

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



Cecilia Alfarrina
Biblioteca Universitaria

17



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1976

EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA FILOSOFÍA

La ubicación precisa de la inteligencia en su objeto formal propio

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI
Rector y Catedrático de Metafísica
Universidad Católica Argentina.

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA fundamental y primero de la filosofía reside en señalar con precisión el objeto formal de la inteligencia: ¿cuál es el objeto que inicial e inmediatamente aprehende el entendimiento y cuáles son sus pasos sucesivos en la captación de la realidad?

Correlativa e íntimamente unido a éste se constituye el problema sobre el alcance o valor preciso de la actividad intelectual para la aprehensión de su objeto.

Brevemente, toda la filosofía depende de la solución de este problema primero y fundamental: de que se aprehenda y señale con rigor cuál sea el objeto cabal de la inteligencia y, correlativamente, cuál sea el valor y significación precisa de tal captación intelectual del objeto.

Podemos decir que el acierto o desacierto de las concepciones filosóficas dependen fundamentalmente de la solución —explícita o implícita— brindada a este problema.

Y podemos afirmar también que el valor y perennidad de la filosofía tomista residen precisamente en haber ella logrado determinar con rigor y precisión el objeto formal propio de la inteligencia humana y a la vez en ha-

ber fundamentado el valor de la misma para su aprehensión, en un análisis minucioso y objetivo de la vida intelectual y de su constitución espiritual.

II

EL OBJETO DE LA INTELIGENCIA A TRAVÉS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. El planteo inicial del tema en la Filosofía antigua

Desde sus albores, en el siglo VII antes de Cristo, en Grecia, la filosofía se propuso descubrir el principio del que constan o proceden, en última instancia, todas las cosas y, consiguientemente, señalar el objeto propio de la inteligencia y de la filosofía. El agua, el aire, lo indeterminado, fueron los objetos señalados como principio de las cosas, por Anaxágoras, Anaxímenes y Anaximandro. Más tarde, el cambio y el número, en Heráclito y los Pitagóricos, constituyen el principio. Parménides es el primero en señalar el ser como principio absoluto, pero el Ser único y divino, sin posibilidad de cambio ni, consiguientemente, participación y multiplicidad del mismo. La realidad del mundo es ilusoria para él, no pertenece a la *ciencia* o filosofía sino a la *opinión*.

Platón transfiere el principio y el objeto propios de la filosofía a las *Ideas*, realidades absolutas, que están separadas del mundo material que nos rodea, el cual, por eso, no es una sombra de aquellos modelos verdaderos.

Tales fueron los objetos propios asignados a la inteligencia por la filosofía griega en sus primeros pasos.

Toca a Aristóteles indicar al *ser* como principio de las cosas. Este ser ha sido analizado por él sobre todo como *esencia* en sus principios de acto y potencia, es decir, de materia y forma sustancial y accidental. La composición más profunda de potencia y acto, constitutiva del ser participado: la *de esencia y existencia*, no ha sido alcanzada, al menos expresamente, por la visión de Aristóteles.

Aristóteles distingue entre la realidad individual concreta, objeto de los sentidos y el ser o esencia de las cosas materiales, abstractamente tomadas de ellas, objeto propio de la inteligencia.

Sin embargo, el estagirita se detuvo en este objeto y al no saber distinguir, a menos claramente, la esencia y la existencia del ser participado o finito, y, por

eso mismo, se vio privado de una aprehensión cabal del ser en todo su ámbito, y en el modo de aprehenderlo.

A Santo Tomás estaba reservado este hallazgo fundamental para la organización de toda la vida de la inteligencia y de la filosofía.¹

2. El objeto de la inteligencia en la filosofía moderna. El Racionalismo.

Por caminos diversos, la filosofía moderna ha perdido el verdadero objeto propio de la inteligencia y lo ha sustituido por otro que no lo es. Esta desubicación de la inteligencia frente a su objeto la ha conducido a la elaboración de sistemas desarticulados de la realidad.

Por una parte, el irracionalismo exalta desmedidamente el valor de la inteligencia, con prescindencia o desmedro del valor de la intuición sensible. Lógicamente es conducido a una desubicación de la inteligencia frente a su objeto; ya que aquélla no puede ponerse en contacto con éste si no a través de los datos sensitivos.

Este proceso racionalista de descomposición del objeto y vida de la inteligencia se inicia con Descartes en el siglo XVII, y se continúa con Leibnitz y Spinoza y, después de Kant y bajo su influencia, con Hegel y los idealistas trascendentales del siglo XIX hasta sus epígonos del siglo XX, Croce y Gentile.

Descartes atribuye a las "ideas claras y distintas" un valor absoluto: representan exactamente la realidad hasta en el modo de expresarlas. Sin embargo, desarticuladas de los datos sensitivos, lógicamente no son una *aprehensión* del ser trascendente, sino sólo una *representación* fiel de ellas mismas. No es el ser de la realidad trascendente el que hace su entrada y se devela por sí mismo en el seno del acto inteligente, si no sólo una imagen, por perfecta que sea; y de cuya correspondencia con la realidad nos atestiguan la Verdad y la Veracidad divinas, que formal o virtualmente han influido tales ideas en el alma. Naturalmente enseguida se plantea el problema de la correspondencia de nuestra idea de Dios con la Realidad divina. Porque si la idea es sólo una representación, de cuya correspondencia con la realidad nos aseguran la Verdad y Veracidad divinas, ¿quién nos asegura de la correspondencia de la idea de Dios con la Existencia del mismo? Sin caer en una petición de principios, esta idea carece de fundamentación y objetividad

¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I y II.

transubjetiva, y consiguientemente, las ideas "claras y distintas" quedan encerradas en la inmanencia.²

De este modo Descartes, pese a sus conclusiones de hecho realistas, lógicamente no puede superar el subjetivismo idealista, privado de todo ser trascendente.

A partir de Descartes, por una lógica interna, Spinoza viene a dar en un inmanentismo panteísta: todo es Sustancia divina. Las criaturas sólo son modos finitos inmanentes e identificados con la única Sustancia absoluta y divina, en una flagrante contradicción.

Kant intenta unir nuevamente los sentidos con la inteligencia. Pero parte de un análisis de un conocimiento, que sólo es en la conciencia, con prescindencia del ser trascendente. Este planteo del problema crítico implica la aceptación, *sin críticas*, de un conocimiento desnaturalizado, desarticulado del ser trascendente, el verdadero conocimiento que esencialmente implica. Por eso, la aceptación de un conocimiento mutilado o desarticulado del objeto que él esencialmente encierra, no es el verdadero conocimiento. Y todo el análisis de la crítica de la Razón Pura se aplica a un pseudo conocimiento. Y desde entonces la inmanencia trascendental, a la que tal análisis conduce, está postulada en esta aceptación de un conocimiento deformado y asumida sin crítica.³

Para Kant la inteligencia no aprehende ningún objeto distinto de los sentidos, simplemente *transforma* el fenómeno sensitivo —también inmanente y elaborado por las formas de la sensibilidad de espacio y tiempo— en *objeto*. La unidad de la conciencia —de acuerdo al esquema de la imaginación— se aplica de doce *formas a priori* diversas a los fenómenos y les confiere universalidad y necesidad, y, con tales caracteres, los separa de la individualidad del sujeto y los convierte así en objeto. Pero tales objetos son inmanentes. La "cosa en sí", o ser trascendente al sujeto, no es aprehensible por la inteligencia, encerrada en una inmanencia trascendental o creadora de objetos dentro de la propia conciencia.⁴

Tal inmanencia trascendental llega a ser total en el idealismo post-kantiano de Fichte, Schelling y Hegel, en el siglo XIX, y en los neo-Hegelianos de nuestros días. Sólo hay una realidad absoluta impersonal del Yo, del Es-

² DESCARTES, *Meditaciones* n. V.

³ KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Introducción.

⁴ *Idem*, *Crítica de la Razón Pura*, *Análisis Transcendental*.

piritu o de la *Idea*, que desde y en su inmanencia trascendental crea fenoménicamente el mundo y el hombre.⁵

La desubicación del racionalismo, en cuanto al objeto de la inteligencia, lo ha conducido hasta la inmanencia trascendental absoluta, con la pérdida del ser trascendente del mundo y de Dios y del ser inmanente del propio hombre, en una contradicción permanente y devoradora de la propia posición y destructora de todo orden humano individual y social.

3. El objeto de la inteligencia en la filosofía moderna. El empirismo.

En el extremo opuesto al racionalismo, el *empirismo* en sus diversas formas —*sensismo*, *positivismo*, o *empirismo lógico*— se atiene a los datos de la experiencia sensitiva y niega a la inteligencia todo objeto propio, distinto del de los sentidos. Ésta únicamente agrupa, separa y, en general, trabaja con los datos empíricos, sin poder superarlos ni alcanzar un objeto propio.

De ahí que la inteligencia no aprehenda el ser trascendente e inmanente. Está encerrada en los datos destituidos de ser y, por consiguiente, reducidos a su *aparecer*. *Esse est percipi: el ser y los datos son su ser percibido*, es decir, la sola percepción sin objeto o ser percibido.⁶

El empirismo, que tiene su origen en el propio Descartes, se continúa en F. Bacon y toma toda su fuerza en los tres representantes ingleses: Locke, Berkeley y Hume, quienes, en este orden, van desarrollando las virtualidades inmanentistas del sistema hasta llegar al actualismo fenoménico del último, en que toda la realidad queda reducida a los actos psíquicos, sin ser trascendente ni inmanente, un *aparecer destituido de realidad*.

Esta posición se repite con los positivistas del siglo pasado y con los neo-empiristas-lógico-matemáticos de nuestra época. Sólo son los hechos o datos empíricos, sin ser o realidad alguna, ni trascendente ni inmanente.

El empirismo, por el camino inverso al del racionalismo, reincide en el inmanentismo. Sólo son los fenómenos como puras impresiones subjetivas, sin ser ni trascendencia alguna. El mundo y el yo se reducen a un conjunto de actos, como puro *aparecer*, destituido de ser y, por ende, y en definitiva *pura nada*.

⁵ HEGEL, *Lógica*.

⁶ Cfr., *Las Obras Clásicas de Locke, Berkeley y Hume*.

El racionalismo, al prescindir de la intuición empírica de los sentidos se encierra en un inmanentismo y en un Absoluto Impersonal, que en su interioridad trascendental, crea fenoménicamente la realidad.

El empirismo, al negar un conocimiento intelectual esencialmente superior e irreductible al de los sentidos, pierde el objeto propio de la inteligencia que es el ser trascendente e inmanente, y queda encerrado en la inmanencia nihilista del puro aparecer de los fenómenos.

4. *El objeto de la inteligencia en la filosofía contemporánea.* *La fenomenología*

La fenomenología de Husserl se constituye como un movimiento de reconquista de la inteligencia, de su naturaleza espiritual e irreductibilidad consiguiente a la de los sentidos, y de su objeto propio —las esencias— intencionalmente dado en el acto mismo intelectual, como distinto de él.

Sin embargo, este movimiento orientado a la reconquista del objeto propio de la inteligencia, queda trunco y frustrado, a causa del método y “reducción fenomenológica”, que mutilan la auténtica trascendencia del objeto y sumergen la intencionalidad del acto en la inmanencia de la conciencia. El ser o esencia aprehendida —*el noema*— es trascendente e irreductible al acto intelectual —*la noesis*—, pero sólo en cuanto dado en la conciencia, con prescindencia de toda realidad transubjetiva.⁷

Otro tanto acaece con la fenomenología axiológica de Max Scheler. El *valor*, que es trascendente e irreductible al sujeto, *sólo vale*, pero *no es*. Su trascendencia valiosa sólo es en la inmanencia de la sensibilidad espiritual en que se manifiesta. Pero el valor en sí, el bien que existe o puede existir fuera de la conciencia, un ser propiamente tal, queda fuera del alcance de la intuición axiológica.⁸

En definitiva, la intencionalidad de la vida espiritual intelectual y volitiva, re-descubierta por la fenomenología, que reconoce la trascendencia del objeto y del valor, queda clausa en la inmanencia de la conciencia: son irreductibles al sujeto, pero sólo en cuanto dados en la inmanencia de la conciencia.

⁷ Cfr. DERISI, Octavio N., *Santo Tomás y la Filosofía actual*, cap. XX, donde se brinda bibliografía sobre el método fenomenológico de HUSSERL y SCHELER, Edición de la Universidad Católica de Argentina, Bs. As., 1975.

⁸ Cfr. DERISI, Octavio N., *Filosofía Moderna y Filosofía Tomista*, t. II, cap. VIII, Guadalupe y Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945.

5. *El objeto de la inteligencia en la filosofía contemporánea.* *El existencialismo*

El existencialismo adopta el método fenomenológico en el plano de la existencia y por un camino de experiencia no intelectual o *irracionalista*.

Dice Heidegger que sólo hay un ente privilegiado, en el que el ser está siempre presente o develado: es el *Dasein* o el hombre. Los demás entes sólo se develan en este ser único que es el hombre. El ser de los entes se devela intencional y distinto del ser o presencia del ente del hombre, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia existencial. El ser como realidad trascendente al propio ser del hombre, como ser en sí, está más allá del alcance del método fenomenológico. Sea o no este ser en sí, es enteramente inasequible a la experiencia irracionalista de la fenomenología existencial.

Vale decir, que la trascendencia del ser de los entes mundanos develados en el *Dasein*, queda reducida a una trascendencia únicamente válida en la inmanencia del acto.⁹

Los inconvenientes inmanentistas, propios del método fenomenológico, aplicados al objeto de la inteligencia, se agravan en el existencialismo, cuando se aplican al ser en los entes, con la nota irracionalista de este mismo método.

El ser en sí trascendente queda más allá de las posibilidades del método fenomenológico, únicamente puede alcanzarlo en cuanto dado en la conciencia y desarticulado de la auténtica trascendencia transubjetiva, máxime por una vía no intelectual, es decir, por una experiencia, que de hecho en el hombre no puede ser sino la de los sentidos, en la que sólo es perceptible formalmente el fenómeno y no el ser. El existencialismo, a más de los inconvenientes del método fenomenológico, posee también los del empirismo de tipo irracionalista.

De aquí que el ser de Heidegger es un *mero fenómeno* o, con sus palabras una mera “patencia” o “presencia” en la conciencia, destituido de un auténtico ser ontológico o transubjetivo. El ser del existencialismo es una *presencia del entre en la conciencia pero no una presencia real del ente en sí*.

En Sartre el inmanentismo irracionalista se agrava con el nihilismo. El *ser en sí* de las cosas mundanas es un ser “sin interioridad, opaco y sin

⁹ Cfr. DERISI, Octavio N., *El último Heidegger*, 2a. ed., EUDEBA, Bs. As., 1968; y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, cap. XXVI. Puede verse también del mismo autor *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, cap. II, EMECE, Bs. As., 1956.

sentido" y en definitiva no es más que su *aparecer* en el "ser para sí" del hombre; el cual a su vez "no es lo que es y es lo que no es" es la *nada* que quiere ser y nunca es "una pasión inútil".

Si el ser de las cosas sólo es un *aparecer* en el hombre y éste no es sino nada, toda la realidad queda clausa en una inmanencia nihilista.¹⁰

III

LA VERDADERA UBICACIÓN DE LA INTELIGENCIA EN SU OBJETO FORMAL, EN SANTO TOMÁS

6.—La contribución fundamental de Santo Tomás al problema: Doctrina del Objeto Formal.

Con gran rigor y precisión Santo Tomás ha elaborado la doctrina de los *objetos formales*.

El *objeto material* es la realidad sobre la cual recae una actividad.

El *objeto formal*, en cambio, es la realidad que "primeramente y como tal" aprehende una actividad.

Así en los sentidos, el objeto material es la realidad corpórea; y el objeto formal es el aspecto que "primeramente y como tal" aprehende cada uno de ellos. De este modo, la vista percibe la realidad corpórea —*objeto material*—, pero *en cuanto coloreada* —*objeto formal*—, mientras el oído la aprende en cuanto sonora —*objeto formal*.

El objeto formal no es, pues, algo realmente distinto del objeto material, es el *aspecto* bajo el cual es aprehendido. Una misma realidad puede ser aprehendida por diversas facultades bajo diversos *objetos formales*. Y viceversa múltiples realidades pueden agruparse en un mismo objeto formal, bajo el cual son aprehendidas por un único acto de una actividad. Así muchos entes mundanos son aprehendidos por un solo acto de la vista, múltiples sonidos con un solo acto de oír, bajo el aspecto formal propio de cada uno de estos sentidos.¹¹

¹⁰ Cfr. DERISI, Octavio N., *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, cap. XXVIII.

¹¹ Cfr. DERISI, Octavio N., "Actualidad de la Doctrina Tomista de los Objetos Formales", en la revista *Sapientia*, pp. 163-168, julio-septiembre, Bs. As., 1975.

7. La dificultad del objeto formal propio de la inteligencia humana.

La determinación del objeto de la inteligencia requiere un gran rigor en el análisis del mismo por la complejidad de los elementos que en él intervienen.

Por eso conviene notar las siguientes observaciones, para aprehender bien el ámbito de los problemas que esta cuestión encierra.

En primer lugar, conviene señalar que los objetos que inmediatamente aprehende el hombre son entes materiales, aprehendidos por los sentidos. El entendimiento se manifiesta como dependiendo constantemente de los datos sensibles, en la aprehensión del objeto formal propio, y por ende también de los órganos de los sentidos.

En segundo lugar, el objeto aprehendido por la inteligencia es el *ser o esencia, abstracta e inmaterial de las cosas materiales*, e irreductible, por ende, al objeto formal de los sentidos.

En tercer lugar, la inteligencia no aprehende materialmente los objetos en el seno de su acto, sino de un modo intencional o inmaterial, de modo que necesita elaborar una imagen de los mismos, con que captarlos en su realidad objetiva o transubjetiva, de un modo inmaterial.

La dificultad es respetar y acatar la realidad de estos tres aspectos del conocimiento y ubicarlos en su precisa intervención y en su unidad real, sin suprimirlos, ni exagerarlos, ni deformarlos.

La historia de la filosofía muestra cómo numerosos sistemas se han atenido a uno u otro de estos aspectos descuidando los otros, y sobre todo no han sabido precisar el alcance exacto de cada uno de ellos.

Hemos señalado en la segunda parte de este trabajo cómo el empirismo, el sensismo y el positivismo y aun el conceptualismo kantiano se han detenido en el primer aspecto y han identificado el objeto formal de la inteligencia con el de los sentidos: han señalado bien que la inteligencia depende constantemente de los datos de los sentidos, pero no han sabido darse cuenta de que, a través de los datos, la inteligencia aprehende su objeto formal propio, que no es material ni sensible: el ser o *esencia inmaterial* de las cosas materiales. El empirismo afirma que la función de la inteligencia es sólo separar o agrupar de diversos modos, y el conceptualismo kantiano es sólo elevar los fenómenos a objetos con la aplicación de la unidad de la conciencia en diversas formas a priori.

En esta posición reinciden los *vitalistas* —empirismo de tipo espiritualista, pero irracionalista— como Bergson y Ortega y Gasset. Para ellos la inteligencia no posee una función cognoscitiva o aprehensiva de la realidad sino de utilización de la misma.

Mucho más todavía se encuadra en esta posición *empirista* el *positivismo lógico matemático*. La inteligencia es un mero lenguaje a priori para organizar los fenómenos verificables, único objeto asequible al hombre, dado en su inmanencia, sin trascendencia alguna.

También el *existencialismo* recae en este empirismo con un acento antiintelectualista irracionalista, que confunde el verdadero objeto de la inteligencia, el ser con su aparecer o potencia del ente en la conciencia.

Todos estos sistemas desconocen y niegan el objeto formal propio de la inteligencia: el *ser o esencia inmaterial*, inmediatamente dada como objeto en la intencionalidad del acto inteligente, objeto esencialmente irreductible a los fenómenos sensitivos.

Al declarar inaprehensible todo, excepto los fenómenos, éstos destituidos del ser, quedan reducidos a *representaciones subjetivas* y, en definitiva, a *nada*.

En el otro extremo, el *racionalismo* observa bien que la inteligencia tiene un objeto propio, inmaterial, esencialmente superior e irreductible a los sentidos. Pero separa este objeto de la experiencia sensitiva. La inteligencia capta y está en posesión de este objeto con independencia, al menos causal, de los sentidos. Por sí misma contempla estas esencias, en una pre-existencia del alma —Platón— o recibe formal o al menos virtualmente de Dios estas ideas en su alma —Descartes— o, lo que es más grave, toda la realidad está identificada con una Idea absoluta, en la que devienen los entes mundanos y el propio hombre, como puros fenómenos, con que esa Idea dialécticamente se desarrolla hasta cobrar conciencia de sí en la conciencia humana —Hegel—.

El error del racionalismo consiste en no haber observado y respetado la realidad de conocimiento intelectual tal cual ella realmente es. Porque la verdad es que los conceptos aparecen constantemente dependientes de los datos de la intuición sensible y, por eso también, de sus órganos materiales. De aquí que el origen de las ideas haya sido señalado en el racionalismo por caminos que no son el verdadero.

Al desprenderse de la realidad material existente, intuitivamente aprehendida por los sentidos, el Racionalismo, bajo sus diversas formas, pierde el contacto con el único ser real inmediatamente dado al hombre. De aquí que el racionalismo, privado del verdadero ser real trascendente, dado inmediata-

mente al hombre, lógicamente conduce al inmanentismo de tipo panteísta y, en última instancia, trascendental y creador, en su propio seno, de toda realidad.

También la fenomenología reincide en este inmanentismo al desarticular el objeto de la inteligencia de auténtico ser real trascendente y encerrar la intencionalidad objetiva en la inmanencia de la conciencia.

Por un camino o por otro, *por defecto* —todos los empirismos, conceptualismos, vitalismos y existencialismos— o *por exceso* —todos los racionalismos, idealismos y trascendentalismos—, al romper la unidad cognoscitiva humana, integrada por la intuición sensible y la inteligencia conceptual y judicativa, con sus objetos formales subordinados y articulados, han acabado *por materializar la aprehensión cognoscitiva*, reduciéndola a una representación *subjetiva de fenómenos*, desprovista de ser trascendente. Vale decir que la desarticulación de los dos conocimientos que integran el conocimiento humano, implica inexorablemente por un camino o por otro, la *pérdida del ser trascendente* y, con él, también del ser *inmanente* y del *Ser de Dios* y, consiguientemente, de todo orden moral, jurídico y político y, en general de todo orden humano, que se funda en el ser y en sus exigencias ontológicas o *debe ser*. En una palabra, la desarticulación de los dos conocimientos humanos lleva siempre al desconocimiento del carácter *inmaterial* y auténticamente *intencional* del conocimiento inteligible.¹²

8. La contribución decisiva de Santo Tomás sobre el objeto formal propio de la inteligencia: la ubicación exacta de la inteligencia en el mismo

Santo Tomás ha observado con cuidado y ha analizado con objetividad la realidad del conocimiento, sin deformación alguna. No lo ha mutilado unilateralmente, como los diversos empirismos y racionalismos, no lo ha deformado en su ser propio y único, porque ha sabido descubrir el constitutivo esencial, la *inmaterialidad* que lo distingue y separa de toda aprehensión y representación material de cualquier naturaleza.¹³ Porque todos los sistemas que desnaturalizan esta realidad singular del conocimiento, aun los super-espiritualistas, como son los racionalistas, paradójicamente acaban por materializar el conocimiento al confinarlo en una *representación* de la realidad, sin la presencia de esa realidad en el seno de su acto, de un modo intencional, que veremos es la ciencia misma del conocimiento. (n. 12).

¹² Cfr., DERISI, OCTAVIO N., *Santo Tomás y la Filosofía actual*, cap. IX.

¹³ Cfr., SANTO TOMÁS, *De Ver.*, 2, 2.

El Aquinate ha comenzado por precisar el *objeto formal de la intuición sensitiva: la realidad concreta* existente, bajo uno de sus aspectos fenoménicos. Los sentidos aprehenden el ser concreto existente de la realidad material, pero no formalmente como *ser*, sino como datos sensibles o fenoménicos: *esto coloreado, esto sonoro* etc., sin separar el *ser* —“esto”— de lo *coloreado y sonoro*. Como una unidad objetiva dada y desde la formalidad fenoménica existente concreta —esto coloreado, etc.—, el ser es captado sólo *materialmente*, es decir no en su formalidad propia de ser, no en cuanto *ser*.¹⁴

La inteligencia tiene también su *objeto formal propio*, esencialmente diverso del de los sentidos y que es *el ser o esencia de las cosas materiales*, es decir, lo *inmaterial esencial* de las cosas materiales. La inteligencia aprehende formalmente este ser o esencia desde el primer momento, es decir, de un modo inmediato, y, lo aprehende *como tal* como *ser o esencia*, al menos bajo algunas de sus notas, las más abstractas y universales. Luego, gracias a nuevas aprehensiones conceptuales e integraciones judicativas, irá penetrando y esclareciendo más y más la realidad de estas esencias. Pero lo importante es subrayar que en este primer contacto con los datos de la intuición sensitiva la inteligencia aprehende un *objeto formal esencialmente distinto e irreducible al objeto formal de los sentidos*, un objeto formal exclusivamente suyo y propio: *el ser o esencia, lo inmaterial, lo puramente inteligible* —no sensible— de la *realidad material sensible*.¹⁵

Pero a la vez, subraya Santo Tomás, este contacto de la inteligencia con la esencia o ser inmaterial de las cosas materiales, no se alcanza intuitivamente, no se logra por un contacto directo con esta realidad inmaterial, sino que se realiza a partir exclusivamente de los datos de la intuición sensitiva; la única intuición humana que pone al hombre en contacto directo inmediato con la realidad existente, material concreta. De estos datos concretos e individuales —“esto coloreado”, “esto sonoro” etc.— la inteligencia devela y aprehende el concepto del *ser*, que estaba dado materialmente en ellos, pero oculto en su formalidad de *ser*. Sin tales datos materiales, la inteligencia humana no podría ponerse en contacto y aprehender su propio objeto formal, el ser inmaterial formalmente tal. *Nihil est in intellectu quod primo non fuerit in sensu: nada hay en el entendimiento que no haya pasado primeramente por los sentimientos*.¹⁶

¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *In De An.*, II, lec. 13, n. 383, 386, y 395 y sigs.

¹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *In De An.*, III, lec. 8, n. 705, 709 y 711 y sigs., y *S. Theol.*, I, 12, 12 y I, 84, 7, Cfr. DERISI, Octavio N., *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, cap. IV, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1945.

¹⁶ *Ibid.*

9. El modo de aprehensión de su objeto formal propio por parte de la inteligencia, en Santo Tomás.

Santo Tomás analiza con rigor cómo la inteligencia accede a este objeto formal propio, que es la *quidditas rei materialis abstracta a phantasmate*.

El entendimiento no posee determinación objetiva alguna ni de sí ni de ninguna otra realidad. Es *tanquam tabula rasa, in qua nihil scriptum est*, el entendimiento *es como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito*. Toda determinación proviene inicialmente de los sentidos, como lo pone en evidencia la experiencia: la vida de la inteligencia en todo su ámbito está en una continua dependencia de los datos de la vida de los sentidos, de tal modo que cualquier deterioro o pérdida de los sentidos o de sus órganos, deteriora y hasta puede hacer perder determinadas ideas y funciones intelectivas.

El entendimiento recibe, pues, todas sus determinaciones objetivas primeras de los sentidos. No hay otro acceso al ser, objeto propio de la inteligencia, sino el de los sentidos. Éstos son la única puerta por donde entra el ser, el objeto formal, a la inteligencia; y por eso, el *objeto formal propio de la inteligencia humana, es el ser o esencia inmaterial de las cosas*.*

Pero espiritual como es, el entendimiento no puede recibir la determinación objetiva directamente de los sentidos —concretamente de la imaginación—, pues ésta es material y lo material no puede causar nada en un ser enteramente inmaterial. Se hace necesario *des-materializar* ese objeto que va a llegar a especificar el concepto. Dar a esas notas objetivas de la realidad material sensitiva, existencia espiritual, trasvasar a un acto espiritual las notas objetivas del ser material. Tal es la necesaria intervención *del entendimiento agente que ilumina* la imagen sensible del objeto, es decir, que confiere acto espiritual a sus notas esenciales objetivas, las cuales así, espiritualizadas —*species impressa*—, determinan o fecundan objetivamente —*medium quo*— al acto del entendimiento para que pueda formular el concepto —*species expressa*—, en el cual —*medium in quo*— es alcanzada inmaterialmente, siquiera en alguna de sus notas, la *esencia misma trascendente* en su existencia en sí, actual o posible.

Los pasos de este proceso de inmaterialización de la imagen del objeto, el

* Esta dependencia es tan evidente y fuerte que si no se atiende con cuidado al otro aspecto opuesto, a la inmaterialidad y consiguiente irreductibilidad del objeto formal del entendimiento de los sentidos, el peligro es el inverso: el de caer en el error de los empiristas y materialistas: de que todo el conocimiento intelectual no difiere del de los sentidos y está causado por los órganos materiales de éstos.

camino para llegar a elaborar una determinación objetiva espiritual en el entendimiento, han sido señalados con toda precisión y fundamentados como indispensables para la explicación de la objetividad del concepto, que es un hecho inmediato.

Gracias a este objeto inmaterializado o "iluminado" desde la imagen sensitiva, en la *specie impressa*, por el entendimiento agente, la inteligencia humana recibe la determinación objetiva en el preciso instante en su actividad propia, es fecundado por ella de tal modo que, al decir o formular su concepto o verbo mental, dice también el objeto, lo aprehende y expresa intencionalmente.

Y como quiera que la *specie impressa* o determinación objetiva, elaborada desde la imagen sensible por el entendimiento agente para conferir existencia espiritual, prescinde de la materia concreta de los datos de los sentidos, el objeto aprehendido intencionalmente, mediante dichas determinaciones objetivas por la inteligencia, es el ser o esencia trascendente de las cosas materiales, pero *abstractamente* alcanzada y formulada. Y al prescindir de las notas individuantes, el concepto prescinde también de la existencia, que siempre es de lo individual y no puede darse fuera de él.

De aquí el porqué de que el objeto formal propio de la inteligencia sea: *el ser o esencia de las cosas materiales, inmediatamente alcanzado en su realidad trascendente* como realmente distinta del acto inteligente que lo aprehende pero *no intuitivamente, sino sólo abstractamente alcanzado*. Se trata de una aprehensión de las notas objetivas de la esencia trascendente, pero no del modo individual concreto y existente con que está realizada en sí misma. El concepto aprehende, como su objeto formal propio, al ser o esencia de las cosas materiales, en su realidad trascendente, pero sólo *de un modo abstracto*. La objetividad del concepto se refiere a las notas aprehendidas, pero no al modo como se las aprehende, que no responde a la realidad individual concreta con que existe. Por eso el modo abstracto y universal del concepto no responde a la realidad, no es real, sólo existe en la mente. *Lo real es el objeto aprehendido: el ser o esencia* de la realidad material, siquiera en alguna de sus notas, comenzando por las más genéricas. *La objetividad trascendente está en el ser aprehendido y no en el modo de su aprehensión.*¹⁷

Por eso, indispensable para todo conocimiento, el concepto no basta para aprehender la realidad existente. Con sólo conceptos no aprehenderíamos esta realidad. Para ello es menester integrar el concepto e iluminar inteligiblemente

¹⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *In De An.*, III, lec. 10, n. 328 y sigs.; y DERISI, Octavio N., *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, caps. V, VI y VII.

con su objetividad esencial la realidad existente en el *juicio*. En efecto, la esencia abstracta es devuelta a la realidad individual existente —de la que fue tomada por abstracción en la *specie impressa*— mediante la función integradora del *juicio*. Recién en el juicio, la inteligencia integra la esencia del concepto —*predicado*— en la realidad material intuitivamente aprehendida por los sentidos, de la que aquella fue tomada —*sujeto*—, e ilumina y asume así la esencia existente en la realidad material en la intencionalidad de su acto. En frase de Santo Tomás, el entendimiento comienza *dividiendo* —abstrayendo la esencia de la realidad concreta en el *concepto*— y luego *componiendo*, reintegra e identifica en el juicio aquella esencia abstracta en la realidad individual, de la que fue inicialmente tomada.

Más tarde, partiendo de estos seres materiales existentes, por el *raciocinio*, la inteligencia avanza hasta descubrir las causas intrínsecas y extrínsecas de los mismos, y llega así a conocer la existencia de los seres espirituales, como la del alma humana y la de la misma Causa primera y Acto puro e infinito de Existir, que es la Persona de Dios.¹⁸

No se trata aquí de desarrollar toda la filosofía de Santo Tomás, sino de notar solamente que todos estos pasos de la inteligencia en el *concepto*, el *juicio* y el *raciocinio*, están fundados y articulados siempre en el *ser o verdad trascendente*, que aprehenden y expresan. Desde el punto inicial de aprehensión de la esencia inmaterial, abstraída de las cosas materiales y de la existencia de la misma, la inteligencia actúa siempre *bajo la evidencia del ser o verdad trascendente*, que la ilumina, determina y dirige.

10. *El ser en sí trans-subjetivo, alcanzado en el objeto formal de la inteligencia, según Santo Tomás.*

El análisis del conocimiento en Santo Tomás se ajusta en todo y rigurosamente a su realidad objetiva: señala con precisión: 1) cuál sea el objeto formal aprehendido por la inteligencia: *la quidditas o esencia de las cosas materiales*, aunque sea en algunas de sus notas más genéricas, 2) y cuál sea el *modo* de aprehenderlo: no por intuición o en su realidad concreta existente, sin medio o intermediario alguno —tal como sucede en la intuición de los sentidos externos—, sino sólo por *abstracción*, de modo que la objetividad trascendente aprehendida del concepto sólo es de las notas esenciales, y no del modo concreto con que existen ni tampoco de su existencia misma; pero a la vez, 3) afirma y pone en evidencia que el *objeto formal* aprehendido inicialmente

¹⁸ Cfr. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, IX, 7 ad. 15.

en el *concepto* y, consiguientemente, luego en el *juicio y raciocinio*, no es el *acto o imagen vicaria* con que el objeto se hace presente en el *acto* intelectual, sino el *ser o esencia misma trascendente*, expresado y presente en aquella imagen. En otras palabras, el conocer *no es representar* —aunque se quiera muy fielmente, como en las “ideas claras y distintas” de Descartes—, sino *aprehender y tener presente en el acto de entender la realidad misma objetiva*, o en otras palabras, que el entendimiento no piensa en una imagen subjetiva del objeto, sino en el *objeto o realidad misma trascendente*, presente —de un modo inmaterial y abstracto, bajo alguna de sus notas constitutivas— en el acto del concepto, pero como intencional o realmente distinta del mismo.

El concepto es un acto intencional: *en él esta aprehendido y presente* como distinto del propio acto, el *ser o esencia trascendente*, que luego en el juicio es aprehendida en su realidad existente.

La cuestión del puente: de cómo sabemos que nuestro conocimiento es conforme a un ser trascendente —tal como ha sido planteado por Descartes y toda la filosofía moderna y contemporánea— es un *pseudo-problema* que, una vez aceptado su planteo, no cabe más solución que la inmanente, puesto que si se admite que el conocimiento no encierra en su acto el ser trascendente, nunca se podrá alcanzar al mismo, con semejante conocimiento, que es precisamente lo que sucede con el análisis de Kant y de Descartes. En la “Introducción” a la “Crítica de la Razón Pura”, en el planteo mismo del problema, Kant parte de un conocimiento vacío de ser trascendente, al que nunca podrá alcanzar, por ende, desde el análisis de un tal conocimiento, que sólo es una imagen de las cosas. De un conocimiento mutilado y deformado por la supresión del ser trascendente en el seno de su acto, nunca se puede llegar al ser auténticamente trascendente.

La verdadera intelección no admite el *pseudo-problema* del “puente”, puesto que en su acto cognoscente está presente el ser trascendente como distinto del acto, y no es posible siquiera un acto de intelección sin un *objectum* o ser distinto del propio acto intelectual. Esto es lo que quiere decir que la intelección —inicialmente el concepto y luego el juicio y el raciocinio— es *intencional*: que en su seno *coexisten el sujeto y el objeto* a la vez, *como realmente distintos*. Y por eso tanto en el concepto como en el juicio y el raciocinio, la inteligencia aprehende y piensa la esencia trascendente, como ésta es en su constitución, luego su existencia concreta y, finalmente, las causas o seres que la determinan desde dentro y desde afuera en su esencia de existencia.

Santo Tomás ha visto con claridad y ha puesto en evidencia que el acto

de pensamiento es esencialmente aprehensión y afirmación de un *objectum* o *ser trascendente* —inmaterialmente presente en su acto, como realmente distinto e irreductible a éste— y que la actividad intelectual en todos sus pasos está iluminada y determinada por el ser o verdad trascendente y sus exigencias ontológicas, y que sin ser trascendente no tiene sentido y se diluye la vida de la inteligencia en cualquiera de sus manifestaciones, ya que toda ella es *esencialmente intencional*, constituida por actos que en su inmanencia implican objetividad o verdad trascendente, que ilumina y estructura el acto mismo de entender. Sin *ser o verdad trascendente o realmente distinta del acto intelectual*, éste pierde todo sentido y se diluye en el absurdo.¹⁹

CONCLUSION

11. *La contribución fundamental y decisiva de Santo Tomás para la filosofía: la ubicación exacta de la inteligencia en la verdad trascendente.*

Santo Tomás no es un realista ingenuo, sino un filósofo objetivo y crítico, cuya doctrina de la inteligencia y de su valor trans-subjetivo, resulta de un riguroso análisis, ajustado en todos sus pasos a esta realidad única, sin semejante en todo el orden material, precisamente porque es *espiritual*.

La inteligencia aprehende el ser trascendente, sólo a través de los datos de la intuición sensible y, por eso, comienza por de-velar el ser inmaterial de las cosas materiales. El objeto formal propio no es, pues según ya dijimos, el ser inmaterial en sí mismo, el ser de las cosas inmaterialmente existentes, sino el aprehendido en las cosas materiales y por abstracción de las notas concretas de éstos. El entendimiento humano incide “*primo et per se*” —*objeto formal*— en el ser o esencia inmaterial de las cosas materiales, representada en la fantasía y abstraída de tales notas concretas existentes, que impiden su inteligibilidad en acto.

Pero esta *objetividad mínima* del concepto: sólo de las notas esenciales y no de su modo concreto individual de existir y de su misma existencia, está afirmada por Santo Tomás en toda su auténtica trascendencia o *trans-subjetividad*, la cual, restituida por el juicio a la realidad existente, y a sus

¹⁹ GILSON E., *Le réalisme Méthodique*, Tequi, París (sin fecha); y *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, Vrin, París, 1939; y MARITAIN, J., *Los Grados del Saber*, cap. III, sobre el *Realismo Crítico*, traducción castellana de FROSSARD A. y SESMA, L. de, 2a. ed., Club de Lectores, Bs. As., 1968.

causas por el raciocinio, permite a la inteligencia penetrar más y más en las esencias de las cosas y del propio hombre y alcanzar las causas constitutivas y extrínsecas de esos seres en su esencia y existencia, y llegar al mismo Ser subsistente de Dios para, luego desde El y del ser del hombre, descubrir las exigencias ontológicas o *deber-ser* y las normas morales para el perfeccionamiento o acrecentamiento ontológico del propio ser humano, en su realidad individual y social, y de sus actividades sobre el mundo y sobre sí mismo, en búsqueda de su perfección mediante la *cultura o humanismo*.

12. *La fundamentación de la intencionalidad o trascendencia real del objeto de la inteligencia en Santo Tomás: la inmaterialidad perfecta o espiritualidad.*

El conocimiento en general, aun el sensitivo pero sobre todo el intelectual, constituye una realidad singular y única, esencialmente superior y distinta de todos los entes materiales: un acto, en cuya inmanencia está presente un ser realmente distinto del suyo, es decir, un *ser trascendente*.

Cuando un ser material recibe a otro, forma con el compuesto, substancial o accidental, según los casos. Así el alma y el cuerpo constituyen un compuesto substancial que es el hombre; el color y una mesa constituyen un compuesto accidental, una mesa coloreada. Un ser material nunca puede recibir a otro sino *pasivamente* —como *potencia*— y consiguientemente sin poseer al otro como acto o ser distinto del propio.

Esto sucede sólo en el conocimiento, lo cual indica de por sí que el ser del conocimiento no es material, sino *inmaterial*. En efecto, el hecho de poseer en el propio acto inmanente otro ser en acto o en cuanto otro o distinto del propio, sin mezclarse con él, sólo puede provenir de un ser que ha superado la *pasividad* de la materia. Y en el grado de tal inmaterialidad, el conocimiento será más perfecto, es decir más clara y explícita la aprehensión del objeto, como distinto del sujeto, en el seno del acto de éste, más formal y expresa la intencionalidad del acto cognoscitivo, y más explícita y clara la aprehensión de la dualidad real del ser del sujeto y del ser del objeto —términos opuestos de dicha intencionalidad— en la unidad del acto.

Por eso, la dualidad intencional de sujeto y objeto, en la intuición de los sentidos, no llega a formularse en una conciencia explícita o refleja de la dualidad real del ser del sujeto frente al ser del objeto. Se trata de una

dualidad vivida cognoscitivamente, sin explicitación expresa de los términos de sujeto y objeto. Ello obedece a que la intuición de los sentidos implica evidentemente inmaterialidad, sin la cual no habría conocimiento o presencia del ser o acto del objeto en el acto del sujeto, como distinto de él; pero no una inmaterialidad perfecta, pues este principio superior e irreductible a la materia no puede obrar sin colaboración de los órganos materiales.

Si el conocimiento intelectual logra en la unidad intencional de su acto esta conciencia explícita y clara de la dualidad del ser del sujeto y del objeto, es precisamente porque su inmaterialidad ha alcanzado una total independencia de la materia, es decir, el grado de *espiritualidad*.

Tal espiritualidad o irreductibilidad total de la materia, se prueba precisamente por la perfección del acto cognoscente, por la superación y ausencia total de la pasividad de la materia. En este acto, el ser del objeto está presente expresamente y como acto o ser trascendente, realmente distinto del ser del sujeto. Más aún, esta inmaterialidad perfecta o espiritualidad constituye el acto mismo inteligente, ya que no puede darse sin la presencia, en la inmanencia de su acto, de un objeto realmente distinto de éste, así se trate del conocimiento de sí mismo, es decir del acto de conciencia de que el sujeto se contempla a sí mismo como objeto.

Si atendemos a que la materia —el principio potencial o pasivo de los cuerpos— es el principio de limitación de un ser, la inmaterialidad con la liberación de ese principio pasivo y limitante, se constituye como un enriquecimiento del acto del ser. Se comprende entonces por qué él sólo puede constituirse por la inmaterialidad —perfecta o espiritualidad, en el caso del conocimiento intelectual—, porque gracias a ese enriquecimiento del acto de su ser o existir, puede dar existencia en su seno a otro ser distinto del propio, en cuanto o distinto o trascendente a él.

Por eso también, cuando el acto no sólo está exento de toda materia —acto esencial o forma sin materia, como el alma espiritual del hombre— sino también de toda potencia —*el Esse o Acto puro de Existir*, sin esencia limitante, propia de todo ser participado—, tal como sucede solamente en Dios, entonces este Acto puro del *Esse* está en el Acto puro de pensar. Como este Acto Puro de Existir implica toda Perfección en Acto, Entender y Verdad infinitas en acto, el Acto de Entender divino es el Acto infinito y *comprensivo* de la Verdad infinita —Intelección de la propia Intelección, como afirma Aristóteles— y en ella, de toda verdad.

El Ser y el Entender en Dios están realmente identificados. La dualidad

real de sujeto y objeto en la unidad intencional del acto inteligente humano, es identidad real en Dios. Sólo en Dios, Ser y Entender se identifican realmente en el Acto puro infinito de Ser. El Sujeto no está en posesión de un objeto realmente *distinto* de Él, sino de un Ser o Verdad con la que se identifica. La identidad de Sujeto y Objeto, de Ser y Entender infinitos, en Dios, es real: es un Ser o Verdad infinita transparente y consciente de sí en el Acto de Entender, identificado realmente con Ella.

Esta identidad real de Ser y Entender en Dios es la que funda, en última instancia según Santo Tomás, la identidad intencional de sujeto y objeto del conocimiento humano.

De esa Unidad Real infinita de Ser y Entender proceden, por participación causal, los entes o verdades de las cosas y el entendimiento humano: aquello como participación del Ser o Verdad, éste como participación del Entender. El encuentro intencional de entender y ser, de sujeto y objeto en el seno único del acto inteligente humano, es participación y se funda en la identidad real de todo entender y de todo ser en el Acto puro de Ser y Entender divinos.

Y porque en Dios todo Ser o Verdad es su Entender, por eso también el ser de las cosas es verdadero o inteligible, y el ser espiritual es inteligente; y esta verdad o inteligibilidad de las cosas está esencialmente ordenada a la inteligencia humana, y correlativamente ésta está esencialmente ordenada al ser o verdad de las cosas, y desde éstas —que son por participación de la Verdad divina— a la Verdad misma de Dios.

La identidad intencional del conocimiento intelectual humano, constituido por la inmaterialidad perfecta o espiritualidad, el encuentro de ser y entender, realmente distintos, en la unidad de su acto de entender, se funda, en última instancia, en la identidad real del Acto puro de Dios de Ser y Entender que eminentemente se identifica con todo ser o verdad y todo entender.²⁰

²⁰ Cfr. DERISI, Octavio N., *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, cap. III, donde están citados los textos más importantes de Santo Tomás, y transcrito el de *De Veritate*, 2, 2; *La Persona, su Esencia, su Vida y su Mundo*, cap. II, Universidad Nacional de La Plata, 1950.

EL HOMBRE SEGÚN LAS FILOSOFÍAS DE ORIENTE Y OCCIDENTE *

ISMAEL QUILES, S. J.

Universidad del Salvador
Escuela de Estudios Orientales
Buenos Aires, Argentina

CUANDO a mediados del siglo pasado, surgió en Europa el interés de los sabios por las culturas orientales, éstas aparecieron como un horizonte cultural distinto, a veces extraño y antitético, para la mentalidad europea. La necesidad de una comprensión se imponía para hacer una evaluación y corrección, si era necesario, de los clásicos puntos de vista de Occidente. Max Müller fue el primero en entablar el estudio comparado de las religiones. No era fácil adoptar el punto de vista equilibrado para comprender el mundo oriental. Los sabios europeos oscilaron entre la exaltación, casi exclusiva, de los valores de Oriente y las críticas unilaterales al mundo oriental, como nihilista o primitivo, frente a la evolución del pensamiento racional y de la ciencia de Occidente.

El correr del tiempo y el inmenso trabajo realizado por los sabios de Occidente y Oriente sobre los textos originales de las antiguas culturas de Asia han permitido contemplar con más serenidad el panorama. Los estudios comparados en el campo de la religión, la filología, el arte y la filosofía se han sucedido. Cada vez más tratamos de llegar a una comprensión más realista de los valores de Oriente y Occidente. El Proyecto Mayor de la UNESCO, que durante un decenio (1958-1968) promovió este acerca-

* El tema central del presente estudio fue desarrollado en forma de conferencia, pronunciada el día 22 de octubre de 1975 en el Aula Magna de la Universidad Nacional de Seúl (Corea). En esta redacción mantenemos la línea general del pensamiento, pero con nuevos desarrollos y precisiones.