

## CONOCIMIENTO DE ESENCIAS

### **Status quaestionis**

El relativismo es fruto del escepticismo. Quien no crea que el hombre es capaz de conocer las esencias, caerá, tarde o temprano, en el relativismo que hoy nos desconcierta. Por lo que hemos de cuidar la defensa de nuestra capacidad intelectual para no facilitar el triunfo de los relativistas. Sin embargo, una mala defensa de la verdad conduce inexorablemente a su total desprestigio.

La cuestión, pues, radica en responder a la pregunta fundamental: ¿Puede el hombre conocer las esencias de los entes que le rodean?

Recordando a nuestro inspirador, tratemos la cuestión como él lo hacía.

### **Videtur quod sic**

Muchos de los manuales escolásticos usados entre nosotros en el pasado siglo responden de modo afirmativo e, incluso, sostienen que el objeto formal propio de la inteligencia humana, en cuanto tal, es “la esencia abstracta de las cosas sensibles”[1], a la que se llega mediante la abstracción.

La clave del problema radica en esta operación. Se suele decir que el intelecto agente “ilumina” al fantasma, extrae de él la esencia y la entrega al intelecto paciente que la asimila; de este modo el hombre conoce intelectualmente[2]. Esta operación ha sido comparada a la de los rayos “x”, el entendimiento paciente sería la placa donde se graba. Mejor aún sería compararla con el radar, ya que es el mismo intelecto el que envía su rayo que regresa con la noticia de la presencia del objeto[3]. En vez de la palabra esencia, algunos autores usan la voz “naturaleza”[4], que viene a ser lo mismo. Nuestro amigo, el Dr. Casaubon, en su muy buen libro: “Palabras, Ideas, Cosas”, explica que, según Aristóteles, “el entendimiento tiene por objeto lo que es, la quiddidad o forma inteligible o esencia de las cosas”[5]; y, al explicar el realismo moderado, nos asegura que: “Existen en nuestra mente conceptos verdaderamente universales, a los que corresponde en las cosas una naturaleza o esencia expresada en ellos...”[6].

Y si nos vamos más atrás, a Juan de Santo Tomás, por ejemplo, hallamos la misma doctrina: “La especie producida por el intelecto agente presenta la naturaleza sin su singularidad”[7].

Esta sentencia parece estar plenamente de acuerdo con lo que expone santo Tomás en muchos lugares de su extensa obra al tratar de la abstracción, de la labor del intelecto agente, etc. Estos textos son tan conocidos que me abstengo de citarlos.

### **Sed contra**

Ya Maritain, en su pequeña obra de lógica formal: “El orden de los conceptos”, se opone a una falsa interpretación de la doctrina tradicional en la Escuela. Cuando se afirma que el objeto formal de la simple aprehensión es la esencia, naturaleza o quiddidad, nos dice, algunos creen que los escolásticos piensan que nuestro intelecto “percibe, de primera intención, hasta su fondo, la constitución íntima de las cosas”. Nada más falso que esta interpretación, porque, “en un gran número de casos ... debemos contentarnos con un conocimiento imperfecto y por signos exteriores”<sup>[8]</sup>.

A lo que suele responderse que algunos escolásticos modernos intentan salvar a santo Tomás de caer en la ingenuidad de creer que conocemos las esencias de las cosas, a pesar de la cantidad de textos del monje que lo enseñan, para así no sucumbir a las certezas de la ciencia moderna que niega absolutamente tal conocimiento.

Es necesario, pues, recoger algunas citas del Angélico en las que se observa que tenía las ideas claras al respecto.

He aquí algunas afirmaciones suyas:

“Rerum essentiae sunt nobis ignotae”<sup>[9]</sup>.

“Differentiae essentiales sunt nobis ignotae”<sup>[10]</sup>.

“Principia essentialia rerum sunt nobis ignotae”<sup>[11]</sup>.

Dado que no conocemos las esencias de los seres naturales que pueblan nuestro planeta, ¿cómo se las agencia nuestra inteligencia dado que ése es su objeto formal propio? La respuesta del Santo es clara:

“Dicendum quod quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium”<sup>[12]</sup>.

“Dicendum quod secundum Philosophus, quia substantiales differentiae sunt nobis ignotae, loco earum interdum deficientes accidentalibus utuntur”<sup>[13]</sup>.

“Dantur enim et quaedam definitiones per aliqua accidentia, vel per aliquas proprietates, vel etiam per aliquas causas extrinsecas, quae non significant substantiam rei”<sup>[14]</sup>.

De modo que hemos de contentarnos con meras propiedades, peor aún, con simples accidentes; pero, lo que es ya el colmo, con ciertas causas extrínsecas, como sostiene el último texto citado. A pesar de lo dicho, la situación no está del todo perdida, porque:

“Formae substantiales per seipsas sunt nobis ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria”[15].

En otras palabras, podemos aspirar a un conocimiento indirecto, en tanto en cuanto las esencias se revelan (innotescunt) por sus propiedades. En todo caso, su convencimiento de la imposibilidad de un conocimiento propio y directo de las esencias es tan grande que, cuando destaca la necesidad de la fe y sus muchas ventajas cognoscitivas, se plantea una objeción, dado que la fe versa sobre “lo que no se ve”:

“Pero alguien sostiene: es tonto 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 suprime la imperfección de nuestro intelecto: porque, si el hombre pudiera conocer propia y perfectamente todas las cosas visibles e invisibles, sería una tontería 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 una tontería no creer a Dios, sino tan solo aquello que el hombre puede propiamente conocer?”[16].

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. Pero queda bien claro lo que ahora nos ocupa: la debilidad de nuestra inteligencia que no es capaz de conocer ni siquiera la esencia de uno de los insectos más abundantes y más molestos, como son las moscas, especialmente en esa época.

Tal parece, pues, que Santo Tomás se contradice a sí mismo. ¿Será que su pensamiento fue cambiando con el tiempo? No creo que podamos acudir a tal ardid, ya que hemos revisado textos de distintos años y hemos hallado las dos afirmaciones: la abstracción nos da a conocer las formas de las cosas; las formas de las cosas son desconocidas para nosotros.

### **Responsum**

Acudamos, pues, a E. Gilson que se plantea el mismo problema y lo resuelve acudiendo a los escritos del Santo.

En su excelente “Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance”[17], que, por desgracia no ha sido traducido, se plantea nuestra misma duda a partir de la comprobación

que hizo G. Rabeau[18] de la aparente contradicción que se halla en el ilustre monje medieval; contradicción a la que aludíamos al comenzar nuestra exposición.

Como hicimos más arriba, también Gilson nos llama la atención de aquel “innotescunt per accidentia propria”. En otras palabras, no tenemos intuición, conocimiento directo y propio de las esencias, como tampoco lo tenemos del acto de existir; pero tanto aquéllas como éste se nos presentan en la humilde sensación. Para santo Tomás, ésta porta un mensaje que ningún sentido puede leer: aquí hay un ente existiendo según una determinada esencia[19]. Recordemos que la esencia no es más que la limitación del acto de existir, limitación que lo hace inteligible ante nuestra pobre inteligencia.

Por otra parte, el filósofo francés nos recuerda que el Angélico usa mucho la palabra “quidditas” al explicar estas materias. Obviamente, la quiddidad de un cuerpo natural es la esencia, la que, como principio de operación, es la naturaleza. Conocer una implica conocer las otras. Sin embargo hemos de detenernos un instante en este cambio de términos. Bien sabemos que en filosofía no existen los sinónimos, tan abundantes en literatura. Si el Angélico ha cambiado el término, por algo lo ha hecho. Es decir, simplemente quiere señalar otra cosa, subrayar un matiz que el término anterior no mostraba. Todos recordamos que naturaleza, que proviene de “nascor”, implica la idea de nacimiento, lo que agrega al concepto de esencia su aspecto activo, el hecho de ser ella el principio de donde se origina toda nuestra actividad. ¿Qué agrega “quidditas” a esencia? Ante cualquier fenómeno o apariencia, nos preguntamos “quid sit?” La quiddidad, por tanto, es la esencia en cuanto responde a nuestra pregunta; es decir, es lo que conocemos de la esencia. Y ya sabemos por las citas que adujimos más arriba, que, a menudo, nos conformamos con una propiedad, un accidente, o, incluso, con algo perfectamente exterior a la cosa, dada nuestra ignorancia de la verdadera esencia. Eso será su quiddidad, porque los accidentes revelan algo de ella ya que son su perfeccionamiento. De ahí que la investigación científica no se detiene en ellos, pues aspira a llegar a un conocimiento superior..

Gilson nos explica:

“Esta definición o quiddidad es la esencia aprehendida por el intelecto en el dato sensible; ésta es la razón por la que los filósofos sustituyen al término “esencia” el término “quiddidad”. Así, en el conocimiento que tenemos del mundo exterior, el intelecto aprehende inmediatamente la esencia de su objeto en cuanto se le manifiesta por los efectos sensibles que causa”[20].

A este respecto conviene acudir a otra enseñanza del angélico, aunque parezca no incidir en lo que estamos tratando de comprender.

En la primera parte de la Summa, el Santo se pregunta si nuestro intelecto puede, en acto, conocer gracias a las especies que posee, sin “convertirse” al fantasma[21]. Su respuesta es negativa, como todos sabemos. Me interesa destacar tan sólo una reflexión que expone a fin de aclarar la tesis que asegura que el objeto de nuestro intelecto encarnado es una naturaleza existente en un cuerpo:

“Por eso, la naturaleza de la piedra o de cualquier cosa material, (el intelecto humano) no puede conocerla completamente y de verdad, si no la conoce como presente en un particular. Mas aprehendemos al particular mediante los sentidos y la imaginación. Por ello es necesario, para que el intelecto conozca en acto su objeto propio, que se convierta a los fantasmas, para que observe la naturaleza universal que se presenta en el particular”[22].

Démosle todo su valor a ese “necesse est” que el Santo ocupa tan solo cuando se trata de algo que no admite, de ninguna manera, otra posibilidad. De modo que el objeto propio de la inteligencia es “visto” por ella en el particular que la cogitativa le presenta, como atinadamente explica el P. Fabro[23]. Esta naturaleza universal, ya lo sabemos, es, más bien, la quiddidad universal; o si se quiere, es la naturaleza en cuanto implicada en los accidentes que los sentidos nos muestran; los que, en definitiva, son efecto de ella. Esta necesidad proviene de la “encarnación” de nuestro espíritu, de la complejidad de nuestra esencia que es tanto material como espiritual, por lo que tiene por objeto entes que están a su mismo nivel; es decir, compuestos de materia y forma. Por supuesto que esta “lectura” de la esencia en el singular, admite diversos grados; desde el mero accidente que el niño hace funcionar como si fuese la esencia de algo, hasta su conocimiento cabal que espera hallar algún día la investigación científica.

Regresemos a Gilson. El capítulo que hemos consultado, se refería a la aprehensión de la existencia. Nos recuerda que Santo Tomás no puede ser más formal: “Nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit”[24], tesis que se repite, de diversas maneras en muchos lugares. Desgraciadamente, en francés “ente” significa “injerto”, por lo que no tiene uso en metafísica. Pero sí en castellano. El ente es lo que está existiendo, de alguna manera. Me expreso así para conservar el participio presente de “ens”. Por lo tanto, en sentido propio, es el supuesto. No es, pues, el existir ni la esencia, sino el ente, el objeto formal propio de la inteligencia humana en cuanto humana. En él hallamos el acto de existir y la esencia que, al limitarlo lo hace inteligible[25]. Al ente, pues, lo aprehende la inteligencia inmediatamente al entrar en contacto con los datos que entregan los sentidos. Más tarde, esa misma inteligencia, cuando se dedique a construir una metafísica, advertirá que el ente es un compuesto de esencia y acto de existir y que éste, en su propia pureza, no puede ser comprendido por ella;

porque, a fin de cuentas, el existir puro es Dios[26]. Nos limitamos, entonces, a ese existir limitado por un modo de ser que llamamos esencia. Mas, así como no captamos el acto de existir en toda su plenitud, tampoco accedemos a la esencia propiamente dicha en la primera abstracción. Sin embargo, todo lo que comprendemos, lo comprendemos como la esencia de un ente.

Insistamos en que no es lo mismo quiddidad que esencia. Y no pensemos que es Gilson quien está inventando la diferencia. Juan de Santo Tomás nos explica:

“Bajo el nombre “quiddidad” entendemos no solamente la sustancia predicamental, sino todo lo que pueda ser concebido al modo de naturaleza y esencia de algo, incluso los accidentes y los modos, hasta la misma singularidad puede ser tomada como la esencia de algo”[27].

Conviene aquí distinguir la abstracción total de la formal que tanta fortuna ha tenido en la Escuela. En la formal, la forma es separada de la materia, el acto de la potencia, lo esencial y propio de la extraño y ajeno; en la total se separa lo común de lo particular que se convierte en un todo que contiene virtualmente a sus inferiores[28]. La primera la realiza el intelecto posible y es clara y bien determinada. Con ella funciona la ciencia. La segunda la realiza el intelecto agente y es vaga y confusa. Es propia del conocimiento vulgar. Pero es ésta la que, confusamente como ya notamos, nos entrega la esencia completa del ente material, porque incluye tanto la materia como la forma. Es el fruto de la abstracción total. Pero logramos mayor nitidez al separar, mediante la formal, los aspectos que estaban confusos en aquélla.

Podemos ya concluir.

Los manuales a los que aludíamos al comienzo no están equivocados. Pero, como se limitan a ser una introducción, no profundizan ni matizan suficientemente sus afirmaciones[29]. Queda claro que conocemos la esencia en tanto en cuanto están implicadas en sus accidentes sensibles. Es un conocimiento insuficiente que reclama aclaración y profundización, pero es ya un saber de esencias que, con mayor propiedad, llamamos quiddidades.

¿Nos olvidamos del relativismo, fruto del escepticismo moderno, que convoca a esta asamblea. De ninguna manera. No olvidemos que lo mejor es enemigo de lo bueno. Una lección que es posible extraer de la historia de la filosofía del siglo XIV es ésta. Abrumados por la condenación de 1277, los teólogos buscaron asegurarse de no incidir en error alguno y rechazaron toda afirmación que fuese posible objetar. Tanto insistieron en ello que fueron cayendo en un escepticismo del que sólo los salvaba la fe. Por ello, ésta se fue convirtiendo en un fideísmo, se fue refugiando en el sentimiento y abandonó su armonización con la razón.

Podemos decir que, históricamente, la edad media terminó en el fracaso de su aspiración más honda: la armonización de la razón natural con la fe sobrenatural. Al menos los tomistas no tenemos derecho a tropezar en semejante piedra si matizamos el conocimiento de esencias que nos es posible alcanzar en la abstracción total, el que se irá perfeccionando gracias a la formal, pero que, desde el principio, es ya conocimiento de esencias.

Dr. Juan Carlos Ossandón Valdés

- [1] Royce: “¿Qué soy Yo? Pág. 109. Cfr. A. Milán Puelles: “Fundamentos de filosofía” pág. 360 y 366.
- [2] Fabro: “Introducción al problema del hombre” pág. 88 y ss.
- [3] Royce, o.c. pág. 104.
- [4] Brennan: “Psicología Tomista”. Pág. 203.
- [5] Pág. 91
- [6] Pág. 194.
- [7] “Ars Logica”. Species producta ab intellectu agente repraesentat naturam sine singularitatem”. II, P.IV, Art. I. pág. 344a.
- [8] Pág. 32-33. En su “Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir” dedica todo un apartado a profundizar la cuestión: “Comment atteignons-nous les essences? »
- [9] De Ver. q. X, a. 1c.
- [10] De Ver. q. IV, a. 1 ad 8um.
- [11] In De Anima, L. 1, l. 1, n° 15
- [12] S.Th. I, q. 29, a. 1, ad 3. Cfr. Sent. II, dist. III, 1,6.
- [13] De Ver., q. 10, a. 1, ad 6. “In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis nobis sunt ignotae, unde per differentias accidentals, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa identificatur per suum effectum” De Ente et Essentia, 6, B; Cfr. S. Th. I, q. 77, a. 1, ad 7m.; I-II. Q. 49, a. 2, ad 3m.
- [14] In Metaph. VII, 12, n° 1542; De Spirit. Creat. A. XI, ad 3m; S. Th. I, q. 29, a. 1 ad 3m; In de An. N° 15.
- [15] De Spir. Creat., q. un., a. 11, ad 3. Cfr. S. Th. I, q. 77, a. 1, ad 7; De Pot., q. 9, a. 2, ad 5; In Post. Anal. L. 1, l. 4, n° 16. In De Gen. et Corr. L.1,lc 8, n° 5.
- [16] 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”. Exp. in Symb. Ap. Proemio.
- [17] J. Vrin. Paris. 1947.
- [18] « Species, Verbum. L’Activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d’Aquin ». J. Vrin. Paris. 1938.
- [19] « Ce que le sens perçoit existe et l’existence est incluse dans ce que le sens en perçoit, mais lui-même est porteur d’un message qu’il est incapable de lire et c’est l’intellect seul qui le déchiffre ». P. 218.
- [20] *Ibid.*
- [21] Q.84, a. 7c.
- [22] “Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materiales rei, cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulare existens. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universales in particulari existentem”.
- [23] En su libro “Percepción y pensamiento” detalla ampliamente la función principalísima de esta facultad humana. Trad. J.F. Lisón. Eunsa. Pamplona. 1978. pág.s 219 y ss.
- [24] In Metaph. Lec. 2, n° 46.
- [25] O.c. págs. 214 y ss.
- [26] *Ibid.* pág. 220.

[27] “Nominē quidditatis nō solam substantiam praedicamentalem intelligimus, sed quidquid per modum naturae alicuius et essentiae concipi potest, etiam accidentia et modi, immo singularitas ipsa ad instar essentiae alicuius accipi potest”. (Juan de Santo Tomás . Phil. Nat. IV, q. X, a. 2. Pág.318b).

[28] Juan de S. Tomás. Lógica II, q.V, a.2 pág. 358b.

[29] Me permito presentar una excepción: El profesor Verneaux, en su “Filosofía del Hombre” , matiza suficientemente: El objeto propio de la inteligencia es “la quidditas de las cosas materiales representada por la imaginación como abstracta y universal” (pág. 99). “La quidditas no significa la esencia en sentido estricto...es la naturaleza tomada en un sentido amplio...tan confusa y pobre como se quiera” (Pag. 102). Herder 1967.