

la ideogenia aristotélica y tomista

AMADEO LUCO CARRIER

Doctor en Filosofía y

Profesor del Instituto de Lenguas

Dos alturas del pensamiento humano, desunidas por diez y seis siglos, configuran dos épocas definidas de hondas disquisiciones filosóficas: Aristóteles y Tomás de Aquino. Intelectos cimeros, inteligencias vigorosas, pensadores palmarios. Los siglos no han sombreado la transparencia de sus doctrinas, pues épocas tan disímiles no pueden conferir prelación a la habilidad del pensamiento.

Aristóteles (384-322 a Chr.), veinte años discípulo de Platón, ocho años maestro de Alejandro Magno, docente en Atenas, filósofo cumbre, creador de la escuela peripatética, es autor de innumerables obras (unas 400 en total, aunque no todas parecen auténticas) de filosofía, de historia natural, de física, de retórica, de política, de meteorología. Se le considera como pauta axiomática de la mayor parte de los teólogos y filósofos medievales. Se proyectó en la Europa Cristiana mediante la difusión de la cultura arábiga y gracias, especialmente, a su gran comentador Averroes, el ilustre médico, teólogo y jurisconsulto cordobés. En el campo estricto de la filosofía, sobre todo de la metafísica, asentó el tomismo, echando las bases primarias de la llamada "Filosofía Perenne". Así afianzaba la prestancia del Estagirita el eximio maestro del Colegio de Francia, Enrique Bergson, en su obra "L'évolution créative": la metafísica de Aristóteles "es la metafísica natural de la mente humana". Su doctrina acerca de la "potencia y acto", de la "materia y forma", de la "substancia y accidente", de la "acción y pasión", de las "cuatro causas", aviva los rescoldos de las polémicas medievales, acicateando la aporía

ideogenética o génesis del pensamiento. Deslumbrados por los principios aristotélicos, a menudo mal interpretados, no pocos teólogos y filósofos se enzarzaron en debates memorables sobre los “universales”, sobre el “naturalismo”, inspirado en Aristóteles, desconocedor de la ideología cristiana, y el “sobrenaturalismo fideísta”, que negaba o vedaba sus derechos a la filosofía. Espigando aquí y allá, las numerosas fuentes en que bebían los pensadores imposibilitaban una robusta sistematización filosófica al no aparecer hombres lumbreras capaces de cohesionar y fundir tan desparramados principios.

Pero al calor de tan tornadizas y diversificadas controversias, carentes a menudo del sosiego requerido, surge el hombre cúspide, el mayor filósofo cristiano del mundo occidental: Tomás de Aquino (1226-1274). Profesor de la Universidad de París, eminente discípulo de Alberto Magno, traductor de muchas obras de Aristóteles y llamado entonces “luz y sol del siglo”, Santo Tomás de Aquino se considera como el redescubridor de la auténtica doctrina aristotélica, en abierta oposición al gran comentador Averroes y al averroísmo de Siger de Bravante, defensor del monosiquismo. Integra sistemáticamente las teorías aristotélicas, lima las asperezas entre naturalismo y sobrenaturalismo, confiere tersura y lozanía a nuevos rumbos de la filosofía, como fue la suya a mediados del siglo XIII, suscitando confluencias, por una parte, de la filosofía y de los valores humanistas, y, por otra, de las doctrinas teológicas, genial y vigorosamente expuestas en su asombrosa “Summa Theologica”. Es un renacer filosófico que bien podría conceptuarse, como se ha dicho sin hipérbole desmedida, como el exordio o prefacio del otro gran “renacimiento”, que es su maduración o expresión artística: el de los siglos XV y XVI. En cuanto al “tomismo”, en lo que se refiere a la filosofía que Tomás de Aquino llama real, teórica o natural, sigue las directrices básicas de Aristóteles. Las desmigaja, las hurga en extensión y profundidad, las completa con nuevas perspectivas y las afianza como soporte lógico de su problemática teológica. No son ajenos totalmente a su estructura filosófica algunos principios de Platón, de San Agustín, de Boecio, de Averroes, de Avicena y de otros filósofos árabes. Pero sobre todos despunta con su cohesión doctrinal, sin glosas ni disgresiones: perspicuo, sobrio, preciso, sistemático y conciso.

No es insólito, pues, que haya convergencias o confluencias entre estos dos genios de la filosofía acerca del medular problema de la ideogenia. Problema sustantivo en todos los capitales sistemas filosóficos. ¿Qué es el conocimiento? ¿En dónde

encuentra la facultad intelectual su propio objeto? ¿Cuál es este objeto propio y cómo actúa en el cognoscente para determinarlo? O como dice la Escuela: ¿“*quomodo fit ipsum intelligere*”? ¿Cómo se realiza la intelección o el acto mismo de entender? Problemas macizos e insoslayables de ideogénesis, cuya trascendencia ha acicateado la mente humana de todos los siglos, hasta mantenerla fluctuante o titubeante entre las más disímiles y contradictorias soluciones. “Problema asendereado”, como dice Papini en su “Crepúsculo de los filósofos”.

No hay engaste posible, por ejemplo, entre la ideogenia platónica y la aristotélica; entre el entendimiento “uno” de muchos filósofos árabes, el iluminismo de San Agustín y el innatismo. No pueden engarzarse “los universales reales” o “las ideas innatas” de su maestro Platón, ideas no nacidas, no adquiridas, sino injertas en la naturaleza humana, con los “universales atemporales y aespaciales”, abstraídos, mediante un proceso intelectual, de los datos de la experiencia sensible, como lo sostienen su discípulo Aristóteles y el tomismo. Tampoco encaja en el sistema aristotélico-tomista el cartesianismo que retoma, con ciertos matices diferenciales, la ideogenia platónica, con sus ideas innatas y con su potencia intelectual esencialmente activa; ni puede ensamblarse tampoco el idealismo del gran filósofo de Königsberg al sostener, en cuanto al valor objetivo de nuestros conocimientos, que nuestros juicios versan sobre los “fenómenos”, pues el “númenos” —la cosa en sí— no tiene objetividad, “es una ficción del espíritu”, es “un vacío de realidad”: no sabemos, a lo menos, si ese mundo que se nos presenta como visible o como exterior a nosotros, es realmente como se nos aparece. Se contrapone también al realismo crítico o “intelectualismo realista” aristotélico-tomista el ontologismo de Nicolás de Malebranche, ya insinuado por místicos orientales, los neoplatónicos, Plotino y otros, al sostener, en su obra “Investigación de la verdad”, que todas nuestras percepciones han sido infundidas en nosotros por Dios, siendo nuestro primer acto la intuición de Dios. Han sido sus seguidores, en el siglo pasado, con no escasas variantes, Vicente Gioberti, Enrique Carlos Maret, Alfonso Gratry y Antonio Rosmini-Serbati.

Frente a estos sistemas, que podrían enmarcarse dentro del idealismo, pueden ubicarse los extremos: los materialistas, sensistas, empiristas y positivistas, aglutinados por ciertos principios de carácter común. Como el materialismo de Demócrito frente al espiritualismo de Anaxágoras, niegan lo que trasciende los límites de la materia o sostienen que no hay diferencias entre el

objeto de los sentidos y el de la inteligencia o que, por lo menos, no hay distinción de naturaleza, sino de grado; o afirman que la percepción sensible es la causa “principal”, no subordinada, de la formación de las ideas. Sitúanse, por ejemplo, en este plano Esteban Bonnot de Condillac, Julián de Lamettrie y Augusto Comte. En los aledaños de nuestra época podrían citarse algunos pensadores que, sin ahondar el problema metafísico o psicológico del conocimiento, podrían considerarse como “antintelectualistas”: el Pragmatismo de William James (1842-1910), con su teoría de la verdad-éxito, avaluada por el pragma o la utilidad; el Intuicionismo de Enrique Bergson, con su incapacidad la inteligencia para percibir la fluencia de las cosas (es el aserto de Heráclito: todo fluye, todo es movimiento; no hay cosas, sino acciones; no existe el ser); La Fisiognómica Histórica de Osvaldo Splenger, con su distinción básica entre el espacio y el tiempo, entre naturaleza e historia; la Filosofía del Sentido del Conde Hernán von Keyserling: la inteligencia mata la vida, la que sólo puede ser captada por la intuición; el Perspectivismo de José Ortega y Gasset: no percibimos toda la verdad, sino una parcela de ella, contenida en la perspectiva limitada; no existe la verdad absoluta, porque no existe una perspectiva absoluta.

Frente a estos sistemas filosóficos, homeopáticamente expuestos por los apremios del espacio, la doctrina gnoseológica aristotélica y tomista asume una postura de intelectualismo realista. Si se trata de un problema ineludible, dice la Escuela, procuremos arrancar de ciertos principios irredargüibles que atañen al patrimonio del sentido común. Si queremos tentar alguna solución, establezcamos, además, y meridianamente, los términos del problema. ¿Qué es conocer? La noción de “conocimiento” pareciera ser “primigenia”, como que escapa a toda idea de rigurosa definición. Es más provechoso quizás delinearla, describirla que propiamente definirla. Parte esta ideogenia de dos principios básicos: a) “*Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente*”: todo conocimiento se realiza según cierta semejanza del objeto conocido en el que conoce; b) “*Cognitum est in cognoscente, ad modum cognoscentis*”: lo conocido está en el cognoscente a la manera de la naturaleza del cognoscente. “Imitar o reproducir la cosa conocida —dicen los neoescolásticos—, he ahí, en efecto, por parte de la naturaleza misma del sujeto cognoscente, la finalidad de la semejanza cognoscitiva”. Y agregan: el conocimiento es un acto inmanente, produciéndose una asimilación de la cosa conocida. La poseemos EN nosotros mismos. No es una asimilación material, no es según el *esse reale* o

la realidad física de la cosa. La facultad no puede apropiarse del objeto conocido, sino “imitándolo”, reproduciéndolo en sí misma, de manera que responda a la propia naturaleza de la facultad. Es una asimilación según el *esse intentionale*, según su ser intencional, sin que la facultad salga fuera de sí misma y sin que lo pensado entre en la facultad según su realidad física. Más que semejanza, es una imagen intencional, ideal, mental, para sugerir, por la vía de negación, que no es “material”, que es “distinta” de una imagen fotográfica. La Escuela, en efecto, formula una distinción fundamental entre el ORDEN REAL o natural y el ORDEN INTENCIONAL. Forman el primero las mismas entidades físicas por las cuales las cosas existen por sí mismas, son lo que son y, por eso mismo, son REALES. El segundo está formado por esas mismas cosas, pero no por su entidad física, sino —como dicen los escolásticos— por su *esse repraesentativum*. En este orden intencional, como puede colegirse, la cosa, no sujeta a determinaciones individuales o concretas, puede estimarse MULTIPLE; en cambio, en el orden natural, cada cosa es UNA e inmultiplicable.

Un nuevo principio entra en juego: “*ex cognoscente et cognito paritur cognitio*”: del cognoscente y de la cosa conocida proviene o nace el conocimiento, sin que ambos se trastroquen o se mixturen. En este proceso hay que subrayar tres presupuestos: uno de “existencia”, otro de “objetividad” y otro de “posibilidad”. Primeramente, la existencia del sujeto cognoscente, pues no hay actividad sin sujeto operante: primero existir y después actuar. La objetividad de que la cosa pensada, distinta del cognoscente, la facultad la recibe desde FUERA, lo que no permite confusión entre algo que entra y la facultad que lo recibe. Tanto es así, que si el hombre intenta conocerse a sí mismo, debe formularse la distinción entre un doble cognoscente: entre cognoscente como OPERANTE y el cognoscente como CONOCIDO. Finalmente, debería suponerse la posibilidad de que el objeto pueda unirse, de algún modo, a la facultad. Descartada “a priori” esta posibilidad, la ideogenia deja de tener sentido.

Pero ya aparece el problema de fondo de la noética aristotélica y tomista. Refiriéndonos a nuestros conocimientos primarios, ¿cómo se produce este enlace, esta unión entre el objeto pensado y la facultad que piensa? Habitualmente, antes de dilucidar el problema de gnoseología, la Escuela introduce en sus tratados de Sicología Racional, como cuestión previa, un estudio prolijo de Estemalogía o Estesilogía, la ciencia de los sentidos

y sus órganos. Se parte del principio aristotélico: *nada puede haber en el entendimiento, si primero no ha estado en el sentido*. De ahí el estudio previo de la naturaleza del conocimiento sensitivo o de la experiencia sensible y del objeto propio de la facultad sensitiva frente al propio de la facultad intelectual. En esta concepción filosófica peripatética, mediante los sentidos externos e internos adquiere el hombre un conocimiento primario de cuanto le rodea. Si la unión del alma y el cuerpo es un hecho natural, se comprende obviamente que es normal y natural que el cuerpo sea un lógico auxiliar del alma en el ejercicio de sus facultades. De lo contrario, más que en un auxiliar, convertiríase en un antinatural estorbo. Ciertamente es que el objeto del entendimiento es lo INTELIGIBLE, pero lo inteligible percibido en lo SENSIBLE. Hay una dependencia de la facultad intelectual en relación con los sentidos y los órganos sensoriales; pero ¿de qué naturaleza es esta dependencia? Es incontestable que las cosas o las “quiddidades” de orden material o sensible son aptas para actuar sobre los sentidos afijados a órganos también de orden material; pero no lo son para obrar directamente sobre la facultad intelectual esencialmente espiritual. Se trata, pues, de una mera dependencia EXTRINSECA, corroborada por el ejercicio mental que depende, como lo demuestra la experiencia, de las condiciones anatómicas y fisiológicas del sistema nervioso. “Así es que una lesión del cerebro —dicen Mercier y Nys— suspende o perturba el pensamiento. Un ligero aumento de temperatura produce el delirio, un frío intenso entorpece el trabajo del espíritu. Ciertos venenos, el alcohol, la morfina y el opio obran favorable o desfavorablemente sobre la inteligencia, exaltan o paralizan su acción”. La atrofia o carencia total de un sentido ¿no impide, acaso, un conocimiento directo y diáfano del objeto propio de dicho sentido? Ya lo había dicho Aristóteles: “no hay noción sin fantasma” (imagen). Pensamos, discurrimos, concebimos mentalmente recurriendo a imágenes o fantasmas. Hasta la denominación o concepción de seres netamente espirituales o inmateriales —alma, Dios—, que no podemos conocer directamente, sino por la vía de negación, analogía o raciocinio, la configuramos con términos que corresponden a cosas de la experiencia sensible. Pensemos en los métodos que empleamos en pedagogía. La cooperación, pues, de los sentidos es indispensable: nuestra facultad intelectual es dependiente, pero no se trata de una dependencia INTRINSECA, como si el pensamiento no fuera más que una “función del sistema nervioso”. Esto es imposible en la ideogenia aristotélica y tomista, pues la sen-

sitiva y la intelectual son facultades ubicadas en planos y órdenes distintos: el entendimiento es una facultad ESPIRITUAL y, como tal, no puede depender INTRINSECAMENTE de lo material, tanto *in essendo* como *in operando*, según la terminología escolástica.

Sentado este principio de dependencia extrínseca, es indispensable dejar claramente fijado el objeto del conocimiento intelectual. Para dar cabal respuesta al fundamental problema de cómo se realiza el acto de entender, la Escuela nos habla de un objeto MATERIAL, tomado en el sentido de un objeto que, de una u otra manera, constituye MATERIA accesible al pensamiento: cuerpo, alma, hombre, Dios, substancia, accidente, ser contingente, ser necesario, etc. Es obvio que son objetos de naturaleza diferente; pero poseen una FORMALIDAD, común a todos, que los enmarca dentro del dominio de la facultad cognoscitiva. Esta formalidad común es el llamado objeto FORMAL COMUN, ADECUADO-TERMINATIVO o EXTENSIVO, porque puede adecuarse a toda la capacidad del entendimiento. Esta “formalidad común” no es otra que el ENTE, el SER: todo lo que existe o puede existir, todo lo que ES una cosa, ser en acto y ser en potencia. Son objetos de naturaleza desigual; pero tienen en común el que EXISTAN o puedan existir, el que SEAN. Frente a este objeto formal común, se establece, sin embargo, otro objeto: el llamado objeto PROPIO, MOTIVO, PROPORCIONADO e INTENSIVO. Está constituido por las ESENCIAS abstraídas de las cosas, las “quiddidades” o “razones íntimas de las cosas”, para oponer —como afirman Mercier y Nys— “el objeto inteligible a los hechos superficiales perceptibles por los sentidos”. “La palabra *quiddidad*, agregan, expresa de una manera general *lo que alguna cosa es*, o lo que responde a la pregunta *quid est?* ¿qué es la cosa?”. El objeto de los sentidos está determinado por ciertos términos, como TAL, AQUI, AHORA, ASI, ESTE, etc. Este objeto, en efecto, propio de la experiencia sensible, está particularizado por ciertas notas determinantes: TAL cosa, de TAL calidad, de ESTAS cualidades, situada AQUI, existente AHORA, en ESTE momento: objeto determinado, concreto, singular, individualizado, como corresponde al conocimiento experimental. “Pero esta cosa así percibida o así imaginada (concreta, singular, determinada) la inteligencia se la representa prescindiendo de las notas determinantes que la particularizan: la cosa es pensada aparte de tal cantidad, de tales cualidades, de tal lugar, de tal momento; así abstraída a las determinaciones materiales, espaciales o temporales,

se llama ABSTRACTA". Y como abstracta, la esencia o la quiddidad es universal, inmensa, eterna, necesaria, "con necesidad condicional de relaciones". Puede aplicarse a muchas individualidades. Y en esto, precisamente, consiste el objeto PROPIO, proporcionado o connatural a la potencia intelectual.

Estas esencias abstractas no responden, naturalmente, a las ideas innatas de Platón, pues no son realmente INNATAS, sino ADQUIRIDAS. El Estagirita y sus seguidores sostienen, contra la concepción ACTIVISTA platónica y agustiniana, que la potencia cognoscitiva intelectual es esencialmente PASIVA. La inteligencia —dice Aristóteles— es como una tabla lisa o pulida en la que nada hay escrito. La facultad intelectual no entrega o proporciona al hombre un conocimiento HECHO; en cambio, lo CAPACITA para entender. No siempre la facultad está en ACTO, pero siempre puede estar en POTENCIA para conocer. En este sentido es INDIFERENTE y requiere un ESTIMULO para salir de la indiferencia o indeterminación, para que pueda pasar de la potencia al acto. Con razón, este entendimiento es llamado POSIBLE en el sistema ideogenético aristotélico-tomista. Ahora bien, ¿cómo puede realizarse este estímulo, este paso de ese algo exterior a nosotros al entendimiento posible? La Escuela rechaza la idea de PUENTE: la facultad no PASA, no transita por un puente, puesto que el cognoscente permanece siempre en sí mismo en virtud de la inmanencia del acto cognoscitivo. Pueden presentarse dos alternativas: o se requiere que el objeto se una en forma INMEDIATA con la facultad, como sucede, según los escolásticos, en la visión beatífica; o se una mediante una forma INMATERIAL REPRESENTATIVA para que el cognoscente sea determinado para conocer. A esta última forma aristotélica se le llama ESPECIE INTELIGIBLE (*species intelligibilis*). Los neoescolásticos la denominan DETERMINANTE COGNICIONAL o INTELECTUAL. Dice el Doctor Angélico: "la especie inteligible es la semejanza de la misma esencia de la cosa, y es como la misma *quidditas* o naturaleza de la cosa, según su ser inteligible y no según su ser natural como está en las cosas". Ningún objeto creado puede unirse en forma inmediata con la facultad: se realiza, por ejemplo, la visión cuando, de algún modo, la cosa vista está en el vidente; pero, en el orden natural, la cosa no puede estar en el vidente por su realidad física misma, sino por su semejanza.

En la formación de esta especie inteligible o determinante cognicional, que PRECEDE al conocimiento mismo, participan dos causas, pero de distinta eficiencia: una instrumental y otra

principal. La instrumental es el objeto percibido por los sentidos o el "fantasma" aristotélico. La principal o eficiente inmaterial es el ENTENDIMIENTO AGENTE. Este entendimiento agente (como lo indica la palabra latina AGENS, AGENTIS) es realmente agente, es ACTIVO, frente al entendimiento POSIBLE, que es esencialmente pasivo. ¿Por qué Aristóteles y Tomás de Aquino introducen el entendimiento agente en su sistema gnoseológico? Su finalidad operativa es, precisamente, la ABSTRACCION de las esencias de las cosas. El objeto inteligible no puede ser producto únicamente del fantasma, pues dicho objeto trasciende la materia y se ubica en un plano suprasensible. Tampoco puede procrearlo únicamente la inteligencia, el entendimiento posible, puesto que se lo impide su PASIVIDAD. Luego, cabe deducir que el entendimiento agente, distinto del posible, es la causa eficiente principal, con una fuerza de abstracción que despoje al objeto sensible de todas sus determinantes individuales o concretas, que levante o eleve al objeto para convertirlo en INTELIGIBLE. De esta manera, Aristóteles excluye las ideas innatas de su ilustre maestro Platón.

¿Cómo puede lograrse este poder de abstracción del entendimiento agente? En la Escuela no hay disensión en cuanto a su existencia; pero la hay, en cuanto a algunos matices, en su forma operante. Santo Tomás de Aquino lo llama LUMEN (luz). "La luz natural, dice, hace que los colores sean visibles en acto, no por una acción física que los afecte, sino por la presencia de la luz que les quita la obscuridad que hay en ellos". Así, el entendimiento agente convierte a la imagen en inteligible, no por una acción "mutable", sino por su presencia que le quita la obscuridad que hay en ella, debido a sus notas o limitaciones individuales. A este fenómeno se le llama ILUMINACION del fantasma. Francisco Suárez, llamado el "doctor eximio", aclara que la especie no es abstraíble como si estuviera mezclada con el fantasma o inmersa en él, y como si el entendimiento agente la separara y la transfiriera al entendimiento posible. Esto sería pueril e intrínsecamente imposible. La iluminación es una expresión figurada. En virtud de ella, el fantasma llega a ser APTO para determinar al entendimiento posible por una acción esencialmente espiritual del entendimiento agente.

Cierto es que los cartesianos y otros objetan esta especie inteligible o impresa. Si así fuera —dicen—, son las especies lo que primero debe conocerse, lo que propiamente se conoce o lo que primeramente conocido, nos lleva al conocimiento de la cosa

misma. Sería como una forma de idealismo. Ya Tomás de Aquino había previsto la objeción: "algunos establecieron que las fuerzas cognoscitivas, que existen en nosotros, no conocen sino las propias pasiones . . . o sea, la especie en sí recibida y, de esta manera, es esta especie lo que se entiende". No hay peligro alguno de idealismo, insiste la Escuela. El acto intelectual es percibido con POSTERIORIDAD al objeto que él presenta a la facultad. Uno es el acto —dice el Aquino— por el cual entiendo la piedra y otro es el acto por el cual yo entiendo que entiendo la piedra. "La inteligencia no conoce, sino indirectamente la especie inteligible y, por ella, la naturaleza del sujeto que piensa". La inteligencia está esencialmente en POTENCIA y solamente el ACTO es cognoscible, pues una potencia no cae bajo la percepción de la mente, sino mediante sus actos. Por otra parte, es lógico y claro que las mismas cosas que sentimos o entendemos son las mismas que son objeto de la ciencia. ¿Podríamos, acaso, sostener que las ciencias versan, no acerca de las cosas que existen fuera del cognoscente, sino acerca de las especies que están en la facultad? Si nuestros juicios fueran sólo la expresión de nuestras propias pasiones, ¿podría existir algún criterio de verdad?, ¿no sería todo verdadero, aun las cosas más contradictorias? Es obvio, pues, que el objeto de la experiencia sensible, bajo una forma abstracta o especie inteligible, está presente a la inteligencia ANTES que ésta se observe a sí misma. La imagen sensible —insisten los adversarios— ni aun bajo la actividad del entendimiento agente puede obrar sobre la facultad intelectual, pues la imagen nunca deja de ser MATERIAL. La imagen material, ciertamente, sigue en su materialidad, cualquiera que sea el papel que se le haga desempeñar. "Pero la causa INSTRUMENTAL —dicen Mercier y Nys—, por lo mismo que es instrumental, tiene una acción especial que no tendría obrando independientemente de su causa principal. El cincel de Fidias graba en el mármol una obra maestra. Indudablemente coopera a la obra de arte. Sin embargo, el cincel por sí solo no produciría, ni en todo ni en parte, la obra artística". La acción de la causa instrumental es REAL, aunque el instrumento no cambie de naturaleza en la mano de quien lo emplea.

No hay consenso entre los defensores de este sistema ideológico en cuanto a la distinción entre el entendimiento posible y el entendimiento agente. Para algunos sólo se trata de una distinción de razón; para otros, de una distinción real, porque, respecto de un mismo objeto, uno es el principio de la potencia activa y el otro de la potencia pasiva.

Quedaría un tanto mutilada esta teoría ideogénica, si no le agregáramos, finalmente, un nuevo elemento “extra-aristotélico”, acuñado por el Doctor Angélico. Hemos señalado una especie inteligible o impresa, o determinante cognicional, forma inmaterial representativa del objeto, abstraída de la experiencia sensible por el entendimiento agente aristotélico y tomista. Dijimos, a la vez, que esta especie PRECEDE al conocimiento mismo, pues el principio determinativo del acto del conocimiento es DISTINTO del ACTO mismo. Este nuevo elemento es la ESPECIE EXPRESA o VERBO MENTAL, que no hacía falta en el engranaje del proceso aristotélico y que arranca remotamente de la escuela agustiniana. Suelen los escolásticos distinguir tres aspectos en este proceso mental del conocimiento. Nicolás Mónico, en su tratado “De viventibus seu Psychologia”, formula la tesis siguiente: “la intelección es una operación vital inmanente en el género de cualidad, que realmente se distingue del entendimiento, del cual procede, y cuyo término es la especie expresa o el verbo”. Este proceso intelectual puede considerarse en su PRINCIPIO, y éste es la especie inteligible o impresa, que determina intrínsecamente a la facultad para convertirla en cognoscente; IN FIERI, operación mediante la cual la facultad pasa de la potencia al acto, el cognoscente conoce en acto; IN FACTO ESSE, como término del acto intelectual, cualidad consiguiente al acto mismo del conocimiento y EXPRESA mentalmente la cosa conocida. Es el verbo mental y permanece en la facultad aun después que cesa el acto mismo del conocimiento. Este verbo mental es la causa eficiente del verbo oral. Es la definición misma de la cosa y en esta definición, “como en fórmula breve y compendiosa, conozco la cosa misma y me la DIGO a mí mismo”. Santo Tomás distingue tres tipos de verbo: la “prole mental” o especie expresa, anterior al verbo exterior, sensible u oral; la imagen, el ejemplar o el fantasma de la voz exterior u oral, que primero se concibe antes de proferirla externa u oralmente (podría, tal vez, corresponder, en la lingüística moderna, “a la imagen verbal, o sea, a la unidad síquica anterior a la palabra; representación elaborada por el pensamiento con vistas a la expresión, al mismo tiempo que un conjunto de posibilidades fonéticas prontas a realizarse”); y el verbo más palmario, cual es el de la voz, el vocablo, la palabra, significante arbitrario o, como dice el Aquino, significativo *ad placitum*. San Agustín, el ilustre obispo de Hipona, preanunciaba también la teoría del

verbo con sutiles precisiones: VERBUM CORDIS, o sea, el mental ya descrito, que no es ni griego ni latino ni pertenece a lengua alguna; el VERBUM ORIS, la voz, el verbo oral, que se realiza mediante sonidos percibidos por los oídos; el VERBUM NUTUS, percibido por los ojos (señal o movimiento de la cabeza, para hacer señas para darse a entender, hablar por señas); el VERBUM SCRIPTUM, mediante el cual nos podemos comunicar con los ausentes. El verbo oral, "considerado como acción, termina en el sonido; considerado en su aspecto significativo, termina en el concepto mental y en la cosa expresada por el sonido". Adviértase que esta doctrina del verbo mental o especie expresa es netamente cristiana, no conocida por los filósofos paganos. Por otra parte no está exenta de dificultades. Celebérrimas fueron las polémicas medievales sobre la distinción o identidad entre el verbo y la intelección actual. Participaron en ellas numerosos teólogos y filósofos que, a veces, con actitudes no exentas de pasión, defendían unos la teoría agustiniana y, otros, la doctrina tomista y aristotélica. Todo giraba, especialmente, sobre el activismo o el pasivismo de la facultad intelectual. Aunque existían naturales convergencias y divergencias en la noética de ambas escuelas, se acentuaban con calor las divergencias, sobresaliendo en estas lides intelectuales, cargadas de matices y sutilezas, Rogelio Marston, Guillemo de Ware, Enrique de Gante, Juan Duns Escoto, Godofredo de Fuentes, Mateo de Aquasparta, Herveo Natalis, Egidio, Sutton y otros de inferior nombradía.

En forma sencilla y parca, he tratado de exponer, consciente de algunos aspectos polémicos, la trascendental gnoseología de Aristóteles y Tomás de Aquino. En forma sencilla, digo, pues la exposición no va enderezada a especialistas, sino a un público que, sin considerarse técnico en la materia, puede sentir cierto interés en problemas tan trascendentes.¹

Queda en claro que las divergencias entre Platón y Aristóteles, en esta teoría ideogenética, son incontestables. Platón, el fundador de la Academia: idealista, intuitivo, forjador del objeto de su filosofía, más artista del pensamiento que científico. El Estagirita realista, más científico y exacto, más atisbador del mundo físico y sensible, más pesquisador de lo verdadero y real que de lo hermoso y sublime. Ambos, sin embargo, cumbres innegables del pensamiento helénico. Entre Aristóteles y Tomás de Aquino, en este aspecto de la filosofía, hay más con-

¹Es un modesto trabajo de divulgación o extensión universitaria.

vergencias que divergencias. Retoma las directrices filosóficas cardinales de Aristóteles, sobre todo el plano de la lógica y metafísica. Las organiza, las estructura, las interpreta, las complementa, las sistematiza y las injerta en su sistema teológico-filosófico. De ahí, su síntesis genial y maravillosa de sus "Commentarios in Aristotelem" y de su celeberrima "Summa Theologica", compuesta de 38 tratados, de 631 cuestiones, de 3.000 artículos y tal vez de 10.000 respuestas a posibles objeciones.

Tuvo razón León XIII al expresarse así del Doctor Angélico: "fue el más santo de los doctos y el más docto de los santos".

BIBLIOGRAFIA.

- "Summa Theologica" de Santo Tomás de Aquino.
- "Commentarios in Aristotelem" (id.).
- "De viventibus seu Psychologia", de Nicolao Monaco, 1917.
- "Philosophia Peripatetico-Scholastica", de Michaelle de Maria, 1913.
- "Tratado elemental de Filosofía", de Mercier y Nys, 1917.
- "La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer período postomista", en la revista PENSAMIENTO, 1948.
- "Retorno al Doctor Angélico", Octavio Nicolás Derisi, rector de la Universidad Católica de Buenos Aires, en "L'OSSERVATORE ROMANO", 2 de marzo de 1975.
- "Institutiones Historiae Philosophiae", de Federico Klimke, 1923.