

Our Lady of Thornwood
Facultad de Filosofía

El Objeto Propio del Intelecto Humano

Un estudio en Santo Tomás de Aquino

Luciano Núñez
Trabajo de investigación para el
grado de Bachillerato en Filosofía

14 de abril de 2005
Center for Higher Studies
Thornwood, New York

INTRODUCCIÓN

El pensamiento está enteramente determinado y especificado por su relación al *ens*. Cabe, sin embargo, preguntarse si nos es posible en realidad conocerlo en todas sus dimensiones. Las respuestas y posturas que han tratado este problema a lo largo de la historia difieren entre sí tanto cuanto es posible diferir, situación que al menos nos da una idea de la complejidad e importancia de dicho problema.

En el corazón de lo que se podría denominar la disputa sobre la inteligibilidad de la verdad ontológica, se encuentra el tema del objeto propio del intelecto humano, ya que éste designa, a grandes rasgos, aquello que es conocido de modo natural por la facultad en cuestión.

Se trata, pues, en definitiva, de saber si el *ens* es accesible al pensamiento, o si por el contrario, aquel no es para éste, al menos parcialmente, un más allá absoluto y desconocido.

El interés de esta cuestión no es puramente especulativo, pues ante todo, se juega en ella nuestra situación en el mundo, en cuanto ésta es determinada en el hombre por su accesibilidad inteligible.

Considerar y esclarecer el objeto propio va, por lo tanto, más allá de una mera definición. Es un cometido cuyas consecuencias afectan y demarcan, por así decirlo, el contexto de todo un método filosófico del conocimiento, elemento básico para cualquier sistema que pretenda ser considerado como tal.

La presente investigación es un modesto estudio de uno de los sistemas más grandiosos que ha conocido la historia del pensamiento, el de Santo Tomás de Aquino. Y pretende, de alguna manera, esclarecer su enfoque del objeto propio, situando el problema en su contexto, tratando el tema de los diversos objetos y analizando las necesarias distinciones que éste merece en el pensamiento tomista.

I. EL CONTEXTO DEL PROBLEMA

“La capacidad natural del ser humano para conocer la verdad”

“... et cognoscetis veritatem, et veritas
liberabit vos.”¹

Jesucristo, hablando a las multitudes que le seguían, presupone claramente la capacidad natural de éstas para conocer la verdad. Tal concepción ha sido una constante en la doblemente milenaria tradición cristiana, dado su profundo enraizamiento en la Revelación. Mas la misma naturaleza del hombre le lleva a buscar razones a su fe, como lo expresó San Anselmo en su famosa frase: “fides quaerens intellectum.”²

Gracias a ello, el pensamiento de la cultura occidental se ha visto profusamente enriquecido por los aportes de numerosos hombres, entre los que destaca de manera singularísima y perenne la figura de Santo Tomás de Aquino, como lo comenta el Santo Padre situando “la novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás de Aquino”³ entre las etapas más significativas en el encuentro entre la fe y la razón.

Santo Tomás era un realista moderado. Él se dio cuenta que tanto la realidad objetiva extra-mental, como la mente misma, comparten aportes en el proceso del conocimiento. El conocimiento, así entendido, es una unión intencional entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente. El objeto o realidad extra-mental es lo que se conoce mientras que el sujeto o intelecto es lo que conoce a través de la unión de sí mismo con el objeto, de una manera inmaterial. Esto es un acto vital, inmanente, en el cual los sentidos externos captan su objeto propio, fruto de lo que, tras la acción del *sensus communis*, se

¹ Jn. 8, 32 in *Novum Testamentum Graece et Latine*, Ed. Nestle-Aland, Deutche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984.

² *Proslogion*, I, Prooemium, Ed. Francis S. Schmitt, Edinburgh 1946.

³ JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 43.

forma el *phantasma*. Esta es la llamada *especie sensible*, la cual, tras la acción del intelecto agente da lugar a la *especie inteligible*. Esta especie recibe del intelecto su especificación del objeto y su modo, es decir, la inmaterialidad.⁴ Por lo tanto, para Santo Tomás, tanto la realidad objetiva como la mente contribuyen al proceso del conocimiento, lo que garantiza, por una parte, que la verdad –definida por Santo Tomás como *adequatio rei et intellectus*– sea una realidad extra-mental y al mismo tiempo una verdadera actividad de la mente. Santo Tomás enseña que el ente está compuesto de esencia y existencia, y que ambos son principios reales, por lo que el ente actual ha necesariamente de poseerlos. La pregunta, entonces, se plantea en orden a establecer específicamente lo que es conocido, en términos del Doctor Angélico, *id quod cognoscitur*.

Id Quod Cognoscitur

De la experiencia del sentido común, a la que una y otra vez vuelve el realismo moderado aristotélico-tomista, se subtrae un hecho paradójico, y es que en el proceso del conocimiento, el *id quod cognoscitur* parece ser tanto extra-mental como interior al sujeto cognoscente. Existe, por tanto, una tensión entre la dimensión extra-mental de lo conocido y la intra-mental del mismo, pues como lo mencionaba anteriormente, el hecho de que lo conocido fuera una realidad puramente intra-mental supondría que el conocimiento se reduce a un montón de modificaciones del pensamiento, sin una validez objetiva, mientras que una existencia absoluta y únicamente extra-mental eliminaría la posibilidad de que el intelecto en verdad efectuara el acto cognoscente.

En una sincera búsqueda del más completo significado del *id quod cognoscitur* resulta imprescindible dar el siguiente paso, que constituye el tema principal de este estudio, a saber: la consideración del objeto propio del intelecto humano en la teoría tomista del conocimiento.

⁴ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, II, c.77.

II. LOS OBJETOS DEL INTELECTO

A. *El intelecto en general*

Gilson nos recuerda que el intelecto es el poder que constituye al alma humana en su propio grado de perfección, sin esto significar que el alma sea en sí misma un intelecto puro, puesto que ella además realiza operaciones vegetativas y sensitivas, si no, simplemente, que determina su excelencia.⁵

Santo Tomás distingue en el único intelecto humano dos diversas facetas. La primera es el *intelecto pasivo* (*intellectus possibilis*), el cual está en potencia a inteligibles, no sólo porque se establece una relación pasiva al recibirlos, sino también en el sentido de que está naturalmente privado de ellos. Por eso es que Aristóteles comenta que el alma humana es en el principio “sicut tabula rasa” en la que aún nada ha sido escrito.

Sin embargo, al referirse a la segunda faceta en cuestión, Santo Tomás reconoce la existencia de un poder activo (*intellectus agens*)⁶ con el cual completa la explicación del intelecto humano. Dado que el intelecto pasivo está en potencia a inteligibles, es absolutamente necesario que los inteligibles muevan tal intelecto para que el conocimiento se haga efectivo. Pero para moverlo, deben primero existir. No obstante, resulta evidente que si existieran únicamente intelectos pasivos, no podrían darse los inteligibles, ya que estos no subsisten por sí mismos como realidad extra-mental, como lo afirma Aristóteles en contra de la teoría platónica de las formas subsistentes, afirmando que éstas no existen aparte de la materia.⁷

⁵ Cf. E. GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, tr. L.K. Shook, C.S.B., Indiana 1956, 207.

⁶ “Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.” (*Summa Contra Gentiles*, II, c.59, 14).

⁷ Cf. *Metaphysics*, VII, 1034a 21.

De ahí nace la dificultad de que las formas en la materia no son inteligibles en sí mismas, ya que es la inmaterialidad lo que les confiere inteligibilidad, puesto que lo recibido ha de proporcionarse al recipiente, que en este caso es el intelecto de naturaleza espiritual y por tanto inmaterial, situación que nos lleva a considerar la necesidad de que tales formas sean hechas inteligibles en acto. Sin embargo, únicamente lo que está en acto puede llevar al acto algo que está actualmente en potencia.

La facultad en acto que trae al acto la potencia inteligible del objeto es llamada *intelecto agente*, el cual está localizado en nosotros mismos como principio activo que confiere intelección actual.

B. El Objeto en general

“Potentia ordinatur ad actum, et actus
specificatur ab objecto.”⁸

En este principio evocado por Santo Tomás, al tratar el objeto en general, se revela la importancia que éste tiene en el esfuerzo de determinar la potencia, puesto que ésta se ordena, conoce, diversifica y define en función del acto al cual es relativa; mientras que el acto se determina, diversifica, conoce y define en función al objeto.

Se distingue entonces la función del objeto en cuanto al acto en una doble dimensión. Una es la potencia pasiva, que se da cuando es el objeto, frente al acto, el que constituye el principio de movimiento de este último. El que ve algo, por ejemplo, aunque le pertenece la acción, no produce el objeto, sino que depende de éste en el acto de ver, es decir, es el objeto el que provoca que el vidente lo vea.

Otra es la dimensión activa, la cual tiene lugar cuando el objeto se comporta como término o fin de la operación. Una manifestación de este caso sería la función vegetativa cuando metaboliza un alimento, dado que es ésta la que opera activamente sobre el objeto.⁹

Particularmente sobre el objeto en la teoría tomista, habría que determinar que el

⁸ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 17, a.4, c.

⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiæ*, I, q. 77 a.3.

Doctor Angélico lo utiliza en su más propio sentido etimológico, significando “lo que está ahí” (*ob-iacet*). Es decir, lo que es alcanzado por el acto humano de una determinada potencia, facultad o hábito; en este caso, el intelecto. El objeto especifica en esa potencia (determina la especie o caracteriza en sí misma), la tendencia que de ella procede y el acto que le es propio.

Diversos tipos de objeto

Es frecuente la distinción entre diversas clases y tipos de objetos, las cuales convendría explicitar brevemente con el ánimo de aclarar el panorama terminológico de las etapas subsiguientes. En este cometido, sin embargo, resulta manifiesta la falta de consenso entre los variados autores, lo que dificulta muchas veces la inteligibilidad de las posturas a la hora de relacionarlas. Tomando principalmente en cuenta la terminología escolástica, trataré de presentar las más importantes distinciones correspondiendo aquellas que se refieren a objetos de similares propiedades.

Entre las principales distinciones se encuentran las de objeto material y objeto formal. En lenguaje tomista, OBJETO MATERIAL es el amplio campo a que se extiende la actividad humana de una determinada potencia, facultad o hábito¹⁰, o como lo expresa más claramente el P. Thomas Berg, “es el objeto total o la cosa en toda su realidad, y no meramente como una característica particular situada bajo algún poder, hábito o acto.”¹¹

OBJETO FORMAL, a su vez, es el aspecto o formalidad particular considerados en el objeto material por una potencia, hábito o acto de forma primaria, directa y esencialmente, o dicho de otra forma, la perfección particular en un objeto, el cual es conseguido por una potencia, hábito o acto primaria, directa, natural y esencialmente (*per se*) y al cual tal potencia, hábito o acto es esencialmente adaptado, a través de lo cual alcanza el objeto material.

¹⁰ ROY DEFERRARI, “Object” in *Dictionary of Saint Thomas Aquinas*, St. Paul Editions, Boston 1960, 713.

¹¹ *Notas de Epistemología*, CHS Our Lady of Thornwood, New York 2003. (Mi traducción).

Dentro del objeto formal aún cabe distinguir entre objeto formal *quod (ut est res)* que es lo alcanzado del objeto material, y el objeto formal *quo (ut est scibile)*, que es aquello por lo que es alcanzado o accesible el objeto material.¹²

Entre otros tipos de objetos usados por la Escolástica, además de los ya mencionados, y en un orden diverso, podemos encontrar el OBJETO ADECUADO O SUFICIENTE, que se refiere a todo aquello que puede ser alcanzado por una potencia o la suma de todos aquellos objetos en los cuales el objeto formal puede ser encontrado; en contraposición al OBJETO CONNATURAL O PROPORCIONADO, que es aquel objeto al cual un poder es natural y primariamente relacionado, o el cual es alcanzado de forma más apta y natural por dicho poder en su condición natural de operación, pero que no consuma necesariamente toda la capacidad de aquel poder.

En otro nivel, se puede identificar el OBJETO PROPIO, que en sentido general es aquel objeto apropiado a las operaciones de un poder en su estado natural. En ocasiones es identificado como idéntico al objeto formal.

Por último, de acuerdo a la mediación, se distinguen los objetos directo e indirecto. El OBJETO DIRECTO, INMEDIATO O *PER SE* es aquel objeto al cual un poder es ordenado primeramente, en cualquier cadena de objetos con la que su actividad esté concernida, mientras que el OBJETO INDIRECTO O *PER ACCIDENS* corresponde a cualquier objeto alcanzado a través de la mediación de otro objeto, secundaria, dependientemente o por asociación con el objeto directo.¹³

¹² Cf. ALBERTO T. ESCALLADA, *Introducción y notas al Prólogo y a la cuestión 1 de la Primera Parte de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, B.A.C., Madrid 1994, 88.

¹³ Cf. BERNARD WUELLNER, S.J., "Object" en *Dictionary of Scholastic Philosophy*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1956, 83-84.

III. EL OBJETO PROPIO DEL INTELECTO HUMANO

El P. Izquierdo Labeaga comenta que el objeto formal pertenece íntimamente al acto, y por eso a la facultad relativa, de tal modo que es imposible concebirla sin éste. Así, el objeto formal pertenecería a la naturaleza del acto y entraría en su región definatoria, por lo que añade que no se entiende el acto ni el intelecto como capacidad sin el objeto formal.¹⁴ Es por eso que toda facultad tiene un objeto formal, es decir, aquel aspecto particular alcanzado de modo natural que se considera de la realidad, entendida como *ens*. En esta línea de definición, el P. Izquierdo Labeaga parece identificar el objeto formal con el objeto propio del que habla Santo Tomás en reiteradas ocasiones, al referirse al intelecto humano. Y es en este campo donde surge la duda de una contradicción en el Doctor Angélico, por lo menos aparente.

A. *Ens v/s Quidditas rei materialis en Santo Tomás*

“Id quod est primo et per se cognitum a virtutem cognoscitiva,
est proprium eius objectum.”¹⁵

En la quinta cuestión de la primera parte de la *Summa Theologiæ*, corpus del segundo artículo, sosteniendo que el ente es anterior al bien, Santo Tomás menciona claramente que el ente (*ens*) es el objeto propio del intelecto y por tanto lo primero inteligible.¹⁶ Sin embargo, en la respuesta a la primera objeción del artículo tercero, cuestión diecisiete de la primera parte de la misma obra, defendiendo que la falsedad está en el intelecto, afirma el Doctor Angélico, sin ambages, que el objeto propio de éste es la

¹⁴ Cf. *La Vita Intelletiva*, Pontificia Academia di S. Tommaso (Librería Editrice Vaticana), Roma 1994, 215.

¹⁵ *S. Th.*, I., q.85 a.8.

¹⁶ Cf. *S. Th.*, I., q.5 a.2 c.: “... Unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile.”

esencia de una cosa (*quidditas rei*).¹⁷

Es significativo destacar que no se trata de una dualidad única, y por tanto antojadiza, sino que es una cierta constante el que Santo Tomás se refiera al objeto propio del intelecto usando aparentemente de forma indistinta tanto *ens*¹⁸ como *quidditas rei* o *quidditas rei materialis*.¹⁹

1. “Objeto propio” usado unívocamente

La primera posibilidad que habría que considerar para esclarecer este cometido, sería el hecho de que Santo Tomás realmente se refiera a ambos términos indistintamente basado en que de hecho éstos no fueran diversos, es decir, que tanto *ens* como *quidditas rei materialis* se dijera de idéntica realidad.

Se da en Dios, como nos lo recuerda Gilson parafraseando a Santo Tomás, el hecho de que su misma esencia es existir, por lo tanto, su esencia *es* su existencia, constituyendo así un acto puro de existencia. Pero resulta evidente que entre los seres creados la situación es absolutamente diversa, puesto que de ellos se dice que su esencia *tiene* existencia, por lo que ésta es limitada. De ahí se comprueba que es inadmisibles considerar *ens* como lo mismo que *essentia* o *quidditas*, y menos aún que *quidditas rei materialis*, pues tanto

¹⁷ Cf. *S. Th.*, I, q.17 a.3: “Ad primum ergo dicendum quod, quia quidditas rei est proprium obiectum intellectus...”

¹⁸ “Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis posibles; quicquid enim esse potest, intelligi potest.” (*Summa Contra Gentiles*, II, c.98, 9); “...est enim eius obiectum bonum universale, sicut et intellectus obiectum est ens universale.” (*S. Th.*, q.105 a.4 c.); “Ad primum ergo dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi.” (*S. Th.*, I, q.87 a.3 ad.1).

Véase también *S. Th.*, I-II, q.9 a.1 c.; *De Malo*, q.6 prologus, c.; *De Natura Generis*, cap.I, 1.

¹⁹ “Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens.” (*S. Th.*, I, q.84 a.7 c.); “Intellectus enim humani proprium obiectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit.” (*S. Th.*, I, q.85 a.5 ad.3); “Respondeo dicendum quod, cum potentia proportionetur suo obiecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet eius obiectum, quod est quidditas rei materialis.” (*S. Th.*, I, q.86 a.2 c.).

Véase también *S. Th.*, I, q.85 a.1 c.; I, 85 a.6 c.; I, q.88 a.3 c.

essentia como *esse* (existencia o acto de ser) son componentes realmente distintos del *ens*.²⁰

A este respecto, Gilson comenta:

Such is the so-called distinction between essence and existence, which it would be better to call the distinction between essence (*essentia*) and the act-of-being (*esse*). It cannot be doubted that this distinction is real, but it arises in the metaphysical order of act and potency, not in the physical order of the relation of parts within a material whole. This distinction is real in the highest degree, since it expresses the fact that a being whose essence is not its act of being has not of itself the wherewithal to exist.²¹

Una vez admitida la posibilidad de que el término “objeto propio” haya sido utilizado unívocamente por Santo Tomás, se abre tanto el campo de la equivocación como el de la analogía. Es claro, sin embargo, que no se trata de significados absolutamente diversos, por lo que, dentro de la analogía, habrá que hacer las apropiadas distinciones con el propósito de esclarecer el problema en cuestión.

2. “Objeto propio” usado analógicamente

Habría que comenzar recordando que la analogía, en el campo metafísico, es definida como parecido sin identidad, referido a cualquier semejanza imperfecta entre dos o más realidades comparadas.²²

De esa manera, afirmar el uso analógico del término *objeto propio* por parte de Santo Tomás, significa postular que se trata de una predicación que se sitúa de alguna manera en un estado intermedio entre la univocidad y la equivocación, puesto que la

²⁰ Cf. EDWARD QUINLISK, *The Thomistic Doctrine on the Possible Intellect*, The Catholic University of America press, Washington 1950, 40-41. “If essence *has* existence it is created being because existence is limited. In created being, essence is related to existence as potency to act and consequently really distinct.”

²¹ *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, tr. L.K. Shook, C.S.B., Indiana 1956, 35.

²² Cf. BERNARD WUELLNER, S.J., “Analogy” in *Dictionary of Scholastic Philosophy*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1956, 6.

analogía implica la existencia de un término usado para designar una perfección encontrada de forma similar en los objetos analogados.

Es claro que esta situación se trata de un caso diverso al de la predicación unívoca, dado que ésta última se obtiene por la *abstracción* del sujeto particular que posee la perfección en cuestión, por lo que la diferencia en los sujetos no entra en su significado. Mientras que los términos analogados surgen de la *separatio*, razón por la cual retienen su relación a los sujetos concretos.

Entre las principales clases de analogías usadas por el tomismo, se encuentran las de desigualdad, atribución y proporcionalidad, sea ésta propia (intrínseca) o impropia (extrínseca).²³

La analogía de desigualdad es aquella referida únicamente al ente y no a la intención; es ejemplificada por Santo Tomás por el término “cuerpo”, usado tanto para designar los terrestres como los *celestes*.²⁴

La analogía de atribución es dada únicamente de acuerdo a la intención y no al ente. En ella, la perfección existe exclusivamente en un analogado, el *princeps analogatum*, la cual es atribuida a los analogados secundariamente, en virtud de su relación éste, sea de causa, efecto, signo, ejemplificación, etc.

Por último, la analogía de proporcionalidad es aquella predicada de acuerdo, tanto al ente como a la intención. En ésta, lo analogado es una perfección que los sujetos poseen en común. Como se dijo anteriormente, la analogía de proporcionalidad puede ser propia (intrínseca) o impropia (extrínseca). La analogía de proporcionalidad propia, intrínseca o natural, es entendida como parecido en el cual lo analogado es verdadera, propia y

²³ Cf. Idem.

²⁴ Se le ha llamado también analogía de género. Se refiere únicamente al ente en cuanto que le define genéricamente en términos de corrección lógica, pero sin tomar en cuenta especificaciones intencionales, que en el caso citado, por ejemplo, haría el filósofo de la naturaleza o el metafísico.

formalmente presente en los analogados que están siendo comparados.²⁵

Como lo señalaba en la introducción, la intención primordial de este trabajo es dilucidar el pensamiento de Santo Tomás con respecto al objeto propio del intelecto humano. Pues bien, en esa dirección, parece acertado afirmar que Santo Tomás se refiere a él –al relacionarlo tanto al *ens* como a la *quidditas rei materialis*– en sentido análogo de proporcionalidad intrínseca, donde ésta es aplicada correlativamente, como se verá en el siguiente apartado.

Este paso, sin embargo, lejos de resolver el problema, lo redimensiona a la consideración del *princeps analogatum* y a la relación de éste con el *segundo término* en el pensamiento de Santo Tomás.

B. La Analogía del objeto propio en Santo Tomás

Santo Tomás no entiende la analogía de proporcionalidad intrínseca como un caso de relación proporcional ínter-determinada, sino más bien como una correlación en la que existe un analogado que ostenta una mayor perfección. En este caso, el *princeps analogatum* posee una perfección de modo eminente, en un grado superior; mientras que el o los otros analogados, la poseen deficientemente, en un grado menor, es decir, menos perfectamente. No se trata aquí, sin embargo, de un grado menor de carácter cuantitativo, ya que en este caso lo analogado sería reducible a una sola perfección dada en mayor o menor cantidad, pero no en diverso grado de excelencia.

1. El objeto propio del intelecto como Princeps Analogatum

Parece adecuado afirmar que el pensamiento de Santo Tomás sostiene que el objeto natural de todo intelecto es *ens*. Así, sería éste común al intelecto humano, angélico y

²⁵ Cf. G. P. KLUBERTANZ, “Analogy” in *New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, Washington DC, 1967, vol. I, 461-462.

divino, en cuanto intelecto, es decir, referido a aquella capacidad de ser, de un modo, todas las cosas, por la vía de la representación, en el caso del intelecto humano.

De esta manera, se entiende que Santo Tomás se refiera al *ens* como el objeto propio del intelecto humano, en cuanto que éste, aunque en el más bajo nivel de los intelectos, sigue siendo, sin embargo, un intelecto, que por naturaleza y definición busca asimilar lo inteligible, siendo que “nada apagará su sed de ello mientras permanezca alguna inteligibilidad sin ser asimilada.”²⁶ Es como si toda la vida de la mente estuviera animada desde dentro de ella misma por un deseo natural de la unificación más completa posible entre el objeto y el intelecto, o incluso, como si este deseo natural no fuera más que otro nombre para la misma vida de la mente, esta mente que se esfuerza, en su contingencia, por actualizar sus latentes posibilidades para cumplirse y realizarse.

Ens, por lo tanto, es el objeto propio del intelecto humano en cuanto intelecto, es decir, se trata del objeto que en sí mismo define la potencia del intelecto en cuanto tal y por lo tanto se adecua así a su naturaleza espiritual, satisfaciendo su sed de inteligibilidad.

Consecuentemente, resulta afín aceptar la postura de ciertos autores²⁷ que entienden *ens*, en el pensamiento tomista, como el *objeto propio adecuado o suficiente*, ya que, como se ha dicho, es éste el que consume los requerimientos del intelecto en cuanto tal. De esa manera, *ens* constituiría, al nivel de la analogía en cuestión, el *princeps analogatum*, dado que representa el cumplimiento eminente de la búsqueda intelectual.

2. *El objeto propio del intelecto humano como el Segundo Término de la analogía*

A pesar de todo lo dicho en el apartado anterior, Santo Tomás es claro al exponer que el hombre no es un intelecto puro, sino una composición de materia prima y forma

²⁶ ETIENNE GILSON, *The Spirit of Mediæval Philosophy*, tr. A.H.C. Downes, Sheed & Ward, London 1991, 259. (Mi traducción).

²⁷ Véase ETIENNE GILSON, *The Spirit of Mediæval Philosophy*; JOSEPH DE FINANCE, *Conocimiento del ser*; EDWARD QUINLISK, *The Thomistic Doctrine on the Possible Intellect*.

substantial, que lo sujeta a un determinado *statum vitæ*. Pues este mismo *statum præsentis vitæ* del hombre es lo que lo lleva a la incapacidad de formar ningún concepto sin haber tenido previamente una impresión sensible, ni volver a tales conceptos en la mente sin recurrir a la imagen que el sentido deja en la imaginación. De esta manera, se comprende la imposibilidad de conocer el *ens* en un estado de pura inteligibilidad, es decir, estando éste absolutamente libre de materia, puesto que esta misma naturaleza inmaterial lo situaría fuera del alcance de nuestros sentidos externos, y así, de nuestra experiencia sensible, la que es indispensable para el conocimiento humano.

¿Es necesario, en consecuencia, negar la posibilidad de satisfacer la apertura natural de nuestro intelecto?

Santo Tomás nos recordaría en este sentido que ningún deseo natural puede ser en vano,²⁸ puesto que el mismo hecho de existir supone una posibilidad activa, la cual es consciente de sí misma en el caso del intelecto, por lo que el deseo expresa simplemente su tendencia de auto-actualización. Sin embargo, esta *posibilidad* no es, de hecho, más que una posibilidad, ya que el éxito de este esfuerzo no depende únicamente del sujeto que lo efectúa, sino también de la accesibilidad inteligible del objeto. Algo más que un esfuerzo es requerido para la adquisición de este cometido. Con todo, un esfuerzo detenido *en ruta*, no es un esfuerzo en vano. Tal esfuerzo del intelecto humano, por el hecho de ser humano y no únicamente intelecto, no logra asimilar directamente su *objeto proprio suficiente*, dejando entonces inalcanzado *ens* en sí mismo, pero sí le es posible *proporcionar* ese deseo a su estado natural *secundum statum præsentis vitæ*²⁹ que, como se ha dicho, le impele necesariamente a volverse a lo sensible para asimilar la *quidditas rei materialis*. Ésta, como el *segundo término* de la analogía del objeto propio, toma su propia perfección del *ens*, aunque en un grado inferior de excelencia. Sin embargo, es a través de ésta misma

²⁸ Cf. *Contra Gentiles*, III, c.48, 12: “*Impossibile est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane desiderium naturæ si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis.*” (Cursivas añadidas).

²⁹ *S. Th.*, q. 84, a.7, c.: “*Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.*” (Cursivas añadidas).

que el intelecto humano descarga su deseo natural de asimilar lo inteligible, no conformándose con menos que la completa realidad del *ens*, que por sí mismo no puede alcanzar.

En esta línea, se considera pertinente aceptar que la *quidditas rei materialis* corresponde, en el pensamiento tomista, al *objeto propio proporcionado* del intelecto humano en su estado presente de vida. Algunos autores, sin embargo, aún coincidiendo en esta postura, lo llaman objeto propio *natural o adecuado*, en el sentido de que es natural no al intelecto en cuanto tal, sino en cuanto que es un intelecto *humano*, y adecuado, asimismo, al presente estado de vida.

Cabe destacar, por último, que cuando Santo Tomás se refiere al estado presente de la vida del hombre, considera éste como su estado natural. Puesto que la unión del alma y el cuerpo es una unión natural, el resultado de tal unión es asimismo un estado natural, y el conocimiento por la vía de la abstracción de lo sensible, que está vinculado ineludiblemente a este estado, en consecuencia es también natural.

Santo Tomás, en coherencia a su postura, reconoce que el alma, cuando se encuentra separada del cuerpo, debe ser capaz de un conocimiento directo de lo inteligible, no obstante, afirma que este estado, aún siendo más noble, no se trata ya de su estado natural. La relación es clara, ya que el alma está unida al cuerpo precisamente para que ésta pueda operar en concordancia con su naturaleza,³⁰ por lo que el modo de cognición propio al alma, cuando se encuentra separada del cuerpo, ciertamente no puede ser su modo natural de conocimiento.³¹

³⁰ *S. Th.*, q. 89, a.1, c.: “Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam.”

³¹ Cf. ETIENNE GILSON, *The Spirit of Mediæval Philosophy*, tr. A.H.C. Downes, Sheed & Ward, London 1991, 225-266.

CONCLUSIÓN

Santo Tomás ha sido acusado aquí de contradecirse. Sin embargo, es propio de los grandes pensadores tener la capacidad de refutar a sus críticos en la posteridad, y en esta ocasión, una vez más a lo largo de casi ocho siglos, el Doctor Angélico ha salido victorioso, convenciendo a aquellos abiertos a la verdad.

En el origen de su teoría del conocimiento, se encuentra la base de que el conocimiento natural se obtiene en dependencia de la experiencia sensible. Así, la primera etapa en la adquisición del conocimiento es la percepción de éste, en concordancia a la naturaleza corporal del hombre. En este contexto, se ha visto que el objeto propio del intelecto humano, sujeto a esta condición y *proporcionado* a ésta, no puede ser otro que la *quidditas rei materialis*, puesto que no pertenece al estado natural del hombre conocer sino a través de la abstracción del *phantasma*. No obstante, Santo Tomás es claro al afirmar la naturaleza espiritual, y por tanto inmaterial, de la facultad intelectual, lo que la dispone a una apertura natural al *ens*. Es por ello que el Doctor Angélico no hesita en adjudicarle el mismo *ens* como su objeto propio, en cuanto éste se *adecua* a la capacidad natural del intelecto en cuanto intelecto, y por lo tanto, *satisface* su objetivo original.

Es manifiesto, asimismo, que el *ens* sea el objeto propio por excelencia del intelecto, y consecuentemente el *princeps analogatum* de tal analogía, en cuanto que constituye la perfección inteligible en grado eminente. Con todo, es igualmente claro que si el *ens* es el objeto propio del *intelecto*, la *quidditas rei materialis* ha de ser el objeto propio del intelecto *humano*, considerando su estado y capacidad natural. Así, ésta es objeto propio en la medida que, como se ha dicho, se proporciona al intelecto humano en cuanto a su estado natural de existencia.

Por último, es necesario afirmar con Santo Tomás que el *ens*, al constituir el grado eminente del objeto, atrae en sí mismo al intelecto humano, y a cualquier intelecto, invitándolo a elevarse sobre lo sensible para obtener lo único que en realidad puede saciarle completamente, esto es, el origen y fuente del *ens*, por Quien éste existe y únicamente por Quien puede obtener su perfección y realización.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
I. EL CONTEXTO DEL PROBLEMA.....	3
<i>Id Quod Cognoscitur</i>	4
II. LOS OBJETOS DEL INTELECTO.....	5
A) El intelecto en general.....	5
B) El objeto en general.....	6
Diversos tipos de objetos	7
III. EL OBJETO PROPIO DEL INTELECTO HUMANO.....	9
A) <i>Ens</i> v/s <i>Quidditas rei materialis</i> en Santo Tomás.....	9
1. “Objeto propio” usado unívocamente.....	10
2. “Objeto propio” usado analógicamente.....	11
B) La analogía del objeto propio en Santo Tomás.....	13
1. El objeto propio del intelecto como <i>Princeps Analogatum</i>	13
2. El objeto propio del intelecto humano como el Segundo Término de la analogía.....	14
CONCLUSIÓN.....	17

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR A., *Conocer la verdad*, CHS Our Lady of Thornwood, New York 2000.
- BECKWITH F., *Relativism*, Baker Books, Grand Rapids 1999.
- DE FINANCE J., *Conocimiento del ser*, tr. Salvador Caballero Sánchez, Editorial Gredos, Madrid 1971.
- GILSON E., *The Christian Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, tr. L.K. Shook, C.S.B., University of Notre Dame Press, Indiana 1956.
- _____, *Thomistic Realism and the Critique of Knowledge*, tr. Mark A. Wauck, Ignatius Press, San Francisco 1986.
- _____, *The Spirit of Mediæval Philosophy*, tr. A.H.C. Downes, Sheed & Ward, London 1991.
- HUGON E., *Las veinticuatro tesis tomistas*, Editorial Porrúa, S.A., México D.F. 1974.
- IZQUIERDO LABEAGA J.A., *La Vita Intelletiva*, Librería Editrice Vaticana, Roma 1994.
- MEYER H., *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, tr. Rev. Frederic Eckhoff, B. Herder Book, CO. St. Louis 1994.
- QUINLISK E., *The Thomistic Doctrine on the Possible Intellect*, The Catholic University of America press, Washington 1950.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Teologiæ, Latin & English Version*, ed. Thomas Gilby, O.P., Blackfriars 1964.
- _____, *Opera Omnia*, Folio Views Version.