

Santo Tomás de Aquino

La exégesis de la metafísica y la refutación del nominalismo

1. La restauración aristotélica del siglo XIII y la solución tomista de la querella de los universales

Tal como se ha plasmado en la historia, la crisis del pensamiento moderno, más que nada, ha dependido del hecho de haberse estructurado en franca colisión con las verdades relativas a la naturaleza de las cosas y al modo humano de conocerlas. Si bien tuvo su origen en una pluralidad de causas, este suceso fue provocado principalmente por el rechazo nominalista de la solución de la querella de los universales enunciada en el siglo XIII por Santo Tomás de Aquino. Rechazada la solución tomista de tal controversia, el nominalismo propuso una serie de argumentos enderezados a reemplazar el conjunto de teorías aquinianas adversas, pero con ello no ha podido esquivar las consecuencias lógicas que se siguen de dicha recusación. En este sentido, en la medida en que Santo Tomás ha resuelto la querella de los universales, en esa misma medida la desestimación nominalista de tal solución ha contravenido la inteligencia del ente en cuanto ente, que es lo mismo que decir el conocimiento de las cosas en cuanto tales.

Ligadas íntimamente al trámite cognoscitivo del intelecto humano, las verdades de la metafísica se hallan ausentes del pensamiento que se opone a la intelección de las cosas y de su ser tal como la ciencia del ente común la obtiene a través de su procedimiento analítico demostrando que el conocimiento intelectual de las cosas y del acto por el cual son exige la adecuación de la razón del hombre a la propia entidad extramental de sus objetos. Pues bien, el nominalismo ha privado y despojado de metafísica al pensamiento que había iniciado la persistente carrera histórica de claudicaciones a que lo arrastraba su contraposición a la verdad de lo que es, a saber: a la verdad del mismo sujeto de la ciencia del ente en cuanto ente. La solución de la querella de los universales, el desenvolvimiento correlativo de un filosofar riguroso y pormenorizado acerca del objeto del intelecto y la determinación ulterior del trámite apodíctico de la filosofía primera han permitido a Santo Tomás testar una

especulación que exalta el significado eminente del ser, el acto de cuantas cosas lo participan como el principio activo intrínseco que se compone realmente con sus esencias. Esta especulación concierne a la ciencia del acto de los actos y de la perfección de todas las perfecciones, ya que, además de principio activo intrínseco de los entes que lo participan finitamente, el ser, según su misma quiddidad, es el acto puro de la naturaleza del ente por esencia, que no sólo no lo participa, sino que es el *ipsum esse subsistens*: Dios.

Santo Tomás ha edificado su metafísica teniendo a la vista el imponente *Corpus aristotelicum* recuperado pocas décadas antes por la escolástica medieval. En su tiempo el Aquinate tuvo a su disposición la mayor parte de los libros de Aristóteles que se habían salvado del prolongado extravío sufrido después de la compilación de sus escritos llevada a cabo por Andrónico de Rodas en el siglo I a. C. Como consta, las teorías de Aristóteles, habiendo jugado un papel decisivo en la evolución de la teología y de la filosofía del siglo XIII, también han ejercido una influencia de primer orden en la solución tomista de la querrela de los universales. Pero el rescate de los tratados aristotélicos de filosofía natural, de metafísica y de ética provocaron una agitación extraordinaria en aquellos días. Muchos profesores de las universidades y prelados eclesiásticos vieron en ellos una amenaza a la fe católica, el patrimonio común de la sociedad europea medieval y, desde luego, el fundamento de la vida de la Iglesia. Como contrapartida, otros leían las obras del Filósofo con una admiración inocultable. De esta manera, la diversidad de reacciones frente al redescubrimiento del aristotelismo convirtió rápidamente al escolarca macedonio en el autor que ha dividido a los escolásticos en amigos y enemigos de su filosofía. Para los antiaristotélicos, la adopción de la filosofía de este griego pagano implicaba la ruina de las verdades cristianas; para sus simpatizantes, el oponérsele equivalía a despreciar la ciencia conseguida por el despliegue noemático de los actos cognoscitivos de la razón natural del hombre, que no está reñida con el cristianismo. En este debate entre aristotélicos y antiaristotélicos se dieron cita la totalidad de los maestros de aquella época, sin excluir a los más insignes de todos ellos¹.

La alianza de la filosofía de Aristóteles y de la especulación metafísica de Santo Tomás, entre otros resultados, ha traído aparejado el esclarecimiento definitivo de la prolongada querrela de los universales, pero

¹ Cfr. F. EHRLE S. I., «Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts»: *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 5 (1889) 603-635; ID. «L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII: Ulteriori discussioni e materiali», en S. SZABÓ O. P. (Ed.), *Xenia thomistica a plurimis orbis catholici viris eruditissimis praeeparata quae Sancto Thomae Aquinati Doctori Communi et Angelico anno ab eius canonizatione sexcentesimo devotissime offert Ludovicus Theissling magister generalis Ordinis Praedicatorum* (Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1925), t. III, pp. 517-588. Vide etiam M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma: Saller, 1941).

asimismo ha abierto las puertas para el afianzamiento de la ciencia del ente en cuanto ente en la senda donde reposa la inteligencia sapiencial del primer principio y de la primera causa de todo lo que es. No obstante, la solución tomista de la cuestión de los universales había tenido algunos precedentes en la misma escolástica medieval. Para el caso, San Anselmo de Canterbury la había adelantado al desbaratar el nominalismo de Roscelino de Compiègne. Contemporáneo de Santo Tomás, el teólogo franciscano Juan de La Rochelle también ha aseverado que la razón humana es capaz de conocer la naturaleza de las cosas corpóreas, sus formas, sus diferencias, sus propios y sus accidentes, esto es, predicables universales que no tienen ser fuera de los cuerpos físicos, sino una cierta subsistencia debida a la actividad aprehensiva de la mente. Si bien el empleo de la palabra *subsistentia* complica la captación de los alcances de su teoría, las explicaciones de este autor aventan toda sospecha de una caída en el ultrarrealismo, pues tal subsistencia no sería equiparable a aquélla de las ideas separadas de la filosofía de Platón, sino una actualidad conseguida mediante una operación abstractiva del intelecto. Los predicables de las cosas materiales tienen algún tipo de existencia *in rebus*, por más que carezcan de ser en acto en las cosas mismas, pues solamente adquirirían actualidad en el alma de quien las concibe. Pero en la doctrina de Juan de La Rochelle se advierte una falta de precisión que conspira contra su claridad².

Algo similar ocurre en la obra de San Alberto Magno, cuyo distanciamiento del nominalismo está fuera de toda discusión, pero quien se ha explayado con un lenguaje que no posee el grado de elevación palpable en los escritos de su discípulo Tomás de Aquino. San Alberto entendía que los universales no tienen ser en las cosas del mundo exterior, pues allí todas existen en su propia singularidad material; no en un estado de universalidad, a menos que ésta sea meramente potencial. El universal, luego, tiene ser en acto en el alma del cognoscente que lo aprehende gracias a la actividad de su intelecto³.

² «Ratio est vis animae, quae rerum corporearum naturas, formas, differentias, propria, accidentia percipit, omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Abstrahit enim a corporibus, quae formantur a corporibus, non actione sed consideratione; natura enim ipsius corporis, secundum quam omne corpus corpus est, nullum utique est corpus, sed universale, scilicet an si dicat: Ratio est vis quae formas rerum corporearum abstractas ab abstractione universali a singularibus comprehendit; id est, ratio est vis, quae formas sensibilium, in quantum sunt universales, cognoscit» (*Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, II 9, texte critique avec introduction, notes et tables publié par P. Michaud-Quantin. Textes Philosophiques du Moyen Âge 11 [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1964], p. 125).

³ «Certum est universale, secundum quod est universale, non esse in re, quia quidquid est in re, secundum esse in ipsa est; et hoc est divisum et particulare et non universale nisi secundum potentiam; non ergo est universale, nisi prout est in anima; per esse ergo, quod est in anima, oportet ipsum esse universale» (*De anima* III 2,3, ed. C. Stroick O. M. I., en *Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Praedicatorum Episcopi opera omnia*, ed. Institutu Alberti Magni Coloniensis B. Geyer praes. [Monasterii Westfalorum: Aschendorff Buchhandlung, 1951 sqq], t. VII/1, p. 180b). Vide etiam *Metaphys.* XII 2,11, ed. B. Geyer, *Ibid.*, t. XVI/2, p. 578b.

El punto de vista de San Buenaventura es el siguiente: dicen algunos que el universal carece de existencia fuera del alma, a diferencia de Platón, quien habría creído que sería una entidad divina, pues sólo en Dios habría algo de esta índole, mientras aquellos otros aseguran que el alma sería el único ámbito donde posee ser en acto. Quienes así se pronuncian consideran el universal demasiado alejado de las substancias corpóreas del mundo exterior (*Isti nimis abstrahunt*). El universal es *unum ad multa*, porque existe en potencia o incompletamente en la materia sensible. También es *unum in multis* o una naturaleza común predicable de sus inferiores, y aun *unum praeter multa*, por cuanto adquiere una unidad intencional determinada en su inmanencia al entendimiento del cognoscente en acto. El universal no se halla totalmente en las concepciones que inhieren en el intelecto; ante todo, se halla en las cosas mismas, como se comprueba al percibir el escalonamiento que los entes naturales exhiben en el *arbor Porphyriana* entre el género superior y las formas ínfimas de los individuos⁴.

No se había clausurado el siglo XIII cuando un nuevo repunte del nominalismo, reclamando vanamente para sí la interpretación auténtica de la filosofía de Aristóteles, inició una áspera polémica contra las contribuciones de Santo Tomás de Aquino y de otros maestros que sostenían la existencia extramental de naturalezas comunes. Aquel movimiento atrajo a sus filas a una muchedumbre de maestros escolásticos agrupados con el propósito de combatir las interpretaciones del aristotelismo y las respuestas al problema de los universales que diferían de los principios sustentados por la *schola nominalium*. En su contienda contra todo realismo, el pensamiento nominalista no ha disimulado su encono contra los fundamentos de la metafísica; de ahí que no haya podido esquivar la responsabilidad de haber descartado la solución tomista de la cuestión de los universales conformando un sistema que desnuda una hostilidad inculcable hacia la ciencia del ente en cuanto ente. El nominalismo estricto y aun sus versiones mitigadas —el conceptualismo o terminismo— han erigido dicho sistema sobre principios que no sólo no son aquéllos en los cuales se apoya necesariamente la argumentación epistémica de la filosofía primera, sino que, a la inversa, los contradicen frontalmente. No es desatinado, entonces, inculpar al nominalismo de haber propugnado un pensamiento radicalmente en pugna contra la metafísica.

⁴ «Aliqui dicunt, quod universale nihil est nisi in anima. Plato posuit quod esset solum in Deo; alii, quod solum in anima. Isti nimis abstrahunt. Dico ergo, quod est universale unum ad multa, unum in multis, unum praeter multa. Vnum ad multa est in potentia materiae, quod non est completum; unum in multis, ut natura communis in suis particularibus; et unum praeter multa in anima [...] Ratio autem universalis non est tota in anima, sed in re secundum processum generis ad speciem, ut, communicamus primo in substantiis ut in generalissimo, deinde in aliis usque ad formam hominis ultimam» (*Collat. in Hexaëm.* IV 9, en *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. episcopi cardinalis opera omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura [Ad Claras Aquas: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902], t. V, p. 350ab). Cfr. *In II Sent.* d. 19 pars 2 a. un. q. 2 fund. 5um, *Ibid.*, t. I, p. 358a.

Por lo demás, esta pugna no admite ninguna clase de armisticio, pues la colisión entre el nominalismo y la filosofía primera revela que uno y otra se excluyen mutuamente. La naturaleza de la ciencia del ente común pide el abandono de los principios nominalistas; a su turno, éstos contradicen los principios de la metafísica, ya que su oposición a toda universalidad en el mundo exterior impide filosofar en derredor de las cosas en cuanto tales. Solamente *in verbis* el nominalismo aceptó que la metafísica pueda tener alguna competencia para versar sobre lo que es. En verdad, la afirmación de la existencia de la filosofía primera por parte de los maestros nominalistas medievales ostenta las características típicas de un genuino eufemismo porque se trata no más que de una aceptación —valga la redundancia— puramente nominal.

El auge del nominalismo en el tramo postrero de la Edad Media puso al descubierto en qué gran medida su rechazo de la solución tomista del problema de los universales ha implicado un agravio a los principios de la intelección metafísica. Es necesario, por ende, establecer en qué consiste la solución de la querrela de los universales legada por Santo Tomás de Aquino para poder rastrear después la proyección de la reacción nominalista contra tal solución y sus repercusiones en el pensamiento moderno y contemporáneo.

Al respecto, conviene recordar que en el siglo XIX, en pleno auge del inmanentismo idealista, algunos filósofos han admitido que las cosas especulables del mundo exterior son correlatos objetivos de la potencia intelectual del alma humana. Así como el entendimiento requiere objetos inteligibles sobre los cuales pueda ejercer su acto aprehensivo, así también puede oficiar como un *speculum* capaz de reflejarlos merced al acto propio de dicha potencia: la inteligencia. Entre aquellos filósofos, Friedrich Überweg ha señalado la necesidad absoluta de la adecuación de nuestro intelecto a los objetos inteligibles para que el alma del hombre pueda acceder a la misma verdad de las cosas⁵. Casi contemporáneamente, Friedrich Adolf Trendelenburg pensaba que tal paralelismo encierra una suerte de simetría donde confluye la totalidad de las cosas en una determinada unidad —«ein Gegenbild des realen Ganzen»— obrada por el conocimiento intelectual en tanto las cosas inteligibles advengan al ser intencional según el cual las acoge nuestra mente⁶. Estos criterios teoréticos, ampliamente descartados por el conjunto del pensamiento moderno, han llamado la atención de algunos autores que han vuelto a enfocar con interés el paralelismo encarecido por Überweg y Trendelenburg, quienes han recogido ciertos elementos centrales de la metafísica de Aristóteles y de Santo Tomás en orden a explicar la ordenación del entendimiento humano a sus objetos inteligibles, pero sin olvidar

⁵ Cfr. F. ÜBERWEG, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehre*, hrsg. von J. B. Meyer, 5. Aufl. (Bonn: A. Marcus, 1882), pp. IV y 3.

⁶ Cfr. F. A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, 2. Aufl. (Leipzig: S. Hirzel, 1862), vol. I, p. 358.

que dicho paralelismo incluye forzosamente la alteridad de nuestra capacidad intelectual y de sus objetos o, mejor aún, su distinción real.

Aleccionado por este rescate estimulante del paralelismo entre el intelecto y sus objetos, Gallus Maria Manser ha vinculado la cuestión al antiguo problema de los universales destacando que la solución suministrada por Santo Tomás en el siglo XIII ha significado tanto la consagración especulativa de tal paralelismo en la historia de la filosofía cuanto el asentamiento definitivo de la metafísica en sus verdaderos fundamentos epistémicos. Bien decía Manser que el problema de los universales congrega el meollo de todas las inquietudes filosóficas sobre la naturaleza del conocimiento científico:

«Éste es el motivo de que la suerte y la necesidad de la ciencia hayan traído siempre a primer plano la solución de este problema, a pesar de las quejas contra las discusiones “inútiles”, “impertinentes” y “bizantinas”»⁷.

Años después, Karl R. Popper compartió el temperamento de Manser al aseverar que en este asunto anida «uno de los problemas más viejos y fundamentales de la filosofía», añadiendo que tal problema no sólo afecta la temática investigada por los metafísicos, sino también los métodos cognoscitivos de todas las ciencias⁸. Adicionalmente, en su polémica contra la ontología y la gnoseología de los discípulos de Francisco Suárez, uno de cuyos representantes neoescolásticos sobresalientes fue Lorenz Fuetscher⁹, Manser dio un paso más adelante en la misma dirección al describir los nexos del paralelismo arriba mencionado con la teoría de los universales testada por Santo Tomás. He aquí la síntesis de su punto de vista:

«Toda esencia, toda naturaleza de una cosa, ya sea substancia o accidente, es algo = “uno”, que interna y necesariamente corresponde o puede corresponder a una “pluralidad”. La “blancura”, aunque accidente, corresponde interna y necesariamente a todo lo “blanco”. Todo esto cae, por consiguiente, dentro de la definición de la cosa [...] También es normativa esta teoría para la unión de varios conceptos en el juicio y en la demostración. Lo que corresponde a un sujeto, por ejemplo al hombre o a la *relatio*, como género, especie, diferencia específica o propiedad —los cuatro primeros predicables—, le pertenece interna y necesariamente, y, por tanto, es un verdadero universal, pues está interna y necesariamente en “muchos”, mientras que lo accidental —*accidens logicum*— ya no puede ser considerado como auténtico universal en orden a tal sujeto. Sobre esta teoría descansa toda la

⁷ G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, 3. Aufl. (Freiburg in der Schweiz: Paulus-Verlag, 1949), trad. de V. García Yebra: *La esencia del tomismo*, 2a. ed. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Luis Vives de Filosofía, 1953), p. 269.

⁸ Cfr. K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism* (Boston: The Beacon Press, 1957), pp. 26-34; e ID., *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, 2nd rpt. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 122-125.

⁹ Cfr. L. FUETSCHER S. I., *Akt und Potenz: Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus* (Innsbruck: F. Rauch, 1933), passim.

metafísica. Según esto, lo que dicho paralelismo comprende en la idea universal es "id quod", lo que (*quid*) el universal nos presenta»¹⁰.

No hay dificultades para concordar con Manser en lo que atañe a la prospección de la trama teórica de la cuestión de los universales en el ámbito de la filosofía primera. Su importancia fue subrayada por Juan Alfredo Casaubon en términos que merecen toda nuestra solidaridad:

«Se puede decir sin exageración que la altura filosófica de una época se mide en no pequeña medida por la importancia que acuerde al problema de los universales. El problema de lo uno en lo mucho es, en efecto, directa o indirectamente, actual o virtualmente, el problema de la unidad del universo; de la suprafacticidad del conocimiento especulativo, y de su necesidad; de la distinción del intelecto y de los sentidos, de lo espiritual y de lo cuantitativo; de la posibilidad de la metafísica; de la esencia de los cuerpos; de la autonomía suprasensible de la lógica; de la inmediatez del conocimiento intelectual y de la naturaleza de su objeto; de la posibilidad del habla con sentido; de la demostración de Dios; de la posibilidad de una ética no hedonista ni formalista»¹¹.

2. La concepción metafísica de la *natura communis*

Inspirada en los lineamientos capitales de la metafísica de Aristóteles, la solución del problema de los universales propuesta por Santo Tomás de Aquino arranca de su convicción de que las cosas corpóreas del mundo exterior —esas mismas cosas que poseen ser en acto fuera del alma de los hombres— son individuos, mas ello no quita que en tales cosas también exista algo universal. Ahora bien, mientras el nominalismo nunca ha admitido que se pueda sostener esta tesis de Santo Tomás sin incurrir en una contradicción flagrante, el tomismo desestima que haya en ella contradicción alguna.

Ya en su juvenil recensión sobre el segundo libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás ha enumerado tres clases de universales: a) el *universale in re*, algo que existe en las mismas cosas exteriores, aunque en éstas no tenga ser en acto; b) el *universale abstractum*, que inmanece al entendimiento posible como fruto del previo procedimiento abstractivo del intelecto agente, de donde su universalidad es adquirida presupuesto su fundamento en las cosas mismas; y c) el *universale ad rem*, identificado con las formas o causas ejemplares de un agente intelectual ordenado a producir un efecto extrínseco a sí mismo mediante una ideación artefactiva, como sucede, por ejemplo, en la mente del arquitecto que diseña una casa¹². Los dos últimos tipos de universalidad se dan de

¹⁰ G. M. MANSER O. P., *Das Wesen des Thomismus*, trad. cit., p. 275.

¹¹ J. A. CASAUBON, *Palabras, ideas, cosas: El problema de los universales* (Buenos Aires: Ediciones Candil, 1984), p. 96.

¹² Cfr. *In II Sent.* d. 3 q. 3 a. 2 ad 1um.

un modo intencional, o sea, como concepciones intelectivas que informan al entendimiento de un cognoscente en acto, en tanto el primero remite a una universalidad que existe positivamente en las cosas exteriores en cuanto tales. Detrás de esta triple división de los universales subyace la certeza de Santo Tomás en relación con el doble modo bajo el cual puede ser considerada la esencia de las cosas, a saber: *a*) tal como es en estas mismas cosas, y *b*) en cuanto registrada por el intelecto de quien las conozca en acto.

En fecha cercana al comentario sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, Santo Tomás ha explicado cómo podemos referirnos a la naturaleza de las cosas. Ésta puede ser entendida en dos sentidos: por una parte, según el modo en que se encuentra en los entes a los cuales pertenece y que corresponde al contenido de sus definiciones esenciales; por otra, según el aspecto adventicio que la naturaleza reviste en cuanto inhiera en las cosas como un accidente en una substancia. Mas también podemos concebir la naturaleza de las cosas de acuerdo a otro doble enfoque que tenga en cuenta el ser que posee en ellas mismas, por un lado, y, por otro, el ser por el cual es representada al intelecto. La naturaleza es en las cosas conforme a un *esse naturale* o según el modo de ser propio de la entidad de estas mismas cosas; en cambio, en la mente de quien la aprehende se manifiesta con arreglo al *esse intentionale* que posee en tanto conocida en acto. Pero Santo Tomás ha afirmado que en las cosas exteriores el ser de la naturaleza no es uno; de lo contrario, se daría el absurdo de que todas aquéllas que convienen en una misma naturaleza fuesen una y muchas cosas simultáneamente, lo cual es imposible¹³. Con ello ha dejado expedita la inteligencia de una verdad meridiana de la metafísica: la naturaleza universal, que no es en acto en las cosas del mundo exterior, es, a la postre, un *universale in praedicando*, pues en ellas tiene ser de un modo real o positivo, mas sólo en potencia¹⁴. He aquí una distinción de máxima importancia. Si no se la tuviera en cuenta, la individualidad de cada cosa material y la comunicabilidad de las cosas que convienen en la posesión de una misma naturaleza se entremezclarían en una aglomeración amorfa y caótica ajena a este todo armónico, aunque diferenciado, que es el universo en cuanto tal.

La existencia del *universale in praedicando* es indispensable para el conocimiento intelectual de los entes del mundo exterior, pues la ciencia humana no requiere que el objeto de nuestro entendimiento sea intelligen-

¹³ «[Natura] In singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem» (*De ente et essentia* 3).

¹⁴ «Falsum est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, numquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, numquam esse in eo: sed verum est dicere quod homo, non in quantum est homo, habet quod sit in hoc singulare vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus» (*Ibid.*).

ble en acto, como pretendía Platón. Remediando este error de la doctrina platónica, Aristóteles ha puesto en evidencia la necesidad de un objeto universal para la predicabilidad de algo uno comunicable a sus inferiores, de manera que así podamos concebir aquello que es común a muchas cosas, pero que en éstas, no obstante, existe sólo en potencia. Según Aristóteles, el conocimiento intelectual no exige que las formas inteligibles de las cosas sean en acto, ni tampoco que haya algo uno agregado o superpuesto a su multiplicidad, mas implica la posibilidad de predicar comúnmente algo uno de muchas cosas. Sin esta posibilidad, no existiría el universal que constituye el objeto del entendimiento, con lo cual, por tanto, tampoco se preservaría la función del término medio en la demostración científica. Si no existiera este universal predicable de muchas cosas, el saber apodíctico sería inconsumable¹⁵.

Santo Tomás suscribió sin reservas estas razones que Aristóteles ha esgrimido con el fin de desbaratar la teoría platónica del ser en acto de las formas o especies inteligibles universales. Para el Aquinate, como ya antes para Aristóteles, es menester que el universal sea uno en muchos y de muchos, mas no es necesario que sea en acto fuera de los inferiores de los cuales es predicable, pues en tal caso la ciencia no recaería sobre las cosas mismas, sino sobre una entidad separada y, por ende, ajena a éstas. Es menester, luego, que el universal tenga un cierto ser en las cosas mismas. Si fuese una entidad separada, la inteligencia del universal no nos suministraría un conocimiento de tales cosas, sino de algo cuya naturaleza diferiría esencialmente de éstas¹⁶.

Si las ideas subsistieran en sí mismas, o si existieran en un estado de separación, conforme al criterio adoptado por Platón, no habría modo de eludir la incursión en una posición ultrarrealista. En seguimiento de Aristóteles, Santo Tomás ha afirmado que para la constitución formal del objeto de nuestro entendimiento basta que las cosas exteriores con vengan en algo común que las asemeje entre sí, no siendo necesaria, entonces, su inteligibilidad en acto *in rerum natura*. La actividad abstractiva del intelecto agente suple la inexistencia de la inteligibilidad en acto en las cosas materiales del mundo exterior. Si se afirmara que estas cosas son inteligibles en acto, se iría a parar al absurdo de que fuesen universa-

¹⁵ Εἶδῃ μὴν οὐκ εἶναι ἢ ἔν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται, εἶναι μέντοι ἔν κατὰ πολλῶν ἀληθῆς εἰπεῖν ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἔσται τὸ καθόλου, ἂν μὴ τοῦτο ἦ· ἔάν δὲ τὸ καθόλου μὴ ἦ, τὸ μέ-
ρον οὐκ ἔσται, ὥστ' οὐδ' ἀπόδειξις (*Analyt. post.* A 11: 77 a 5-9).

¹⁶ «Ostentum est enim [...] quod demonstrationes de universalibus sunt, et hoc modo sunt de sempiternis. Non igitur necesse est ad hoc quod demonstratio sit, *species* esse, idest *ideas*, aut quodcumque *unum* extra multa, sicut ponebant Platonici mathematica separata cum ideis, ut sic demonstrationes possint esse de sempiternis. Sed necessarium est esse unum in multis et de multis, si demonstratio debet esse, quia non erit universale, nisi sit unum de multis; et si non sit universale, non erit medium demonstrationis; ergo nec demonstratio. Et quod oportet medium demonstrationis esse universale, patet per hoc quod oportet medium demonstrationis esse unum et idem de pluribus praedicatum non aequivoce, sed secundum rationem eandem: quod est ratio universalis. Si autem aequivocum esset, posset accidere vitium in arguendo» (*In I Post. analyt.*, lect. 19, n. 8).

les e individuales simultáneamente. El principio material del cual dependen —el principio de individuación determinado por la *materia signata quantitate*— impide que dichas cosas sean inteligibles en acto, mas esto es subsanado por el entendimiento agente al remover intencionalmente aquello que obstruye la percepción intelectual directa de las cosas sensibles, que sólo son inteligibles en potencia. Así, el intelecto agente abstrae la naturaleza común prescindiendo de la consideración del principio individuante de los compuestos hilemórficos. Pero la abstracción intelectual no desemboca en una falsificación de las cosas conocidas universalmente, pues las especies inteligibles abstraídas por el intelecto agente se ordenan por sí mismas a representar con eficacia las cosas que convienen en poseer una misma esencia común¹⁷. El objeto del intelecto existe *ad extra*, donde no hay nada en sí mismo abstracto, esto es, ninguna universalidad separada ni sobreañadida a los individuos.

Santo Tomás ha estipulado que la distinción de los *universalia in essendo* o *in praedicando*, por un lado, y, por otro, de los *universalia in repraesentando* o *in significando* implica la diversificación entitativa de las cosas del mundo exterior y de las intenciones inmanentes al entendimiento a título de efectos consecuentes a la abstracción intelectual. La naturaleza universal no es en acto en las cosas exteriores, sino únicamente en el intelecto posible actualizado por las intenciones entendidas de tales cosas, aunque esta naturaleza común preserve en potencia la universalidad extramental de aquello que puede ser entendido por el sujeto cognoscente al modo de algo *unum et in multis et de multis*. Por ende, tal como es en las cosas, la naturaleza común subyace a la intención de universalidad. Ello señala que la universalidad en potencia de las cosas exteriores es el fundamento de la actualidad ulterior del universal que inmanece al intelecto posible como la *res cognita* significada por las concepciones intelectivas.

Bajo otro aspecto, ahora considerada en sí misma, la naturaleza común posee un *duplex esse*: un ser material, en tanto advenga a los entes corpóreos que existen en el mundo exterior al espíritu, y aun un ser inmaterial, en la medida en que tal naturaleza inmanezca *ut cognita* al intelecto de quien la aprehenda. Pero la intención de universalidad no se

¹⁷ «Secundum Platonicos causa huius quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster intelligat aliquid unum in multis, nisi aliqua res esset participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re. Vnde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortitur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantiis. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura. Quia eorum quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguitur ab omnibus aliis» (*De anima* a. 3 ad 8um). Cfr. *ibid.*, a. 4c.

toma en función del ser material de la naturaleza común predicable de las cosas corpóreas, toda vez que, por razón de la materia, estas cosas no son universales, sino individuales. La intención de universalidad corresponde a la naturaleza común sólo en tanto abstraída de la materia individual. Empero, contra Platón y los partidarios de la subsistencia de las ideas, Santo Tomás ha afirmado que la naturaleza común no puede ser abstraída *realmente* de dicha materia, i. e., como si la forma universal de las cosas materiales pudiera existir separadamente de los individuos desde los cuales es predicable¹⁸. En efecto, nada hay en estas cosas que sea *re liter abstractum*, pues todo lo abstracto alcanza su universalidad gracias a hallarse actualizado por el *esse intentionale* inmanente al intelecto posible. Esto recaba que adquiere un modo de ser inmaterial en el alma del cognoscente en acto, por más que no sea éste el modo de ser natural que reviste en las cosas exteriores¹⁹. Es notorio, pues, que Santo Tomás ha adherido con firmeza a la crítica dirigida por Aristóteles contra la teoría de las ideas de Platón cada vez que se le ha planteado la necesidad de pronunciarse en torno de la subsistencia atribuida por los filósofos de la Academia a los géneros y a las especies de las cosas del mundo sensible. Por tanto, habiendo hecho suya filosofía de Aristóteles, el Aquinate no podía aceptar que la intención de universalidad de la naturaleza común subsistiera en las mismas cosas que son en acto según su ser natural. El universal tiene ser en acto sólo en el intelecto cognoscente; nunca en las cosas materiales del mundo exterior.

El universal conocido en acto por el entendimiento es algo *unum de multis*. De acuerdo a Santo Tomás, la universalidad existe en las cosas individuales, no por razón de la intención de universalidad, que se da tan sólo en el entendimiento, como ya se dijo, sino por razón de la predicabilidad de la naturaleza que muchos individuos participan o pueden participar comúnmente. Por eso los nombres comunes que significan tal naturaleza se predicán de los mismos individuos, mientras los nombres impuestos para significar las intenciones universales se predicán de las representaciones formales que dicha naturaleza posee en tanto entendida en acto por el intelecto posible: «Sócrates es hombre, pero no es especie, en tanto hombre es una especie»²⁰. Esta tesis se ajusta estrictamente a los principios escogitados por Aristóteles para contestar el realismo exagerado de Platón. Como éste, Aristóteles había afirmado la existencia del universal *in rebus*, mas ha criticado el error platónico que agotaba el ser de las cosas en la universalidad separada de las ideas en desmedro de la consistencia entitativa de los entes individuales del mundo exterior. En la lógica y en la metafísica aristotélicas, el εἶδος no es una entidad que subsista *ad extra*.

¹⁸ «Non est autem possibile, quod [intentio universalitatis] abstrahatur a materia individuali realiter, sicut Platonici posuerunt» (*In II De anima*, lect. 12, n. 378).

¹⁹ Cfr. *ibid.*

²⁰ *In II De anima*, lect. 12, n. 380.

Santo Tomás ha acoplado su teoría de los universales a la doctrina de Avicena acerca de los tres estados que puede adquirir la esencia o naturaleza de las cosas: *a)* el modo de ser de la naturaleza *ut sic*, con prescindencia de toda comparación; *b)* el modo de ser de la esencia tal como se encuentra singularizada en los individuos que existen en el mundo corpóreo, y *c)* el modo de ser que obtiene en cuanto representada al intelecto²¹. Esta triple distinción aviceniana señala los tres modos de la naturaleza. En primer lugar, según el ser que tiene en los singulares; en segundo lugar, según su ser inteligible, y, por fin, en cuanto abstrae de ambos modos de ser²². De acuerdo a Santo Tomás, se debe prestar una atención diligente a tal distinción cuando se trata de fijar la índole entitativa de los universales:

«Dos de estas tres consideraciones siempre observan uniformemente el mismo orden, pues la consideración absoluta de la naturaleza de algo es anterior a su consideración según el ser que tiene en los singulares; pero la tercera consideración de la naturaleza, que es según el ser que tiene en el intelecto, no siempre guarda el mismo orden de las otras consideraciones. Sin embargo, la consideración de la naturaleza según el ser que tiene en el intelecto que recibe [las noticias] de las cosas se sigue de las otras dos consideraciones. Este orden de lo cognoscible [*scibile*] precede a la ciencia [como] lo sensible a lo sentido, el motor al movimiento y la causa a lo causado. Pero la consideración de la naturaleza según el ser que tiene en el intelecto que causa las cosas precede a las otras dos consideraciones. Puesto que el intelecto del artífice inventa alguna forma del artefacto, la misma naturaleza o la forma del artefacto, considerada en sí misma, es posterior al intelecto del artífice y, por consiguiente, también lo es el arca sensible que tiene tal forma o especie»²³.

O bien, más sintéticamente aún:

«El universal puede ser considerado de un triple modo y, cualquiera sea el modo de su consideración, en cierta manera es verdad que el universal siempre es. Según *uno de los modos*, la naturaleza universal puede ser considerada en cuanto abstrae de cualquier ser [...] De *otro modo*, puede ser considerada según el ser que tiene en los singulares [...] Por el *tercer modo*, puede ser considerada según el ser que tiene en el intelecto»²⁴.

Las ciencias no versan sobre las especies inteligibles de las cosas exteriores, sino sobre estas mismas cosas en tanto existan en una comunidad de naturaleza que las asemeja entre sí permitiendo predicar de ellas algo

²¹ «Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus. Vnus respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et alius secundum quod est in intellectu» (AVICENNA, *Logica I* [Vene-tiis: Apud Iunctas, 1508], fol. 2b). Cfr. ID., *Metaphys.* V 1-2 (Ibi: id.), fol. 86va-87vb.

²² Cfr. *Quodlib. VIII* q. 1. a. 1c.

²³ *Ibid.*

²⁴ *De potent.* q. 5 a. 9 ad 16um.

uno multiplicable en sus propias entidades. De ahí que las formas inmanentes al entendimiento posible a título de representaciones o semejanzas de las cosas conocidas en acto no sea aquello que se entiende (*id quod intelligitur*). Ciertamente, las artes y las ciencias se ocupan de las cosas exteriores entendidas por nuestro intelecto, toda vez que, si se ocuparan de las especies inteligibles a él inmanentes, seguiríase que el sujeto de dichas disciplinas no serían las cosas en cuanto tales, sino sus representaciones o signos formales. Santo Tomás se ha opuesto con energía a esta opinión: con las excepciones de la lógica, cuyo sujeto es el ente de razón de segunda intención, y de la metafísica, que trata de todo ente en cuanto sea ente, todas las demás ciencias se aplican al estudio de las cosas considerándolas a la luz de lo que éstas son según su propio ser natural, es decir, tal como son en sí mismas conforme a su onticidad extramental²⁵.

Esta tesis no sugiere en absoluto que el sujeto de la metafísica, aunque incluya una versación sobre el ente de razón —pues de éste también se predica analógicamente la noción de ente—, sea tal ente de razón en sí mismo, como si con ello quedara excluido de dicho sujeto todo otro ente y, por tanto, el mismo ente natural. Santo Tomás desea anunciar que el ente de razón es considerado tanto en la lógica cuanto en la metafísica, si bien a través de distintas razones formales, lo cual no implica que en esta última ciencia se lo investigue como si fuese su sujeto propio, pues éste es siempre e invariablemente el ente en común predicado de todo aquello que es en acto o en potencia. Consiguientemente, siendo un saber sobre todas las cosas de las cuales se predica el concepto de ente, la metafísica es igualmente un saber acerca de las cosas que tienen ser natural y, al unísono, de aquellas otras cuyo ser les adviene merced a la consideración de la mente, mas sólo en cuanto participen módicamente la *ratio entis* predicada por analogía de todas las cosas que tienen ser en acto o en potencia.

De esta manera, por las especies inteligibles entendemos las cosas que representan intencionalmente —esas mismas cosas acerca de las cuales las ciencias demuestran sus conclusiones—, pero tales especies no son *id quod intelligitur*, sino *id quo res intelliguntur*, del mismo modo que la especie del color no es aquello que se ve, sino el medio por el cual vemos las cosas coloreadas. En consecuencia, aquello que entendemos, no siendo los signos formales o las especies representativas de las cosas exteriores, son las mismas cosas que existen fuera del alma. La causa es palmaria: las ciencias y las artes han sido inventadas a los fines de «[...] conocer la naturaleza de las cosas que existen en ella»²⁶. Por cierto, no se captaría el mensaje profundo de esta tesis tomista si no se entendiera que los universales cognoscibles por nuestro intelecto —los universales

²⁵ Cfr. *Summ. c. Gent.* II 75.

²⁶ *Ibid.*

sobre los cuales recae el conocimiento científico— tienen ser en el mundo exterior, aunque no sean en acto a la manera de las ideas, como lo habían sugerido los filósofos platónicos. Santo Tomás ha sentenciado que, si bien las ciencias son conocimientos universales,

«[...] no por ello corresponde que los universales sean subsistentes por sí mismos fuera del alma, según lo quiso Platón. Toda vez, pues, que es necesario que el conocimiento responda a la cosa para [que se dé] la verdad del conocimiento, no corresponde, sin embargo, que el modo [de ser] del conocimiento sea el mismo modo [de ser] de la cosa [que existe *ad extra*]»²⁷.

Entre el tomismo y el nominalismo reina, pues, una incompatibilidad irremontable. Para éste, no hay universalidad alguna fuera de los conceptos inmanentes a la mente o de las palabras del lenguaje; para aquél, en las antípodas del pensamiento nominalista, no sólo es menester la afirmación de un determinado modo de ser de los universales en las cosas del mundo exterior, sino que, además, su existencia en los entes de los cuales se predicen a la manera de naturalezas comunes es la condición imprescindible para que la ciencia sea un verdadero conocimiento de tales cosas. Si así no fuese, la inteligencia humana estaría limitada a una exploración anodina de las formas representativas de las cosas o de los símbolos lingüísticos que las significan arbitrariamente. Pero nuestro intelecto no tiene por objeto principal las intenciones entendidas de las cosas exteriores ni se contenta con deambular entre ideas. Por eso resulta difícil exculpar a Platón de haber anticipado en muchos siglos el núcleo del pensamiento idealista moderno, al menos en tanto su ultrarrealismo, *malgré lui-même*, no desmiente el hecho de que el objeto que ha asignado al intelecto, a fin de cuentas, no pasa de ser una mera idea.

3. El *universale in essendo* o *in praedicando*

Al sostener la existencia de *universalia in essendo* o *in praedicando* en el mundo exterior, el tomismo se pregunta cuál es el universal directamente cognoscible por nuestro entendimiento. Por lo pronto, ya sabemos que Santo Tomás no admitía la teoría de Platón, para quien el objeto del intelecto serían las formas separadas y subsistentes de las cosas extramentales. En el estado actual de unión del alma al cuerpo, el intelecto humano se ordena directamente al conocimiento de la esencia de estas mismas cosas según su ser natural; no al conocimiento de las ideas que las prefiguren ejemplarmente. Por eso Santo Tomás ha desechado que la potencia intelectual aprehenda el singular material de un modo directo. Nuestra propia experiencia cognoscitiva indica que el intelecto humano abstrae la forma de las cosas naturales a partir de la percepción

²⁷ *Ibid.*

sensible de apenas un pequeño número de sus inferiores y, a veces, de tan sólo uno. Por otra parte, tampoco ha aceptado que el *universal in repraesentando* o *in significando* sea el objeto directamente cognoscible por nuestro entendimiento, ya que este universal, o bien inmanece al intelecto como el producto del acto de entender, o bien es un mero nombre, de manera que su entidad supone la inteligencia de las cosas de las cuales tal universal es una semejanza intencional o un puro signo lingüístico. Resta, por tanto, que el objeto formal directo del entendimiento sea el *universale in essendo* o *in praedicando* que existe en las cosas exteriores, a partir de cuya percepción sensorial el intelecto posible puede conocerlo supuesto el procedimiento abstractivo que ejerce el intelecto agente²⁸.

¿De qué modo existe, luego, el *universale in essendo* o *in praedicando* en las cosas exteriores? En pos de Aristóteles, el tomismo niega que la naturaleza común predicable de las cosas del mundo exterior sea en acto. En cuanto entes en acto, éstas no son en sí mismas universales, sino individuales. Pero la metafísica de Santo Tomás niega paralelamente que el universal se reduzca a una intención nocional o a un nombre que signifique *ad placitum*. El *universale in essendo* o *in praedicando* es una verdadera naturaleza común que existe *ad extra* emancipadamente de nuestro conocimiento intelectual, aunque no subsista en estado de separación ni suplementariamente junto a los individuos: los universales tienen ser *in rebus*, mas no en acto, sino sólo en potencia. Mas, si los universales sólo tienen ser en potencia fuera del alma, ¿cómo es que los conceptos universales del intelecto puedan corresponder a una naturaleza correlativamente universal que no tiene ser en acto? ¿En qué estriba esta naturaleza común que no es la suma de los individuos de los cuales se predica, pero tampoco algo sobreañadido a ellos?

Aristóteles había considerado el *universale in praedicando* o *in essendo* como una naturaleza común que existe en las mismas cosas exteriores cuya esencia constituye el objeto formal propio de la potencia intelectual del alma humana. Esta naturaleza universal o común está desprovista de la subsistencia propia de los individuos; por tanto, no se identifica con *τὰ οὐσιᾶ* que Platón había visto reificada en las ideas eternas, inmutables y separadas de las cosas sensibles. Para Aristóteles, contra la malversación de su filosofía maquinada por el nominalismo medieval, el universal es algo uno predicable de muchos sujetos²⁹. Más acertadamente aún, es aquella naturaleza común predicable de una pluralidad de inferiores³⁰. Al desenvolver esta teoría aristotélica, Santo Tomás ha expresa-

²⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 55 a. 3 ad 1um, q. 85 a. 2 ad 2um et a. 3 per totum; I-II q. 29 a. 6c, et III q. 2 a. 5 ad 2um.

²⁹ Λέγω δὲ καθόλου μὲν ὁ ἐπὶ πλείονων πέφυκε κατηγορεῖσθαι (*De interpret.* 7: 17 a 39-40).

³⁰ Τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὁ πλείοισιν ὑπάρχειν πέφυκεν (*Metaphys.* Z 13: 1038 b 11-12). Cfr. *Analyt. post.* A 4: 73 b 25-28, et *De part. animal.* A 4: 644 a 23-27. Cfr. H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v. καθόλου, en *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussia (Berolini: Georgius Reimer, 1831-1870), vol. V: 356 b 4 - 357 a 41.

do que el universal es algo apto para predicarse de muchas cosas, advirtiendo, además, que el Filósofo no lo ha considerado una entidad que existiría independientemente de los entes individuales. Pero, al mismo tiempo, el universal también puede adoptar una intención significativa en la representación nocional o en tanto significado por las palabras del lenguaje. No obstante, la significación formal de las nociones mentales y la significación nominal de las voces del lenguaje ostentan una universalidad que posee un correlato entitativo en la naturaleza exterior, de donde Santo Tomás ha declarado que los nombres significan universalmente porque son signos de la naturaleza o de la disposición de algo común a muchas cosas. Esta disposición u ordenación aptitudinal del ser en potencia del universal extramental también había sido defendida por Aristóteles en sus versaciones lógicas y metafísicas al aplicar la distinción del universal y del singular, no sólo a los signos lingüísticos con que las nombramos, sino a las cosas mismas. En todo caso, la universalidad de los conceptos y de las voces del lenguaje, dice Santo Tomás, es posterior a la universalidad de las naturalezas comunes que tienen ser *ad extra*³¹, esto es, a los *universalia in essendo* o *in praedicando*, como que la universalidad de los conceptos mentales y de los nombres se funda en la existencia exterior, si bien potencial, de entidades universales predicables de muchas cosas. Atento a este principio aristotélico, el razonamiento metafísico de Santo Tomás ha progresado en aras de una discriminación detallada de aquello que concierne a los universales.

Ante todo, el universal puede ser entendido *quasi separatum a singularibus*, ya sea al modo de una entidad subsistente, como la habían propuesto Platón y los filósofos neoplatónicos, ya actualizado en su inmanencia al entendimiento posible, de acuerdo a la filosofía de Aristóteles. En este último caso, a veces se atribuye al universal una serie de notas que dependen de su consideración intelectual o de su condición de cosa conocida en acto, a la manera de su intencionalidad formal, según la cual aquello representado por el universal posee una correspondencia determinada en las cosas del mundo exterior³². Otras veces, en cambio, prescindimos de la consideración de la intención de universalidad y nos atenemos a la unidad real intrínseca al universal en cuanto tal, que es la misma unidad física de aquello comúnmente predicable de muchos con independencia de la consideración que le depare el intelecto del hombre

³¹ «[Philosophus] non divisit nomina in universale et particulare, sed res. Et ideo intelligendum est quod universale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus praedicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inveniri; hoc autem non contingit in praedictis nominibus: nam hoc nomen Socrates vel Plato significat naturam humanam secundum quod est in hac materia. Si vero hoc nomen imponatur alteri homini significabit naturam humanam in alia materia; et sic eius erit alia significatio; unde non erit universale, sed aequivocum» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 7).

³² «Huiusmodi enim intentiones [universales] format intellectus attribuens eas naturae intellectae, secundum quod comparat ipsam ad res, quae sunt extra animam» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 9).

que lo inspecciona³³. Tal el paralelismo que la metafísica tomista opone al nominalismo para probar que su rechazo clausura toda posibilidad de acceder intelectivamente a la verdad de las cosas en sí mismas, lo cual acarrearía el abrogamiento del saber científico y, por supuesto, la imposibilidad de que la sabiduría de la filosofía primera informe al alma humana como su conquista natural más perfecta.

El nominalismo, sobre todo aquél de cuño escolástico e incluso una porción destacable de la historiografía filosófica contemporánea, se han resistido a conceder que esta doctrina tomista sea compatible con la teoría de los universales enunciada por Aristóteles. Pero un examen detenido de la lógica y de la metafísica del Estagirita corrobora que las sentencias de Santo Tomás derivan fielmente de los principios filosóficos aristotélicos. Para certificarlo, basta cerciorarnos de la coincidencia teórica del Aquinate con este resumen de la concepción aristotélica de los universales debido a Mario Mignucci: según Aristóteles, el universal no corresponde *prima facie* o por sí mismo a un modo de conocer o a una forma mental en la cual el entendimiento captaría las cosas singulares en cuanto tales, sino al modo de ser que las cosas poseen en la misma naturaleza, siendo la aprehensión de este modo natural de ser lo que permite conocerlas tales cuales son. El εἶδος no es *uno entre muchos*, sino *uno en muchos*, por lo cual el universal abstracto o significativo —las concepciones mentales— no representa el σύνολον, sino una μορφή que faculta su determinación como un predicable y como un objeto cognoscible por medio de la intelección. La realidad del *universale in praedicando* o *in essendo* coadyuva a entender la complejidad óptica del σύνολον sensible, que presupone la composición de la materia y de la forma. Éstas, opuestas y correlativas entre sí, dan cabida a la predicabilidad de algo que atañe a un sujeto corpóreo de naturaleza hilemórfica. Pero, al establecer la predicación de la naturaleza común, Aristóteles no ha deseado universalizar ficticiamente los entes individuales, como si hubiera querido asignar las condiciones objetivas de su inteligibilidad desde afuera de las mismas cosas sensibles, es decir, desde la subjetividad del sujeto cognoscente. A la inversa, el *universale in re* existe en las cosas exteriores al modo de una determinación intrínseca de sus propias entidades extramentales e incluso como el principio esencial de la inteligibilidad de los entes exteriores en que se funda y de los cuales es predicable y cognoscible por la potencia intelectual³⁴. Este exacto sumario de la doctrina aris-

³³ «Quandoque vero attribuitur aliquid universali sic considerato, quod scilicet apprehenditur ab intellectu ut *unum*, tamen id quod attribuitur ei non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet natura apprehensa in rebus, quae sunt extra animam, puta si dicatur quod homo est dignissima creaturarum. Hoc enim convenit naturae humanae etiam secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis dignior est omnibus creaturis irrationalibus; sed tamen omnes homines singulares non sunt *unus* homo extra animam, sed solum in acceptatione intellectus; et per hunc modum attribuitur ei praedicatum, scilicet ut *uni rei*» (*Ibid.*).

³⁴ Cfr. M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*. Facoltà di Magistero dell'Università di Padova 7 (Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1965), p. 312.

totélica de los universales pone tácitamente de manifiesto que, si no se admite el que Aristóteles haya afirmado su existencia *in rebus*, su filosofía quedaría *ipso facto* asimilada al esquema noético donde Kant reprodujo la quintaesencia del conceptualismo de Ockham, de Suárez y de Descartes, esto es, al programa agnóstico de la *Crítica de la razón pura* que propugna la constitución trascendental de los objetos del intelecto humano.

En una instancia ulterior, Santo Tomás ha anunciado que podemos hablar igualmente del universal *prout est in singularibus* y, ante todo, en cuanto hay una naturaleza universal a la cual se atribuye algo pertinente a su esencia y aquello que se sigue de sus principios esenciales. Es así como *animal* se predica de *hombre* y también como de éste predicamos el accidente propio de la risibilidad. Mas el universal es asimismo atribuible a las cosas individuales en cuanto ejercen algunas acciones propias del género o de la especie predicables de sus inferiores, a la manera en que el caminar, un acto común a muchos animales, también se predica del hombre³⁵. Para Santo Tomás, entonces, existe un *universale in essendo* o *in praedicando* que tiene ser en las cosas, mas no en acto, sino un ser en potencia comúnmente predicable de los inferiores que existen *ad extra*³⁶.

En su comentario sobre los *Segundos analíticos* de Aristóteles, Santo Tomás vuelve a expresar que la universalidad de la naturaleza común exterior no es una entidad subsistente, pues tiene ser en los mismos individuos, los únicos entes que son en sí y por sí, aunque tal naturaleza común no subsista separadamente de éstos. Pues bien, si el universal no es algo que exista allende las cosas individuales, ello es porque sólo tiene ser en éstas. Pero las cosas no pueden ser singulares y universales al mismo tiempo y bajo las mismas condiciones, lo cual estatuye que los universales no tienen ser en acto, como si fuesen sustancias primeras; tienen ser sólo en potencia, al modo del género, de la especie y de otras cosas semejantes³⁷.

La misma doctrina es reiterada en el comentario tomista sobre la *Metafísica* de Aristóteles. Aquí Santo Tomás mantiene incólume su repulsa a la subsistencia o a la existencia separada que Platón había atribuido al *universale in essendo* o *in praedicando*³⁸. La existencia extramental

³⁵ «Quandoque autem attribuitur ei [=universalis] aliquid ratione singularis in quo invenitur, puta cum attribuitur ei aliquid quod pertinet ad actionem individui; ut cum dicitur, *homo ambulat*» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 9).

³⁶ «Cum universale possit considerari in abstractione a singularibus vel secundum quod est in ipsis singularibus, secundum hoc diversimode aliquid attribuitur» (*In I Peri hermen.*, lect. 10, n. 12).

³⁷ «Universale non est aliquid praeter singularia» (*In I Post. analyt.*, lect. 37, n. 6). Cfr. *ibid.*, nn. 7-9; et *In II Post. analyt.*, lect. 20, n. 11.

³⁸ «Universalis non sunt a singularibus separata» (*In III Metaphys.*, lect. 9, n. 445). «Universalis autem significant non substantiam et hoc aliquid, sed significant quale quid [...] Ergo patet quod ex universalibus, si sunt quaedam res praeter singularia, non possunt componi singularia, quae sunt hoc aliquid» (*In VII Metaphys.*, lect. 13, n. 1580). «Nullum universale est

del universal nunca fue puesta en duda por nuestro doctor escolástico, pero los argumentos platónicos, que conferían ser en acto a los universales, no prosperan frente a la aguda confutación que les ha dirigido Aristóteles: las ideas universales no subsisten independientemente del intelecto al cual inmanen como formas prefigurativas de las cosas que anticipan al modo de causas ejemplares.

La admisión de Santo Tomás de la crítica lanzada por Aristóteles contra los filósofos de la Academia entronca con la suscripción tomista del concepto de substancia expuesto en la metafísica de Estagirita. Dice Santo Tomás que la substancia puede ser entendida en un doble sentido: ya como el *suppositum* individual llamado οὐσία πρώτη ο ὑπόστασις, que subsiste en sí y por sí *in rerum natura* —o, mejor todavía, *aliquid quod existit non in alio*—, ya como la naturaleza de las cosas cuya quiddidad es aquello precisado en sus definiciones esenciales. Al haber otorgado subsistencia a los universales, Platón había opinado que éstos significarían ambos modos de la substancia, lo cual ha movido a Aristóteles a litigar contra su maestro porque no podía aceptar que la substancia segunda —la naturaleza común— fuese una entidad subsistente o tuviese un ser en acto separado o agregado a las substancias primeras. Por eso Santo Tomás se ha sumado a la posición metafísica de Aristóteles negando que los universales sean substancias según el segundo modo arriba mencionado, esto es, como si fueran predicables dotados de subsistencia propia *ad extra*³⁹. De paso, notemos que este texto es útil para advertir por qué el Aquinate no ha creído en la existencia de una colisión teórica de la doctrina de la substancia especulada por Aristóteles en la *Metafísica* y de aquella otra que figura en el capítulo quinto del libro de las *Categorías*⁴⁰.

Otro párrafo del comentario aquiniano sobre la *Metafísica* compendia óptimamente la doctrina de Santo Tomás acerca de la entidad del

substantia; et nullum eorum quae communiter praedicantur, significat hoc aliquid, sed quale» (*Ibid.*, n. 1585). Cfr. *ibid.*, nn. 1581-1584 et 1586-1590; *In X Metaphys.*, lect. 3, n. 1979; et *In XII Metaphys.*, lect. 4, n. 2482.

³⁹ «Sciendum est igitur quod substantia dicitur *dupliciter*. Vno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. *Alio modo* quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo *Platonis* opinionem, cum universalis essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. *Aristoteles* vero probat in septimo [*Metaphysicorum*] quod universalis non subsistunt. Unde sequitur quod universalis non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed “significat quale quid”, id est naturam quamdam in genere substantiae» (*In X Metaphys.*, lect. 3, n. 1979). La edición manual taurinense de este texto omite subrayar la obvia cita tomista del libro de las *Categorías* —de ahí que el comienzo del último párrafo colacionado deba transcribirse apropiadamente «Propter quod dicitur in *Praedicamentis*...»—, pues es patente que allí el Aquinate envía explícitamente a tal obra del *Corpus aristotelicum* (cfr. *S. Thomae Aquinatis In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.-R. Cathala O. P. exarata retractatur cura et studio R. M. Spiazzi O. P. [Taurini & Romae: Marietti, 1950], p. 471b).

⁴⁰ Cfr. M. E. SACCHI, «El itinerario antiguo y medieval de la negación nominalista de la metafísica»: *Sapientia* 55 (2000) 582-588.

universale in essendo o *in praedicando* al afirmar que Aristóteles ha enunciado rectamente la condición de este universal⁴¹. El Aquinate conviene con el Filósofo en que la naturaleza de las cosas contiene una potencia real para ser en muchos, por más que, de hecho, a veces sólo se predique de un único individuo. No obstante, la naturaleza actualizada en el ente singular no es simultáneamente individual y universal, pues el acto y la potencia se distinguen entre sí según una distinción paralelamente real —no puramente conceptual o de mera razón—, lo cual impide que el universal y el singular sean lo mismo en aquello que tiene ser en acto:

«Quaedam universalia sunt quae non continent sub se nisi unum singulare, sicut sol et luna. Sed hoc non est quin ipsa natura speciei quantum est de se nata esse in pluribus; sed est aliquid aliud prohibens, sicut quod tota materia speciei comprehendatur in uno individuo, et quod non est necessarium multiplicari secundum numerum speciem, quae in uno individuo potest esse perpetua»⁴².

Anotemos que los ejemplos de los universales sol y luna, citados habitualmente por los filósofos antiguos y medievales para ilustrar los casos de universales actualmente predicados de un único ente, poseen solamente un carácter tópico, pues pretéritamente los astrónomos ignoraban que la naturaleza del Sol es común a muchas estrellas y que la Luna también conviene comúnmente con la naturaleza de múltiples lunas o satélites. No obstante, en el estado actual del conocimiento fisicomatemático es difícil estipular si del Sol y de las demás estrellas se predica comúnmente una misma naturaleza específica, pues carecemos de certeza acerca de si sus masas incandescentes poseen la misma materia combustible. Además, por lo que atañe a las lunas, su condición de satélites de diversos planetas indica no más que un dato accidental, ya que sus movimientos rotativos alrededor de éstos —las traslaciones que determinan sus entidades de satélites— no bastan, empero, para determinar sus cualidades intrínsecas.

Esta tesis fue consignada más concisamente todavía en el comentario aquiniano sobre los *Segundos analíticos* de Aristóteles: *Vniversale est, quod per se inest*⁴³. En las cosas mismas, luego, existe una naturaleza positivamente universal, mas sólo en potencia. Con ello Santo Tomás se ha apartado de todos quienes han atribuido ser en acto a los universales predicables de sus inferiores.

Santo Tomás descartó por igual la subsistencia de la naturaleza común, o su existencia separada de los individuos, y la negación nominalista de su predicabilidad de las cosas exteriores donde tiene ser sólo en

⁴¹ «Sciendum autem quod ideo [Philosophus] dicit quod universale est quod natum est pluribus inesse, non autem quod pluribus inest» (*In VII Metaphys.*, lect. 13, n. 1574).

⁴² *Ibid.*

⁴³ *In I Post. analyt.*, lect. 11, n. 4.

potencia. Muchos entes singulares tienen una misma naturaleza común. Sócrates, Calias y Critias son hombres, pero ninguno de ellos es más o menos hombre que los demás. Cada uno posee la humanidad como la esencia comúnmente predicable de todos ellos y aun de todos los animales racionales. Mas la humanidad no tiene ser en acto fuera de los singulares de los cuales es predicable. Por tanto, esta naturaleza común, si bien no es en acto en cuanto universalmente predicable de sus inferiores, tiene ser en los mismos hombres individuales que la participan *ex aequo*. En todo caso, se trata de un *esse potentia*, porque el ser en acto es privativo de las substancias primeras, cuyas hipóstasis no toleran la coexistencia simultánea de un acto duplicado de sus propias entidades. El *universale in essendo* o *in praedicando* no se define como algo que *sea actualmente* en muchos, sino como aquello que *puede ser* en muchos; de lo contrario, el universal se agotaría en los entes singulares que existen actualmente, pero esto no tiene asidero, pues tal limitación obstruiría la comunicabilidad esencial de dicho universal. En efecto, ¿cómo es que Sócrates, Calias y Critias puedan transmitir la humanidad a sus descendientes si tal universal no preservara la potencia de ser comunicable a otros individuos de la misma especie? La predicabilidad del universal lo habilita para ser en muchos, lo cual es propio de la forma, porque pertenece a la razón de toda forma el que sea de suyo comunicable⁴⁴. Es en este sentido que se debe entender una expresión de Santo Tomás que quizás pudiera causar algún desconcierto: el universal *comprehendit pauciora in actu, sed plura in potentia*⁴⁵. El ejemplo adamítico es de sobra elocuente: cuando Adán era el único hombre que moraba en este mundo, el universal *hombre* era predicado de un solo individuo humano en acto, pero potencialmente también era predicable de todos los hombres que vinieron después y aun de todos aquéllos que multiplicarán los individuos de nuestra especie de ahora en más.

Esta tesis metafísica incluso posee una importancia capital para la inteligencia de numerosos capítulos de la teología sagrada; entre otros, para captar la naturaleza y la proyección del pecado original: habiendo sido Adán y Eva los únicos hombres en acto que existían en este mundo, mas en los cuales toda la estirpe adamítica estaba precontenida potencialmente, su prevaricación alcanzó universalmente a toda la humanidad porque la totalidad de los individuos posteriores de la especie humana tuvo su principio genético en nuestros primeros padres. El nominalismo profesado por Lutero, ya desde sus pasos iniciales en la vida académica de la Universidad de Erfurt, en la cual se había matriculado en 1501, frustró sus incontables intentos de entender la médula de este dogma

⁴⁴ «Universale exigit pluralitatem in his quae sub ipso continentur vel in actu vel in potentia: in actu sicut est in genere, quod semper habet plures species; in potentia sicut in aliquibus speciebus, quarum forma, quantum est de se, possibilis est inveniri in multis, cum omnis forma est de se communicabilis» (*In I Sent.* d. 19 q. 4 a. 2c).

⁴⁵ *In I Metaphys.*, lect. 2, n. 47.

cristiano⁴⁶. Su sumisión a la doctrina de Guillermo de Ockham ha sido confesa: «Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum» [...] «Cur et meae sectae resisterem, scilicet Occanicae factionis?»⁴⁷.

No cabe confundir la existencia extramental del *universale in praedicando* o *in essendo* con la actualidad de la naturaleza individualizada en un ente singular, pues el ser en potencia de la naturaleza común no es un *possibile logicum* ni tampoco la forma abstracta de un compuesto hilemórfico concreto. Es algo en sí mismo real, algo que existe *ad extra*, porque pertenece a las mismas cosas de las cuales es predicable. Si así no fuese, sería absurdo que sus inferiores tuvieran ser en acto, al cual toda potencia se ordena naturalmente. Antes de haber aprendido la técnica musical, Beethoven era un músico en potencia, mas esta potencia existía en él como una verdadera capacidad real para convertirse en un músico en acto; de lo contrario, nunca hubiera podido ser músico, toda vez que la recepción de una forma cualquiera preexige la capacidad real del sujeto para recibirla. También aquí rige el principio *omne recipitur ad modum recipientis*. La universalidad de la naturaleza común es predicable de muchas cosas porque nada obsta para que algo de la potencia permanezca como tal —como potencia— en los compuestos de cuyo acto se distingue realmente. Predicable de muchos y a muchos comunicable, el *universale in essendo*, por tanto, es tan real cuanto potencialmente existente en el mundo exterior. Por eso la naturaleza humana, definible mediante un procedimiento lógico expreso, no es algo común o universal por el mero hecho de que el intelecto de quien la defina albegue en sí la forma representativa de la especie definida; es universal y común porque, antes que nada, se halla realmente presente en los individuos de los cuales es predicable. También por ello el universal *pedra*, al menos *primo et per se*, no es un *universale in repraesentando* o *in significando*; con una prioridad absoluta de naturaleza, es un *universale in essendo* o *in praedicando*, pues la esencia común involucrada en su entidad es independiente de la consideración del entendimiento del hombre, quien no es autor ni de la esencia ni del ser de ninguna cosa del mundo natural.

El rechazo de esta teoría tomista de los universales desemboca en un trastocamiento radical del saber científico. Si nuestro intelecto no se ordenara directamente al conocimiento de un objeto universal que exista realmente en potencia en las cosas exteriores, no quedaría otro camino que retornar a la doctrina insostenible de las ideas de Platón, según la cual el objeto del intelecto humano sería inteligible en acto, o, en su defecto, a la postura nominalista que, aparte de no distinguir el objeto del

⁴⁶ Sobre las condenas del protestantismo emitidas por el Concilio de Trento a raíz de su negación de la transmisión universal del pecado original por vía de generación, véase Denz/Sch 1512-1513 et 1523. La doctrina católica afirma que sólo la naturaleza humana de Jesucristo y la Virgen María no fueron alcanzadas por esta mácula.

⁴⁷ Textos colacionados por R. GARCÍA-VILLOSLADA S. I., *Martín Lutero*, 2a. ed. (Madrid: La Editorial Católica, 1976), t. I, p. 71, nota 20.

intelecto y el objeto de los sentidos, recluye toda la objetividad de los universales en su significación conceptual o nominal. Pero Santo Tomás ha disentido tanto con Platón cuanto con el conjunto de las escuelas nominalistas porque las cosas materiales, contra Platón, no son inteligibles en acto y, contra los nominalistas, porque el objeto formal proporcionado y directo del intelecto del hombre es la esencia o naturaleza común de los entes corpóreos tal como se da en ellas mismas; no en sus representaciones inmanentes al entendimiento posible ni en las voces del lenguaje. Nuestro intelecto se ordena a la aprehensión de un objeto universal que tiene ser en potencia en las cosas mismas, pero sin que la acción intelectual de la mente humana intervenga en la institución de su ser extramental. Sólo la existencia *ad extra* del *universale in praedicando* o *in essendo* garantiza el paralelismo por el cual las intenciones inmanentes al entendimiento de un cognoscente en acto corresponden a aquello que las cosas son según su propio ser natural:

«Et ex hoc patet [...] qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subiecto: sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo»⁴⁸.

Si el universal no tuviera ser *in rebus* o más allá de los signos nocionales o lingüísticos, como lo ansía el nominalismo, no habría naturaleza comunicable fuera del cognoscente en acto. Pero esto es absurdo, porque la esencia universal o la naturaleza común del animal racional, valga el caso, tiene un modo de ser natural *ad extra* que en absoluto es causado por la consideración intelectual del hombre.

Santo Tomás sostuvo que en las cosas externas existen naturalezas universales predicables de sus inferiores; que estas naturalezas comunes, según su mismo ser extramental, son independientes de toda consideración de la mente humana, no subsisten separadamente de los individuos desde los cuales son predicables ni poseen ser en acto en cuanto universales, pero, sin embargo, son verdaderamente en potencia en los singulares. Este universal, que existe realmente en las cosas exteriores, es el correlato objetivo de las intenciones formales entendidas inmanentes al intelecto posible, pues el concepto

«[...] es una semejanza de la cosa existente fuera del alma, como esto que se concibe acerca de este nombre "hombre"; y tal concepción del intelecto tiene fundamento inmediatamente en la cosa, en cuanto la cosa misma, por su conformidad con el intelecto, hace que el intelecto sea verdadero, y que el nombre significativo de aquello entendido se diga propiamente de la cosa»⁴⁹.

⁴⁸ *In I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3c.

⁴⁹ *In I Sent.*, *ibid.* Cfr. *ibid.*, d. 19 q. 5 a. 1c; *In II Phys.*, lect. 3, nn. 5-6; et *Summ. theol.* I q. 85 a. 3 ad 1um.

Si bien el universal sólo tiene ser en potencia en las cosas naturales, como algo uno predicable de muchos inferiores, su existencia extramental, digámoslo nuevamente, garantiza que nuestro entendimiento, en su ordenación natural al conocimiento de su objeto formal, puede conocer las cosas materiales tales cuales son en sí mismas. No ha sido fortuito, luego, el que Aristóteles y Santo Tomás hayan considerado como fantasmagorías tanto la subsistencia separada de las ideas del platonismo cuanto la negación nominalista del *universale in essendo o in praedicando*.

4. El objeto universal del intelecto

El intelecto es la potencia cognoscitiva superior del alma del hombre, que es la forma substancial del cuerpo del animal racional. Su condición de potencia aprehensiva inmaterial del alma humana, que en el estado actual se halla unida substancialmente al cuerpo orgánico, indica que nuestro intelecto, en cuanto potencia de un espíritu encarnado, se encuentra al nivel ínfimo en la escala de las substancias intelectuales. Pero el entendimiento se ordena a su acto con arreglo a la doble objetividad que signa su evolución cognosciva. Por un lado, en tanto intelecto, dicha potencia posee un objeto que, por convenir a todo entendimiento, ha recibido la denominación de *objeto formal común o adecuado*; por otro, en razón de su pertenencia a un alma substancialmente unida al cuerpo, posee un objeto que ya no es adecuado o común a todo intelecto, sino propio de su condición de potencia de tal alma *in statu unionis*, de donde es llamado *objeto formal propio o proporcionado*. Mas el entendimiento humano, en cualesquiera de ambas circunstancias, se ordena al conocimiento universal de las cosas mismas. Esto comporta que su objeto no sea algo particular y, además, que no consista ni en una semejanza sustitutiva ni en una ficción de tales cosas.

Santo Tomás ha afirmado que el objeto de nuestro intelecto son las cosas mismas; no sus semejanzas o representaciones simbólicas. Pero mientras las cosas materiales, según sus propias entidades subsistentes, son individuales, el objeto del intelecto es universal. ¿Por qué, entonces, el Aquinate ha sostenido la compatibilidad de la tesis de la referencia universal de la mente a las cosas del mundo corpóreo con la evidencia de que éstas, en tanto substancias primeras, son individuos? La cuestión reside en que, si el objeto formal propio del intelecto es la esencia de las cosas corpóreas, y si éstas son entes individuales, tal objeto no podría ser universal. Esta cuestión también puede formularse de otro modo: si la mente apunta al conocimiento de un objeto universal, y dada la individualidad de los entes en acto que pueblan este mundo, tal objeto, en la medida en que aquella potencia aprehensiva apunte a las cosas mismas, no podría consistir en la esencia de las cosas sensibles, sino en alguna otra entidad que las represente sustitutivamente al intelecto posible.

La solución de estos interrogantes arranca con la aseveración de que el objeto directo del intelecto, indefectiblemente, es algo universal. En efecto, el entendimiento se ordena al conocimiento de las cosas materiales que tienen ser *ad extra* recibiendo de las cosas mismas la notificación de lo que son según su propio ser natural: «Intellectus noster cum hoc quod est separatus a materia, habet cognitionem acceptam a rebus»⁵⁰. Pero esto no quiere decir que tales cosas advengan al intelecto mediante un tránsito físico desde sus entidades exteriores hacia el interior de la mente del animal racional. Tampoco quiere decir que el intelecto se conectaría con ellas de un modo espontáneo, como si pudiera conocerlas prescindiendo de la intermediación objetiva de las razones formales que le permiten percibir las tales cuales son. De ahí que las noticias de las cosas conocidas obren en el entendimiento posible como una información provista por sus objetos, o sea, adoptando un modo inmanente a su intimidad espiritual a través de una semejanza representativa de aquello que las cosas son en sí mismas o según su ser natural.

Santo Tomás ha encarecido la causalidad de los objetos inteligibles exteriores en la institución de nuestra inteligencia⁵¹. La información objetiva es una notificación fidedigna de la naturaleza de las cosas conocidas. Ello aventa toda posibilidad de que sea una ficción o una falsificación de las cosas conocidas, pues la información por la cual entendemos no es una tergiversación de los objetos aprehendidos en acto⁵². En rigor, un conocimiento falso es imposible, pues un verdadero conocimiento es forzosamente un conocimiento verdadero. La información suministrada por las noticias de las cosas radica en la recepción de las formas de los objetos conocidos, ya que informarse no es sino adoptar un modo de ser determinado por la acogida intencional de tales formas en el intelecto posible. Sin embargo, la diversidad de las naturalezas de las cosas del mundo exterior, que son materiales y singulares, y aquella del intelecto, que es enteramente inmaterial, impide que éste pueda percibir directamente los entes corpóreos en su misma individualidad, cuyo principio es la materia signada por la cantidad. En el estado presente de unión del alma al cuerpo, el conocimiento intelectual del hombre solicita la remisión originaria y constante del entendimiento a las imágenes de las cosas corpóreas aportadas por los sentidos: «Primum suae cognitionis [=intellectus humani] initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate»⁵³.

No obstante, el origen empírico de la intelección no significa que el conocimiento de las cosas del mundo exterior concierna solamente a las

⁵⁰ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 1um.

⁵¹ «Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum» (*De potent.* q. 7 a. 5c).

⁵² «Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit» (*Summ. theol.* I q. 16 a. 5 ad 2um).

⁵³ *Summ. c. Gent.* IV 11.

potencias sensoriales. En efecto, tanto éstas como el intelecto pueden aprehenderlas, aunque los sentidos, a diferencia del entendimiento, que se ordena a conocer la misma esencia de tales cosas, permanecen limitados a la percepción de algunos accidentes que inhieren en ellas. El intelecto, en cambio, es capaz de penetrar en la esencia propia de sus objetos⁵⁴. La causa de tal perfección cognoscitiva del intelecto, comparada con los sentidos, reside en que el hombre, valiéndose de las operaciones de su potencia aprehensiva inmaterial, puede adentrarse en la misma naturaleza de las cosas con una eficacia notable, pues puede conocer sus quiddidades tales cuales inhieren en ellas mismas o en sus entidades extramentales:

«Pars intellectiva [animae humanae] est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei: intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam»⁵⁵.

La unión intelectual a las cosas materiales que constituyen el objeto del entendimiento humano necesita superar el inconveniente suscitado por la diversidad de las naturalezas de tal potencia y de aquellas cosas. El alma del hombre y su intelecto son del todo inmateriales, pero las cosas del mundo exterior son compuestos de materia y forma. Por tal motivo, no pueden ser conocidas directamente por nuestro entendimiento mientras se hallen sujetas a las condiciones materiales propias de sus esencias. Según Santo Tomás, la intelección implica un alejamiento de la materia o, mejor aún, una abierta inmaterialidad, ya que ésta es imprescindible para que la potencia intelectual pueda unirse a sus objetos⁵⁶. Ahora bien, los compuestos hilemórficos no pueden despojarse a sí mismos de la materia que esencialmente poseen, pero, en cierta manera, a los fines de su captación intelectual deben volverse inmateriales sin que sufran intrínsecamente ninguna alteración. ¿Cómo es esto posible? Es posible gracias a la actividad del intelecto agente, por el cual el hombre considera las cosas materiales con prescindencia de sus principios individuantes cuya materialidad obstruye su intelección. La inmaterialidad necesaria para la aprehensión intelectual, entonces, se obtiene mediante un expediente que desmaterialice las cosas; no según su ser natural o extramental —esto es imposible, pues nuestro entendimiento inmaterial no puede obrar por sí mismo la menor transmutación en las sustancias corpóreas del mundo sensible—, sino conforme a un procedimiento que habilite a remover intencionalmente el obstáculo de la materia individuante para poder aprehenderlas tales como son *ad extra*.

⁵⁴ «Sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei» (*Ibid.*).

⁵⁵ *Summ. theol.* I-II q. 31 a. 5c.

⁵⁶ «Immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modum cognitionis» (*Summ. theol.* I q. 14 a. 1c).

Contra esta teoría tomista podría objetarse algo ya preanunciado: si las cosas del mundo exterior son entes materiales e individuales, una inteligencia que prescindiera de su materia individuante implicaría el no percibir las tales cuales son. Mas esta objeción no prospera. En primer lugar, porque el intelecto del hombre, en el estado presente de unión del alma al cuerpo, no se ordena directamente a la percepción del singular material, sino al conocimiento de la esencia de las cosas materiales, que no es individual, sino universal, como que es predicable de todos los inferiores que la participan. En segundo lugar, porque el conocimiento universal y abstracto de la naturaleza común a las cosas corpóreas no implica ninguna desinteligencia de lo que ellas son en sí mismas; al contrario, *lo que* son, no siendo privativo de los individuos que participan comúnmente los atributos de una especie determinada, es común a todos los individuos de una misma especie. De este modo, al conocer la naturaleza que comúnmente participan, nuestro entendimiento los conoce según la misma esencia en que todos ellos convienen. No conozco a Pedro, pero, al conocer la *humanitas*, conozco la naturaleza en la cual Pedro conviene con todo otro animal racional, de modo que, conociendo la humanidad, Pedro se halla en buena medida incluido dentro de mi conocimiento de la esencia del hombre. Juan consulta al cardiólogo a raíz de una dolencia cardíaca, pero aunque el médico no sepa quién es Pedro, sabe, sin embargo, que, por tratarse de un hombre, éste posee un corazón cuyas naturaleza y funciones responden universalmente a la naturaleza y a las funciones de todo corazón alojado en el cuerpo humano.

Una vez removido el obstáculo de la materia para la intelección de las cosas naturales, el intelecto puede unirse a sus objetos. Esta unión consiste en un consorcio espiritual que preserva las dos condiciones básicas de la inteligencia humana: una, que el ser natural de dichas cosas no se altera por el hecho de que nosotros las conozcamos; la otra, que, siendo la inteligencia un acto inmanente al sujeto inteligente, las cosas entendidas, de algún manera, se trasladan al interior de quien las entiende, mas siempre resguardándose la condición anterior, i. e., la imposibilidad de que el conocimiento introduzca alteración alguna en sus entidades naturales. Todo el problema, en consecuencia, estriba en brindar las razones de este inmanecer de las cosas entendidas al entendimiento que las aprehende como objetos de su consideración, pero sin que ello comporte ninguna mutación substancial de dichas cosas.

5. La función de las semejanzas formales en el conocimiento intelectual

Al ejercer el acto de entender, la potencia intelectual se une a sus objetos inteligibles reduciéndose ambos a una cierta unidad, pero las cosas entendidas no son inmutadas en su ser natural, de donde tampoco son transferidas físicamente desde sus entidades extramentales al interior del

entendimiento en acto. Si bien la inteligencia recaba que las cosas entendidas se hagan de algún modo presentes al intelecto, ello no requiere que inmanezcan a éste según el mismo ser natural que poseen *ad extra*, pues la recepción de cualquier cosa por parte de un recipiente, como ya se dijo, acaece según el modo de ser del recipiente; no según el modo de ser de la cosa recibida. Por tanto, para el conocimiento intelectual basta que lo entendido en acto sea recibido por el intelecto a través de una forma que la represente fehacientemente, lo cual excluye la necesidad de que ésta inmanezca al sujeto inteligente según su ser natural. La inteligencia, luego, acaece por la presencia de la cosa entendida al intelecto mediante la recepción de una forma vicaria —una representación, una noticia o una semejanza— que atestigüe la naturaleza de lo que esa cosa es *in rebus* ante el entendimiento posible.

Santo Tomás se ha percatado de que la inmanencia al intelecto de la semejanza formal de las cosas inteligibles consuma la unión de la potencia intelectual a tales cosas después que el cognoscente humano haya logrado un primer nexo con ellas a través del conocimiento sensorial. De lo contrario, esta unión no podría acontecer a causa de la diversidad de la naturaleza inmaterial de nuestra mente y de la naturaleza material de los compuestos hilemórficos que existen *ad extra*:

«Aquella [semejanza de la cosa inmanente] al intelecto es la cosa recibida en tanto obre en nuestro intelecto, mas obrando primero en el sentido. Empero, a causa de la debilidad de su ser, pues sólo es ente en potencia, la materia no puede ser el principio del obrar, de donde la cosa que obra en nuestra alma obra solamente por la forma. Por ende, la semejanza de la cosa impresa en el sentido y que, gradualmente depurada, llega hasta el intelecto, es sólo la semejanza de la forma [natural de la cosa conocida].»⁵⁷

Pero Santo Tomás nunca ha dicho que la inteligencia sea un efecto derivado exclusivamente de la causalidad de nuestra potencia intelectual; ni siquiera de la suma de todas las virtudes aprehensivas del sujeto cognoscente, pues el conocimiento intelectual requiere principalmente la causalidad de las formas inteligibles de las mismas cosas cognoscibles. Sin la causalidad de estas formas, convenientemente abstraídas por el intelecto agente y asimiladas por el entendimiento posible, el acto de la intelección no podría concretarse, ya que la sola pujanza de la mente humana no es suficiente a tal fin. Una vez más, la existencia de un correlato objetivo extrínseco al alma es absolutamente necesaria para consumir la aprehensión intelectual. Santo Tomás ha asegurado que el *lumen intelectuale*, por sí solo, no puede producir la percepción intelectual de las cosas:

«La luz intelectual recibida en él [=el intelecto del hombre] no es suficiente para determinar el conocimiento propio de la cosa, a no ser por las especies

⁵⁷ *De verit.* q. 2 a. 5c.

que de estas cosas se reciban, las cuales corresponde que sean recibidas formalmente según su modo [=el modo de conocer del intelecto]»⁵⁸.

Si nuestro entendimiento se ordena directamente al conocimiento de las cosas mismas, ello es porque estas cosas encierran una inteligibilidad llamada a fecundar en la intelección como su efecto propio. El procedimiento por el cual podemos arribar a la inteligencia de las cosas inteligibles depende, entonces, de la intermediación objetiva de las formas vicarias, especies o semejanzas de estas mismas cosas. Estos intermediarios no se convierten en objetos de la aprehensión directa del entendimiento, sino que actúan como vehículos que facultan la asociación de tal potencia intelectual a las cosas en cuanto tales:

«En cierta manera, las formas que son en el intelecto especulativo se hacen en nosotros por la acción de las mismas cosas. Toda acción es por la forma; por tanto, en la medida en que es por la virtud del agente, por las [mismas] cosas no se hace alguna forma en nosotros, a no ser que sea una semejanza de la forma [natural de estas cosas] [...]. Mas, puesto que el intelecto recibe [las formas de las cosas] de un modo absolutamente inmaterial, las formas que son en el intelecto especulativo son semejanzas de las cosas sólo según las formas»⁵⁹.

Merced a las formas inteligibles que representan las cosas al entendimiento, éste se une a sus objetos, pues por la aprehensión de las formas de las cosas naturales a través de sus semejanzas conseguimos un conocimiento aun del principio material de estas cosas, ya que la inteligencia de la materia, precisamente, se obtiene por el orden que este principio potencial mantiene en relación con la forma que actualiza los compuestos hilemórficos⁶⁰. Mas el *esse naturale* de las cosas exteriores no es el mismo ser que las formas representativas de estas cosas poseen en su inmanencia a quien las conoce en acto. En cuanto entendidas en acto, las cosas conocidas no se hacen presentes al intelecto posible según su ser natural, sino según un *esse intentionale*. Cuando Santo Tomás ha proclamado que «[...] las formas recibidas en nuestro intelecto desde las [mismas] cosas son abstraídas de la materia y de todas las condiciones de la materia»⁶¹, tácitamente ha anunciado que la identificación o la confusión del ser intencional y del ser natural de las cosas inteligibles impide señalar en qué consiste verdaderamente el conocimiento intelectual ejercible por el entendimiento humano.

Esta teoría tomista repercute en la determinación del conocimiento metafísico, sobre todo por lo que respecta a la constitución de los teoremas de la filosofía primera como expresiones auténticas de aquello que

⁵⁸ *In II Sent.* d. 3 q. 3 a. 3 ad 1um.

⁵⁹ *De verit.* q. 8 a. 11c.

⁶⁰ «Cognitio enim mentis humanae fertur ad res naturales primo secundum formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam» (*De verit.* q. 10 a. 5c).

⁶¹ *De anima* a. 20c. Cfr. *Quodlib. VII* q. 1 a. 3c.

el intelecto humano demuestra en su investigación en derredor de las cosas en sí mismas. Las sospechas tendidas por el pensamiento moderno acerca del carácter conclusivo de tales argumentaciones metafísicas, no pocas veces catalogadas como mistificaciones del conocimiento, carecen de todo asidero. Dado que la intelección es de suyo la unión cognoscitiva del entendimiento a sus objetos, en la medida en que la razón apodíctica del filósofo primero concluya la verdad en torno del ente en cuanto ente, en esa misma medida la metafísica se yergue como la ciencia verdadera de lo que es. Mientras efectivamente tenga lugar la unión cognoscitiva del intelecto humano al ente común, la metafísica no puede ser vista como un divagar divorciado de la verdad de lo que es.

Las cosas corpóreas del mundo exterior son materiales y nuestro intelecto es una potencia del todo inmaterial. Por otra parte, el principio de inteligibilidad de las cosas externas anida en sus mismas formas, aunque tal inteligibilidad, al menos originariamente, permanezca oscura ante nuestro entendimiento a raíz de su condición potencial, a saber: en tanto aquellas formas se encuentren realmente compuestas con la materia de los entes corpóreos. Por eso la actividad intelectual del hombre se halla sujeta a dos recaudos que franquean al intelecto el acceso al objeto universal que le es propio: uno, que el ejercicio de sus operaciones aprehensivas debe ser antecedido por el conocimiento sensitivo, pues la unión substancial de alma al cuerpo material no permite ejercer la intelección sin la remisión previa a los datos contenidos en las imágenes sensibles; el otro, que el intelecto humano se ordena a la captación de sus objetos a través de un procedimiento por el cual la inteligibilidad en potencia de las cosas del mundo exterior sea removida haciéndolas inteligibles en acto. Este esquema tomista del conocimiento intelectual prueba que el modo de entender recién reseñado indica que la filosofía primera, contra todos sus detractores, es una compenetración científica de la verdad de las cosas tales cuales existen o tienen ser en acto fuera del alma humana.

La formas vicarias de las cosas que las representan al intelecto posible llevan a cabo una cierta reiteración de los objetos representados, por más que, en algún aspecto, tales formas o semejanzas representativas excedan la misma naturaleza de las cosas que representan, pues las hacen presentes en acto al intelecto del sujeto cognoscente, lo cual no puede ser obrado por las cosas mismas según su propio ser natural. Entiéndase bien: las semejanzas intencionales de las cosas conocidas no las exceden como si representaran algo que estas cosas no son según sus mismas esencias; las exceden según el modo de ser que, gracias a dichas formas, las cosas adoptan en su inmanencia al entendimiento *ut cognitae*, ya que en éste, como dice Santo Tomás, los objetos materiales del mundo corpóreo adquieren un ser inmaterial del cual carecen *in rebus*:

«Formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad representationem, licet sint

excedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent esse immateriale»⁶².

Tanto es así, que el conocimiento intelectual no exige ninguna conformidad de las naturalezas del cognoscente y de las cosas conocidas —e. gr., mediante mi potencia intelectual puedo conocer la naturaleza del agua sin que mi entendimiento sea de naturaleza hídrica—; exige no más que una conformidad *per modum repraesentationis* que satisfaga los requisitos de la unión intencional de la mente a sus objetos sirviéndose de las semejanzas de las cosas conocidas en acto.

Si nuestro entendimiento sólo conociera cosas de su misma naturaleza, no conocería otra cosa que su propia substancia. En tal caso, no podría conocer ninguna cosa del mundo exterior, pues todas ellas, lejos de ser substancias inmateriales, como lo es nuestro intelecto, son entes corpóreos compuestos de materia y forma. Consecuentemente, para la intelección es necesaria una cierta unidad de las cosas inteligibles y de nuestro entendimiento; no la identidad de sus respectivas esencias. Las semejanzas representativas de las cosas, precisamente, habilitan a éstas y al intelecto a confluír en tal unidad sin que tal confluencia implique identidad alguna de las naturalezas de las cosas entendidas y del sujeto inteligente. Decía Santo Tomás:

«Para el conocimiento no se requiere la semejanza de la conformidad en la naturaleza, sino solamente la semejanza de la representación, así como por una estatua de oro nos transportamos a la memoria de algún hombre»⁶³.

En efecto, el *David* de Miguel Ángel representa al rey hebreo a la manera de una imitación sin que la naturaleza humana de David coincida con la naturaleza del artefacto esculpido por el artista. La forma artificial del *David* infundida en el mármol por el escultor no es una forma natural, mas no por ello deja de asemejarse o de representar al monarca judío. Ante esta evidencia, Santo Tomás ha inferido que no conocemos las cosas como si éstas pudieran existir naturalmente en nuestra alma, sino según se hallen representadas al cognoscente, pues las semejanzas representativas de las cosas conocidas no son principios del conocimiento en razón del ser intencional que adquieren en su inmanencia al intelecto, sino por la relación de tales semejanzas con las cosas exteriores entendidas en acto. No conocemos las cosas según el modo según el cual sus semejanzas obtienen su *esse intentionale* en la intimidad del entendimiento, sino que las entendemos según el modo por el cual estas semejanzas representan formalmente los objetos conocidos a la mente:

«Hoc modo aliquid cognoscitur, secundum quod est in cognoscente repraesentatum, et non secundum quod est in cognoscente existens. Similitudo e-

⁶² *De verit.* q. 8 a. 10 ad 3um.

⁶³ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 5um.

nim in vi cognoscitiva existens non est principium cognitionis rei secundum esse quod habet in potentia cognoscitiva, sed secundum relationem quam habet ad rem cognitam. Et inde est quod non per modum quo similitudo rei habet esse in cognoscente, res cognoscitur, sed per modum quo similitudo rei in intellectu existens est representativa rei»⁶⁴.

No siendo las formas naturales de las cosas tales como se encuentran compuestas con la materia de los entes corpóreos, las formas representativas de las cosas conocidas son semejanzas de estas mismas cosas. Con ello Santo Tomás ha hecho suya la teoría de la intencionalidad del conocimiento compendiada en la célebre fórmula de Aristóteles «En el alma no está la piedra, sino su forma»⁶⁵. Por tal razón, la forma de las cosas naturales que principia el ser por el cual existen *extra animam* no es el principio del conocimiento de tales cosas según su misma esencia, sino sólo según su semejanza⁶⁶. Así, Santo Tomás ha perpetuado la noética antimaterialista de Platón y de Aristóteles al mismo tiempo que ha anticipado la refutación neotomista del materialismo ingenuo divulgado a partir de fines del siglo XVIII, que ha marcado una regresión silvestre y anacrónica a la negación de la inmaterialidad del acto de conocer. No es para menos, porque la negación de la inmaterialidad del conocimiento, sin más, involucra la negación de la posibilidad de toda inteligencia. Pero las contradicciones intrínsecas a todo materialismo, sucedáneas a la consideración del hombre como una bestia cualquiera, no son difíciles de notar, porque, ¿qué principio material nos permitiría emitir proposiciones acerca del conocimiento, un acto del todo inmaterial según su esencia propia? El materialismo gnoseológico fue confutado eficazmente por Aristóteles; no obstante, reapareció sin intermitencias en la historia posterior, si bien adoptando manifestaciones que han buscado disimular la crudeza de aquél contra el cual había polemizado el Filósofo en la Edad Antigua.

6. La especie inteligible

En un doble sentido la especie inteligible causa el conocimiento intelectual: primero, porque de su inmanencia a la mente humana se sigue el que las cosas exteriores estén en ella representadas; y, segundo, porque la inteligencia del hombre es determinada más perfectamente en la medida en que la especie más se asemeje a las cosas que simboliza, pues el conocimiento intelectual es tanto más perfecto cuanto más inmaterial sea la representación de las cosas conocidas. Enseña Santo Tomás:

⁶⁴ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 17um.

⁶⁵ *De anima* Γ 8: 431 b 29.

⁶⁶ Cfr. *De verit.* q. 8 a. 11 ad 4um. Vide etiam *In I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 3um; *De verit.* q. 10 a. 4c et a. 6c.

«In cognitione duo est considerare: scilicet ipsam naturam cognitionis; et haec sequitur speciem secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est; et determinatio cognitionis ad cognitum, et haec sequitur relationem speciei ad rem ipsam: unde quanto est similior species rei cognitae per modum repraesentationis, tanto est cognitio determinatior; et quanto magis accedit ad immaterialitatem, quae est naturae cognoscentis in quantum huiusmodi, tanto efficacius cognoscere facit»⁶⁷.

La unión del entendimiento a las cosas inteligibles requiere que sus representaciones traduzcan la objetividad de dichas cosas de modo que la potencia aprehensiva superior las perciba tales como son en sí mismas, pues toda la ciencia que el intelecto humano pueda cosechar solicita que sus objetos advengan a su conocimiento a tenor de las condiciones receptoras del sujeto cognoscente⁶⁸. De este modo, no conoceríamos las cosas del mundo exterior si sus semejanzas no se adecuaban a la naturaleza inmaterial de la potencia ordenada a aprehenderlas. Santo Tomás afirma que la índole inmanente del conocimiento implica que sea ejercido de conformidad a la recepción inmaterial de las formas que lo convierten en un cognoscente en acto:

«El conocimiento no se hace sino según lo conocido esté en el cognoscente. Todo lo que se halla en algo [se halla] según el modo de éste y no según su modo [natural de ser]. Corresponde, por ende, que el conocimiento se haga según el modo [de ser] del cognoscente»⁶⁹.

Por eso las variaciones de nuestro saber científico no provienen de las cosas mismas, sino de nuestro modo cambiante de recibir la perfección cognoscitiva trasuntada en la acogida intelectual de las formas representativas de las cosas cognoscibles:

«El modo de saber está en el mismo cognoscente, pues en este mismo cognoscente la misma cosa conocida no está según su naturaleza; por tanto, la ciencia se hace variable por el modo de saber; no por la variación de las cosas conocidas»⁷⁰.

Pero la intermediación de las formas o especies inteligibles en el proceso intelectual no conlleva ninguna intrusión de entidades superfluas en la actividad perceptiva de nuestra mente; al contrario, es necesaria a los fines de asegurar la unión del intelecto a sus objetos. Al decir de Santo Tomás, «[...] por las semejanzas de las cosas, que están en nosotros [i. e., en tanto inmanezcan en acto al entendimiento humano], conocemos

⁶⁷ *De verit.* q. 3 a. 1 ad 3um.

⁶⁸ «Omnis scientia, sive sit per receptionem a rebus, sive per impressionem in res, est per modum scientis; quia utraque est secundum hoc quod similitudo rei cognitae est in cognoscente; quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est» (*De verit.* q. 2 a. 13 ad 3um).

⁶⁹ *In I Sent.* d. 38 q. 1 a. 2c.

⁷⁰ *De verit.* q. 2 a. 13 ad 8um.

las cosas existentes en sí mismas»⁷¹. La especie inteligible representa las cosas conocidas; no según el ser natural de los objetos, sino según el ser intencional que sus semejanzas adquieren en su inmanencia intelecto:

«[La especie inteligible] es la semejanza de la esencia misma de la cosa y, en cierto modo, es la misma quiddidad y naturaleza de la cosa según su ser inteligible; no según su ser natural»⁷².

El conocimiento intelectual es una revivificación intencional de las cosas que excluye toda construcción arbitraria de pseudorrepresentaciones que falsifiquen las cosas aprehendidas por el intelecto. De ahí que la especie inteligible, por la cual éste se une aprehensivamente a sus objetos, ejerza una función representativa y esté dotada de un ser espiritual que habilita a entender inmaterialmente las cosas inteligibles:

«Dos cosas se requieren para la especie que es medio del conocer: primero, la representación de la cosa conocida, que le compete en razón de su proximidad al [objeto] cognoscible; segundo, el ser espiritual o inmaterial, que le conviene en mérito a tener ser en el cognoscente. De ahí que una cosa se conozca mejor por la especie que está en el intelecto que por la especie que está en el sujeto [=en la cosa natural del mundo exterior]»⁷³.

Pero las especies inteligibles no contienen materia, de la cual, a la inversa, están compuestas las cosas naturales del mundo exterior, pues las semejanzas que las representan poseen una inteligibilidad que corre pareja con la inmaterialidad que les es propia. La especie inteligible es el principio del conocimiento intelectual porque confiere al intelecto la información que le convierte en un cognoscente en acto. La exégesis del valor de esta especie muestra a Santo Tomás prolongando y perfeccionando la teoría de Aristóteles sobre la convergencia del intelecto y de lo entendido en la unidad formal del acto de conocer. La aprehensión intelectual acontece merced a la unión del intelecto a sus objetos debidamente informado por la especie que oficia como una suerte de puente entre la potencia perceptiva inmaterial y las formas de las cosas exteriores abstraídas de sus condiciones materiales individuantes. La especie inteligible es, pues, una forma vicaria que permite la concreción del acto intelectual uniendo espiritualmente al sujeto cognoscente y al objeto conocido. Tal el significado de la famosa sentencia de Aristóteles «El intelecto en acto es lo entendido en acto»⁷⁴.

⁷¹ *Summ. theol.* I q. 20 a. 2 ad 2um.

⁷² *Quodlib.* VIII q. 2 a. 4c.

⁷³ *De verit.* q. 3 a. 1 ad 2um.

⁷⁴ Καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστὶν ὡσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὄλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοοῦμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὰ αὐτὸ ἐστὶν (*De anima* Γ 4: 430 a 2-5). Cfr. la hermenéutica aquiniana de esta doctrina aristotélica: *In III De anima*, lect. 9, nn. 724-727; *In I Sent.* d. 35 q. 1 a. 1 ad 3um; *De verit.* q. 8 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 27 a. 1 ad 2um, q. 55 a. 1 ad 2um, et q. 85 a. 2 ad 1um.

La especie inteligible es absolutamente necesaria para la consumación del acto de entender, como sucede, por ejemplo, en la ideación de las obras que un artífice prefigura en su mente antes de emprender su artefacción. Santo Tomás ha distinguido la duplicidad de funciones que dicha especie ejerce en el conocimiento intelectual diciendo que, por un lado, informa al intelecto convirtiéndole en un cognoscente en acto, de donde es el primer principio por el cual entedemos, y, por otro, es el término de la unión intencional de la mente a los objetos entendidos en acto. Mas la especie inteligible no es el objeto del intelecto. Éste se ordena directamente, o *primo et per se*, a la aprehensión de las cosas exteriores; no a la captación de sus semejanzas o representaciones inmanentes al alma de quien conoce, por cuyo motivo Santo Tomás ha atribuido a la especie inteligible una correlativa duplicidad de funciones intermedias entre el sujeto cognoscente y las cosas conocidas: en cuanto principio de la inteligencia, es el *primer* nexo que nos comunica con los objetos —*primum quo intelligitur*—, pero, en tanto sea el término de la operación intelectual, es una suerte de *segundo* medio de contacto quien conoce en acto y la cosa por él entendida —*secundum quo intelligitur*—:

«Forma enim in intellectu dupliciter esse potest. Vno modo ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quae est intelligentis in quantum est intelligens; et haec est similitudo intellecti in ipso. Alio modo ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen est forma praedicta secundum quo intelligitur: quia per formam excogitatum artifex intelligit quid operandum sit; sicut etiam in intellectu speculativo videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividendo; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur»⁷⁵.

No obstante, como ya se advirtió, ambas funciones excluyen el que las especies inteligibles constituyan el objeto primario del entendimiento, pues son sólo semejanzas de las cosas que éste percibe y a cuya intelección se ordena en virtud del fin que lo mueve a la consumación de su acto propio. Esta consumación tiene lugar mediante la formación de una concepción o concepto en el entendimiento posible de quien entiende en acto.

Ahora bien, el concepto es una forma intencional que en un doble sentido procede de la actividad cognoscitiva del mismo intelecto, ya por ser obrada por su operación aprehensiva, ya por ser el efecto del acto de

⁷⁵ *De verit.* q. 3 a. 2c.

entender⁷⁶. Al entender, expresa Santo Tomás, en el interior del intelecto se plasma una semejanza de la cosa entendida —la noticia de esta cosa tal como el entendimiento posible la acoge en su intimidad espiritual— que significa formalmente lo conocido por tal potencia. Esta semejanza significa la cosa aprehendida a la manera de una representación nocional, la cual puede ser ulteriormente significada por las voces exteriores del lenguaje, si bien nuestras palabras, a diferencia de los conceptos mentales, no significan formalmente las cosas conocidas, pues las simbolizan arbitrariamente o *ad libitum*⁷⁷.

Los conceptos inmanentes al intelecto posible no son de la misma naturaleza de la potencia intelectual del alma del hombre. Tampoco poseen la substancia de las cosas del mundo exterior que significan formalmente. Que difieren de la substancia de las cosas instaladas fuera del alma, es fácil de colegir en razón de su condición de semejanzas, pues, de acuerdo a algo ya apuntado, es esencial a toda semejanza el no ser igual a aquello a lo cual se asemeja. Por otra parte, es imposible que nuestra inteligencia y las concepciones en que se concreta tengan entidad substancial alguna, desde el momento en que son accidentes cuyo ser se agota en su inherencia en la substancia del alma del cognoscente humano, es decir, que de ninguna manera subsisten o existen en sí y por sí⁷⁸. Además, nada del intelecto especulativo, cuyo conocer no es un acto transeúnte, sino inmanente al alma de quien conoce, puede trasladarse hacia las cosas aprehendidas. Opuestamente, las mismas formas naturales de las cosas exteriores se hacen presentes a nuestra mente por el acto de la inteligencia, aunque no según el modo por el cual son *ad extra*, sino según el modo intencional mediante el cual recibimos sus representaciones. Por eso Santo Tomás ha aseverado que el intelecto nada pone en los objetos entendidos, sino que algo de éstos, gracias a la acción intelectual, es representado al intelecto: *Nihil intellectus est in intelligibili; sed aliquid eius quod intelligitur, est in intellectu*⁷⁹.

El concepto, entonces, es una semejanza de la cosa exterior conocida en acto por el intelecto y, como tal, el signo que se forma inmediatamente en la mente de aquello percibido mediante el acto intelectual. De ahí que la significación formal inmediata de las cosas entendidas concierne a los conceptos o verbos mentales; no a las palabras de nuestro lenguaje. Indefectiblemente, la significación nominal requiere la intelec-

⁷⁶ «Intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae. Et ideo verbum significatur ut res procedens» (*De verit.* q. 4 a. 2 ad 7um).

⁷⁷ «Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius noticia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis» (*Summ. theol.* I q. 27 a. 1c). Cfr. *In I Sent.* d. 13 q. 1 a. 1 per totum.

⁷⁸ Cfr. M. E. SACCHI, *Cuestiones controvertidas de filosofía primera* (Buenos Aires: Basileia, 1999), pp. 53-58.

⁷⁹ *De verit.* q. 8 a. 14 ad 5um.

ción previa de las cosas cognoscibles. En pos de Aristóteles, Santo Tomás ha proclamado que los nombres no se aplican a tales cosas como no sea para significar algo concebido de antemano por el entendimiento posible:

«La significación del nombre no se refiere inmediatamente a la cosa, sino mediante lo entendido, así como las voces que denotan aquellas pasiones que son en el alma [=las intenciones de las cosas conocidas], y [aun] las mismas concepciones del intelecto, son semejanzas de las cosas, según se manifiesta por lo dicho por el Filósofo al comienzo de su *Peri hermeneias*»⁸⁰.

Retengamos en todos sus alcances esta afirmación aquiniana: el concepto no es el objeto formal a cuya aprehensión se ordena *primo et per se* el acto de nuestro intelecto, pues éste se halla naturalmente enderezado a captar las cosas en sí mismas; no sus representaciones mentales inmanentes al entendimiento en acto. Esta tesis de Santo Tomás discrepa frontalmente con todo nominalismo. Para Aristóteles y para el Aquinate, los conceptos significan formal e inmediatamente las cosas mismas. No así las voces del lenguaje, ya que los signos nominales, que son contruidos arbitrariamente por el hombre, sólo pueden significar las cosas siempre que las conozcamos con antelación a través de la aprehensión intelectual. ¿Por qué los nombres no pueden significar inmediatamente las cosas? No lo pueden, dice Santo Tomás, porque

«[...] este nombre *hombre* significa la naturaleza humana en su abstracción de los [hombres] singulares. De ahí que no pueda ser que signifique inmediatamente al hombre singular, de donde los [neo]platónicos sostuvieron que significaría la misma *idea* separada de hombre. Sin embargo, puesto que ésta, según su abstracción, no subsiste realmente, conforme a la sentencia de Aristóteles, sino que está solamente en el intelecto, a Aristóteles le fue menester decir que las voces significan inmediatamente las concepciones del intelecto y, mediante éstas, las cosas»⁸¹.

Al recusar la doctrina aristotélico-tomista de la diversidad de las significaciones conceptual y lingüística, el nominalismo pone al descubierto la incoherencia de haber deseado encarnar la verdadera posición aristotélica en su lucha contra todas las variantes realistas consignadas por la filosofía antigua y medieval. Al contrario, dado que la significación formal de las cosas conocidas es ejercida inmediatamente por los conceptos —no por los nombres—, Santo Tomás ha declarado que esto es así porque los conceptos son semejanzas de aquellas cosas aprehendidas por el entendimiento. No conoceríamos las cosas inteligibles si las nociones llamadas a representarlas no advinieran a nuestra mente según el ser que poseen en su inmanencia intencional al intelecto: «Non esset verae con-

⁸⁰ *De potent.* q. 7 a. 6c. Cfr. ARISTÓTELES, *De interpret.* 1: 16 a 3-4.

⁸¹ *In I Peri herm.*, lect. 2, n. 5.

ceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet»⁸².

Por supuesto, si los conceptos o verbos interiores no fuesen semejanzas que representen las cosas conocidas a la mente, ¿de qué cosas serían noticias? Santo Tomás siempre se atuvo a este canon noemático: «La concepción del intelecto es una semejanza de la cosa entendida»⁸³. Nada obsta, luego, para comprender que la especie inteligible es el principio del conocimiento intelectual, mientras el término de la información del cognoscente por la representación de la cosa entendida es la intención constituida por el propio intelecto al modo de consumación de su acto aprehensivo:

«Tal como se hace patente en el proceso [discursivo] desenvuelto por Aristóteles en el libro III *Del alma*, cabe decir que la cosa entendida no se relaciona con el intelecto posible como la especie inteligible por la cual el intelecto posible es en acto, sino que tal especie es tenida como el principio formal por el cual el intelecto entiende. Sin embargo, lo entendido o la cosa entendida es tenido como lo constituido o formado por la operación del intelecto, sea esto la quiddidad simple, sea la composición y la división de la proposición»⁸⁴.

El rechazo nominalista del concepto como semejanza formal o intencional de las cosas exteriores aprehendidas por el intelecto echa por tierra tanto la misma inteligencia de la concepción obrada por nuestro entendimiento cuanto el nexo espiritual que lo comunica con las cosas del mundo exterior. El nominalismo es responsable de haber malversado esta virtud intencionalmente significativa del concepto arrojando consecuencias al extremo perniciosas para la ventura de la ciencia humana, pues es inherente a tal semejanza la consumación de la unión intencional del intelecto y de sus objetos, ya que éstos, tal como existen fuera del alma, no son inteligibles en acto, sino tan sólo en potencia. Presupuesta la abstracción del intelecto agente y la acogida inmaterial de la semejanza por la cual las formas de las cosas inteligibles se adecúan a la capacidad receptiva del intelecto posible, éste ejerce en su propia intimidad el acto aprehensivo que lo asocia intencionalmente a las cosas representadas por sus concepciones.

7. El concepto como *medium in quo* del acto intelectual

Habiendo llegado a este punto, el tomismo debe sortear el riesgo de caer en una posición idealista. ¿Cómo sortearlo? La caída en el idealis-

⁸² *De potent.* q. 7 a. 6c.

⁸³ *Summ. theol.* I q. 27 a. 2c. «In intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectae» (*Ibid.*, ad 2um).

⁸⁴ *De spirit. creat.* a. 9 ad 6um. Cfr. ARISTOTELES, *De anima* Γ 4-6: 429 a 10 - 430 b 30.

mo sería inevitable si se sostuviera que el concepto sería el término de referencia postrero de nuestro entendimiento, o sea, el mismo objeto formal de la potencia aprehensiva superior del alma del hombre. Pero Santo Tomás jamás ha aceptado tal posibilidad porque el verbo mental que se forma en nuestro espíritu como consecuencia del acto de entender, si bien es el término inmanente obrado por la actividad intelectual, no es el objeto conocido directamente por ella. Este objeto es la cosa exterior tal como es en sí misma o en su propia entidad extramental, toda vez que, *primo et per se*, el intelecto conoce aquello que es o tiene ser en el mundo exterior; no los conceptos que representan a modo de semejanzas o *intentiones* las cosas entendidas:

«La perfección del conocimiento consiste en esto: en que la cosa sea conocida según el modo por el cual es [= *in rerum natura*]; no según el modo por el cual la cosa conocida está en el cognoscente»⁸⁵.

Estas elucidaciones invitan a averiguar por qué el concepto es el *medium in quo* merced al cual el intelecto entiende sus objetos. En efecto, habida cuenta que el concepto se forma en el intelecto gracias a su acto perceptivo, Santo Tomás dice que, al producirlo, la mente arriba a su término formal inmanente, mas ello no significa que el concepto sea el objeto formal conocido en acto por el cognoscente intelectual⁸⁶. Es necesario disipar toda confusión del objeto formal del intelecto humano *in statu unionis* —la esencia de los entes materiales exteriores— y el concepto o verbo interior, ya que sólo instrumentalmente —«sicut instrumento quo utitur ad aliud intelligendum»— éste se vincula al objeto del entendimiento, o sea, como el *medium in quo* las cosas son conocidas por nuestra mente⁸⁷. Sin embargo, siendo una semejanza de las cosas que constituyen el objeto de la potencia intelectual, las concepciones intelectivas tienen fundamento inmediato en estas mismas cosas, a saber: en cuanto éstas, conformándose al recipiente inmaterial de las especies inteligibles gracias a la abstracción previa obrada por el intelecto agente, lo convierten en algo verdaderamente cognoscente en acto o, si se quiere, en un depositario de las formas de las cosas conocidas⁸⁸. No en vano Aristóteles decía que el intelecto en acto es el «lugar de las especies» (τόπος εἰδῶν)⁸⁹.

Puesto que el concepto, según Santo Tomás, es «aquello donde termina la operación del intelecto»⁹⁰, el maestro dominicano ha juzgado

⁸⁵ *De verit.* q. 2 a. 5 ad 6um.

⁸⁶ Cfr. *In I Sent.* d. 27 q. 2 a. 2 per totum.

⁸⁷ «Intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, et sic intelligit specie intelligibili qua fit in actu; alio modo sicut instrumento quo utitur ad aliquid intelligendum: et hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem» (*Quodlib.* V q. 5 a. 2 ad 1um).

⁸⁸ Cfr. *In I Sent.* d. 2 q. 1 a. 3c.

⁸⁹ Cfr. *De anima* Γ 4: 429 a 27-28.

⁹⁰ *De verit.* q. 4 a. 2c.

que la concepción es tanto la misma cosa conocida, *in quantum huiusmodi*, como la concepción que de las mismas cosas exteriores —el objeto formal directo de la potencia intelectual— adquiere el entendimiento en acto:

«La concepción del intelecto es media entre el intelecto y la cosa entendida, porque ella mediante la operación del intelecto alcanza la cosa. Por ende, la concepción del intelecto no sólo es aquello que es entendido, sino también aquello por lo cual es entendida la cosa, de manera que, así entendida, puede decirse [que es la] cosa misma y la concepción del intelecto»⁹¹.

Cuando Santo Tomás habla de esta equivalencia del concepto con la *res ipsa*, alude a la *res ut cognita*, ya que no tendría sentido la identificación de los entes corpóreos que existen fuera del alma según su *esse naturale*, que son compuestos hilemórficos, y el *esse intentionale* de sus representaciones o semejanzas nocionales, los cuales únicamente existen de un modo inmaterial en su inmanencia a la mente de quien los concibe. El concepto es el testimonio de algo que no es la misma concepción intelectual, sino, como afirma Santo Tomás, la manifestación de una cosa conocida y, por tanto, diversa en relación con la naturaleza del entendimiento⁹².

He aquí una de las maravillas más asombrosas que podemos encontrar en el universo: el intelecto posible, al cual le cabe reflejar la verdad de las cosas mismas actuando como un espejo donde todas ellas pueden retratarse, obra la inteligencia a la manera de una reiteración intencional de esas mismas cosas, mas sin que tal reiteración intencional implique una duplicación superflua del ser natural de aquello significado formalmente por nuestras concepciones. El concepto posee la virtud de manifestar las cosas tales cuales son según su ser natural, al punto tal que en él se contienen según lo que verdaderamente son en sí mismas, aunque para ello necesite valerse de una semejanza cuyo ser intencional es realmente distinto del ser natural que ostentan *extra animam* las cosas conocidas⁹³. El verbo interior, luego, es el término manifestativo de las cosas entendidas, mas ello supone que sea igualmente la manifestación de un objeto que no es el mismo concepto. Contra todo inmanentismo, Santo Tomás ha afirmado que el concepto es el término de la intelección que yace en el intelecto, pero en él no podría existir intencionalmente si no fuese la semejanza del objeto aprehendido por la potencia intelectual.

⁹¹ *De verit.* q. 4 a. 2 ad 3um.

⁹² «Omnis quod est manifestativum alicuius verbum ipsius dicitur» (*De potent.* q. 10. a. 4 ad 4um).

⁹³ «Verbum enim manifestationem quamdam importat; manifestatio autem per se non venit nisi in intellectu. Si enim aliquid quod est extra intellectum, manifestare dicitur, hoc non est nisi secundum quod ex ipso aliquid in intellectu relinquatur, quod postea est principium demonstrativum in eo. Proximum ergo manifestans est in intellectu: sed remotum potest esse etiam extra eum; et ideo nomen verbi proprie dicitur de eo quod procedit ab intellectu» (*De verit.* q. 4 a. 3c).

Tal objeto es extrínseco al intelecto: son las mismas cosas a cuyo conocimiento se ordena, por lo cual la visión intelectual no culmina directamente en la captación de las intenciones entendidas, sino en la misma intelección de dichas cosas, ya que la percepción de sus semejanzas o representaciones —una intelección siempre indirecta— no se consigue a través de la extensión de la potencia intelectual a su objeto formal:

«In visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod inspiciat aliquam similitudinem illius rei, quamvis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspicit; quod etiam experimento patet»⁹⁴.

Santo Tomás no ha admitido que el conocimiento intelectual se ordene *primo et per se* a la inteligencia de los conceptos inmanentes al entendimiento posible, como si su objeto formal no fuesen las cosas existentes *in rerum natura*, sino sus semejanzas o representaciones mentales. El tomismo y el idealismo son radicalmente incompatibles entre sí; más aún, son enemigos irreconciliables, porque no es lo mismo que conozcamos las cosas que existen *ad extra*, a cuya aprehensión se ordena el intelecto de un modo directo e inmediato, y que conozcamos la entidad vicaria de las intenciones representativas de las cosas entendidas. Retomando la tesis fundamental del paralelismo o de la correlación de las cosas cognoscibles y de la potencia intelectual, Santo Tomás afirma que en las cosas hay algo que de dos maneras responde a la captación de la mente humana: por una parte, las cosas mismas poseen una inteligibilidad que permite entenderlas directamente en la medida en que el entendimiento conciba sus formas universales; por otra, los conceptos o verbos interiores, testimonios o registros de la inteligencia de las cosas exteriores, también pueden ser aprehendidos por el intelecto, mas no de un modo directo, sino indirecto, lo cual habilita a percibir las intenciones universalmente predicables de aquellas cosas:

«El intelecto entiende la naturaleza del animal en el hombre, en el caballo y en muchas otras especies, de lo cual se sigue que la entiende como género. A esto, entendido del modo en que intelecto entiende el género, no responde inmediatamente ninguna cosa externa que sea género, sino que a la inteligencia, por la cual se consigue esta intención [del género], responde alguna cosa [del mundo exterior]»⁹⁵.

En efecto, no es posible que los objetos directos del intelecto sean indistintamente las cosas y sus representaciones, de donde el conocimiento de las semejanzas nocionales de las cosas no se obtiene mediante la misma operación intelectual por la cual advenimos al conocimiento de aquello que existe en el mundo exterior. El conocimiento del concepto mental, entonces, exige el recurso indispensable a un procedimiento in-

⁹⁴ *De verit.* q. 10 a. 8 ad 2um in contr.

⁹⁵ *De potent.* q. 1 a. 1 ad 10um.

directo o reflexivo. El intelecto se encamina inmediatamente al conocimiento de las cosas exteriores tales cuales son en sí mismas, si bien su objeto formal directo no son los entes corpóreos en su propia individualidad natural. Pero Santo Tomás ha puesto de relieve que la inteligencia de los entes naturales tiene una anterioridad y una primacía absolutas por encima del conocimiento de los conceptos, pues los órdenes noético y lógico están esencialmente condicionados por la inteligencia de aquello que tiene ser *ad extra* e incluso por la primointencionalidad de las concepciones que inmanecen al intelecto posible como productos del conocimiento de las cosas que tienen ser allende nuestra alma:

«Así como hay una concepción del intelecto o de la razón —a la cual responde la misma cosa que es fuera del alma—, así también hay una cierta concepción o razón a la que responde la cosa entendida en cuanto tal. Así, pues, como a la razón o a la concepción del hombre responde la cosa exterior al alma, a la razón o a la concepción del género o de la especie, en cambio, responde solamente la cosa entendida»⁹⁶.

Por ello la intelección de las cosas deviene de la correspondencia o correlación de sus semejanzas intencionales representadas por los conceptos, pues estas semejanzas facultan a la mente para aprehender sus objetos con arreglo a la naturaleza que los entes del mundo natural poseen en sí mismos. El entendimiento no adquiriría verdaderas concepciones de algo instalado frente a su consideración, dice el Aquinate, «[...] a no ser que, por vía de semejanza, esta cosa corresponda a tales concepciones»⁹⁷.

Santo Tomás ha aseverado constantemente que lo primero que entendemos son las cosas del mundo exterior en sus razones universales. Recién después de la formación de las intenciones entendidas, que significan las mismas cosas conocidas, el intelecto puede reflexionar sobre ellas en tanto yaczan en el alma como frutos de la intelección:

«Las cosas que son entendidas en primer lugar son las exteriores al alma, a cuya inteligencia se endereza el intelecto. Las intenciones consecuentes al modo de entender son las que se entienden en segundo lugar: esto el intelecto lo entiende en segundo lugar en cuanto reflexiona sobre sí mismo entendiendo que entiende y el modo por el cual entiende»⁹⁸.

Como no sea porque el pensamiento humano haya tergiversado la índole del conocimiento intelectual, como sucedió con el nominalismo, no se puede negar sensatamente que nuestra potencia aprehensiva inmaterial muestra una inclinación insobornable a unirse a las cosas a través de la inteligencia de lo que ellas son en sí mismas. Sólo derivada —nunca

⁹⁶ *De potent.* q. 7 a. 6c.

⁹⁷ *De potent.*, loc. cit., ibid.

⁹⁸ *De potent.* q. 7 a. 9c.

principalmente— el entendimiento puede conocer las semejanzas intencionales perceptibles como efectos de la intelección de las cosas situadas allende el sujeto cognoscente.

La contribución filosófica de Tomás de Aquino a la teoría del conocimiento intelectual ha demostrado que la inteligencia surge de la unión espiritual de la mente a las cosas y, al mismo tiempo, que la entidad formal de las intenciones nocionales se sigue del acto de captar lo que ellas mismas son fuera del alma. Los conceptos mentales, luego, son genuinas representaciones de las cosas exteriores conocidas en acto por el entendimiento inteligente. Significan estas cosas en tanto entendidas, pero no son los objetos a cuya aprehensión el intelecto se ordena *primo et per se* en el ejercicio de su actividad aprehensiva:

«Esto así expresado, o sea, formado en el alma, se llama verbo interior y, por tanto, se compara al intelecto; no como [aquello] por lo cual [*quo*] el intelecto entiende, sino como [aquello] en lo cual [*in quo*] entiende, ya que [el intelecto], [en la medida en que el verbo mental esté] en él expresado y formado, ve la naturaleza de la cosa entendida»⁹⁹.

Esta afirmación podría dar cabida a la presunción de que Santo Tomás habría contradicho aquellas otras proposiciones suyas en las cuales el verbo mental o concepto es señalado como la semejanza por la cual entendemos las cosas que existen *ad extra* según su ser natural. Pero no hay tal contradicción, porque en el entendimiento humano debemos deslindar tres cosas:

«[...] [*a*], la misma potencia del intelecto; [*b*], la especie de la cosa conocida, que es su forma [y que] se relaciona con el mismo intelecto como la especie del color a la pupila, y, [*c*], la misma operación del intelecto, que es el entender»¹⁰⁰.

Interpuesta esta distinción, Santo Tomás dice que el verbo exterior de nuestras proclaciones orales, en sí mismo, no es el signo de ninguna de aquellas tres cosas, sino el signo nominal del verbo interior. No lo es, pues las voces del lenguaje significan inmediatamente las cosas representadas por tal verbo, que no es la especie por la cual el intelecto entiende en acto informándose de lo que las cosas son mediante el primer principio inteligible que de ellas extrae el intelecto agente¹⁰¹.

Se comprende, entonces, por qué la escuela tomista siempre ha considerado el concepto o verbo interior como el *medium in quo res intelliguntur*. Si la esencia de las cosas naturales no fuese el objeto propio del entendimiento del hombre, ¿qué sentido tendría la existencia de esta potencia en nuestra alma? ¿Qué motivos puede alegar el pensamiento que

⁹⁹ *In Evang. Ioannis*, cap. 1, lect. 1.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ «Nec [vox] significat speciem, quae est qua intellectus intelligit» (*Ibid.*).

atribuye a algún extraño designio un pretendido sustraerse del intelecto humano a su ordenación al conocimiento de la naturaleza de las cosas inteligibles? Santo Tomás se opuso con firmeza a las opiniones de los autores que han creído que «[...] el intelecto nada entiende sino su pasión, o sea, la especie inteligible en sí recibida. Y, según esto, tal especie es lo mismo que se entiende»¹⁰². Pero esta doctrina es del todo falsa porque aquello que entendemos es eso mismo que constituye el sujeto de investigación de las ciencias. Si el objeto del intelecto fuesen las especies inmanentes al alma, las ciencias no versarían sobre las cosas mismas, sino sobre las representaciones o semejanzas intencionales que de ellas cobije el entendimiento posible, mas no es esto lo que trasunta el análisis filosófico del conocimiento científico¹⁰³. Santo Tomás explica qué solamente la lógica o filosofía racional —también la metafísica, aunque bajo otra *ratio formalis sub qua*— trata de las intenciones que se forman en nuestra mente como resultados de la intelección de las cosas obrada por el intelecto posible al aplicarse al conocimiento de las cosas que constituyen su objeto formal:

«Es manifiesto, pues, que las ciencias son de aquellas [cosas] que el intelecto entiende. Sin embargo, las ciencias, son de las cosas; no de las especies o intenciones inteligibles, con la sola excepción de la ciencia racional [=la lógica]. De ahí que sea manifiesto que la especie inteligible no es el objeto del intelecto, sino la quiddidad de la cosa conocida»¹⁰⁴.

Consta que el nominalismo se ha opuesto secularmente a esta teoría tomista del conocimiento intelectual. Ello revela qué grado de imbricación en la ontología nominalista ostentan las múltiples corrientes idealistas aparecidas en el pensamiento occidental bajo el peso poderoso del conceptualismo sistematizado con particular diligencia a partir del siglo XVI.

¹⁰² *Summ. theol.* I q. 85 a. 2c.

¹⁰³ «Eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima» (*Ibid.*).

¹⁰⁴ *In III De anima*, lect. 8, n. 718. «Actio intellectus nostri primo tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, et deinde redit ad actum suum cognoscendum; et ulterius in species et habitus et potentias et essentialia ipsius mentis. Non enim [istae] comparatur ad intellectum ut objecta prima, sed ut ea quibus in obiectum feratur» (*De verit.* q. 10 a. 9c). «[Verbum dicitur] intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem» (*De potent.* q. 8 a. 1c). «Species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam» (*De spirit. creat.* a. 9 ad 6um). «Obiectum autem intellectus non est species intelligibilis, sed quidditas rei. Nom enim scientiae intellectuales omnes sunt de speciebus intelligibilibus, sed sunt de naturis rerum» (*Comp. theol.* I 85). «Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica [...] Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur [...] [Intentio intellecta] est id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta» (*Summ. c. Gent.* IV 11).

8. La universalidad del objeto formal directo del intelecto y la predicación del ente en cuanto ente

Junto a Aristóteles, y contra Platón, el Aquinate ha afirmado la individualidad de las substancias que tienen ser en acto en el mundo exterior. Sin embargo, esto no significa que toda entidad extramental sea de suyo individual, pues los mismos entes corpóreos singulares poseen naturalezas comúnmente predicables de muchos de ellos. Estas naturalezas comunes son verdaderos universales, mas, a diferencia de los individuos, no tienen ser en acto, sino tan sólo en potencia. No obstante, que el *universale in praedicando* o *in essendo* no sea en acto en las cosas exteriores no implica que carezca de realidad, porque la *realitas*, la condición esencial propia de las cosas en la línea de sus naturalezas o quiddidades, no se agota en los entes individuales que existen en acto. De hecho, el acto y la potencia dividen el ente de forma tal que ésta, la potencia, de ningún modo resigna su condición de coprincipio positivamente presente en la entidad de las cosas compuestas. Pero la realidad del *universale in essendo* o *in praedicando* no se sobreañade a la individualidad de los entes corpóreos en acto como si fuese una entidad suplementaria agregada a las cosas que son en sí y por sí, ni tampoco algo separado de los inferiores de los cuales es predicable, según lo había pretendido Platón al enunciar su teoría de las ideas¹⁰⁵.

Vnum et in multis et de multis, el universal constituye el objeto formal del intelecto humano. En el estado actual de unión del alma al cuerpo, nuestra potencia aprehensiva superior se ordena directamente al conocimiento de la esencia de los entes corpóreos como a su objeto formal propio o proporcionado; no al conocimiento de la esencia de estas cosas tal como se encuentra plasmada en la individualidad de las substancias sensibles, sino en cuanto comúnmente predicable de todos los inferiores que la participan. Pues bien, dado que las cosas materiales no son inteligible en acto, el conocimiento del objeto formal propio del intelecto del hombre *in statu unionis* exige la remoción de las condiciones materiales individuantes que obstruyen su humana inteligencia. Esto es obrado por el entendimiento agente mediante el proceso abstractivo que fecunda en la información de la mente por las especies inteligibles de las cosas exteriores.

Informado nuestro entendimiento por las especies inteligibles, al conocer la potencia intelectual produce una semejanza a la manera de un

¹⁰⁵ La palabra *realitas* irrumpió en la escolástica de la Edad Media sin haber podido impedir la aparición de las significaciones enmarañadas que prontamente ha recibido. En verdad, su significación no es tan diáfana como generalmente creen muchos pensadores que se consideran a sí mismos realistas. Acerca de la problemática relativa a la predicación de la noción de *realitas*, nos remitimos a lo expuesto sucintamente en nuestro artículo «La polivalencia del concepto de realidad», en H. SEIDL (Hrsg.), *Realismus als philosophisches Problem*. Philosophische Texte und Studien 51. Epimeleia, N. F., Band 2 (Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2000), pp. 79-88.

término inmanente a ella misma, esto es, el concepto o verbo mental, en el cual contempla los objetos conocidos que atestiguan la consumación de su acto de entender. Las semejanzas de las cosas conocidas, a su vez, poseen un *esse intentionale* por el cual inhieren en el intelecto a la manera de representaciones de las cosas entendidas en acto, de modo que, si bien el ser propio de las semejanzas representativas de las cosas difiere realmente del ser natural que éstas poseen en su entidad extramental, ello no impide que los conceptos registren aquello que las cosas verdaderamente son *ad extra* o en sí mismas. Pero, en todo caso, el objeto formal propio o proporcionado de nuestro intelecto, a cuya inteligencia se ordena naturalmente, no es ni la especie abstraída por el entendimiento agente ni tampoco los conceptos formados por la acción perceptiva del intelecto posible. Este objeto es la propia esencia de los entes corpóreos tales cuales tienen ser en el mundo exterior, esto es, en cuanto dicha esencia es una naturaleza común universalmente predicable de todos los inferiores que la participan.

Pero el objeto común a todo intelecto, incluso al nuestro, es el ente en cuanto ente, que es el sujeto de la metafísica. Por cierto, la filosofía primera no podría informar con su verdad al entendimiento humano si su sujeto no cayera dentro del objeto de la potencia intelectual inmaterial del alma el hombre. Tanto es así, que, si no existiera un objeto universal que asuma la inteligibilidad de todo lo que es, la metafísica sería imposible, pues en tal caso nuestra mente no podría ordenarse a la aprehensión de algo que, por inexistente, tampoco sería inteligible. Al contrario, el ente en cuanto ente se predica universalmente de todo aquello que es, ora en acto, ora en potencia, de donde la existencia de este *universale in essendo* o *in praedicando* —el *ens commune*— garantiza la existencia de algo inteligible que se instala ante el entendimiento humano como lo más digno de ser especulado, ya que el ente en cuanto ente contiene la universalidad predicable de todas las cosas que son, pues todo lo que es, es ente. En consecuencia, al negar todo universal *in rebus*, de ningún modo el nominalismo puede admitir la existencia ni la consistencia científica de la metafísica, al menos en la medida en que sea coherente con su desestimación del *universale in essendo* o *in praedicando* en el mundo exterior al alma humana.

Contra todo planteo nominalista, Santo Tomás de Aquino ha sostenido con vigor la existencia extramental del *esse potentia* de los universales, la ordenación del intelecto a la inteligencia del ente en cuanto ente —que insume la máxima universalidad, dado que la razón de ente se predica comunísimamente de todas las cosas que son— y la necesidad de la metafísica en orden a conocer todo lo que es especulando sobre el *ens commune* de un modo rigurosamente científico, o sea, concluyendo la verdad acerca de sus primeros principios y de sus primeras causas.