



Tópicos, Revista de Filosofía
ISSN: 0188-6649
kgonzale@up.edu.mx
Universidad Panamericana
México

Muñoz, Ceferino P. D.

En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino
Tópicos, Revista de Filosofía, núm. 43, 2012, pp. 123-151
Universidad Panamericana
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028516004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

EN TORNO A DOS LECTURAS POSIBLES SOBRE EL CONOCIMIENTO DE LAS ESENCIAS EN TOMÁS DE AQUINO*

Ceferino P. D. Muñoz

CONICET-Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza-Argentina
ceferinomm@hotmail.com

Abstract

This paper aims to expose two possible views about knowledge of essences in Thomas Aquinas. On the one hand there is the critique of knowledge of philosopher Jacques Maritain, who will question that man's access to the essences of things would be as simple as usually occurs. This situation leads us to what we call a gnoseological stance. On the other hand, we try to show that there is probably another horizon of different reading supported by the French philosopher. And this horizon can lead us to understand Aquinas' claims from a viewpoint that we call metaphysics.

Key words: Thomas Aquinas, Maritain, essence, nature, knowledge, metaphysics, critique of knowledge, gnoseology.

Recibido: 11-05-2011. Aceptado: 17-07-2011.

*Este artículo es una prolongación de la comunicación presentada en las V Jornadas de la Academia de Ciencias de Buenos Aires (Argentina) durante el mes de abril del año 2011.

Resumen

El presente trabajo pretende exponer dos posibles visiones acerca del conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino. Por un lado, desde la crítica del conocimiento del filósofo Jaques Maritain, quien pondrá en tela de juicio que el acceso del hombre a las esencias de las cosas sea tan simple como suele presentarse, conduciendo así a lo que hemos llamado una postura gnoseológica. Por otro lado, intentaremos mostrar que probablemente existe otro horizonte de lectura distinto al sostenido por el filósofo francés. Y tal horizonte puede llevarnos a entender las afirmaciones del Aquinate desde una mirada que hemos denominado metafísica.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Maritain, esencia, naturaleza, conocimiento, metafísica, crítica del conocimiento, gnoseología.

Introducción

El presente escrito versa sobre la interpretación de algunos textos de Tomás de Aquino referidos al conocimiento de las esencias de las cosas; en concreto, a la interpretación de la dificultad o imposibilidad del hombre para alcanzar esas esencias. Hay ciertos pasajes de la obra del Aquinate donde se sostiene que el hombre no conoce dichas esencias, y tal afirmación ha sido entendida usualmente por muchos tomistas, entre ellos Maritain, como que el Aquinate da por sentado que el acceso a las esencias es muy problemático y merece un detenido análisis. Por nuestra parte, creemos que esos textos tienen un sentido distinto al de esas exégesis, sentido más obvio y sencillo que el que suele dársele. Sin embargo, este no es un estudio sobre tal cuestión en Tomás de Aquino. Más bien, sólo pretendemos mostrar aquí que una interpretación frecuente como la de Maritain no sólo no es 'textual' sino que manifiesta un marco conceptual que no será el tomasiano. Por lo mismo, sin esa perspectiva maritaineana, los textos del Doctor Común admiten una lectura más simple y llana.

El presente escrito es parte de una investigación más amplia, centrada en el pensamiento de Cayetano, comentador clásico de Tomás

de Aquino. La hipótesis de trabajo que se maneja en dicha investigación es que Tomás de Vio habría añadido muchos temas a la especulación tomasiana que no son propios del pensamiento del Aquinate, pero que gran parte de los tomistas posteriores —entre ellos Poinsot y Maritain— habrían recibido como doctrina del Angélico. Concretamente, y como parte importante de esos añadidos, se hallaría toda una perspectiva sobre la objetividad¹ y el conocimiento. Si esto fuese así, vale la pena una aclaración terminológica, pues esos dos matices nuevos conducirían a un abordaje y a una fundamentación del conocimiento desde el conocimiento mismo o a partir de las operaciones de la inteligencia. A esto denominamos ‘perspectiva gnoseológica’. Y, frente a esta nueva perspectiva, uno podría preguntarse cuál es la anterior. Y se podría responder que posiblemente la de Tomás de Aquino, en la cual los aspectos resaltados por Cayetano no estarían presentes, ya que el Doctor Común fundamentaría el conocimiento desde el ser de las cosas y no desde el conocer. A esto designamos como ‘perspectiva metafísica’. Dicho en otros términos, el Aquinate, para profundizar el conocimiento de algo determinado indagaría en la constitución misma de la cosa, pero Cayetano lo haría profundizando en las operaciones de la inteligencia².

¹Llamamos así a todo el ámbito o cúmulo de nociones que corresponden al objeto de conocimiento. Es decir, características que no son de la cosa en sí, sino de la cosa en tanto conocida por el hombre, o en tanto objeto de la inteligencia. El ámbito de la objetividad sería una originalidad, a nuestro entender, propia de Tomás de Vio, o en todo caso fruto de las discusiones con los escotistas.

²Una preliminar muestra de tal cambio de perspectiva es ya la índole de los títulos que usa Cayetano para alguna de sus obras fundamentales: *La analogía de los nombres*, *Acerca del concepto de ente*; o las nuevas distinciones que introduce en sus diversos comentarios, *v.gr.* en la *q.1* del *De Ente et Essentia* del Aquinate formula la doctrina de los grados de abstracción, en la *q. 2* habla del concepto formal y del concepto objetivo. Nociones éstas que nunca aparecen en todo el *corpus* tomasiano. Otro ejemplo de la novedad, y quizás del cambio de rumbo operado en Cayetano respecto a su maestro, se da en sus comentarios a la *Suma Teológica*. En la *q. 1* introduce toda una serie de disquisiciones en el seno del objeto, así las divisiones entre *ratio formalis objecti ut res*, o *ratio formalis quae* o entre *ratio formalis objecti ut objectum*, o *ratio formalis sub qua*. En la misma *Suma* añade no propiamente un cuarto grado de abstracción, sino un cuarto modo de ser lo abstracto, que es lo divino, la *deitas*. Aquí la inteligencia con el auxilio de la fe obtiene un cuarto tipo de ob-

Valga aclarar que esta investigación encuentra un marco de justificación en distintos autores que han notado otras claras diferencias entre el Aquinate y su comentador Cayetano. Así Maurer explica: "A pesar de su reputación de buen comentarista de Santo Tomás, hay estudios recientes que ponen dudas acerca de la confianza que se puede tener en él como guía del tomismo auténtico"³. Por su parte Saranyana afirma: "[...] que Cayetano ha marcado el itinerario de la manualística tanto segundo-escolástica (siglos XVI y XVII) como neoescolástica (siglos XIX y XX), llevándola por caminos ajenos a la verdadera síntesis tomasiana, parece evidente"⁴. En lo referido a la problemática del conocimiento, hay pensadores que también ven diferencias entre Cayetano y su maestro. Geiger⁵ se niega a aceptar un tercer grado de abstracción en el Aquinate. Por su parte Gilson⁶ afirma que la distinción cayetanista entre *ens primum cognitum* y el *ens* como objeto de la metafísica no está presente en el Doctor Común. Del mismo modo, Elders⁷ considera que la expresión *esse essentiae*, utilizada por Cayetano,

jeto que correspondería a la Teología Sagrada (Cf. CAYETANO, Tomás DE VIO: en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica cum comentario cardenali Caietani*, vol. IV de la *Opera Omnia*, Romae: Leonina 1883. I q.I a 3, p. 12 n° IV). Asimismo, esta inclinación al ámbito de la objetividad también se evidencia cuando Tomás de Vio, v.gr. en *De nominum analogia*, llama a la cosa concepto objetivo: *Et quia in nominibus tria inventuntur, scilicet vox, conceptus in anima, et res extra, seu conceptus obiectivus*, (Cf. Thomas DE VIO Cardinalis Caietanus, O.P.: *Sobre la Analogía de los Términos. Acerca del Concepto de Ente*. Texto latino según edición Zammit O.P., (con notas del P. Zammit), traducción y notas de Guido Soaje Ramos. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía 1949, p. 54.

³A. MAURER: *Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Emecé 1967, p. 348.

⁴J. I. SARANYANA: *Historia de la Filosofía Medieval*, Pamplona: EUNSA 1989, p. 328.

⁵L. B. GEIGER: "Abstraction et séparation d'après s. Thomas. In de Trinitate, Q V a 3", en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* XXXI (1947), pp. 3-40.

⁶E. GILSON: *El ser y los filósofos*, Pamplona: EUNSA 2005, p. 267. Del mismo autor *El Tomismo: introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA 2002, p. 192.

⁷L. ELDERS: *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden: J. Brill 1993, p. 185. Sobre varios de estos temas también se puede consultar C. FABRO: *La Nozione Metafisica di partecipazione: secondo S. Tommaso d' Aquino*, 2º ed. revisada y aumentada, Torino: Societá Editrice

ha dado lugar a que éste autor interprete incorrectamente la doctrina tomasiana del *esse*.

Asimismo, es sabido que si bien Maritain se apoya fundamentalmente en las enseñanzas del Aquinate para muchos de sus desarrollos teóricos, también lo hace en los comentarios de Cayetano y Juan de Santo Tomás⁸, sobre todo en aquellos puntos que tienen relación directa con el tema del conocimiento, v.gr. la tradicional doctrina de los grados de abstracción⁹. El mismo Maritain afirma: “Es mérito de santo Tomás y de sus grandes comentaristas haber formulado con claridad y resueltamente el problema del conocimiento, el más importante de todos los de la noética, y que no puede ser tratado adecuadamente si no se echa mano del más afinado instrumental metafísico; y no sólo haberlo planteado, sino también haberle dado la solución más profunda”¹⁰. En relación a las influencias intelectuales que recibió el filó-

Internazionale 1950, p. 188. G. P. KLUBERTANZ: *Introduction to the Philosophy of Being*, 2^a ed., New York: Appleton - Century - Crofts 1963. J. OWENS: *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee: The Bruce Publishing Company 1963. M. McCANLES: “Univocalism in Cajetan’s Doctrine of Analogy”, *The New Scholasticism* 42 (1968), pp. 18-47. En especial pp. 34-42.

⁸Cf. J. J. ÁLVAREZ ÁLVAREZ: “Apuntes para una teoría del saber: la prospectiva de Jacques Maritain”, *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXX-XIII 726 julio-agosto (2007), pp. 567-579. S. BONINO: “La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson”, en *Scripta Theologica* 26 (1994/3), p. 956. J. L. ILLANES MAESTRE: “Características del filosofar. Análisis del testimonio de Jacques Maritain”, *Anuario filosófico*, Vol. 9, Nº 1, 1976, p. 229.

⁹“En su exposición, Maritain sigue —como es sabido— la doctrina de Santo Tomás según la interpretación de Cayetano y Juan de Santo Tomás. Aunque advierte modos diferentes de expresión, piensa que las diferencias entre Santo Tomás y Cayetano en estos puntos son de vocabulario, pero no de doctrina”. M. A. VITORIA: *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2003, p. 216. Unas páginas antes, Vitoria había destacado que existen marcadas e importantes diferencias entre Tomás de Aquino y sus comentadores —Cayetano y Juan de Santo Tomás—, especialmente en lo atinente a la doctrina sobre los grados de abstracción. Cf. Ídem, pp. 206-211.

¹⁰J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber*, trad. por Alfredo Frossard Pbro. en colaboración con Leandro De Sesma O.F. Mm Cap. Y Pacífico de Iragui, O.F.M. Barcelona: Club de Lectores 1978, p. 183. La misma idea está presente en J. MARITAIN: *El alcance de la razón*, trad. Alberto L. Bixio, Buenos Aires: Emecé 1959, p. 30.

sofo francés, afirma María Ángeles Vitoria: “Acerca de la posición de Maritain dentro del tomismo, hay que tener en cuenta que se formó con Clerissac y Garrigou-Lagrange, y adoptó como criterio interpretativo del texto tomasiano la exégesis de sus comentadores clásicos, en especial de Cayetano y, sobre todo, Juan de Santo Tomás, el comentador más brillante y admirado entre los neotomistas”¹¹.

Con base en lo anterior, pretendemos mostrar en la primera parte de este trabajo que es muy factible que Maritain haya entendido los textos de Santo Tomás, en este caso concreto los referidos al conocimiento de las esencias, primordialmente de acuerdo a lo que hemos llamado una perspectiva gnoseológica. Es decir, que abordaría dichos pasajes dando por sentado que los mismos harían una clara alusión a la fundamental finitud del conocer humano, puesto que el mismo filósofo francés estaría mirando tales pasajes mediado por toda una serie de nociones y distinciones acuñadas por los comentadores, pero que mayormente no coincidirían ni terminológica ni conceptualmente con la doctrina del Aquinate. Mientras que si tales textos en cuestión se abordan desde lo que hemos denominado una mirada metafísica —objeto de la segunda parte de este artículo—, tal lectura, no habilitaría a partir del Angélico tanto una reflexión acerca de la finitud del conocer cuanto una profundización en la diversa naturaleza de los entes conocidos.

Es importante hacer dos aclaraciones antes de entrar de lleno en materia. Por un lado, resaltar que existen dos artículos del Dr. Juan Carlos Ossandón Valdés en donde enfoca, en principio, la problemática de un modo similar al nuestro, en especial la postura maritaineana. Sin embargo, en el desarrollo y en algunas conclusiones nos distanciamos de la propuesta del autor chileno¹². Por otro lado, además, quisiéramos destacar que el presente escrito intenta responder a

¹¹M. A. VITORIA: *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2003, p. 111. En la misma línea Burgos también sostiene: “Además de Sto. Tomás, Maritain leerá con profundidad y recibirá influencias de los Comentadores, de Cayetano y, sobre todo, de Juan de Sto. Tomás”. J. M. BURGOS: “Cinco claves para comprender a Jacques Maritain”, *Acta Philosophica*, 4-1 (1995), p. 11.

¹²Los artículos completos en: J. C. OSSANDÓN VALDÉS: “Dificultades actuales de la ley natural”, *Philosophica*, Vol. 32 (Semestre II / 2007), pp. 39-48. Y “Conocimiento de esencias”, *Intus – Legere Filosofia*, Vol. 31, n. 1 (2009), pp. 9-19.

una serie de preguntas y observaciones realizadas durante el III Congreso Internacional de Estudios Medievales y las V Jornadas Internacionales de Pensamiento Medieval, realizados a finales del año pasado en la provincia de Mendoza, Argentina. En esa oportunidad presentamos la ponencia titulada “*La quaestio II* del comentario de Cayetano al *De ente et essentia*: sobre la génesis y el uso de los términos concepto formal y concepto objetivo”. Allí se intentó mostrar que ambas nociones no aparecen como tales en la obra del Aquinate, pero sí en sus comentadores, v.gr. Tomás de Vio, y que sin embargo son de uso corriente como doctrina del propio Tomás de Aquino. Esto no le resultó extraño a Jacques Maritain, para quien Cayetano y Poinsot terminan de echar luz desde el tomismo al problema del conocimiento. Sin embargo, en esa ocasión, notamos que en el texto del Cardenal analizado hay una plena identificación entre esencia y concepto objetivo, de modo que lo que se conoce de las cosas, según Cayetano, son sus conceptos objetivos. Aunque para Maritain, filósofo fuertemente consultado en dicha ponencia, esto no resulte ajeno al pensamiento del Angélico, hay pensadores que creen que tal afirmación podría haber modificado sutilmente la doctrina del Aquinate¹³, y otros autores sostienen que tales cambios pueden haber conducido a un ocultamiento de la cosa (*res*), a cuya realidad íntima ya no se podrá acceder, sino tan sólo a los conceptos objetivos que se puedan tener de ella¹⁴.

¹³Cf. M. McCANLES: “Univocalism in Cajetan’s Doctrine of Analogy”, *The New Scholasticism* 42 (1968), pp. 18-47. En especial pp. 34-42. También T. ALVIRA: “Esencialismo y Verdad”, *Anuario filosófico*, 15, N° 2 (1982), pp. 149-158.

¹⁴Sostiene Echauri: “Este desdoblamiento del concepto en su faz lógica o mental y su faz objetiva condujo progresivamente a menguar la realidad y las cosas mismas como objetos directos del conocimiento humano. Para la última escolástica, el objeto directo del entendimiento no es la cosa extramental, sino el contenido inteligible del concepto, tal como lo observa oportunamente Gilson: “Desde la Edad Media se in-sinuó una tendencia a convertir el contenido inteligible del concepto en el objeto propio del conocimiento, distinto de la cosa conocida por el concepto. Es lo que se llamaba *conceptus objectivus*”. [*Linguistique et philosophie*, París: Vrin, 1969, p. 143]. De esta manera, el ente comenzó a perder paulatinamente su carácter de *primum cognitum* y a ser desplazado por el concepto objetivo”. R. ECHAURI: “Para la historia del concepto”, *Philosophica* 11 (1988), pp. 116-117.

La posición de Maritain

Para Maritain¹⁵, las esencias de las cosas sensibles son, como principio general, de muy difícil acceso para el intelecto del hombre; o dicho en otros términos, tales esencias no se conocen *adaequate ut sunt in re*¹⁶. Para sustentar su postura, Maritain no sólo trae a colación una serie de textos de Tomás de Aquino, sino que despliega un instrumental de nociones apoyado en Cayetano y en Juan de Santo Tomás.

De este modo, es necesario comprender que nuestro autor cuando habla de la primera operación del espíritu, de la simple aprehensión, sostiene que ésta tiene un doble objeto: uno material, que es la cosa que aprendemos por el pensamiento, y uno formal, que es la cosa en tanto que cae inmediatamente bajo el conocimiento intelectual, o lo que es llamado esencia, naturaleza o *quididad*¹⁷. Sin embargo, y respondiendo a una objeción moderna que critica esta aprehensión de las esencias como un captar la constitución íntima de las cosas, responde Maritain: “[...] pero los objetos de inteligencia, las “naturalezas” o “esencias” captadas por la simple aprehensión, lejos de ponernos de primera intención en posesión de la constitución íntima de las cosas, no son en primer término más que los aspectos inteligibles más simples y comunes captados en las cosas (ante todo y primitivamente el objeto de pensamiento: ser)”¹⁸. Con todo, más adelante nuestro autor dirá que sí es posible conocer explícitamente las esencias o la consti-

¹⁵Hemos tomado a este pensador para mostrar una de las posturas de marras ya que nuestra investigación nos llevó principalmente a él porque tiene la virtud de indagar en la temática con marcada claridad y precisión. Sin embargo, son muchos los autores y las interpretaciones tomistas atinentes al *conocimiento de las esencias*. Al respecto se puede consultar a Gehring, quien en un notable artículo hace un sumario de las principales posturas y de los autores que las representan. Cf. R. B. GEHRING: “The Knowledge of Material Esences According to St. Thomas Aquinas”, *The Modern Schoolman* 33(1956), pp. 153-181, ver esp. pp. 155-161.

¹⁶La expresión si bien es usada por Maritain, él mismo reconoce que corresponde a Juan de Santo Tomás, Cf. *Curs. Phil. Log.* IL p., q. 27, a, I, Reiser t. 1, p. 819.

¹⁷Cf. J. MARITAIN: *El orden de los conceptos*, trad. Gilberte Motteau de Buedo y Mariano Argüello. Buenos Aires: Club de lectores 1984, pp. 31-32.

¹⁸Ídem, pp. 32-33.

tución íntima de ciertas cosas, pero aclarando que en un gran número de casos las conocemos imperfectamente y por signos exteriores.

Necesaria para entender lo anterior es la distinción entre concepto formal y concepto objetivo¹⁹, a la que adscribe y despliega Maritain²⁰. El concepto²¹ formal o mental nos hace captar un objeto, que es el objeto mismo de la simple aprehensión: una esencia. O sea que el concepto formal es aquello por lo que o en lo que conocemos un concepto objetivo, y éste es el que conocemos (*id quod per se primo intelligitur*)²². Hasta acá parece no haber demasiados inconvenientes en el desarrollo que hace nuestro autor. Empero, la cosa que cae bajo nuestra simple aprehensión y a la que está haciendo referencia es la cosa en cuanto conocida, o “el objeto conocido en cuanto objeto”²³. Es decir, lo que se estaría captando *per se primo* es el objeto formal o concepto objetivo. En definitiva, según Maritain, el realismo moderado de Santo Tomás distingue en las cosas el modo de existir de esa cosa misma, ya que las cosas están en el espíritu de un modo universal, y en la realidad de un modo individual²⁴. Y “siendo el concepto objetivo la cosa en cuanto conocida o concebida, en cuanto presentada al entendimiento, puede implicar un modo de ser o un estado (estado de universalidad) que le viene del espíritu mismo, y que la cosa no implica en su existencia extramental (individual)”²⁵. Y ese estado de universalidad sólo es posible en el hombre a través de la abstracción²⁶. Para Maritain esta

¹⁹Cf. Tomás DE VIO CAYETANO: *Comentaria in De ente et essentia D. Thomae Aquinatis*. Ed. H. Laurent, Roma: Marietti 1934. Q. II, p. 21. También se puede ver C. MUÑOZ: “La *quaestio* II del comentario de Cayetano al *De ente et essentia*: sobre la génesis y el uso de los términos concepto formal y concepto objetivo”. En proceso de publicación en *Temas de Metafísica en la Edad Media*, nº5, Cuadernos Medievales de Cuyo.

²⁰Ambas nociones de concepto formal y objetivo desempeñan un papel esencial en la crítica del conocimiento que promulga el filósofo francés, tal como él mismo lo reconoce. Cf. J. MARITAIN: *El orden de los conceptos*, p. 40.

²¹El mismo Maritain define concepción como la formación de una idea. Cf. Idem, p. 16.

²²Cf. Idem, p. 40.

²³Idem.

²⁴Cf. J. MARITAIN: *Introducción a la filosofía*, trad. Leandro De Sesma O.F. Buenos Aires: Club de Lectores 1999, p 136.

²⁵Cf. J. MARITAIN: *El orden de los conceptos*, p.41.

²⁶Sobre lo que entiende Maritain por abstracción en Santo Tomás, y sobre las discusiones contemporáneas al respecto conviene leer lo que dice García

operación nos transfiere del plano de la existencia sensible y material al plano de los objetos de pensamiento, “nos introduce en el orden del ser intelígerible o de lo que son las cosas, pero no percibe desde el principio sino los aspectos más comunes y más pobres de este intelígerible [...] pero en cuanto a descubrir, aun conforme al modo imperfecto que conviene al hombre y sólo gracias a las propiedades que la manifiestan, la esencia misma de las cosas, es decir las notas que constituyen su propio ser intelígerible y que dan razón de sus demás propiedades, a esto llegamos —cuando llegamos— sólo a fuerza de dura labor”²⁷.

Los textos de Tomás desde Maritain

Para el filósofo francés la cuestión de la inaccesibilidad a las esencias se apoya claramente en diferentes textos de la obra del Aquinato. A continuación enumeramos los pasajes aludidos por Maritain²⁸:

Marqués: “[...] la teoría de los grados de abstracción ha sido objeto de una revisión reciente. Algunos autores sostienen que no habrían tales grados de abstracción, sino dos abstracciones de naturaleza diversa, y algo totalmente distinto que sería la *separatio*. Esta nueva interpretación se apoya principalmente en este artículo de la *Expositio in de Trinitate*. Sin embargo, otras voces se han levantado en defensa de la concepción tradicional de los tres grados de abstracción según la mayor o menor remoción de la materia, aunque han enriquecido esa doctrina con los aspectos subrayados por los propugnadores de la nueva interpretación [Aquí el autor señala a J. Maritain, M. de Andrea, M. V. Leroy y a G.E. Ponferrada]. Aspectos que, por otra parte, ya habían sido señalados por S. Ramírez, aunque considerando que eso no era incompatible con la posición tradicional”. A. GARCÍA MARQUÉS: *Santo Tomás de Aquino: Exposición del “De Trinitate” de Boecio, Introducción*, Pamplona: EUNSA 1986, pp. 44-46. También se puede consultar L. B. GEIGER: “Abstraction et Séparation D’Après Saint Thomas in De Trinitate Q.5, A.3.”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947), pp. 3-40. P. MERLAN: “Abstraction and Metaphysics in St. Thomas’ Summa”, *Journal of the History of Ideas* 14, no. 2 (1953), pp. 284-291.

²⁷J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los grados del saber...*, p. 63.

²⁸Por nuestra parte, y sin ánimos de ser exhaustivos, hemos encontrado algunos textos de Tomás donde explícitamente dice lo contrario de lo que había sostenido en los pasajes que señalará Maritain. Entre ellos se pueden ver: *Suma Teológica*: I, q. 13 a.8 co; I, q. 13 a.8 ad.2; I, q. 75 a.5.co; I, q. 75 a.5 ad.1; I q. 84 a. 7 co; I-IIae q. 31 a.5 ad.2. *Sobre el ente y la esencia: proemio. Suma Contra Gentiles*: L. IV, c. 11. Esta confrontación de textos, en apariencia discordantes,

I- Así como algunas veces usamos diferencias falsas en lugar de las verdaderas, debido a que estas se encuentran ocultas, como se dice en el I libro de los *Analíticos Posteriores*, así también, en lugar del verdadero género, se puede poner algo por lo cual se haga mejor conocido el género²⁹.

Maritain dice en referencia al texto del Aquinate: "Importa, en efecto, no olvidar que, como con frecuencia lo dice Santo Tomás, la

creemos que no nos tiene que llevar a pensar que el Aquinate se contradijo en su doctrina. Si no, basta recordar lo que Gilson decía al respecto: "Tomás ha dicho cada cosa y su contrario al menos dos veces, pero sólo en las palabras [...]. En todo caso, las expresiones de Sto. Tomás provocan perplejidad." Citado por E. ALARCÓN: "Una cuestión de método. Cuestiones previas a la interpretación de Sto. Tomás de Aquino", *Thémata, Revista de Filosofía*. Número 10, 1992, p. 389. También allí señala Alarcón que J. Owens ha intentado aclarar muchas de las aparentes contradicciones del Angélico, y remite a los siguientes artículos de *Mediaeval Studies*: de los años 1958, 1960, 1961, 1965 y 1968 en los correspondientes volúmenes de índices, aparecidos en 1964 (pp. 9-18) y 1969 (p. 11). En el mismo artículo sostiene Alarcón: "Desde luego, Tomás de Aquino cambió su parecer en algunos puntos a lo largo de su biografía intelectual: también los primeros tomistas dedicaron el correspondiente género literario a recopilar tales divergencias. Pero estos casos son más bien raros: lo que verdaderamente ha sorprendido en Sto. Tomás, ya en los días de su docencia -testigo, Gil de Roma- y también hoy, es la admirable continuidad de su doctrina, desde los primeros escritos hasta los últimos". Cf. E. ALARCÓN: *Una cuestión de método...*, p. 390.

²⁹Tomás DE AQUINO: *II Sent.*, dist. 35, q.1, a.2, ad. 3: "Sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum, propter earum occultationem, ut in I Post., text. 35 dicitur, ita etiam loco veris generis potest poni aliquid per quod, genus magis innotescat". Agradecemos, y estamos de acuerdo, con la valiosa observación de uno de los dictaminadores de éste artículo, el cual notó que la traducción de la versión castellana del libro de Maritain no sería del todo fiel al texto latino. Así, la frase "non veris differentiis" debería traducirse como "diferencias no auténticas" y no como "diferencias falsas".

esencia de las cosas sensibles permanece, en general, velada para nosotros, a causa de la materia³⁰ en donde está como sepultada”³¹.

II- Ignoramos muchísimas propiedades de las cosas sensibles y no podemos hallar perfectamente en muchos casos la razón de aquellas propiedades que percibimos mediante los sentidos³².

III- A veces el que divide [...] divide atendiendo a cosas accidentales, porque resulta imposible hallar diferencias propias y esenciales. Pues no pocas veces la necesidad

³⁰Siguiendo a M. A. Vitoria, recordamos que uno de los maestros de Maritain fue R. Garrigou Lagrange quien está en la misma de pensamiento que su discípulo en este tema. El dominico francés no es citado en el aludido artículo de Gehring (“The Knowledge of Material Essences According to St. Thomas Aquinas”, *The Modern Schoolman* 33(1956), pp. 153-181). Sin embargo, nos permitiremos traer un extenso pasaje de Lagrange donde vemos la clara coincidencia entre éste y Maritain: “[...] más la *diferencia específica* del roble, del abeto, del águila o del león es algo que para nosotros permanece en la oscuridad; imposible tener de ella conocimiento intelectual distinto y neto, del que podamos deducir la propiedad de tales naturalezas, como deducimos las del triángulo o del círculo. ¿Por qué? Porque la *forma específica* o sustancial de tales seres permanece como *sumergida, enterrada en la materia*. Y así acontece que la idea humana de águila o de león es como un cono cuyo vértice estuviera iluminado y la base envuelta en sombras opacas; el águila y el león son claramente inteligibles en cuanto son seres, sustancias corporales dotadas de vida y sensación; más aquello que constituye al águila como tal, o al león como león, es algo intelectualmente lleno de oscuridad, y apenas si podemos pasar de su definición descriptiva o empírica. Por eso Santo Tomás dice muchas veces que *las diferencias específicas de los seres sensibles son con frecuencia innomadas* (I. q. 29, a. 1, ad 3). La penuria de términos débese a la ausencia de ideas distintas”. R. GARRIGOU LAGRANGE: *El sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, trad. Leandro De Sesma O.F.M., Buenos Aires: Desclée 1945, p. 10. Los resultados son del autor. Para ver otros ejemplos traídos por Lagrange se puede consultar el libro del mismo autor: *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Madrid: Palabra 1980. Op. citada por J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, p. 282.

³¹Ídem, pp. 281-282.

³²Tomás DE AQUINO: *Sum. Contra Gent.*, 1, 3: “*Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus*”

nos obliga a usar, en lugar de éstas últimas, de diferencias accidentales en cuanto son ciertos signos de las diferencias esenciales desconocidas para nosotros³³.

Sobre la base de estos dos pasajes, Maritain explica que es posible llegar a algunas definiciones esenciales y específicas pero sólo atinentes al hombre. Sin embargo, por debajo del ser humano hay todo un mundo de naturalezas corporales que al estar imbuido en la materia hace que su esencia se torne opaca y escondida en su especificidad. Por ello, para el filósofo francés, la filosofía de la naturaleza no puede descender hasta las últimas diversidades específicas de los entes corpóreos³⁴.

IV- Como podemos conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos significarla con algún nombre. Por eso, porque podemos conocer la substancia de la piedra en sí misma por su propiedad, sabiendo qué es la piedra, este nombre piedra significa la misma naturaleza de la piedra como es en sí, pues significa la definición de la piedra, por lo cual sabemos su esencia³⁵.

Explica Maritain que en este pasaje el Angélico no pretende decir que poseemos la definición quiditativa de la piedra, ya que la propiedad de la cual habla es la de 'herir el pie', característica insuficiente para tal definición, dado que es una propiedad meramente descriptiva, un signo de orden empírico que sólo nos conduce a una definición nominal³⁶.

³³Tomás de AQUINO: *Metaph.*, Lib. VII, lect. 12: "Quandoque aliquis dividens...dividat per ea quae sunt secundum accidentis, propter hoc quod non potest inventare proprias et per se differentias. Aliquando enim necessitas cogit ut utamur, loco differentiarum, differentiis per accidentis, in quantum sunt signa quaedam differentiarum essentialium nobis ignorantarum"

³⁴Cf. J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, pp. 282-283.

³⁵Tomás de AQUINO: *Summa Theol.*, I, 13, 8 ad. 2: "Secundum quod naturam alicujus rei ex eius proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde, quia substantiam lapidis ex ejus proprietate cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid sit lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significant: significant enim definitionem lapidis, per se quam scimus quid est lapidis."

³⁶Cf. J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, p. 324.

V- Porque las diferencias esenciales nos son desconocidas, a veces en su lugar usamos los accidentes o efectos, como se dice en el Libro VIII de la Metafísica; y según esto nombramos la cosa; y así de la noción que se toma en lugar de la diferencia esencial proviene el nombre que impone a la cosa quien la denomina, como damos el nombre a la piedra partiendo del efecto, que es herir el pie; y no debe ser esta noción la significada principalmente por dicho nombre, sino otra a la que ésta sustituye³⁷.

Para Maritain, el pasaje anterior ejemplifica con exactitud lo que él ha llamado 'conocimiento perinoético'. Este tipo de conocimiento lleva a la esencia pero desde fuera, como a ciegas, sin poder discernir ni la esencia misma ni las propiedades en sentido ontológico. Así, la inmensa variedad de las naturalezas inferiores al hombre se niegan a mostrarnos sus determinaciones específicas³⁸.

Nos dice el pensador franco, con ánimo de sintetizar lo fundamental de los pasajes tomasianos: "Para los tomistas, si conociésemos las esencias exhaustivamente (*adaequate ut sunt in re*), habría para nosotros *tantas ciencias específicamente diferentes* cuantas esencias así conocidas. Así, nuestra ciencia en sí misma, por el solo hecho de abarcar una multitud de naturalezas diferentes bajo una misma luz y en un mismo grado de abstracción, atestigua que lo real sigue siendo para ella inagotable"³⁹. Para sustentar esa afirmación cita la autoridad de Juan de Santo Tomás:

Y todo esto tiene, por fin, su origen en la imperfección de nuestras ciencias, las cuales no establecen una adecuación absoluta con las cosas mismas ni las comprehenden integral y adecuadamente. Pues si cada cosa fuera comprendida perfectamente, cada una fundaría una ciencia propia de si y distinta específicamente de cualquier

³⁷Tomás DE AQUINO: *De Verit.*, 4, 1 ad 8: "Quia differentiae essentiales sunt nobis ignotae, quandoque utimur accidentibus vel effectibus loco earum, ut VIII Metaph. (VII, lect.12) dicitur; et secundum hoc nominamus rem; et sic illud quod loco differentiae essentialis sumitur, est a quo imponitur nomen ex parte imponentis, sicut lapis imponitur ab effectu, qui est laedere pedem; et hoc non oportet esse principaliter significatum per nomen, sed illud loco cuius hoc ponitur".

³⁸Cf. J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, pp. 323-324.

³⁹Ídem, p. 65. Las cursivas son del autor.

otra; y entonces la ciencia no exigiría la coordinación de las especies, sino que cada cosa, perfectamente representada por su especie adecuada, demostraría sus cualidades o «pasiones»⁴⁰.

Maritain también acude a la autoridad de Cayetano: “Los tomistas [en referencia concreta a Tomás de Vio] enseñan que la inteligencia humana tiene por objeto connatural la esencia o la *quididad* de las cosas corporales; pero jamás han enseñado que ella deba conocer siempre ese objeto *quiditativamente*”⁴¹. Esto último es perfección del saber que puede no realizarse y que de hecho no se realiza sino dentro de ciertos límites bastante reducidos. El más humilde conocimiento humano, el conocimiento enteramente común o patrimonial encerrado en el lenguaje y en las definiciones nominales, contiene las quididades, pero de la manera más imperfecta y menos quidativa, como un fardo de paja contiene una aguja”⁴².

A estos textos aludidos por el filósofo francés podrían añadirse estos otros del Angélico que confirmarían la postura maritaineana:

Porque en verdad las esencias de las cosas nos son desconocidas⁴³.

Porque en la definición conviene no sólo conocer los principios esenciales, sino también los accidentales. Si, por tanto, se definen bien y se pueden conocer los principios esenciales no se necesitan los accidentes. Pero porque los principios esenciales de las cosas nos son desconocidos,

⁴⁰Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS: *Curs. Phil., Log.* IL p., q. 27, a, I, Reiser t. 1, p. 819 y p. 924: “*Et hoc totum ex eo tandem provenir, quia nostrae scientiae imperfetae sunt et non omnino adaequantur ipsis rebus neque eas adaequate comprehendunt. Nam si quaelibet res perfecte comprehendetur, quaelibet res fundaret scientiam sibi propriam et specie distinctam ab alia, neque scientia requereret coordinationem specimen, sed quaelibet res per suam speciem adaequatam perfecte repraesentata suas passiones demonstraret*”. La traducción y los resaltados son de Maritain.

⁴¹La expresión de Cayetano, citada por Maritain, aparece en TOMÁS DE VIO CAYETANO: *Comentaria in De ente et essentia D. Thomae Aquinatis*. Cap. VI, Quaestio XV, Ed. H. Laurent, Roma: Marietti 1934, p. 196.

⁴²J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, pp. 329-330.

⁴³TOMÁS DE AGUINO: *De Ver.* q. X, a. 1c. “*Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae rerum essentiae sunt nobis ignotae*”.

entonces conviene que usemos las diferencias accidentales para designar a las esenciales: por ejemplo bípedo no es esencial, pero se pone para designar a la esencial. Y por ellas, a saber, por las diferencias accidentales llegamos al conocimiento de las esenciales⁴⁴.

Porque las diferencias substanciales nos son desconocidas, o todavía no son nombradas por nosotros, conviene a veces usar las diferencias accidentales en lugar de las substanciales⁴⁵.

Viene al caso recordar que para Maritain existen dos clases de conocimiento de lo sensible: el dianoético y el perinoético. Con el primero las naturalezas sustanciales se conocen pero hasta cierto grado en sí mismas, por signos que son accidentes propios. En cambio, en la intelección perinoética las sustancias y sus propiedades son conocidas por y en signos. Por tanto, para el pensador franco, cuando se afirma que en la comprensión dianoética se captan las esencias al descubierto, de ningún modo se quiere significar que son captadas al desnudo o por propiedades que serían los constitutivos mismos de la sustancia, sino que son manifestados por sus accidentes propios⁴⁶. Se pregunta nuestro autor: “¿No es un escándalo que, teniendo nuestra naturaleza por objeto connatural las esencias de las cosas corporales, tropiece ante ella con tan serios impedimentos que deba contentarse, en un vasto sector de su conocimiento de la naturaleza, con la imperfecta intelección que nosotros llamamos perinoética?”⁴⁷

⁴⁴Tomás DE AQUINO: *In De Anima*, L. 1, l. 1, nº 15. “*Quia in definitione oportet non solum cognoscere principia essentialia, sed etiam accidentalia. Si enim recte definirentur et possent cognosci principia essentialia, definitio non indigeret accidentibus. Sed quia principia essentialia rerum sunt nobis ignota, ideo oportet quod utamur differentiis accidentalibus in designatione essentialium: bipes enim non est essentialie, sed ponitur in designatione essentialis. Et per eas, scilicet per differentias accidentales, devenimus in cognitionem essentialium*”.

⁴⁵Tomás DE AQUINO: *S.Th.* I, q. 29, a. 1, ad 3. Cf. *Sent.* II, dist. III, 1, 6. “*Dicendum quod quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium*”

⁴⁶Cf. J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, pp. 326-327.

⁴⁷Ídem, pp. 327-328.

Una interpretación metafísica de los textos tomasianos

Cuando sostenemos que se puede realizar una interpretación metafísica de los textos de Santo Tomás, queremos indicar que es posible una lectura que no sea dependiente de todas las disquisiciones planteadas por los comentadores y por Maritain. Dicho en otros términos, supongamos que no conocemos las distinciones entre un concepto formal o mental y otro objetivo, o que tampoco estamos al tanto de la diferencia entre conocer quididades y conocer quiditativamente. Asimismo, hagamos de cuenta que no tenemos noticias de que existen dos tipos de intelección de lo sensible, a saber la dianoética y el perinoética. Y lo mismo podríamos hacer con tantas otras nociones que no están presentes en la obra del Doctor Común, y que por lo demás muchos autores han puesto en duda como doctrina auténtica del Aquinate. Entonces, supuesto que no tenemos todo este bagaje, podemos preguntarnos si en los textos referidos al conocimiento de las esencia ¿pretendía Santo Tomás excogitar todos esos desarrollos conceptuales? ¿O estaba diciendo algo mucho más llano de lo que se ha entendido después?

Al respecto sostiene Gelonch: “Con frecuencia, aquél que intenta leer a Santo Tomás no puede sustraerse del tránsito moderno y, ahora, postmoderno, signado por unas inquietudes metafísicas de orientación inversa a las medievales. Y este viraje, si contiene virtualidades propias, también conlleva el oscurecimiento de otras que antes eran evidentes”⁴⁸. Acá el autor se está refiriendo a lo que él llama el “prejuicio gnoseológico”, asunto que refiere a la eficacia del conocimiento y a la necesidad de fundamentar su validez-tema que preocupó a tantos tomistas contemporáneos⁴⁹. Continúa más adelante Gelonch: “Lo primero a considerar es que Santo Tomás vivió en el s. XIII; es decir, en un ambiente que no conocía las inquietudes críticas o gnoseológico”

⁴⁸S. GELONCH: “Santo Tomás de Aquino, la Gnoseología y el tomismo contemporáneo (Algunos apuntes en torno a una expresión del 1SN 19 5 1 ra 7)”, en *Sapientia* 54 (1999), p. 339.

⁴⁹Gelonch nombra a Mercier, Noël, Picard, Descoqs, Roland-Gosselin, Maréchal, Jolivet, Vries y otros filósofos que aceptan el realismo crítico admitiendo el punto de partida netamente cartesiano de la duda metódica y del cogito.

cas de la modernidad o nuestro siglo; ni siquiera, tuvo que contestar al nominalismo de Ockham o al objetivismo de Duns Scoto”⁵⁰.

Si estas afirmaciones de que existe un prejuicio gnoseológico fueran acertadas, los pasajes de Santo Tomás con su contexto deberían mostrarnos una lectura y un sentido que no necesite todas las distinciones modernas. Siguiendo a Gelonch, se podría decir que muchos tomistas como Maritain están buscando otra cosa distinta a la de Santo Tomás cuando interpretan sus textos. Es decir, están intentando responder a una serie de preguntas que el Angélico nunca conoció porque le fueron posteriores. *Mutatis mutandis*, se encuentra el tema de la *separatio* en el Aquinate, ante el cual Gelonch se plantea el interrogante de por qué la *separatio* tendría que resolver cuestiones contemporáneas o estar en el mismo plano que ellas, cuando tales discusiones son tardías respecto de la obra de Santo Tomás⁵¹. Explica el autor: “cuando un texto no se somete al orden que provoca la necesidad de responder a una de esas preguntas, se debe procurar hacer abstracción de ellas hasta lograr que luzca lo que Tomás de Aquino pretendía; y no tiene por qué ser coincidente. En suma, es precisamente la dirección de la pregunta contemporánea la que debe dejarse de lado”⁵². Y en referencia a la dirección de esta pregunta, concluye Gelonch: “Pero ahora es necesario olvidarse de ella: no porque realmente no tenga nada que ver con lo que Santo Tomás escribe aquí; sino, porque quizás, ni en estos textos ni en otros haya pretendido el Aquinate responder a tantas cosas discutidas posteriormente. Mas principalmente porque lo que ahora queremos es saber qué está diciendo Tomás en esos textos”⁵³.

Veamos esto con un texto famosísimo del Aquinate, y que si bien no es aludido en este caso por Maritain, es por demás citado a la hora de problematizar el conocimiento de las esencias. Nos referimos al pasaje correspondiente al *Proemio del Comentario al Credo* donde Santo Tomás afirma:

⁵⁰Ídem. Sobre la incorporación de la gnoseología a la metafísica se puede consultar G. E. PONFERRADA: “Santo Tomás de Aquino, la Metafísica y los tomistas”, *Philosophica*, 1988 (11), pp. 92-94.

⁵¹Cf. S. GELONCH: *Separatio y Objeto de la Metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q.5 a3, de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA 2002, p. 158.

⁵²Ídem, p. 159.

⁵³Ídem.

Pero alguien sostiene: es absurdo creer en lo que no se ve, no debe creerse en lo que no se ve. Respondo. Debe afirmarse, en primer lugar, que esta duda se suprime por la imperfección de nuestro intelecto: porque, si el hombre pudiera conocer propia y perfectamente todas las cosas visibles e invisibles, sería necio creer lo que no vemos; pero nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo jamás investigar perfectamente la naturaleza de una sola mosca; por eso se lee que un filósofo estuvo treinta años en el desierto para conocer la naturaleza de la abeja. Si, pues, nuestro intelecto es tan débil, ¿Acaso no es insensato no querer creer acerca de Dios, sino tan solo aquello que el hombre puede propiamente conocer? Por lo cual sobre esto se dice en Job 36, 26: ¡Qué grande es Dios, y cuánto excede nuestra ciencia!⁵⁴

Aquí el Santo Doctor está comentando el Credo, y se está dirigiendo al incrédulo que exige ver para creer. El Aquinate está hablando de la limitación del conocer humano acerca de Dios, de ahí que refute al escéptico diciendo que no se pueden entender perfectamente, o como lo haría la Divinidad, las esencias de las cosas visibles; entonces mucho menos puedo aspirar a conocer al mismo Creador

⁵⁴"*Sed dicit aliquis: stultum est credere quod non videtur, nec sunt credenda quae non videntur. Respondeo. Dicendum, quod hoc dubium primo tollit imperfectio intellectus nostri: nam si homo posset perfecte per se cognoscere omnia visibilia et invisibilia, stultum esset credere quae non videmus; sed cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae: unde legitur, quod unus philosophus fuit triginta annis in solitudine, ut cognosceret naturam apis. Si ergo intellectus noster est ita debilis, nonne stultum est nolle credere de Deo, nisi illa tantum quae homo potest cognoscere per se? [...] Tertio responderi potest, quia si homo nollet credere nisi ea quae cognosceret, certe non posset vivere in hoc mundo. Quomodo enim aliquis vivere posset nisi crederet alicui? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus? Et ideo est necesse quod homo credat alicui de iis quae perfecte non potest scire per se" Et ideo contra hoc dicitur Job. XXXVI, 26: «Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram»." *Exp. in Symb. Ap. Proemio.**

Ossandón Valdez traduce *solitudine* por "desierto", nosotros preferimos hacerlo por "soledad". De allí que el autor chileno sostenga: "Ignoro dónde pudo leer santo Tomás tal anécdota. Porque si se trata de conocer la naturaleza de las abejas, el desierto es el peor lugar para ello". Cf. J. C. OSSANDÓN VALDÉS: "Conocimiento de esencias", *Intus - Legere*, Vol. 31, n. 1 (2007), p. 14.

que es invisible. El hombre no es metro de lo que dice Dios, sino a la inversa. Más allá del recurso persuasivo que aquí utiliza⁵⁵, Santo Tomás está mostrando que el intelecto humano es imperfecto, no en el sentido de que no es la facultad de la verdad, ya que es plenamente intelecto, sino que en tanto espíritu encarnado se va perfeccionando en la verdad en el decurso de la historia. Tomás está recalando la imperfección humana y la perfección divina, por ello no es sensato que se oponga el hombre a Dios.

No deja de resultar extraño que generalmente al aludir al pasaje del Credo sólo se cite las líneas que refieren al desconocimiento de las naturalezas, y que se omita el resto, en especial la cita de Job⁵⁶. Si se comprendiese el texto en su integridad podría descubrirse que Santo Tomás se está refiriendo no a la limitación intelectiva del hombre en relación a las cosas, sino en relación al Creador, de allí que para finalizar el pasaje exclame junto con el personaje del Antiguo Testamento: “¡Qué grande es Dios, y cuánto excede nuestra ciencia!”⁵⁷.

Lo que le suele acontecer a muchos tomistas con este pasaje del Credo recién aludido, le ha ocurrido, a nuestro entender, a Maritain

⁵⁵J. B. ÉCHIVARD: *Proèmes philosophiques de saint Thomas d’Aquin à ses commentaires des œuvres principales d’Aristote / Thomas d’Aquin*, Paris: Presses Universitaires de l’IPC: Parole et Silence 2008, p. 18 ss.

⁵⁶Ossandón también cae en este lugar común cuando cita el pasaje del Credo. Esto no es casual, creemos que muchos pensadores creen que hay algo así como una mezcla indebida de filosofía y teología en el Aquinate. Si bien no es este un tema que trataremos en el presente escrito, está muy vinculado a la presente cuestión. Por ahora sólo citaremos algunas afirmaciones del mismo Ossandón: “[…], hemos de tomar en cuenta que santo Tomás no es un filósofo sino un teólogo. Su *ciencia* le exige explicar algunos conceptos que ha de tomar del saber natural, porque son necesarios para mejor comprender la Revelación. De hecho, dedica sólo algunos opúsculos a temas filosóficos propiamente dichos. De tal modo que nos hallamos en la obligación de entresacar su filosofía de en medio de su obra teológica, con lo cual le hacemos un flaco favor. Lo que tenía un valor meramente instrumental, pasa a ser un cuerpo doctrinal con valor propio e independiente. Por ello es fácil caer en la tentación de exigirle explicaciones que, en teología, no vienen al caso. Después ya podemos acusarlo de dejar muchos cabos sueltos”. “Dificultades actuales de la ley natural”, *Philosophica*, Vol. 32 (Semestre II / 2007), p. 40. Los resaltados son del autor.

⁵⁷“Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostrum”. Job, 36, 26.

con uno de los textos tomasianos citados por él mismo para referirse al desconocimiento de las esencias:

II- Ignoramos muchísimas propiedades de las cosas sensibles y no podemos hallar perfectamente en muchos casos la razón de aquellas propiedades que percibimos mediante los sentidos⁵⁸.

Aquí, el filósofo francés, ha señalado sólo una ínfima parte del Libro I capítulo III de la *Contra Gentiles*. El capítulo se titula 'De cuál sea el modo posible de manifestar la verdad divina'⁵⁹. El Aquinate habla acá de la verdad de Dios, y nos dice que existen dos tipos de verdades: las que sobrepasan la razón humana —*v.gr.* que Dios es uno y trino— y aquéllas que son alcanzables por la razón natural —*v.gr.* la existencia y la unidad de Dios—. Siguiendo a Aristóteles, el Angélico explica que el modo con que sea entendida la substancia de un ser será también el modo de todo lo que conozcamos de él. "Si, pues, el entendimiento humano se apodera de la substancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Mas esto no se realiza con Dios"⁶⁰. Y no sucede porque el conocimiento humano depende de los sentidos, sin embargo los entes sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que es la substancia divina, ya que son efectos inadecuados a su causa. En otras palabras, por los entes físicos llegamos a que Dios es, pero no a qué es Dios o a conocer su esencia⁶¹.

También el Aquinate expresa esta verdad mediante la gradación de las inteligencias. La inteligencia de un ángel es superior a la de un hombre, como la de un hombre sabio lo es a la del más rudo e ignorante de los hombres. Al igual que un ignorante no debe dudar de lo que diga el sabio, tampoco nosotros podemos dudar de lo que nos

⁵⁸Tomás de AQUINO: *Sum. Contra Gent.*, 1, 3: "Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non possumus."

⁵⁹"Quis modus sit possibilis divinae veritatis manifestandae". Ídem.

⁶⁰"Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit". Ídem.

⁶¹Cf. Ídem.

ha sido revelado por los ángeles, excusándonos en que racionalmente no podemos llegar a ello. Porque esto sería mucho más necio que si el ignorante juzgara falsas las proposiciones de un filósofo por no poder comprenderlas⁶².

Luego de haber mencionado todo esto, Santo Tomás expresará las líneas que trae a colación Maritain. Sin embargo, el filósofo francés recorta sólo la parte que a él le interesa, no teniendo en cuenta el lugar en el cual se enmarcan las afirmaciones del Doctor Común:

Todavía aparece también esta verdad [que el hombre considere falso lo que le ha sido revelado] en las deficiencias que experimentamos cotidianamente al conocer las cosas. Ignoramos muchísimas propiedades de las cosas sensibles y no podemos hallar perfectamente en muchos casos la razón de aquellas propiedades que percibimos mediante los sentidos. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la substancia perfectísima⁶³.

Y, finalmente, luego de hacer referencia al Estagirita, concluye aludiendo a la Sagrada Escritura, lo mismo que había hecho en el pasaje del Credo:

Y la Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad. En el libro de Job 11-17 se dice: '¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia?' También en 36-26: 'Mira: es Dios tan grande, que vence nuestra ciencia'. Y en 1 Cor. 13-9: 'Porque conocemos en parte'.

Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón

⁶²Cf. Ídem.

⁶³Tomás de AQUINO: *Sum. Contra Gent.*, 1, 3: "Adhuc idem manifeste appareat ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit." Las cursivas son nuestras, las utilizamos a fin de resaltar aquellas partes del texto que preceden y secundan el pasaje que trae Maritain.

humana no pueda descubrirlo, como hicieron los maniqueos y muchos infieles⁶⁴.

Nuevamente, como lo hizo en el *Comentario al Credo*, el Angélico está hablando de la fe, y se dirige a aquel que intenta comprenderlo todo para recién después creer. Hay verdades divinas, nos dice, accesibles a la inteligencia humana, pero hay otras que no. Los grados de entendimiento son prueba de ello, y si los ángeles son más perfectos en su entendimiento que los hombres ¿cómo no creerles si son enviados de Dios? Otra prueba de la inmensidad de Dios es el que nos cueste conocer las esencias de los entes visibles, entonces ¿cómo pretendemos conocer en su totalidad a Dios? Acá Santo Tomás está nuevamente resaltando la perfección de Dios y la imperfección del hombre, y para concluir su argumentación apela, como lo había hecho al comentar el Credo, al libro de Job, y, además, a la carta de San Pablo a los Corintios.

En referencia a la interpretación que se ha dado a los textos del Aquinate, afirma R. Alvira: "Tomás de Aquino sostiene que las esencias de las cosas nos son desconocidas y que ni siquiera podemos aspirar a conocer la esencia de una mosca. Mucho menos la de Dios. Pero si tomáramos esa afirmación en sentido absoluto, entonces habríamos de sostener que no podemos conocer nada en verdad. Y esa no es, además, la experiencia de la conciencia: podemos conocer con claridad y distinción suficientes —o sea, esencialmente— las diferentes realidades. Lo que no alcanzamos es a conocerlas con total perfección. Pero, aunque no sea posible expresar con todo detalle y profundidad lo que es una mosca, no la confundimos con un elefante, un mosquito o un número primo. Y sabemos cómo relacionarnos fun-

⁶⁴"Huic etiam veritati sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Iob 11-7: *forsitan vestigia Dei comprehendes, et omnipotentem usque ad perfectum reperies?* Et 36-26: *ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et 1 Cor. 13-9: *ex parte cognoscimus.*

Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt". Ídem.

damentalmente con ella. Es decir, la conocemos, precisamente, en lo esencial”⁶⁵.

En los textos indicados por el tomista francés, el Aquinate sostiene que no conocemos las esencias *per se ipsas* (por sí mismas), sino mediadas por los accidentes; a partir de esto no se puede deducir, como lo hace Maritain, que en general no conocemos esencias, sino tan sólo accidentes que no alcanzan a develar la naturaleza que expresan. De allí que el Angélico también sostenga que: “[si bien] las formas substanciales nos son desconocidas por sí mismas, sin embargo se nos dan a conocer por sus accidentes propios”⁶⁶.

Al respecto explica Tomás Alvira: “El conocimiento sensible se refiere siempre a los accidentes de las cosas, mientras la inteligencia alcanza por medio de ellos su fuente y fundamento, que es la sustancia; y si la inteligencia puede alcanzarla, es porque los accidentes no son como un velo que esconde la sustancia, sino que por el contrario, la manifiestan”⁶⁷.

De acuerdo al análisis del texto del *Comentario al Credo* y de la *Suma Contra Gentiles*, se entiende que Santo Tomás está marcando que no se conoce, pero no porque la inteligencia sea incapaz de conocer, sino porque su objeto, en este caso Dios, la excede infinitamente. Así en ambos textos el Aquinate está analizando otra cosa y no la eficacia del conocimiento. Y no está examinando esto último porque él se

⁶⁵R. ALVIRA: “Metafísica y Teología”, *Thémata* (26), 2001, p. 14. Habría que ver más en detalle cuál es el alcance que R. Alvira le quiere dar a la afirmación de que “no llegamos a comprender con perfección las esencias”.

⁶⁶“*Formae substantiales per se ipsas sunt nobis ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria*”. Afirma Tomás Alvira: “[...] hay que decir que *la distinción real de sustancia y accidentes no destruye la unidad del ente*, pues no son varios entes que se unen para formar un conjunto, como los diversos elementos decorativos que componen una habitación. Hay un solo ente en sentido propio, que es la sustancia. Los accidentes no son algo ya acabado, realidades autónomas que se suman a la sustancia, sino sólo *modificaciones suyas que la completan*, y por tanto no dan lugar a una pluralidad de cosas yuxtapuestas”. T. ALVIRA, T. MELENDO, L. CLAVELL: *Metafísica*, Pamplona: EUNSA 1982, p. 27. Los resaltados son del autor. Dada esta unidad destacada por T. Alvira no se ve claro porqué suele separarse la sustancia del accidente, en algunas ocasiones de modo tan tajante.

⁶⁷T. ALVIRA, T. MELENDO, L. CLAVELL: *Metafísica...*, p. 28.

encuentra en otro contexto histórico que no tenía ese tema como problemático.

Evidentemente hay un considerable ámbito, y en él muchos seres de los cuales no conocemos sus diferencia específicas. Pero de que no la conozcamos no se sigue que nunca la podamos conocer dada nuestra finitud intelectiva, o que no haya personas que sí las conocen. Por ejemplo, es muy probable que yo no conozca la diferencia específica de determinado vegetal, mineral o animal, pero puede que haya un botánico, un químico o un zoólogo que sí las conozcan y que yo no me haya enterado aún. Insistimos, esto no depende de que el ente que quiera estudiar sobrepease mi capacidad cognoscitiva, sino que su grado de dependencia de la materia es tal que lo hace más potencial e indeterminado, y por tanto menos inteligible. Pero, en todo caso, lo que necesito es más tiempo para estudiar esa realidad o para propiciar los medios humanos y/o técnicos que favorezcan el profundizar en su constitución interna. De ahí que no es lícito discutir la validez del conocimiento humano haciendo referencia a los medios recién mencionados. Éstos no tienen que ver con cuestiones de orden gnoseológico, sino que son condicionantes de otra clase, por ende no puedo usarlos para preguntarme si el hombre puede o no conocer.

Entonces, los pasajes tomasianos en cuestión no están validando el tema del conocimiento, tal como, a nuestro juicio, pretende Maritain. Sino que tales textos pueden leerse como afirmaciones que tienen un alcance mucho más concreto, a saber: a) es absurdo que el hombre se oponga a Dios, b) no se ha de rechazar lo que por fe se afirma de Dios, aun cuando la inteligencia no alcanza a comprender todo de la Divinidad, c) es posible saber la naturaleza de algo conociendo sus propiedades y efectos, por eso llegamos conocer la substancia de la piedra, sabemos qué es la piedra en sí misma, etc.

A modo de conclusión

De todo lo dicho podemos destacar que, en este caso, la lectura del Aquinate puede ser abordada desde dos horizontes de interpretación distintos, y que los textos de Santo Tomás no significan necesariamente lo que entiende y muestra Maritain al darles un sentido, a nuestro entender, unívocamente gnoseológico.

Que Maritain haya interpretado los textos tomasianos desde una visión gnoseológica o crítica, dependería en gran medida, como ya mostramos anteriormente, de las influencias de los Comentadores y de la problemática contemporánea del mismo Maritain⁶⁸. Así, nuestro autor sostiene: “Antes de comenzar este estudio [el de la Metafísica] debe el filósofo asegurar contra todo ataque y toda posible deformación, los principios de esta ciencia suprema [...] Preciso es, pues, antes de entrar al estudio del ser como tal, estudiar la relación de la razón humana con ese mismo ser. Será este el objeto de una parte especial de la metafísica, llamada crítica o criteriología, porque se dedica a juzgar el conocimiento mismo [...] la criteriología trata científicamente de lo que así se da por supuesto, mostrando en qué consiste la verdad misma del conocimiento y haciendo ver, en consecuencia, que el conocimiento verdadero, cierto y científico es posible”⁶⁹.

Si nuestra postura es acertada, la cita anterior podría ser una muestra de que Maritain y otros filósofos, apelando a una fundamentación aristotélico-tomista, sostienen una gnoseología que intenta la refutación de diferentes posiciones filosóficas que en su tiempo se contraponían al tomismo, a saber, el positivismo⁷⁰, el pragmatismo,

⁶⁸Para ver cómo los debates de la época no sólo alimentaron los trabajos de Maritain, sino que también influyeron notablemente en sus postulados, se puede consultar M. A. VITORIA: *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2003, pp. 168, 170, 183 y 245.

⁶⁹J. MARITAIN: *Introducción a la filosofía*, trad. Leandro De Sesma O.F. Buenos Aires: Club de Lectores 1999, p. 153.

⁷⁰Para J. J. Sanguineti, Maritain sostiene una escisión categórica entre sustancia y accidente, y entonces, para el filósofo francés, a la filosofía le sería propio un conocimiento de orden ontológico o inteligible, mientras que a las ciencias particulares uno de orden fenomenológico. Sin embargo, al sostener esto se deja de tener presente que el conocimiento filosófico es de lo sensible, es de las cosas, con una dependencia tan estrecha que hasta la intelección de los primeros principios especulativos dependen de los entes materiales. Según el pensador argentino, el sostener que sólo la filosofía trataría del ente, mientras que las ciencias particulares tendrían por objeto el puro fenómeno, es aceptar la tesis positivista promovida por Comte. Cf. J. J. SANGUINETI: *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, Pamplona: EUNSA 1977, pp. 74-75. Para Sanguineti, nuestro autor admitió tales postulados, por ello sostiene que “es bien sabido que Maritain difundió tal interpretación en ciertos sectores del tomismo, y aunque con la buena intención de salvaguardar la validez de la

el escepticismo, y especialmente del idealismo. Frente a estas concepciones dichos autores pretenden probar que sí es posible para el hombre tener ciencia o conocer, y lo hacen intentando demostrar lo bien fundado que está el conocimiento⁷¹.

Si lo antedicho es correcto, se puede especular que Maritain al remitir a la letra tomasiana está hablando del conocimiento mismo, basándose en una perspectiva que intenta probar el valor en sí del conocimiento. Y tal enfoque habría sido, en primer lugar, consecuencia del influjo doctrinal de los tomistas de la segunda escolástica, como Cayetano y Juan de Santo Tomás; y, en segundo término, de las disputas que el pensador francés y otros grandes filósofos contemporáneos han tenido con el idealismo. A esta nueva perspectiva, surgida de tales influencias, es la que hemos denominamos 'gnoseológica'.

Así, en el primer caso, nuestro autor sería deudor de toda una serie de nociones del ámbito de la objetividad⁷², nacidas de los Comen-

filosofía frente al fenomenismo absoluto, de hecho su postura tuvo por efecto ahondar la distancia entre filosofía y ciencias, dejando a estas últimas completamente en manos de postulados filosóficos antimetafísicos". Ídem, p. 75. De la misma opinión es Selvaggi, para quien Maritain en lo referente a la naturaleza de la ciencia y a la filosofía de la naturaleza evolucionó hacia una concepción menos ontológica y más fenomenológica. Cf. F. SELVAGGI: *Scienza e Metodología (saggi di epistemología)*, Roma: PUG 1962, p. 234.

Sanguineti piensa que la posición de Maritain es deudora de la de P. Duhem, quien para combatir el positivismo propuso una filosofía autónoma, con un modo de conocer distinto al del saber científico. Conduciendo así a interpretar el pensamiento de Santo Tomás de una forma dualista, donde por un lado se encontraría un modo tomista de conocer físico y en otro plano absolutamente distinto un modo tomista de conocer metafísico. Tal separación habría llegado a tal punto que se habría violentado el sentido literal de algunos textos del Aquinato. Cf. J. J. SANGUINETI: *La filosofía de las ciencias según Santo Tomás*, Pamplona: EUNSA 1977, p. 74.

⁷¹Cf. F. KERR: *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing 2002, pp. 17-18. También se puede cf. C. Muñoz: "La preocupación de la gnoseología" en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, en Daniel von Matuschka (ed.), *Ponencias del Primer Congreso Nacional de Filosofía 1949-2009* Mendoza: FFyL, UNCuyo, Septiembre de 2009. ISBN 978-950-774-175-3; formato CD-ROM.

⁷²Nos dice Maritain: "¿Cuál es el medio de unión entre lo conocido y el cognoscente, el medio gracias al cual lo conocido está intencionalmente en el cognoscente, y este llega a hacerse intencionalmente lo conocido? Es todo

tadores que, en el fondo, podrían haber conducido a un ocultamiento de la *res* detrás de los conceptos⁷³. En el segundo caso, en lo referente a los debates contemporáneos de nuestro filósofo, la conclusión que estamos intentando mostrar se inserta en lo que otros pensadores⁷⁴ ya han afirmado con anterioridad. Precisamente, tales autores dándose cuenta del inconveniente en torno al horizonte gnoseológico, han pretendido evitar ese problema, mostrando que entrar en discusión con el idealismo desde los límites que ha planteado el mismo idealismo, es decir, responder a la pregunta de si es posible la metafísica o la ciencia, desde el sujeto que conoce, es caer en la trampa idealista. Dicho de otro modo, desde el momento en que se intenta contestar la pregunta sobre la posibilidad de conocer, desde el 'cómo' es que conoce el hombre, a saber, desde una teoría del sujeto y sus facultades, entonces surge el ámbito gnoseológico como respuesta. Aquí el hombre no es estudiado en su qué es, no es un estudio psicológico, sino que es abordado como condición previa para que haya ciencia⁷⁵.

En suma, creemos que Maritain entiende los pasajes tomasianos anteriormente aludidos desde una crítica del conocimiento o gnoseología. Por tanto, cuando afirma la inaccesibilidad a las esencias u otros postulados similares, está indicando que es necesario ponerle límites al conocer, está juzgando hasta dónde puede llegar la inteligencia y está demarcando el terreno que le pertenece a la metafísica. Una vez concluida esta tarea, propia de la Crítica, se estará en condiciones de

ese mundo de formas inmateriales intrapsíquicas que están en el alma como sustitutos o representantes del objeto y que los antiguos llamabas semejanzas o species: a este vocablo que no tiene equivalente en nuestras lenguas modernas, respondería, según creemos, como la más exacta y aproximada, la expresión *forma presentativa u objetivante*". Cf. J. MARITAIN: *Distinguir para unir o Los Grados del Saber...*, p. 189. Los resaltados son del autor.

⁷³Cf. R. ECHAURI: "Para la historia del concepto", *Philosophica* 11 (1988), pp. 116-117. También se puede consultar T. ALVIRA: "Esencialismo y Verdad", *Anuario filosófico*, 15, N° 2 (1982), p. 154.

⁷⁴El principal de ellos es Gilson, quien ha dedicado gran parte de su obra a mostrar que un realismo crítico o una crítica del conocimiento, tal como la han planteado algunos tomistas, es una postura filosófica contradictoria en sí misma e impropia de la doctrina de Tomás de Aquino.

⁷⁵Cf. S. GELONCH: *Separatio y Objeto de la Metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate*, q.5 a3, de Tomás de Aquino. Pamplona: EUNSA 2002, p. 331.

hacer metafísica. En cambio, a nuestro juicio, el Santo Doctor, en los textos citados, está resolviendo diversas cuestiones concretas, propias de cada ámbito o tema, y no intentando saber si somos capaces de conocer y cuál es la extensión de nuestros conocimientos. Este era un problema ajeno a su contexto y que se planteará recién en la Modernidad.

Ahora bien, ¿esto invalida las notables contribuciones de Maritain y sus ingentes esfuerzos por combatir los errores del idealismo? Sin duda que no. Eso no está en discusión. Es más, aquí ni siquiera estamos juzgando si los desarrollos maritaineanos se apoyan en Santo Tomás o no, ya que claramente lo hacen. Solamente estamos intentando mostrar que su interpretación de la doctrina del Aquinate es una posible lectura que responde principalmente a una problemática ajena al pensamiento del Angélico. Por tanto, lo anterior habilita el sostener que no basta apoyarse en los textos de Tomás para comprender su pensamiento, sino que, además, es indispensable entender el contexto en el cual escribió y la intención que tenía el Doctor Común. Esto es necesario para no caer en el riesgo de pretender resolver problemáticas ulteriores con escritos que se encuadran en otro horizonte hermenéutico.

