo, pues la humanidad o la igneidad pueden considerarse como existiendo en la potencia de la materia o en la virtualidad del agente o también en el entendimiento, pero sólo se dan existentes en acto por el hecho de que tengan ser. Luego es evidente que esto que llamo ser es la actualidad

de todos los actos, y, por lo mismo, la perfección de todas las perfecciones. Así no hay que entender que a esto que llamo ser pueda añadirse algo que sea más formal que él y que lo determine como el acto determina a la potencia, pues el ser de que aquí se trata es otro esencialmente que aquello a lo que se agrega para estar determinado; aunque, por otra parte, nada puede agragársele al ser que le sea extraño, como quiera que nada hay fuera de él sino el no ente, que no puede ser ni forma ni materia. Luego el ser no se determina por otro como la potencia por el acto, sino, más bien, como el acto por la potencia. De igual modo que en la definición de las formas se pone su materia propia en lugar de las diferencias, como cuando se dice que el alma es el acto primero del cuerpo físico orgánico; así este ser se distingue de aquel otro ser en cuanto que es de tal o de tal naturaleza. Y por esto dice Dionisio que, aunque los vivientes son más nobles que los simples existentes, sin embargo, el ser es más noble que el vivir, pues los vivientes no sólo tienen vida, sino que con la vida tienen también el ser» (3).

«El mismo *esse* es lo más perfecto de todo, pues se compara a todo como acto. Nada tiene, en efecto, actualidad sino en cuanto es. De donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas. Y así no se compara a lo demás como el recipiente a lo recibido, sino, más bien, como lo recibido al recipiente. Porque cuando digo el ser del hombre o del caballo o de cualquier otra cosa, considero al ser como lo formal y recibido, no como aquello a lo que le compete ser» (4).

«El *esse* es lo más íntimo a cada cosa y lo que más profundamente cala en todas, dado que es algo formal respecto a todo lo que se da en la realidad» (5).

«El *esse* es más íntimo a cualquier cosa que aquello que lo determina» (6).

Las enseñanzas de estos textos pueden ser resumidas en las siguientes tesis:

1.^a *El ser o la existencia es el acto de todos los actos o el acto último.* Cualquier ente, en efecto, o cualquier principio entitativo que podamos pensar se comporta de una manera potencial respecto a la existencia. Ni la forma (sustancial o accidental) ni menos la materia (primera o segunda) pueden representarse como actuales, con verdadera y real actualidad, si no se las hace objeto de un juicio de existencia. Así la existencia es verdaderamente el acto de todas las formas y de todas las cosas, y además

(3) *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

(4) *I*, q. 4, a. 1, ad 3.

(5) *I*, q. 8, a. 1, c.

(6) *In II Sent.*, dist. 1, a. 4.

el acto que no admite actualizaciones, el acto último, el que clausura perfectamente todas las reservas de potencialidad. Las mismas operaciones de un ente, que vienen a desbordar y a ampliar su actualidad existencial, no son actuales sino porque existen, y así la existencia de las operaciones, bien que distinta de la existencia del ente operativo y añadida a ella, cumple en su orden —accidental— la exigencia de última actualidad.

2.^a *El ser o la existencia es lo más formal de todo, pero no es una forma.* La relación que hay entre lo formal y lo material es la que hay entre el acto y la potencia. Pero ya hemos visto que la existencia es acto y acto último. Luego se comportará de una manera formal (es decir, no material, no subjetiva, no receptiva) y aun formalísima. Lo que no quiere decir, sin embargo, que el existir sea una forma, sino más bien la actualidad de todas las formas. «El ser —hemos oído decir a Santo Tomás— es otro esencialmente que aquello a lo que se agrega para estar determinado», es decir, la forma.

3.^a *El ser o la existencia es la mayor de las perfecciones en aquello a lo que se atribuye.* En efecto, el acto es sinónimo de perfección, de la misma manera que la potencia es sinónimo de imperfección y de aptitud para la perfección. De modo que decir acto de todos los actos es lo mismo que decir perfección de todas las perfecciones o perfección máxima. Pero hay que entender bien el género de perfección que la existencia entraña, porque así como el ser, siendo lo más formal que cabe, no es, sin embargo, una forma, así, siendo lo más perfecto que puede darse, no se computa entre las perfecciones esenciales, sino que es una perfección extraesencial, aunque muy efectiva. Esto es lo que vió Kant al escribir:

«La existencia no es evidentemente un verdadero predicado, un concepto de algo que pueda ser añadido al concepto de una cosa»... «Cualesquiera que sean los predicados que yo atribuyo a una cosa, aunque fueran lo bastante numerosos para determinarla completamente, nada les añado al decir que la cosa existe» (7).

Y Santo Tomás había expresado ya el mismo pensamiento de manera más breve y precisa:

«La existencia de las cosas (...) está fuera del género de la noticia» (es decir, del concepto y, por consiguiente, de la esencia) (8).

4.^a *Al ser no se le puede agregar nada que le sea extraño.* Quiere esto decir que entre la existencia y sus determinaciones expresadas por la esencia no hay una oposición irreductible o una extrañeza radical. Aunque es cierto que la existencia es esencialmente distinta de la esencia que la li-

(7) *Crítica de la Razón Pura*. En *Kants gesammelt Schriften*. Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlín, 1911. Band 3, p. 401.

(8) *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 8.

mita, no es menor cierto que hay una estrecha ligazón entre ellas y que la misma esencia debe salir de la existencia. En efecto, ¿qué podría agregársele al existir como determinación suya que no estuviera ya de alguna manera contenido en él? Fuera del existir sólo queda la nada y no cabe presumir que sea la nada la que determina al existir. No resta, pues, otra posibilidad que reconocer que aquello que determina al existir —porque el existir está determinado y limitado en los entes finitos, de esto no cabe duda— está contenido, al menos originariamente, dentro de él.

Cómo pueda compaginarse esto con la afirmación de que la existencia es esencialmente distinta de la esencia que la limita no es fácil de explicar. Sin embargo, conviene reparar en lo siguiente. La esencia es lo que determina al existir. También lo que lo limita en los entes finitos. Pero no es lo mismo determinar que limitar. Lo que hace que una determinación sea límite no es la determinación misma —lo positivo de ella— sino la exclusión de otras determinaciones —lo negativo de la misma—. Pero de suyo una determinación no excluye necesariamente las otras determinaciones. ¿Excluye acaso la vida racional a las vidas sensitiva y vegetativa en el ser que es el hombre? No es, pues, la esencia como esencia, sino la esencia como receptáculo realmente distinto del existir lo que limita a éste; no es la esencia como esencia, sino la esencia en cuanto se separa del existir, en cuanto se arranca de su seno, por decirlo así, y se le pone enfrente excluyendo las otras esencias, lo que restringe y disminuye esta soberana energía del existir que contiene originariamente en sí todo lo que es real.

5.^a *El ser o el existir es más íntimo a cada cosa que la misma esencia.* Se trata de una lógica consecuencia de las afirmaciones anteriores. Si el existir es lo que actualiza todas las partes de la cosa, es necesario que las penetre todas como su más profunda raíz de realidad. Además, si la esencia está contenida originariamente en el existir y de él procede, también es necesario que la existencia sea más profunda en cada cosa que la esencia misma de ella.

Todas estas tesis nos proporcionan, no digamos un concepto, pero sí una cierta inteligencia del existir. Puestos a describirlo, diríamos, teniendo en cuenta todo lo expuesto y calando hasta lo más formal y propio, que la existencia es *el acto del ente en cuanto ente* (Santo Tomás) o, si parece mejor, *el acto del ente en acto en cuanto está en acto* (Gil de Roma). Pero advirtiendo bien que tales descripciones no pueden parangonarse con las que expresan esencias más o menos abstractas. Lo más propio de la existencia es precisamente que no es una esencia. Como ya vimos, la existencia es un acto, pero no una forma.

Para entender esto mejor no estará de más recordar aquí la doctrina agustiniana de la especie, el modo y el orden como constitutivos del

ente creado (9). Dejando de considerar ahora la vertiente o dimensión del orden (del valor, diríamos en lenguaje moderno), las otras dos integrantes del ente finito: la especie y el modo, se comportan entre sí como lo conceptualizable o definible y lo que escapa al concepto y a la definición. Todo lo que una cosa es está contenido en su especie. El modo no añade a la cosa ninguna nueva formalidad, ninguna nueva determinación conceptualmente inteligible; el modo no es más que la realización concreta de la especie. Pues bien, la existencia debe colocarse entre los ingredientes del modo de cada cosa. No cabe de ella una definición, pero ahí está. Ya veremos más adelante cómo no es preciso que todo lo que hay en la realidad sea expresable en términos de concepto y de definición.

2. La existencia y el conocimiento sensitivo

Conocer es, en cualquier caso, entrar en posesión de la forma de otra cosa en cuanto es de otra cosa; posesión ésta inmaterial y objetiva, pues la forma que se recibe material y subjetivamente no puede considerarse como ajena o de otra cosa, sino como propia y perteneciente a aquél que la recibe. Y si ésta es la esencia del conocimiento, se comprende perfectamente que los grados de éste se tomen de los distintos modos de inmaterialidad y objetividad con que las varias formas son poseídas por un sujeto cognoscente, grados y modos que se extienden desde la posesión particular y concreta del conocimiento sensible hasta la universalísima y plenamente inmaterial del conocimiento divino.

Todavía dentro del conocimiento sensitivo encuéntrase una fundamental división en externo e interno, porque, si es cierto que en ambos es recibida sin materia pero con las condiciones de la materia la forma conocida, también lo es que en el conocimiento sensible externo las condiciones materiales están mucho más claras y patentes que en el interno, donde en cierto modo comienzan a oscurecerse y difuminarse.

El conocimiento sensitivo externo es el que resulta en los seres dotados de él en tanto que son inmediatamente afectados por los objetos exteriores. Este conocimiento supone así la existencia real del objeto sobre que versa y la inmediata acción de éste sobre el sujeto cognoscente; además él termina en el objeto mismo y no en alguna representación o imagen suya. Tal es el conocimiento de los sentidos propios y del sentido común.

Los sentidos exteriores o propios son facultades pasivas de conocimiento ordenadas por naturaleza a ser inmutadas por un sensible exte-

(9) Cfr. sobre todo SAN AGUSTÍN, *De natura boni*.

rioi. Su pasividad es tanta como es compatible con la razón misma de conocimiento y consiste, en términos precisos, en que los sentidos externos no pueden llevar a cabo el acto de conocer que les es propio sino bajo la acción inmediata del sensible que los inmuta, o lo que es lo mismo, en que no poseen en sí, y en ausencia del inmutativo sensible, el principio formal por el que puedan actuarse en orden al conocimiento de sus objetos.

Siendo esto así, la gradación o jerarquía que sin duda existe entre los sentidos externos deberá establecerse sobre la base de los diversos modos como el ser sensitivo es inmutado por las cualidades sensibles alterativas. Y en este orden de cosas nos encontramos con que los llamados sentidos externos inferiores (olfato, gusto, tacto) reciben dos tipos de inmutación: la inmaterial o intencional, que es imprescindible en todo conocimiento humano, y además otra inmutación material o física, mientras que los sentidos externos superiores (oído, vista) sólo reciben la inmutación intencional, o por mejor decir, sólo de ésta se hacen eco, aunque también sufran alguna alteración material. Esto trae como consecuencia que los sentidos inferiores perciben sus objetos de una manera un tanto subjetiva, es decir, refiriendo no sólo las cualidades sentidas, sino también la resonancia o modificación que éstas producen en aquéllos. En cambio, los sentidos superiores aprehenden sus objetos mucho más objetivamente, pues sólo refieren las cualidades sensibles correspondientes y silencian la repercusión que ellas tienen en los órganos de dichos sentidos. Se ve, pues, que en la medida en que las formas sensibles son recibidas de una manera más material y física, son conocidas menos perfectamente, es decir, menos objetivamente, y que cuando las condiciones de la materia no se hacen tan patentes, más resplandece entonces la objetividad del conocimiento.

El sentido común se denomina así porque es común a todos los sentidos exteriores o propios, con comunidad no de predicación, sino de causalidad: es la raíz o principio común de donde todos aquéllos proceden. La necesidad de admitir ese sentido y la misma naturaleza de él pónese de relieve considerando la pasividad de los sentidos externos, los cuales, como sólo conocen en cuanto son inmutados por el sensible exterior, no pueden juzgar (digámoslo así) acerca de sí mismos ni acerca de los datos de los otros sentidos; y así, si han de realizarse tales funciones, es preciso poner el sentido común. Por lo demás, el tal sentido ocupa un lugar intermedio entre los sentidos exteriores y los interiores, aunque con mayor proximidad respecto de los primeros. En realidad el sentido común es un sentido externo, no como contradistinto de los otros, sino como el que los incluye a todos al modo de raíz o principio fontal; pero es también un sentido interior en cuanto no es inmediatamente inmutado por un sensi-

ble exterior, sino por los actos de los sentidos exteriores o propios. Y es más bien exterior que interior porque lo más característico de los sentidos interiores es, como veremos enseguida, percibir sus objetos en cuanto están ausentes y se hayan representados en una imagen interior, mientras que lo más propio de los sentidos externos es percibir sus objetos en cuanto están presentes y los inmutan actualmente, y por eso estos sentidos no forman una imagen intencional en la que perciban sus objetos, sino que sus actos terminan en las mismas cualidades sensibles real e inmediatamente presentes.

No cabe duda de que el sentido común alcanza sus objetos de una manera más inmaterial y, por lo mismo, más objetiva, que los sentidos externos. Se da en él un principio de reflexión en cuanto que puede sentir no sólo las cualidades sensibles, sino también las sensaciones de los sentidos propios, y tiene una mayor amplitud o universalidad en cuanto que no se limita a un determinado género de cualidades sensibles, sino que las abarca a todas. De este modo las condiciones de la materia, que son la exterioridad y la singularidad y concreción, comienza ya a ser vencidas, aunque en muy pequeño grado.

La característica más propia de los sentidos interiores formalmente dichos (a los que nos referiremos aquí muy someramente por no presentar ningún interés especial para nuestro actual propósito) es la de alcanzar sus objetos en cuanto ausentes, representándolos en una imagen intencional, semejante al concepto del entendimiento. De este modo tales sentidos son más espirituales y nobles que los anteriormente enumerados, pues no sólo son ajenos a toda inmutación material o física, sino que la misma inmutación intencional que requieren para sus actos, bien que recibida de los sentidos externos, la poseen en sí de modo permanente, con lo que pueden actuarse por sí mismos y en ausencia del objeto sensible, al que alcanzan también desde una mayor abstracción, como quiera que prescindan de su existencia real aquí y ahora. Por su parte, la diferencia y jerarquía que rige entre los sentidos internos se establece según que la forma captada por ellos haya sido presentada antes a los sentidos exteriores (la imaginación) o no haya sido presentada, por ser impresentable a éstos (la estimativa y la memoria).

Más atrás hemos caracterizado al conocimiento sensitivo (externo e interno) como aquél que recibe las formas sin materia, pero conservando las condiciones de ésta, en lo cual consiste también la diferencia radical de ese conocimiento con respecto al intelectual, que prescinde completamente de las condiciones de la materia. El fundamento de tal diferencia debe ponerse sobre todo en la diversidad de naturaleza de los sentidos y el entendimiento, y no sólo en alguna diversidad que hubiera que cargar en el haber de las formas conocidas por aquéllos y éste. Las formas conocidas

pueden ser las mismas, y, en todo caso, es necesario que sean recibidas sin sus materias propias, pues, de lo contrario, no se daría la recepción inmaterial que es esencial a todo conocimiento; pero ocurre que, mientras los sentidos son facultades orgánicas, es decir corpóreas y materiales, el entendimiento, en cambio, es una facultad inorgánica, completamente inmaterial; y así, por razón del sujeto en que son recibidas, mientras las formas sensiblemente captadas conserven las condiciones materiales, las formas entendidas están libres de ellas.

También dijimos más atrás que en el conocimiento sensitivo interno son menos patentes que en el externo esas condiciones de la materia, y esto hay que explicarlo, ya porque las potencias sensitivas internas dispongan de un órgano cuya materia sea más sutil o menos grosera, ya porque dominen y emerjan más sobre sus respectivos órganos materiales, pues el hecho claro es que los sentidos interiores alcanzan sus objetos de una manera menos material, menos singular y concreta.

Singularidad y concreción por una parte, y exterioridad o incapacidad de reflexión por otra, éstas son esas condiciones de la materia que encontramos en todo conocimiento sensitivo. Ellas son las que imponen que en el plano sensible siempre nos topemos con formas singulares y concretizadas (en mayor o menor grado, pero sin que se alcance nunca la verdadera universalidad y la perfecta abstracción) y que no exista en ese plano una verdadera reflexión, pues ni siquiera el sentido común se conoce a sí mismo de una manera propia.

Ahora bien, siendo ésta la índole del conocimiento sensitivo, claramente se advierte su importancia en orden a la aprehensión de la existencia que es el tema que nos ocupa. Ya hemos visto cómo la existencia, que es acto y acto último, sin ser empero forma, no pertenece al constitutivo específico de las cosas, sino que debe colocarse entre los ingredientes del modo o realización concreta de las mismas. Pero esto vale tanto como decir que la existencia no puede encontrarse nunca en el plano de lo universal y abstracto, sino siempre en el de lo singular y concreto. Y el conocimiento sensitivo está colocado en ese plano de la singularidad y concreción.

Para simplificar el problema podemos no considerar aquí el conocimiento sensitivo interno. Este, en efecto, es un tanto más universal y abstracto y menos idóneo, por consiguiente, para captar la existencia. De suerte que, si la existencia ha de poder ser aprehendida sensiblemente, más y mejor verificará esa aprehensión la sensibilidad externa que la interna.

Además, también podemos, y aun debemos, pasar aquí por alto el hecho de la posible inmixción del conocimiento intelectual en el sensitivo. Si los sentidos fueran capaces de aprehender la existencia por el influjo

del entendimiento, pero no por sí mismos, mejor deberíamos cargar dicha aprehensión en el haber del entendimiento que en el de los sentidos. Pero el estudio de la captación intelectual de la existencia la dejamos para más adelante.

Delimitada así la cuestión, veamos si los sentidos son capaces de conocer la existencia. Como ya dijimos, los sentidos no conocen sino en cuanto son inmutados por las cualidades sensibles alterativas. inmutación que consiste en introducir en ellos, educiéndola de la potencia de los mismos, la forma intencional denominada «especie sensible impresa», y que es como un doble de la forma sensible exterior. De este modo lo que los sentidos alcanzan es, de una manera inmediata, esas cualidades alterativas (sensibles propios), y también, mediatamente, la cantidad física (sensible común), en la que aquellas cualidades están distendidas. Pero todas esas cualidades y la cantidad misma son otras tantas formas accidentales. Y así no parece que los sentidos alcancen la existencia, que no es una forma, no ya accidental, pero ni siquiera sustancial.

Consideremos, por otra parte, que, si bien los sentidos aprehenden ciertos accidentes, que son las susodichas cualidades sensibles, no los aprehenden en tanto que accidentes. Para conocerlos como accidentes sería necesario que conocieran también a la sustancia, a la que se oponen, y que conocieran incluso al ente, del que la sustancia y los accidentes son partes análogas. Mas ¿cómo conceder a los sentidos la capacidad de alcanzar una formalidad o razón objetiva tan sumamente universal y abstracta como el ente?

Esto parece claro: los sentidos no pueden aprehender al ente en cuanto a su parte estrictamente formal o esencial. Siendo como es, bajo este aspecto, una forma abstractísima y universalísima no podemos pensar que sea recibido en alguna potencia orgánica, que necesariamente habría de concretarlo y particularizarlo. Por eso, ni siquiera por lo que atañe a los accidentes puede decirse que los sentidos conozcan lo que son. El «qué» o la esencia, tanto sustancial como accidental, sólo puede penetrarlo el que cala hasta la entidad.

Pero la cuestión no es tan fácil de resolver por lo que hace a la captación de la otra parte del ente: la existencia. Hace un momento nos apoyábamos, para rechazar la captación sensible de ella, en que la existencia no es una forma, ni sustancial ni accidental, y los sentidos sólo aprehenden formas accidentales; pero lo que prueba demasiado no prueba nada. Dado que todo conocimiento —también el intelectual— se verifica por alguna forma, si diéramos por válido el razonamiento anterior, no se ve cómo habría que explicar el conocimiento intelectual de la existencia.

Esto nos lleva a reconocer que la existencia debe ser conocida de otra manera: no como forma, pues no lo es, sino como algo que rebasa todas

las formas y que viene connotado en ellas cuando son aprehendidas en determinadas condiciones, a saber, en cuanto singulares y concretas. En efecto, como la existencia entra en el modo de las cosas y éste no es más que la realización concreta de alguna especie o forma, es claro que para que una forma connote la existencia se precisa que connote su modo, es decir, su realización singular y concreta. Y así la singularidad y concreción se nos presentan como las condiciones que deben acompañar ineludiblemente a cualquier forma para que ella permita la captación de su existencia.

Más adelante veremos cómo se cumple esto en el conocimiento intelectual. Por lo que hace al sensitivo es claro que esas condiciones se cumplen perfectamente en las formas aprehendidas por los sentidos externos, pero no en las captadas por los internos, en los que hay una cierta abstracción y universalidad. Por eso los sentidos exteriores pueden y deben captar la existencia que viene connotada en las formas que ellos aprehenden. Mas repárese en que, si las formas en cuestión son accidentales, accidental será también la existencia que connoten, y así no podrá concederse a los sentidos capacidad de aprehender alguna existencia sustancial. Además, si como hemos visto, los sentidos aprehenden las dichas formas accidentales un tanto a ciegas, sin saber lo que son ni conocer su calidad de accidentes, es evidente que tampoco podrán conocer la existencia en cuanto existencia, ni aun en el plano accidental. Podríamos decir que los sentidos se topan con la existencia accidental, la palpan, entran en contacto con ella, pero no la penetran, no la asimilan.

Por lo demás, ese contacto con la existencia viene expresado principalmente en términos de modificación subjetiva. Porque no sólo es que los sentidos son enteramente ciegos para la existencia sustancial, sino que la misma existencia accidental únicamente la aprehenden en tanto que son pasivamente inmutados por las formas exteriores. Y de aquí que el orden de la aprehensión sensitiva de la existencia sea justamente el inverso al de la objetividad o perfección cognoscitiva, pues los sentidos más aptos para detectar la existencia de sus objetos son los que, por conotar explícitamente la modificación en ellos recibida, son menos objetivos o menos perfectos en orden al conocimiento.

3. La existencia y el concepto

Entender (de *intus-legere*) es penetrar cognoscitivamente hasta lo íntimo de las cosas. Siendo el entendimiento una potencia de conocer mucho más elevada y eficaz que los sentidos, nada tiene de extraño que, aun versando sobre el mismo objeto de estos últimos, cale más hondo y conozca más profundamente. Y así es, pues mientras el conocimiento

puramente sensible no alcanza más que los accidentes exteriores de las realidades sobre las que versa, el entendimiento penetra hasta la misma esencia de ellas. Santo Tomás escribe a este respecto:

«Cuando una potencia superior y otra inferior obran acerca de lo mismo, no obran de la misma manera, sino la superior de modo más elevado; y así vemos que, en virtud de la forma que se recibe de las cosas, el sentido no conoce tan eficazmente como el entendimiento, pues el sentido es llevado mediante ella al conocimiento de los accidentes exteriores, y, en cambio, el entendimiento penetra hasta la médula esencial de la cosa, separándola de todas las condiciones de la materia. Por eso, cuando se dice que nuestro conocimiento intelectual tiene su origen en los sentidos no se ha de entender con esto que todo lo que nuestro entendimiento conoce lo conocen también los sentidos, sino sólo que, mediante aquello que aprehenden los sentidos, es llevado nuestro entendimiento a algo ulterior y más elevado, como también el conocimiento intelectual de las cosas sensibles nos conduce a la intelección de las divinas» (10).

¡Magnífica refutación de todo empirismo, así como de todo apriorismo! Ni hay porqué reducirlo todo a lo sensible, aunque se ponga en lo sensible el punto de partida, ni hay tampoco necesidad de apelar a los contenidos innatos o aprióricos para dar razón de la presencia en nosotros de conocimientos más elevados.

Mas veamos cómo puede producirse esa mayor penetración cognoscitiva del entendimiento. Ya antes advertimos que, dada la índole del conocimiento, es necesario que los grados de éste se tomen de los diversos modos de inmaterialidad con que se alcanzan las formas conocidas. Y en efecto, el conocimiento nos aparece siempre como un triunfo más o menos decidido sobre la materia. Porque conocer es abrirse a la posesión de formas ajenas sin abandonar la propia, es ampliar el ámbito de las propias perfecciones dilatándolo hasta otras muchas, es, en suma, romper el cerco de singularidad y concreción donde cada ser se encuentra bloqueado, precisamente, por la materia. De este modo, el ser más cognoscitivo es el que mejor y más completamente se halle liberado de la materia, y, paralelamente, el ser más cognoscible, el que mejor y más enteramente esté despojado de cualquier envoltura material. Pues bien, el entendimiento (incluso el humano que a tantas limitaciones está sujeto) es una facultad inorgánica, inmaterial, enteramente libre de la gravedad de lo corpóreo, y, correlativamente, el objeto del entendimiento es alguna forma también inmaterial (con inmaterialidad positiva o sólo precisi-va), una forma recibida sin materia y sin las condiciones de la materia.

(10) *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 2.

Pero todo esto que, como hemos visto, redundaba en una mayor perfección absoluta del conocimiento intelectual no deja de presentar sus inconvenientes en orden a la captación de la existencia por parte de ese mismo conocimiento. Como la materia es el principio de la singularidad y concreción en las cosas corpóreas, según venimos diciendo, resulta de aquí que, en la medida en que una cosa corporal es despojada de la materia, en esa misma es universalizada y abstraída. Pero ya sabemos que la existencia no se encuentra en lo universal y abstracto, sino en lo particular y concreto. Luego el entendimiento, al recibir de una manera perfectamente inmaterial las formas de las cosas materiales, se encuentra imposibilitado de conocer la existencia de ellas.

Esta parece ser la inflexible conclusión a que nos abocan los postulados de la doctrina tomista del conocimiento, a los que hemos adherido plenamente: el entendimiento no puede conocer la existencia —singular y concreta— de las cosas materiales. Y si a esto se añade que, dada la connaturalidad de nuestro entendimiento con las formas abstraídas de lo sensible, no podemos elevarnos al conocimiento de lo espiritual más que a través de lo material, tendremos entonces que la existencia cualquiera que sea, tanto de las cosas materiales como de las inmateriales, escapa enteramente a la capacidad cognoscitiva de nuestro entendimiento.

Pero no es así. Ya veremos cómo, sin salirnos del marco de la doctrina del conocimiento que hemos hecho nuestra, encuentran solución esas dificultades. Ahora, con todo, debemos insistir en la inadecuación existente entre el objeto de nuestro entendimiento y la existencia singular y concreta de las cosas que nos rodean.

El objeto de nuestro entendimiento es la esencia o quiddidad de las cosas. Propiamente hablando entender una cosa es saber lo que es, es conocer la ley que hay escrita en su esencia. Pero ocurre que en las cosas creadas y, sobre todo, en las corruptibles y perecederas, es decir, en las materiales, no todo es esencia o ley. Hay además principios accidentales y hay una realización concreta o un modo que no dicen directamente nada a la inteligencia en cuanto tal. Esta, como decimos, se satisface con saber lo que una cosa es: tal es su cometido propio. Y no se diga que con ello se renuncia a un conocimiento propio y adecuado de la realidad, porque conocer propiamente una cosa no es más que conocer lo que ella es, penetrar en su esencia. Santo Tomás escribe sobre el particular:

«Las esencias de las cosas no difieren de las cosas mismas sino accidentalmente. Por ejemplo, no es lo mismo la esencia del hombre blanco y el hombre blanco, porque la esencia del hombre no contiene en sí sino lo que pertenece a la especie del hombre, pero esto que llamo hombre blanco tiene en sí algo aparte de lo que corresponde a la especie humana. Y esto acontece en todos los seres que tienen su forma recibida en la ma-

teria. que en ellos hay algo aparte de los principios de la especie. Pues la naturaleza de la especie se individúa por la materia; de donde los principios individuantes y los accidentes del individuo están fuera de la esencia de la especie» (11).

Y basándose en esto, escribe también:

«Nuestro entendimiento, aunque no conozca lo singular, tiene un conocimiento propio de las cosas, pues las conoce según las razones propias de la especie» (12).

Ahora bien, esto que llamamos esencia o quiddidad de una cosa, lo que responde a la pregunta «qué es», lo que se expresa en la definición, es asimilado por nuestro entendimiento como su objeto propio y dicho o expresado en un verbo interior que recibe el nombre de concepto. De modo que el ámbito de la esencia, que, como decimos, es el del objeto propio de nuestro entendimiento y de todo entendimiento creado, se corresponde perfectamente con la demarcación del concepto; y en ese ámbito y en esa demarcación no entran los principios extraesenciales, no se incluyen la singularidad y la concreción, no encuentra sitio, por consiguiente, la existencia.

Pretender entonces apresar la existencia en un concepto es querer retener el agua en un cesto de mimbre. Todos los esfuerzos de los filósofos en este sentido se han visto abocados al fracaso. A lo más que se llega es a metamorfosear la existencia, a transformarla en un producto extraño que no retiene de la verdadera existencia más que el nombre; es la que llaman existencia «significada» o conceptualizada, y que hace posible establecer sobre ella la célebre proposición de Cayetano: «*existentia non existit*». Pero esto es monstruoso; ¿cómo puede no existir la existencia? (13).

No hay posible adecuación entre la existencia y el concepto. Este es la forma mental con que el entendimiento se expresa la forma extramental en la que se ha convertido al conocerla. Pero la existencia no es forma alguna sino la actualidad de todas las formas. Igualmente el concepto es el correlato intelectual de la esencia o especie de las cosas. Pero la existencia no pertenece a la especie sino al modo o realización concreta. De cualquier manera que se mire «*existentia est extra genus notitiae, extra genus conceptus*».

Estas afirmaciones bien pueden parecer una renuncia a conocer inte-

(11) *In III de Anima*, lect. 8; ed. Pirotta n.º 705-706.

(12) *De Veritate*, q. 2, a. 4, ad. 1.

(13) El sentido exacto de la proposición de Cayetano, que repiten después otros escolásticos, es el de que la existencia nunca es lo que existe, sino aquello por lo que la esencia existe; no es *principium quod*, sino *principium quo*. Sin embargo, también puede darse a dicha proposición el sentido en que se toma en el texto, porque, en efecto, la existencia, abstractamente concebida, no puede existir.

lectualmente la existencia. Nótese que venimos insistiendo en que el objeto propio de nuestro entendimiento es la esencia y que sólo ésta interesa directamente al entendimiento en cuanto tal. Pero la existencia ocupa un plano enteramente diferente del de la esencia. ¿No es esto decir que la existencia no interesa al entendimiento; más todavía, que no la puede éste captar?

Para resolver esta aporía conviene distinguir entre los intereses del entendimiento en cuanto entendimiento y los intereses del mismo en cuanto ser. Si pudiéramos aislar esos dos aspectos, realmente inseparables, nos encontraríamos, instalados y aislados en el primero, con que el entendimiento en cuanto tal, una vez que considerara la esencia de cada cosa, descansaría plenamente y ya no se afanaría por saber algo más. Pero, al no poder separar la esencia del entendimiento de su propio existir, nos encontramos, por el contrario, con que el entendimiento no se sacia con la aprehensión de lo que cada cosa es, sino que se interesa también, y con gran ahinco, por saber si existe o no. Para satisfacer esta apetencia existencial el entendimiento tiene en cierto modo que trascender su objeto, saltar por encima de su esencia. Como lo que trata entonces de conocer no es una esencia ni una forma, nada tiene de particular que se vea obligado a rebasar su propia esencia y su propia formalidad. Esto lo realiza el entendimiento de dos modos: por el juicio existencial y por un cierto contacto con la cosa existente que bien puede llamarse experiencia intelectual, y en ambos casos, como es natural, queda trascendido el orden de los conceptos. En lo que sigue estudiaremos con algún detalle esos dos modos de conocer intelectualmente la existencia (14).

4. La existencia y el juicio existencial

En uno de los más enjundiosos capítulos de su obra *El ser y la esencia* ha escrito Gilson:

«Si los análisis que preceden no han dado mucha luz, han localizado al menos el centro de oscuridad que debemos atravesar para llegar a la existencia; porque si a ella no llegamos en un concepto, llegaremos a ella por el juicio» (15).

(14) Conviene advertir aquí, aunque seguramente resulta claro en el contexto, que las afirmaciones que acaban de hacerse acerca de la inadecuación entre la existencia y el entendimiento deben entenderse referidas a la existencia creada y al entendimiento asimismo creado y finito. La existencia infinita, al identificarse con la esencia, tiene todos los caracteres que denotan perfección en ésta, y así es necesaria, es una y perfectamente inteligible; por su parte, el entendimiento increado no es una facultad o propiedad de alguna limitada esencial, sino que se identifica con la misma existencia subsistente, y así no tiene por objeto propio las esencias en cuanto distintas de sus respectivos actos de existir, sino que su objeto propio es precisamente la existencia misma subsistente.

(15) Trad. de Leandro de Sesma, Buenos Aires, 1951, pág. 231.

Y a continuación el eminente pensador francés examina con todo detenimiento el juicio de existencia, poniendo claramente de relieve sus diferencias con el juicio atributivo, y concluyendo que el juicio existencial es, por encima del concepto y de cualquier otro juicio, el medio que posee nuestro entendimiento para conocer la existencia.

«El juicio de existencia —termina diciendo— es un acto que afirma un acto: un acto del pensamiento que afirma un acto del existir. Lo que de este acto de pensamiento hace un juicio propiamente dicho es que, bien que no afirme un predicado de un sujeto, es, sin embargo, un acto de composición del concepto con otra cosa. El juicio de existencia afirma la composición del sujeto con un acto de existir, uniéndolos en el pensamiento como ya lo están en la realidad» (16)

Después de leído ese enjundioso estudio (que recoge, por otra parte, lo mejor de cuanto se ha escrito sobre el tema en la escolástica actual), queda la impresión de que nada fundamental resta por decir acerca del particular. Se comprende perfectamente que ningún concepto ni ningún juicio atributivo o esencial sirven para reflejar en la mente la existencia misma de las cosas, y que esto sólo puede hacerlo, y lo hace, el juicio de existencia. Y se ve también que nada de lo que pueda uno añadir al respecto para confirmar esa doctrina es verdaderamente necesario.

Por eso vamos a detenernos bien poco en este punto. Sólo lo suficiente para dejar bien sentadas estas dos ideas: la primera, que la doctrina expuesta por Gilson en nada contraría la tesis defendida por nosotros más atrás de que el objeto propio de nuestro entendimiento es la esencia; y la segunda, que el juicio de existencia es el reflejo cognoscitivo de un contacto anterior del entendimiento con la existencia, contacto que creemos debe denominarse experiencia intelectual.

Una posible objeción a la tesis de que el objeto propio de nuestro entendimiento es la esencia estaría en decir, apoyándose incluso en algún texto de Santo Tomás, que la esencia es el objeto de la primera operación de la mente, la simple aprehensión, pero no de la segunda, el juicio. Pero esto no es exacto. La simple aprehensión, el juicio y el raciocinio se ordenan los tres al conocimiento de la esencia, y no salen de ese plano mientras el entendimiento no trascienda su propio objeto, mientras proceda pura y simplemente como entendimiento. Pero ya vimos que el entendimiento es también un ser que se interesa por los seres cuyas esencias capta, y que este interés le lleva como a trascenderse a sí mismo, a rebasar su propia esencia. Pues bien, cuando el entendimiento trata de trasponer o reflejar en los actos que le son propios esos nuevos intereses, no puede echar mano más que del juicio, o mejor, de una determinada clase de

(16) *Ibidem*, pág. 265.

juicios, los de existencia; de modo que la afirmación de Santo Tomás: «prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei (...); secunda operatio respicit ipsum esse rei» (17), no debe entenderse en el sentido de que la simple aprehensión capta sólo la esencia y el juicio sólo la existencia, sino en el de que, si bien el concepto sólo sirve para expresar la esencia, el juicio no agota su poder en conocer la esencia, que es su objeto digamos normal, sino que se extiende incluso a los dominios de la existencia. Por lo demás, la distinción entre juicios atributivos y juicios de existencia es un índice de esos dos poderes del entendimiento judicial.

La otra idea que queremos desarrollar manifiesta su fecundidad en el hecho de que no todo juicio existencial es verdadero. Desde luego que el único medio que poseemos de expresar en términos de conocimiento intelectual la captación de la existencia es el de formular un juicio en el que afirmemos que algo existe; pero tal juicio no tiene más valor que el que le confiere una previa captación del existir. Todo lo que se expresa en términos de conocimiento intelectual tiene esto de particular: que no supone necesariamente la existencia de un correlato objetivo. Es ésta una señal de la espontaneidad e independencia del entendimiento, que no se limita a recibir, sino que forma también en su seno contenidos nuevos. Y siendo esto así, la garantía de la verdad no puede estar únicamente en el hecho de que el entendimiento conciba o juzgue. Del mismo modo que un juicio esencial puede no ser verdadero, y para convencerlos de su verdad debemos contrastarlo, ya con los primeros principios, ya con la experiencia, así también un juicio existencial puede ser falso, y para estar seguros de que no lo es, debemos relacionarlo con algo que lo garantice. Esta garantía es la experiencia intelectual, aprehensión infalible de la existencia y prueba innegable de los poderes extraesenciales de nuestro entendimiento.

Si algo falta a los magníficos análisis de Gilson sobre el conocimiento humano de la existencia, es precisamente esto; falta haber descrito ese fundamento empírico que provoca y garantiza el juicio existencial.

5. La existencia y la experiencia intelectual

El entendimiento humano, facultad de conocimiento inmensamente superior a los sentidos, debe contener en grado eminente todo lo que haya de perfección en éstos. Por eso, de la misma manera que, en lo tocante a la luminosidad, claridad y discernimiento de su objeto, el entendimiento contiene toda la eficacia cognoscitiva de los sentidos, superándolos casi infinitamente, así también debe contener todo lo que de perfección su-

(17) *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3.

pone la aprehensión existencial, singular y concreta, que caracteriza a la sensación. Pues, aunque el objeto del entendimiento es la misma esencia de las cosas, la cual en los seres creados y principalmente en los materiales es per accidens distinta de las cosas mismas, aunque el singular material no puede, de consiguiente, ser objeto directo de nuestro entendimiento, ni ser explicado o esclarecido por su luz propia, no es admisible empero que lo superior carezca enteramente de la perfección de lo inferior, o que nuestro entendimiento no tenga modo de llegar a la existencia, concreta y singular, que alcanzan, aunque oscuramente, los sentidos. Nos colocamos así ante una nueva dimensión del entendimiento, la que venimos llamando experiencia intelectual, cuya realidad no sólo se patentiza en el anterior argumento de congruencia, sino también y sobre todo en la experiencia diaria de cada uno. Porque el hecho es que nosotros conocemos intelectualmente la existencia, ya sea de nosotros mismos, ya de las cosas exteriores, toda vez que somos capaces de formular juicios verdaderos de existencia; y así sólo resta explicar cómo es esto posible, pero no queda el recurso de negar que tengamos aquel conocimiento.

Para proceder con algún orden vamos a dividir el examen de la experiencia intelectual en dos apartados, estudiando primero el conocimiento intelectual de la existencia de las cosas exteriores y en segundo término el de la existencia de nuestra propia alma y de sus actos.

A) *El conocimiento intelectual de la existencia de las cosas exteriores* está íntimamente ligado al de los singulares materiales. Ya dijimos más atrás que, si la existencia no puede ser captada como una forma, pues pues no lo es, será necesario que lo sea de otra manera, como algo que rebasa todas las formas y que viene connotado en ellas cuando son aprehendidas en determinadas condiciones. Por otra parte, también sabemos ya que esas condiciones son la singularidad y concreción, pues, perteneciendo la existencia al modo o la realización concreta, no podría ser encontrada en lo universal y abstracto. Por donde se ve que el problema de la aprehensión intelectual de la existencia de las cosas exteriores viene a coincidir con el de la captación por nuestro entendimiento de los singulares materiales en cuanto tales.

La doctrina tomista sobre el conocimiento intelectual de los singulares materiales, que, como es natural, rima perfectamente con todo el resto de la concepción de Santo Tomás sobre el conocimiento humano, establece que nuestro entendimiento puede, en efecto, conocer los singulares materiales, pero de manera indirecta y por cierta reflexión sobre las imágenes sensibles. Pero oigamos al mismo Santo Tomás:

«Así como no podríamos sentir la diferencia de lo dulce y lo blanco si no tuviéramos una potencia sensitiva común que conociese los dos, así tampoco podríamos conocer la comparación de lo universal a lo particu-

lar si no tuviéramos una potencia (intelectiva) que conociese a ambos. El entendimiento, pues, conoce a los dos, pero de manera distinta. Conoce, en efecto, la naturaleza de la especie o lo que la cosa es extendiendo directamente su mirada, pero el singular, por cierta reflexión, en cuanto vuelve sobre las imágenes sensibles de las que abstrae las especies inteligibles» (18).

O como escribe más extensamente en otro sitio:

«Todo conocimiento se verifica por medio de la forma que hay en el cognoscente. De donde, como la semejanza o forma de la cosa que hay en nuestro entendimiento es recibida allí en cuanto separada de la materia y de todas las condiciones materiales, que son los principios individuantes, es necesario que nuestro entendimiento, hablando propiamente, no conozca lo singular, sino sólo lo universal (...). Pero accidentalmente puede nuestro entendimiento conocer también lo singular. En efecto, como dice Aristóteles en el libro III del Alma, las imágenes sensibles se comportan respecto a nuestro entendimiento como las cualidades sensibles respecto a los sentidos, o más concretamente, como los colores que están fuera del alma respecto de la vista; de donde así como la especie que está en el sentido es abstraída de las cosas mismas y mediante ella el conocimiento del sentido llega a las mismas cosas sensibles, así nuestro entendimiento abstrae la especie de las imágenes y mediante ella su conocimiento se extiende en cierto modo hasta las imágenes sensibles. Pero hay una diferencia, pues la semejanza que está en el sentido es abstraída de la cosa como del objeto cognoscible, y por eso, mediante esa semejanza, es conocida directamente la cosa misma; pero la semejanza que está en el entendimiento es abstraída de la imagen sensible, no como del objeto cognoscible, sino como del medio del conocimiento (...); de donde nuestro entendimiento, mediante la especie que recibe, no es llevado directamente al conocimiento de la imagen, sino al de la cosa de la que es imagen. Sin embargo, por cierta reflexión, vuelve también al conocimiento de la misma imagen, en cuanto considera la naturaleza de su acto y de la especie por la cual conoce y de aquello de lo que abstrae la especie, esto es, de la imagen (...). Así nuestro entendimiento, en cuanto por la semejanza que toma de la imagen sensible refleja sobre la misma imagen —que es una semejanza particular— de la que abstrae la especie, tiene cierto conocimiento del singular, según cierta continuidad del entendimiento hasta la imaginación» (19).

Mucho se ha escrito para poner en claro el sentido exacto de esa «cierta reflexión» o de esa «conversión a las imágenes sensibles» con que Santo

(18) *In III de Anima*, lect. 8; n.º 712 de la ed. Pirolta.

(19) *De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

Tomás explica el conocimiento intelectual de los singulares materiales. Si hemos de exponer llanamente nuestra opinión, nos parece que este punto de doctrina se ha visto desquiciado en la pluma de la mayor parte de los expositores, llevándolo hasta los linderos de lo fabuloso. Se ha pensado, en efecto, que la reflexión de que habla aquí Santo Tomás es una auténtica reflexión objetiva, es decir, un proceso de interiorización en el que nuestro entendimiento fuera tomando sucesivamente por objetos: a su acto, a la especie inteligible, a la imagen sensible, al singular material. Pero una reflexión de ese tipo, ni la descubre la experiencia interna (y parece claro que si se diera no dejaríamos de percatarnos de ella), ni se ve cómo sería posible si hemos dado por sentado que el entendimiento no puede tener por objeto más que lo universal. De hecho nosotros conocemos los singulares materiales sin tantos rodeos. ¿Qué es lo que pasa entonces? ¿Qué es lo que ha querido decir aquí Santo Tomás?

La cuestión comienza a esclarecerse si, en lugar de considerar al entendimiento como entendimiento, lo consideramos aquí en cuanto ser. En este nuevo plano se comprende que él se sienta afectado, al mismo tiempo que conoce, por la especie inteligible que lo determina y, en último término, por la imagen sensible de donde procede aquella especie. Sabido es que el orden intencional no se basta a sí mismo, que tiene que descansar y fundamentarse en el orden natural; y sabido es también que en consecuencia, las potencias cognoscitivas, y sus actos, y las especies, y las imágenes, tienen, además de su ser intencional, un ser natural. Pues bien, el entendimiento, que además de entendimiento es un ser natural, no sólo será afectado o inmutado intencionalmente, sino también natural o físicamente por la especie y por la imagen sensible. El propio Santo Tomás deja entrever esto cuando habla, en el texto citado últimamente, de dos maneras de conocer la imagen sensible: una, en cuanto medio de conocimiento, es decir, en su ser propiamente intencional, y en este caso el entendimiento no se detiene en ella, sino que, a través de ella, llega a la cosa misma de la que es imagen; y otra, en cuanto término del conocimiento, o sea, en su ser natural, en cuyo caso el entendimiento se detiene en ella. Se trata de otro proceso de conocimiento esencialmente diferente del anterior. Allí, el conocer es «objetivo», «intencional», colocado de lleno en la vertiente de la «especie» y regido sólo por los intereses del «saber»; aquí, en el segundo caso, el conocer es «subjetivo», «natural», colocado en la dimensión del «modo» y regido por los intereses del «ser». El entendimiento que, por la inmutación intencional que recibe de la especie, es capaz de orientarse hacia la esencia o «especie» de la cosa, siguiendo la línea de la causalidad formal, por la inmutación natural, que también recibe de la misma especie, es capaz de volverse hacia su propia inmutación, y, siguiendo la línea de la causalidad eficiente, conocer la especie que lo in-

muta y la imagen que produce esa especie y el mismo singular material que produce la imagen. Es, pues, en el orden natural donde se realiza esa prolongación hacia las imágenes sensibles. No se trata de una reflexión objetiva, sino subjetiva; no se trata de seguir la ruta del conocimiento directo, todo él dominado por la esencia, sino de remontar el camino de este conocimiento indirecto, subjetivo, trazado por la excitación de las facultades sensibles y de la misma cosa exterior.

Nótese, por lo demás, que ese conocimiento intelectual de los singulares que venimos exponiendo, no termina precisamente en los singulares que existen fuera de nosotros, sino en las imágenes sensibles que los representan. Por donde se ve que ese conocimiento intelectual está suponiendo la colaboración de los sentidos, está dando por sentada la veracidad esencial de nuestras potencias sensitivas externas y, además, el acuerdo entre éstas y las internas. Y se comprende que nuestro entendimiento busque esa colaboración con los sentidos (como también la busca en el conocimiento esencial), pues para eso están en nosotros, para ayudar al entendimiento. Y es que el conocimiento humano ni es puramente intelectual ni puramente sensitivo, sino una mezcla de los dos.

Y volviendo sobre la índole «subjetiva» y «natural» de ese tipo de conocimiento intelectual del que nos ocupamos ahora, por ella se explican dos hechos que de otro modo serían inexplicables. El primero es que carecemos de toda conciencia, concomitante o subsiguiente, de la «reflexión» que aquí realiza el entendimiento cuando pasa del conocimiento de su acto al de la especie que lo provoca y del conocimiento de la especie al de la imagen que la produce. No se trata de distintos «objetos» o «formas» que se fueran presentando en la pantalla de una verdadera reflexión cognoscitiva; se trata, más bien, de distintos momentos o «modos» en una línea prolongada de causalidad eficiente que son captados sin verdadero «discernimiento» en una experiencia oscura. El segundo hecho que recibe aquí explicación está íntimamente ligado con el anterior y es que con este conocimiento de los singulares materiales no se aumenta ni enriquece lo más mínimo el conocimiento «esencial» que tenemos de ellos. Todo el conocimiento «esencial» que tenemos de los singulares es abstracto y universal; de modo que el conocimiento de su singularidad en concreto ni siquiera roza aquel tipo de conocimiento. Es decir, experimentamos el hecho de esta singularidad pero no podemos esclarecerlo a la luz propia de la esencia. Y tenía que ser así porque el conocimiento de los singulares materiales no está en la línea del objeto propio del entendimiento, es decir, de la esencia o de la «especie» sino en la línea del «modo».

Así es como nos es dado conocer la existencia de los singulares materiales: por esta especie de prolongación del conocimiento intelectual al

sensitivo, lo que permite conocer las formas no en abstracción, sino en concreción, y que connoten así la existencia.

B) Por lo que hace al *conocimiento existencial de nuestra propia alma y de sus actos*, comencemos también por dejar hablar a Santo Tomás:

«Del alma pueden tenerse dos conocimientos: uno por el que se conoce el alma en cuanto a lo que le es propio; otro por el que se la conoce en cuanto a lo que le es común con todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común con todas es aquel por el que se conoce la naturaleza del alma, y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se conoce como existente en tal individuo. Y así por este conocimiento se conoce *si existe* el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe *qué es* el alma y cuáles son sus propiedades.

«Pues bien, por lo que atañe al conocimiento existencial, se ha de distinguir entre conocimiento *habitual* y conocimiento *actual*. Y en cuanto al conocimiento actual, por el que alguien percibe que tiene alma, digo que el alma se conoce por sus actos. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende y ejerce otras operaciones vitales semejantes; y por eso dice el Filósofo en IX Ethic.: «sentimos que sentimos y entendemos que entendemos, y porque esto percibimos, entendemos que somos». Pero nadie percibe que él entiende si antes no entiende algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende, y por tanto el alma viene al conocimiento actual de que ella existe porque antes entiende o siente. Y en cuanto al conocimiento habitual, digo que el alma se percibe por su propia esencia, esto es, que, del hecho de que su propia esencia es presente a sí misma, puede pasar al acto del conocimiento de sí misma, como el que tiene el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia de ese hábito, es capaz de percibir los objetos a que se extiende dicho hábito. Pues para que el alma perciba que existe y atienda lo que acontece en ella no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, presente al entendimiento, pues de ella proceden los actos en los que actualmente ella se percibe.

«Pero si se habla del otro conocimiento del alma según el cual la mente humana es definida en un conocimiento especial o general, hay que distinguir nuevamente. Al conocimiento deben concurrir dos cosas: la *aprehensión* y el *juicio* acerca de la cosa aprehendida; y por tanto el conocimiento por el que se conoce la naturaleza del alma puede ser considerado en cuanto a la aprehensión y en cuanto al juicio. Y si se considera en cuanto a la aprehensión, digo que la naturaleza del alma es conocida por nosotros mediante las especies que abstraemos de los sentidos, pues

nuestra alma ocupa el último lugar en el género de los seres intelectuales, así como la materia prima en el orden de los seres sensibles (...). Y por eso, así como la materia no es sensible sino por una forma sobreañadida, así el entendimiento posible no es inteligible, sino por una especie sobrevenida. De donde nuestra mente no puede entenderse a sí misma con una aprehensión inmediata, sino que del hecho de que aprehende otras cosas viene en conocimiento de sí misma (...). En efecto, del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la que entendemos es inmaterial, pues de lo contrario estaría individuada, y así no llevaría al conocimiento de lo universal. Y del hecho de que la especie inteligible es inmaterial han deducido (los filósofos) que el entendimiento es cierta cosa independiente de la materia; y de aquí han procedido a conocer otras propiedades de la potencia intelectual. Y esto es lo que el Filósofo dice en el libro III del Alma que el entendimiento es inteligible como los otros inteligibles (...). Pero si se considera el conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma en cuanto al juicio por el cual sentenciamos que es así como lo aprehendimos en la deducción precedente, entonces el conocimiento del alma se consigue en cuanto «intuimos la inviolable verdad a partir de la cual definimos perfectamente en cuanto es posible, no cómo es la mente de cada hombre, sino cómo debe ser de acuerdo con las razones eternas», como dice San Agustín en el libro IX de la Trinidad; pues esta inviolable verdad nos es conocida en su semejanza que está impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente algunas cosas por sí mismas a la luz de las cuales examinamos todas las otras, juzgando de todo con arreglo a aquellas» (20).

Y de parecida manera se expresa Santo Tomás en otros lugares de sus obras, principalmente en la *Suma teológica*, donde escribe:

«El entendimiento humano se comporta en el género de las cosas inteligibles como un ente sólo en potencia, igual que la materia prima en el género de las cosas sensibles, y por eso se denomina «posible» a dicho entendimiento. Así, pues, considerado en su esencia se comporta como inteligente en potencia, y por ello tiene por sí mismo virtud o capacidad para entender, pero no para ser entendido, a no ser cuando pasa al acto (...). (Por otro lado), siendo connatural a nuestro entendimiento, según el estado de la presente vida, que mire a las cosas materiales y sensibles, síguese de aquí que nuestro entendimiento no se entiende a sí mismo sino en tanto que es actualizado por las especies, abstraídas de las cosas sensibles merced a la luz del entendimiento agente que es el acto de los mismos

(20) *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

objetos inteligibles, y mediante dichas especies es como entiende el entendimiento posible. Por tanto nuestro entendimiento no se conoce por su esencia, sino por su acto, y esto de dos modos: uno, particularmente, como cuando Sócrates o Platón perciben que tienen un alma intelectual por el hecho de que perciben que están entendiendo; otro, universalmente, como cuando consideramos la naturaleza de la mente humana a partir del acto del entendimiento. Por lo demás, el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma nos compete por derivación de la luz de nuestro entendimiento a partir de la verdad divina, en la cual se contienen las razones de todas las cosas. Y por eso dice San Agustín que «intuimos la inviolable verdad a partir de la cual definimos perfectamente en cuanto es posible, no cómo es la mente de cada hombre, sino cómo debe ser de acuerdo con las razones eternas». Y es de notar que hay una gran diferencia entre aquellos dos conocimientos de la mente humana, pues para tener el primero de ellos basta la misma presencia de la mente, la cual es el principio del acto por el que ella se percibe a sí misma, y por eso se dice que la mente se conoce por su presencia; en cambio, para tener el segundo conocimiento no basta con la sola presencia de la mente, sino que se requiere una investigación diligente y sutil» (21).

La exégesis de estos textos tomistas reclama, en primer término, el reconocimiento de estos dos tipos o modos radicalmente distintos de conocer que ya fueron examinados más atrás: uno, objetivo, esencial, actualizado y expresado por alguna imagen intencional, que se ordena a dar satisfacción a la pregunta *quid est res?*; otro, subjetivo, existencial, radicalmente oscuro e inexpressable en un concepto, que se ordena a responder al interrogante: *an sit res?* Para nuestro actual propósito es este último el que nos interesa de un modo exclusivo, y si hacemos alguna alusión al primero, es sólo en cuanto su consideración puede contribuir a aclarar, por contraste, la naturaleza del segundo.

Por de pronto es preciso decir que el conocimiento existencial de una cosa, de nuestra alma en el caso presente, por estar colocado todo él en otro plano que el conocimiento esencial, en nada enriquece o amplía este conocimiento esencial. Se trata de un conocimiento en concreto y en particular que, como tal, pertenece, no a la dimensión de la especie o de la esencia, sino a la del modo y de la existencia. Ahora bien, el conocimiento, por muy perfecto y acabado que se suponga, de la especie o de la esencia en nada ayuda o favorece al conocimiento del modo y de la existencia; y viceversa, el conocimiento del modo y de la existencia en nada amplía o enriquece el conocimiento de la esencia o de la espe-

(21) I, q. 87, a. 1.

cie. Se trata, repetimos, de dos dimensiones o planos que no coinciden, ni se tocan, ni se interfieren entre sí.

Adviértase también que el conocimiento en su sentido más propio y directo es el conocimiento esencial. El entendimiento, en efecto, considerado en cuanto tal, tiene por objeto las esencias de los seres y por fin natural el saber, el descubrir el qué de cada cosa. El conocimiento existencial sólo es conocimiento en un sentido menos propio, en un sentido derivado o indirecto: se trata de una función del entendimiento en cuanto ser, no formalmente en cuanto entendimiento. Por eso es un conocimiento oscuro, experimental, de hecho, carente de la luminosidad propia de las leyes y principios del entendimiento en cuanto tal.

En el conocimiento esencial, por otra parte, pueden y deben distinguirse dos momentos: la aprehensión, por la que captamos una esencia sin afirmar ni negar nada de ella, y el juicio, por el que sentenciamos que lo anteriormente aprehendido es y debe ser así o no, en la cual sentencia apelamos en última instancia a los primeros principios del entendimiento, participación en nosotros de aquella «inviolable verdad» de que habla San Agustín, es decir, de la verdad divina. En cambio, en el conocimiento existencial no se dan propiamente esos dos momentos. Se trata aquí, según venimos diciendo, de un cierto contacto oscuro, que es empero infalible y en el cual, al mismo tiempo que se aprehende, se afirma. Por lo demás, si después queremos traducir ese contacto oscuro en el lenguaje de las operaciones propias del entendimiento, el único vehículo de que disponemos es el juicio existencial como ya vimos. Por eso Santo Tomás, al tratar del conocimiento existencial del alma por sí misma, no distingue, como en el conocimiento esencial, entre la aprehensión y el juicio. Habla, sin embargo, de otros dos momentos: el conocimiento habitual y el actual, de los que vamos a decir algo a continuación.

Siendo el conocimiento esencial, como hemos dicho, el conocimiento en su sentido más propio, es claro que no podemos hablar del conocimiento existencial sino por analogía con el esencial. Pues bien, en el conocimiento esencial se distinguen claramente, aparte de la aprehensión y el juicio (distinción que no puede ser hecha en el conocimiento existencial), dos momentos que son el hábito y el acto. El hábito, en su sentido propio, es una disposición permanente de la facultad operativa que la aproxima a la acción, es algo intermedio entre la nuda potencia de obrar y la operación misma (en nuestro caso, entre la potencia de conocer y el acto del conocimiento), y si en un aspecto es posterior a la operación, por cuanto los hábitos no infusos se adquieren por la repetición de actos de una misma especie, en otro es anterior y causa de ella, puesto que de los hábitos ya adquiridos proceden como de su fuente las

operaciones a que dichos hábitos inclinan. Pero el hábito puede también tomarse en un sentido más lato. En efecto, aun antes de la adquisición del hábito, el conocimiento actual o el acto del conocimiento exige en la potencia cognoscitiva algo parecido al hábito, es a saber, un germen actualizador, una disposición, aunque transitoria, que la oriente hacia determinado objeto, en una palabra, una «especie impresa». Y esta «especie impresa», en cuanto es algo intermedio entre la pura potencia de conocer y el acto del conocimiento, o sea, en cuanto cumple un cometido semejante al del hábito, puede también llamarse hábito, bien que en sentido lato.

Dicho de otra manera: en todo conocimiento esencial humano deben distinguirse dos momentos: uno que podemos llamar ontológico y otro estrictamente gnoseológico. Porque es cierto que la operación del conocimiento debe ser llevada a cabo por la facultad cognoscitiva; pero en el hombre la facultad cognoscitiva no se basta a sí misma para conocer. Es una potencia que necesita ser fecundada o determinada por el objeto mismo al que conoce antes de proferir el acto del conocimiento. Y esa fecundación se lleva a cabo por la «especie impresa», semejanza intencional del objeto, que, al unirse a la facultad cognoscitiva, la actualiza y completa y forma con ella un único principio de operación. Pues bien, este es el momento que hemos llamado ontológico del conocimiento: la unión de la potencia cognoscitiva con el objeto o, mejor, con la especie que hace sus veces. Después, al menos con una posterioridad de naturaleza, viene el momento estrictamente gnoseológico, de conocimiento formalmente dicho: la potencia cognoscitiva, fecundada por el objeto, prorrumpe en el acto de captación de ese mismo objeto, lleva a cabo la operación del conocimiento.

A aquel momento ontológico bien se le puede llamar conocimiento habitual; es un conocimiento en disposición próxima, lo mismo, y más todavía, que el hábito propiamente dicho es la disposición próxima de las operaciones que de él brotan. El otro momento, el gnoseológico, es el conocimiento en plenitud de sentido, es el acto mismo del conocimiento.

Y ahora traslademos todo esto al conocimiento existencial y concretamente al que el alma tiene de sí misma. También en este conocimiento podemos descubrir esos dos momentos: el ontológico, en el que la potencia cognoscitiva está en disposición próxima de conocer por haberse verificado ya la unión de ella con lo que va a conocer, y después el gnoseológico, en el que efectivamente lleva a cabo el acto de conocimiento. Pues bien, por lo que hace al momento ontológico, Santo Tomás dice que el alma percibe por sí misma su propia existencia, esto es, que no se necesita en este caso ningún hábito ni ninguna especie para que se verifique la unión radical de la potencia cognoscitiva con el término de

su conocimiento. Y ello es evidente: antes de proferir el acto del conocimiento existencial de sí misma, el alma está ontológicamente presente al entendimiento y éste se halla identificado por su raíz con aquello mismo que va a conocer, la existencia del alma. Las palabras de Santo Tomás aparecen ahora más claras: «En cuanto al conocimiento habitual digo que el alma se percibe por su propia esencia (o basta su sola presencia), esto es, que del hecho de que su propia esencia es presente a sí misma, puede pasar al acto del conocimiento de sí misma, como el que tiene el hábito de alguna ciencia, por la misma presencia de ese hábito, es capaz de percibir los objetos a que se extiende dicho hábito. Pues para que el alma perciba que existe y atienda lo que acontece en ella no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, presente al entendimiento, pues de ella proceden los actos en los que actualmente ella se percibe».

Conviene, sin embargo, insistir todavía en dos puntos. Se trata aquí de un conocimiento existencial y no esencial. Para este último se necesitaría, aun en el momento ontológico o conocimiento habitual, que el alma estuviera presente a sí misma en razón de objeto, que se realizase la unión radical del entendimiento como potencia cognoscitiva y del alma como objeto cognoscible y en estado de actual cognoscibilidad; y esto a su vez requeriría o que el entendimiento estuviera en el plano de la sustancia, fuera algo sustancial en nosotros (lo cual es imposible, porque ninguna sustancia creada es inmediatamente operativa) o que la esencia del alma estuviera en el plano de los accidentes, fuera un puro fenómeno; y si esto es también imposible, que estuviera en ese plano mediante una representación suya, mediante una «especie» (y esto es, realidad, lo que ocurre). Mas para el conocimiento existencial no es necesaria la unión objetiva o intencional; basta con la subjetiva y natural. Y ésta se da, en efecto, entre el entendimiento y el alma, pues del alma proceden en último término, bien que a través del entendimiento, los actos con los que el entendimiento mismo percibe que el alma existe.

El segundo punto en el que hay que insistir es que se trata aquí de un conocimiento habitual y todavía no actual. En el conocimiento existencial la unión de la facultad cognoscitiva con aquello que conoce no es, como hemos dicho, una unión objetiva, sino subjetiva, pero, a pesar de ello, si se tratara de un conocimiento actual, tendría que ser una unión en el mismo plano. En el conocimiento todavía no proferido, en el conocimiento habitual, basta la unión ontológica y subjetiva del entendimiento (accidente) con el alma (sustancia); pero en el conocimiento actual se requiere una unión al mismo nivel, una unión homogénea, la cual únicamente puede darse cuando el alma obra, cuando realiza cualesquiera operaciones.

Esquematisando lo dicho podríamos llegar a esta caracterización:

1) *El conocimiento esencial* del alma requiere:

a) en el *momento ontológico* o habitual, la unión objetiva o intencional del entendimiento con el alma y, en consecuencia, por ser objetiva, que esta unión esté en el mismo plano, concretamente en el accidental, lo que se logra con la «especie» del alma presente al entendimiento;

b) en el *momento gnoseológico* o actual, el paso inmediato a la operación del conocimiento con la que el alma aprehende lo que ella es, conoce su esencia; operación que luego es completada por un juicio en virtud del cual el alma sentencia que es y debe ser así;

2) *El conocimiento existencial* del alma requiere:

a) en el *momento ontológico* o habitual, la unión subjetiva o natural del entendimiento con el alma siendo suficiente una unión en distinto plano, o sea, la mera unión ontológica del accidente entendimiento con la sustancia alma;

b) en el *momento gnoseológico* o actual, el paso doble y sucesivo, ya a la unión subjetiva del entendimiento y el alma al mismo nivel accidental u operativo, ya a la operación cognoscitiva sui generis, al contacto oscuro, experimental, de la existencia misma del alma.

Así es como, según Santo Tomás, ocurren las cosas en el conocimiento esencial y existencial del alma por sí misma. Pero nosotros debemos preguntarnos todavía por qué es así, pues lo que nos interesa es la verdad, y no, sin más, la doctrina de Santo Tomás, por muy respetable que sea. Aparte de esto, si hemos tomado al Doctor Angélico como guía en la presente investigación, es porque pensamos que nadie ha tratado este tema tan profundamente como él.

Consideremos, primero, el conocimiento habitual. Se trata, como hemos dicho, de ese momento ontológico, necesario y previo para el conocimiento formalmente dicho. Y la necesidad de admitirlo se basa, como también hemos dicho, en esto: el conocimiento, que es una operación, debe ser realizado por la facultad cognoscitiva; pero resulta que la facultad cognoscitiva sola es incapaz de realizar esa operación del conocimiento, pues de suyo no podría inclinarse a conocer un objeto más que otro, dada su indeterminación radical; necesita ser fecundada, determinada a un objeto, y esto, en el conocimiento esencial, se realiza por el hábito y más aún por la «especie impresa». Podríamos decir, con un ejemplo tomado de Juan de Santo Tomás (22), que así como la madre es la que da a luz al hijo, pero no la madre sola, sino la madre fecundada por el padre, así la facultad cognoscitiva es la que alumbró el acto del conocimiento, pero no la facultad sola, sino la facultad fecundada por la «especie».

(22) Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Philosophia naturalis, IV part., q. 4.

Se trata, pues, de una habilitación de la facultad cognoscitiva, de una puesta a punto, de darle, en suma, la necesaria suficiencia cognoscitiva para que, por lo que a ella respecta, no le quede más que poner el acto del conocimiento. Más aquí no se considera todavía lo que es necesario suponer por parte del objeto para que éste pueda ser conocido. Con que la facultad esté completa en orden a la operación cognoscitiva tenemos ya el conocimiento habitual; pero es posible que, para pasar al conocimiento actual, surja todavía algún obstáculo por parte del objeto.

Este obstáculo, de hecho, no puede presentarse nunca en el conocimiento esencial, y esto por la sencilla razón de que aquí habilitar la facultad es, sin más, inmutarla intencionalmente, fecundarla por el objeto en razón de objeto, con lo cual éste tiene que estar ya presente de hecho a la facultad en estado de actual cognoscibilidad. Pero en el conocimiento existencial es otro el caso. Lo que aquí se exige para la puesta a punto de la facultad es que ésta se encuentre unida a lo que va a conocer y lo contenga en sí *quocumque modo*, no precisamente *in ratione obiecti*. Por eso es aquí posible que estando la facultad preparada para conocer no lo esté, sin embargo, el objeto para ser conocido, y entonces el paso del conocimiento habitual al actual, si bien no requerirá nada nuevo de la facultad, excepto su acto u operación cognoscitiva, exigirá sí una previa actualización del objeto, una puesta a punto del objeto. Y esto es precisamente lo que pasa en el caso de nuestra alma.

Santo Tomás repite muchas veces que el alma humana, o mejor el entendimiento que es como su exponente más propio, ocupa en el orden de las cosas inteligibles un lugar semejante al de la materia prima en el orden de las sensibles, esto es, que está en pura potencia. Pero es claro que esto no lo dice en un sentido ontológico, sino noemático. Es de sobra evidente que el alma tiene una actualidad ontológica tanto esencial como existencial, pues ella es la forma sustancial del cuerpo, y además subsistente, es decir, que puede existir separada de él. Pero no tiene actualidad noemática hasta que no obra. En efecto, así como la operación del conocimiento está colocada en el plano accidental, así el término del conocimiento tiene que estar también en ese plano (23). Pero en el orden accidental, el alma, con el entendimiento y todas las demás facultades, es pura potencia mientras no obra. Luego el alma carece de actualidad noemática mientras no obra.

(23) Tiene que estarlo en el orden natural o entitativo, pues en este orden el acto y la potencia tienen que estar siempre en el mismo género; aunque otro sea el caso en el orden intencional o cognoscitivo. En efecto, una «especie» que, naturalmente considerada, es una cualidad, un accidente, puede llevar y lleva de hecho, por su ser intencional, al conocimiento de una sustancia.

Por eso, aun en el caso del conocimiento existencial, es preciso que el alma obre previamente para que pueda después conocerse a sí misma en acto, que es lo que dice también Santo Tomás, que respecto al conocimiento actual el alma se conoce a sí misma por sus actos. En cambio, en el conocimiento habitual, donde la facultad está capacitada para conocer aunque todavía no lo esté el objeto para ser conocido, como esa capacidad le viene de la unidad existencial del entendimiento con la sustancia misma del alma, puede decirse muy bien que el alma se conoce a sí misma por sí misma o por su propia esencia y sustancia. Santo Tomás mismo no vacila en colocar el conocimiento habitual de la existencia del alma por sí misma en el orden sustancial, pues es en la sustancia del alma donde se realiza la unión que habilita al entendimiento para conocer la existencia del alma en cuanto ésta pueda ser conocida, esto es, en cuanto se traduzca al orden accidental y así se actualice noemáticamente.

«La noticia—escribe—por la que el alma se conoce a sí misma no está en el orden de los accidentes en cuanto al conocimiento habitual, sino sólo en cuanto al acto del conocimiento que es un cierto accidente, y por eso dice San Agustín que en cuanto la mente se conoce a sí misma esta noticia está sustancialmente en ella» (24).

Digamos para terminar que el conocimiento existencial de los actos del alma no plantea dificultades nuevas, no sólo por lo que hace a los mismos actos del entendimiento, sino incluso de las otras facultades. En realidad todos los actos del alma están originariamente presentes al entendimiento, y por esto, para conocerlos con conocimiento habitual, basta con esta unidad radical o de origen; y en cuanto al conocimiento actual, como esos actos gozan de actualidad noemática por su misma razón de actos accidentales, pueden, sin más ser conocidos por sí mismos. Lo único que hay que decir aquí es que el acto por el que se conoce un acto del alma no puede ser, tratándose del conocimiento actual, el mismo acto conocido. Para todo conocimiento se requiere la previa actualidad noemática del término conocido, y por eso sólo se puede conocer un acto del alma después de haber puesto ese acto. «Nadie percibe que él entiende —escribe Santo Tomás—, si antes no entiende algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende».

(24) *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 14.