

**PARA UNA METAFISICA DEL SENTIMIENTO**

**II. SENTIMIENTO. JUICIO. EXISTENCIA.**

**JAIME BOFILL BOFILL**  
Universidad de Barcelona

Se prosigue el estudio del *sentimiento fundamental*, iniciado en un trabajo anterior, *Dos modos del conocer* (CONVIVIUM. ESTUDIOS FILOSÓFICOS, n.º 1, 1956, págs. 22-53), centrando la atención en «el punto exacto en que el sistema entero de nuestro conocimiento formal-objetivo radica en el orden ontológico del acto».

Desde aquí se descubre una triple unidad: 1) Del sujeto con su circunstancia. 2) Unidad interna del sujeto mismo. 3) Unidad en él, entre *existir* y *sentir*.

La primera vence el aislamiento ontológico del sujeto en un pretendido *sum* absoluto, que aparece, en cambio, como un *co-esse*. La segunda, la disociación interior del sujeto, permitiéndole entregarse plenamente a la comunicación existencial. En virtud de ello, la realidad «*simplemente dada*» al principio, aparece como *habens esse*, alcanzando su sentido metafísico. Por fin, la unidad entre *existir* y *sentir* permite que el sentimiento asuma (previamente a toda locución objetivadora) la oposición relativa, en el seno del acto común, entre el hombre y lo circunstante.

La doctrina aristotélica del *movimiento* fundamenta esta caracterización del *sentimiento*, como la función captadora de la realidad *quoad esse*.

En una segunda parte se atiende a la referencia del contenido del juicio al orden del *esse* y del *acto*, insistiendo, en consonancia con lo anterior, en que la referencia existencial está vehiculada por el *est* del juicio como prolación activa, como *acto* en que el *sentimiento* se ejerce (*fides*). Si esta conexión se rompe, la referencia existencial queda relegada a simples indicios accidentales.

Se invocan en apoyo de la doctrina sentada las tesis más fundamentales de la *Ontología del conocimiento*, sustentadas por el Angélico, bajo cuyo magisterio directo pretende situarse, fielmente, este trabajo.

\*

This article continues the study of *fundamental feeling*, started in a previous one (See *Dos modos del conocer*, CONVIVIUM. ESTUDIOS FILOSÓFICOS, No. 1, 1956, 22-53), and calls attention to «The exact spot in which the whole system of our formal-objective knowledge finds its roots in the ontological order of the act».

Thus a treble unity is discovered: (1) the unity of the subject together with his surroundings, (2) the internal unity of the subject himself, and (3) the unity of *existing* and *feeling* within the subject.

The first kind of unity overcomes the ontological isolation of the subject in a supposedly absolute *sum*, revealing him instead as a *co-esse*. The second suppresses the interior dissociation of the subject, allowing him to give himself fully to existential communication. According to that, reality, which is «*simply given*» at first, appears as *habens esse*, and so gets its metaphysical sense. Finally, the unity between *existing* and *feeling* allows feeling to assume (prior to any objectifying locution) the relative opposition between man and his surroundings within the common act.

The Aristotelian theory of *movement* is the background for this characterization of *feeling* as the function of apprehending reality *quoad esse*.

The second half of the article deals with the reference to the order of *esse* and *act* implied in the content of any judgment. In accordance with the previous statements, it emphasizes that the existential reference is put forward by the *est* of judgment as an active verb, as an *act* in which *feeling* is exerted (*fides*). If that connexion is broken, the existential reference is reduced to sheerly accidental signs.

The most fundamental tenets of St. THOMAS AQUINAS' *metaphysics of knowledge* are quoted to back the proposed theory, as this article claims to be directly faithful to his teaching.

Das Thema des «Grundgefühls», dessen Erforschung unter dem Titel «*Dos modos del conocer*» (CONVIVIM. ESTUDIOS FILÓSOFICOS, N. 1, Seiten 22-53) in Angriff genommen wurde, wird hier vom Verfasser weiter ausgearbeitet, unter besonderer Berücksichtigung des «Mittelpunktes, worauf das ganze System unserer formal-objektiven Erkenntnis im ontologischen Bereich des *actus* beruht».

Von hier aus ergibt sich eine dreifache Einheit: 1, Einheit des Subjekts mit seiner Umwelt; 2, innerliche Einheit des Subjekts selbst; 3, Einheit von Existieren und Fühlen im Subjekt.

Von der ersten Einheit her wird die Isolierung des Subjekts als angeblich absolutes *sum* überwunden, wodurch dieses als ein *co-esse* auftritt. Die zweite Einheit überwindet die innere Spaltung des Subjekts und ermöglicht, dass es sich restlos der existentiellen Kommunikation ergeben kann (Erst dadurch erscheint die anfangs «bloss gegebene» Wirklichkeit als *habens esse* und erlangt ihren metaphysischen Sinn). Endlich gestattet die Einheit von *Existieren* und *Fühlen* innerhalb des Subjekts, dass vor jeder objektivierenden Aussage das Gefühl den relativen Gegensatz zwischen Mensch und Umwelt in dem gemeinsamen *actus* überwindet.

ARISTOTELES' Lehre vom Wechsel begründet diese Auffassung des Fühlens als der Funktion, die die Wirklichkeit *quoad esse* ergreift.

Der zweite Abschnitt ist der Beziehung des Urteilsinhaltes zum Bereich des *esse* und des *actus* gewidmet. Es wird konsequenterweise betont, dass die existentielle Beziehung durch das *est* des Urteils als eines aktiven Vorgreifens, als *actus* ermöglicht wird, in welchem sich das *Fühlen* erfüllt (*fides*). Zerstört man diesen Zusammenhang, so sinkt die existentielle Beziehung auf ein niedrigeres Niveau blosser unwesentlicher Ausserungen.

Die hier angebotene Auffassung fusst auf den *erkenntnis-ontologischen* Hauptthesen «*Angelicus*», dessen Grundgedanken der Verfasser in dieser Arbeit treu folgt.

La aparición de una nueva actitud o corriente intelectual obligará siempre a las doctrinas «clásicas» a definirse a su respecto. Frente a las modernas «filosofías de la existencia», el tomismo ha procurado, por una parte, vindicar el valor necesario de los conceptos «esenciales», así como de las formas o estructuras mentales que en ellos se apoyan; y, por otra, bus-

car y subrayar en su propia temática los motivos más en consonancia con la nueva actitud. En este ámbito de preocupaciones se inscribe nuestro propio estudio sobre una *Metafísica del Sentimiento*.

#### ORIENTACIÓN GENERAL DE NUESTROS ESTUDIOS

La lectura de un texto de Santo TOMÁS en el que se habla de dos modos de conocimiento (*duplex cognitio*), nos condujo, en un artículo anterior, a formular la doctrina que hemos denominado del *sentimiento fundamental*: modo, dijimos entonces, como el sujeto psíquico está presente a modo de principio en el seno de las relaciones intencionales de conocimiento (1).

Ahora bien. El estudio emprendido equivale a centrar nuestra atención en el punto exacto en que el sistema entero de nuestro conocimiento formal-objetivo radica en el orden ontológico del acto. Alcanzado este punto, se ha alcanzado, en realidad, la *verdad radical*, que se actualizará y especificará en todos nuestros juicios. Así, la temática sobre el sentimiento, que nos ocupa, nos aparece, en definitiva, proyectada sobre la temática del *Verum*, recibiendo de ella su sentido metafísico. Importa mostrar, aunque sólo sea a grandes rasgos, esta conexión.

El proceso regresivo de fundamentación de nuestros contenidos objetivos de conciencia, conduce hasta la forma objetiva suprema de ente (*Ens nomen*). Pero una vez la reflexión alcanza esta forma, última en su orden, el discípulo de Santo TOMÁS descubrirá de repente un horizonte nuevo: la que hasta aquí había considerado tan sólo como *forma objetiva*, le aparece, a un tiempo, como *forma natural* del pensamiento mismo, y, como tal, vinculada al orden del *esse* y de la comunicación del *acto*; es decir, como *ens participium*. Con ello, el sujeto pensante, por su parte, dejará de ser únicamente «unidad de la apercepción»; aparecerá, además, como «acto y luz de los inteligibles».

Mas, descubrir el pensamiento como acto, es *descubrir el «esse» mismo del sujeto pensante*, en tanto que principio de la actividad intelectual: «Intelligere intelligentibus est esse», podría decirse, parafraseando a ARISTÓTELES; y esta fórmula, si

(1) Vid. CONVIVIAM, ESTUDIOS FILOSÓFICOS, n.º 1, 1956, págs. 22-53, así como otros textos allí citados. Para referirnos a esa publicación, usaremos en adelante la sigla: C. E. F.

bien se mira, coincide exactamente, en el fondo, con la tesis fundamental de la ontología tomista del conocimiento, que enunció vigorosamente un día, CAYETANO, al decir: «Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse».

La cuestión sobre la verdad se presenta ahora. En efecto: si la verdad sigue ante todo al *esse*, el estudio de la verdad del conocimiento implica, de suyo, que se descienda hasta alcanzar este fundamento último, el *esse* mismo en que el entender radicalmente consiste. La recompensa, empero, será proporcional a la labor: pues habríamos superado, en realidad, una escisión fatal, que la mentalidad contemporánea inflige al *verum*, oponiéndole a sí mismo, de una parte, como norma objetiva del pensar, y, de otra, como sinceridad subjetiva del vivir.

En efecto. Este *acto* unificante (que hemos denominado *sentimiento fundamental* al considerarlo, precisivamente, en tanto que *sum*, es decir, como la perfección y revelación del *esse* en el *cogito*, previamente, sin embargo, a toda locución objetivadora) es lo que en definitiva posibilita la verdad en sentido pleno, como *adecuación entre dos adecuaciones*: de una parte, la del juicio o enunciado (*pensamiento pensado*) con la realidad, por vía de representación objetiva; de otra parte, la del juicio, no ya como enunciado, sino como enunciación, como prolación activa (*pensamiento pensante*), con el sentir profundo, con el ser auténtico del sujeto pensante. La noción plena de verdad implica la adecuación entre estas dos adecuaciones, la superación de un falso dualismo entre lo objetivo y lo subjetivo. Santo TOMÁS no se contenta con menos: «*Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus*», escribe.

El lector nos concederá sin dificultad, esperamos, que en materia tan abstrusa ni es posible decirlo todo de una vez, ni lo será nunca decirlo perfectamente. Anunciamos, desde luego, que la temática esbozada no se explanará en este artículo; el cual se limitará a exponer, a la luz de diversas tesis tradicionales, y en especial de la doctrina aristotélica del movimiento, el problema del *sentimiento*: a) como vía para la aprehensión del ente como *habens esse*; b) como raíz de la *fides* o asenso a la verdad enunciada en un juicio, cuando el contenido del mismo es puesto en el orden ontológico del *esse*.

Por ello debemos rogar al lector que tenga paciencia con nosotros; no tanto en el sentido negativo del término, sino, a ser posible, en el sentido positivo de su personal colaboración,

si tanto es que estima, como nosotros, de máxima importancia la cuestión que nos ocupa. La que de esta manera nos ha prestado el P. Alejandro ROLDÁN nos ha sido de gran ayuda para nosotros y vivamente agradecida (2).

Lo anterior sirve también para que se interprete exactamente nuestra propia postura en las referencias hechas a lo largo del presente artículo a un autor que nos ha precedido, de modo benemérito, en nuestro propio intento de actualización del tomismo; nos referimos a Jacques MARITAIN. Entiéndase que si lo tomamos eventualmente como antagonista (como en otro momento hicimos con el P. ROUSSELOT), ello no significa por nuestra parte otra cosa que un modo de prestarle la colaboración que acabamos de solicitar para nosotros.

## LA DOCTRINA DE MARITAIN

### Escribe MARITAIN:

«...El ser presenta dos aspectos: el aspecto *esencia* que corresponde ante todo a la primera operación del espíritu (la formación de los conceptos está ante todo ordenada a captar, en muchos casos de una manera ciega, las esencias, que a su vez son aptitudes positivas para existir) y el aspecto *existencia*, el *esse* propiamente dicho, que es el término perfectivo de las cosas, su acto, su «energía» por excelencia, la actualidad suprema de todo cuanto existe. No sería necesario creer que este segundo aspecto, aspecto soberano y perfectivo del ser, escapa a la inteligencia. Los platónicos en general tienen tendencia a limitar el objeto de la inteligencia humana a las esencias, mientras que la dirección profunda de la filosofía de Santo Tomás lleva la inteligencia, la filosofía y la metafísica, no sólo a las esencias, sino también a la existencia misma, a ese término perfecto y perfectivo, a esa última realización del ser.

«En la segunda operación del espíritu, a saber en el juicio, es en donde la inteligencia especulativa, al componer y al dividir, capta al ser no solamente desde el punto de vista de la esencia, sino también desde el punto de vista de la existencia misma, actual o posible, de la existencia captada *ut exercita* (en cuanto ejercida por un sujeto, en cuanto poseída, no solamente en cuanto presentada al espíritu, como sucede en el simple concepto de existencia, sino en cuanto poseída posible o actualmente por un sujeto)...»

«Ahora bien. En el juicio es en donde se completa el conocimiento; y es un error capital el confundir o el limitar el objeto de la inteligencia al objeto de la primera operación del espíritu. Así parecen presentar por desgracia las cosas ciertos manuales vulgares de escolástica: se procede como si el objeto de la primera operación constituyera el objeto de la intelección como tal; de ninguna manera, pues ella no es sino una preparación para la segunda, en la cual el conocimiento adquiere su completa y cabal perfección.»

«Cuando decimos que la inteligencia tiene el ser como objeto —y en esto radica el profundo realismo del tomismo— no nos detenemos en las esencias; la inteligencia, cuando formula en su interior un juicio que correspon-

(2) Vid. Alejandro ROLDÁN, C. E. F., n.º 2, 1956, págs. 171-175.

de a lo que la cosa es o no es fuera del espíritu, llega hasta la existencia misma...»

«Si el objeto de la inteligencia es el ser no solamente «esencial» o quidditativo, sino también *existencial*, es claro que la filosofía debe ordenarse al ser de la misma manera. Ella está encaminada hacia la existencia misma...», etc. (3).

El texto anterior, no cabe duda, sienta una doctrina capital: la ordenación de la inteligencia, de la Filosofía y de la Metafísica al orden del *esse* o del *acto*. No podría ser de otro modo, si se acepta la tesis de la prioridad ontológica del *esse* con respecto a los demás componentes del ente; ya que el *esse* es el acto, la energía radical (*virtus essendi*) de las cosas, de la que brota toda su actividad; el término perfecto y perfecto, la actualidad suprema de todo cuanto existe.

Por desgracia, la terminología unas veces, otras el modo de exponer la doctrina y, tememos, su modo mismo de concebirla (otros pasajes confirman esta opinión), nos parecen harto debilitadores del pensamiento de Santo Tomás. Así (limitándonos a alguno de los puntos que vamos a tratar más directamente en nuestro trabajo de hoy):

1) En cuanto a terminología, el uso del término *existencia*, (a pesar de venir figurando ya en la tradición escolástica) significando con él «el *esse* propiamente dicho». En efecto: la palabra *existencia* difícilmente sugerirá para un lector español lo que MARITAIN quiere hacerle decir. Pero tampoco en la terminología filosófica de hoy tiene la palabra *existencia* el sentido del *esse* tomista; y ello es ya más grave, por cuanto el peso natural del vocablo en su acepción común puede fácilmente ocasionar una inflexión de la doctrina hacia un modo de pensar contra el cual — ¡oh paradoja! — lucha el tomismo primordialmente, a saber: el «nominalismo»; «*trascendentalizando*» un modo de ser que es propio y exclusivo del ente material.

¿No se corre un riesgo de que así suceda — por poco que la tensión de la mente se afloje — cuando, para justificar la vinculación de nuestra inteligencia a lo concreto, se dice, por ejemplo, que «la cosa sensible y visible es para nosotros *el pa-*

(3) Jacques MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, pág. 37 y ss. Citaremos esta obra en la edición en lengua española de Desclee, Buenos Aires, 1943. Nos excusamos de no haber consultado la edición francesa ni confrontado esta obra con las otras del mismo autor, por cuanto la cita reproducida nos interesa tan sólo como una posición-tipo que sirva de partida y contraste para establecer la nuestra. Usaremos la sigla: S. L.

radigma de lo existente»? (4). La referencia a lo existente dado en el mundo de lo sensible y visible (la famosa «*conversio ad phantasma*» por la cual tiene lugar aquel no menos famoso «conocimiento indirecto» del individuo material), es, ciertamente, consubstancial al entendimiento humano; pero notemos (siempre dentro de la tradición tomista) que tal «existente» material no tiene, en cuanto tal, interés alguno especulativo (5). Todo lo contrario sucede, en cambio, con la referencia al *esse*: ella es constitutiva de la inteligencia *en cuanto tal*, de la inteligencia no sólo humana, sino de toda inteligencia; es su dimensión más profunda, la tensión íntima que traduce, en definitiva, la moción en ella del Acto puro, de la Causa primera. Si esto es así, introducir el tema diciendo que «Santo Tomás lleva la inteligencia..., *no sólo* a las esencias, *sino también* a la existencia misma», nos parece un modo poco vigoroso de hablar. Y la misma impresión nos hace la enumeración: «la inteligencia, la filosofía y la metafísica»; por cuanto la Metafísica no es algo sobreañadido a la inteligencia, como una perfección última y acaso accidental que podría no tener, antes bien constituye aquella dimensión del entender que define su vocación ontológica y teológica radicales (6), y en razón de la cual tiene todavía interés para ella el propio mundo de las esencias y del análisis objetivo.

2) En cuanto a la doctrina misma, la tesis de que es en el juicio donde se actualiza y ejerce esta referencia radical al *esse*, es correcta; así como la afirmación de que en el juicio se completa y perfecciona el conocimiento. Mas no nos parece ya tan acertada (lo razonaremos más adelante) la oposición establecida entre concepto y juicio, como de una función captadora de la *esencia* a una función captadora del *esse*. Y sería ya, nos parece, un error grave de interpretación el atribuir la referencia al *esse* actualizada en el juicio, a la función copulativa del *est*. La expresión: «es en el juicio donde la inteligencia espe-

(4) S. L., pág. 40, nota. Reproduce un texto de *Les degrés du Savoir*, del propio autor.

(5) ¿Hará falta recordar la tesis tomista —piedra de escándalo para algunos— de que el conocimiento de lo singular material no perfecciona a la inteligencia? Vid. *Sum. Theol.*, 1.<sup>a</sup>, q. 12, art. 8, ad 4<sup>m</sup>; etc.

(6) La referencia al *esse* es la dimensión metafísica de la inteligencia (la metafísica a título de «disposición natural» de la razón); dimensión que se actúa plenamente con la elaboración de la Metafísica como ciencia.



culativa, *al componer y al dividir*, capta al ser...» (como veremos en su lugar), desvía completamente la cuestión (7).

Podríamos insistir más a fondo y así deberíamos hacerlo si fuese nuestro intento criticar a MARITAIN. Pero ya hemos dicho que no era este. Preferimos, pues, tomar la cuestión desde su origen y con independencia, a cuyo fin distinguiremos, con la tradición, dos momentos al determinar cómo la inteligencia se refiere a la realidad (en tanto que *habens esse*: aspecto que aquí nos interesa).

El primero, la fase de intususcepción de la misma, su captación (*aprehensio*) en sentido estricto: su *momento ontológico*.

El segundo, la atribución del *esse* a la realidad aprehendida, o posición del contenido del juicio en el campo del *esse*: su *momento gnoseológico* (8).

## I. PRIMER MOMENTO. LA APREHENSIÓN DE LA REALIDAD

Nuestro primer contacto con la realidad tiene lugar por el conocimiento sensorial. Este, decíamos en un trabajo anterior, es el único momento de intuitividad de nuestro conocimiento humano (9). En adelante, el proceso del conocer tendrá siempre lugar por conjunción de una doble vertiente: la que retiene, inmaterializa, e interioriza gradualmente lo real *en su forma*, y la que lo retiene, inmaterializa e interioriza *en su presencialidad*.

Este doble proceso culmina en la *mens*, la cual revestirá lo que era al principio tan sólo simplemente dado, con caracteres ontológicos, afectándolo de un índice de absolutez (10).

(7) Vid. *infra*, *La connotación de existencia en el juicio*.

(8) Estos dos momentos: ontológico y gnoseológico del conocimiento, nos parecen corresponder a los que Santo TOMÁS llama *conocimiento habitual* y *conocimiento actual*. Una aproximación puede realizarse, probablemente, con las nociones heideggerianas de *synthesis veritativa* y *synthesis predicativa*.

Para la justificación de nuestra terminología, vid. MARÉCHAL, *Point de départ de la Métaphysique*. Bruxelles, L'Édition Universelle, 1949. La citaremos con la sigla: P. D. M.

(9) Vid. C. E. F., n.º 1, 1956, pág. 43

(10) Absolutizar el dato equivale, en definitiva, a referirlo, de modo explícito o implícito, al Ser Absoluto, *«Ipsum Esse subsistens»*, en *Quien Essentia y Esse* se identifican. Mas esto supone que el sujeto pensante se encuentra asimismo referido a este Ser como Último Fin (o, lo que es lo mismo, como Objeto Saciativo), bajo su moción como Primer Principio. Haría falta, ahora, exponer la segura, moderada doctrina tomista sobre el modo cómo el sujeto humano puede trascender su propia finitud, lo cual, en este momento filosó-

Y notemos esto: *absolutizar lo dado en su forma es objetivarlo como «essentia»; absolutizarlo en su «estar ahí», en su «presencialidad», es ponerlo como «habens esse».* Por este doble proceso de actualización ontológica, el dato primitivo llega a alcanzar, para la conciencia, su plena consistencia «en sí». Notemos todavía que este proceso tiene lugar por intususcepción, y se desarrolla paralelamente y por el mismo hecho de que el sujeto se actúa, a su vez, como sujeto pensante.

### Algunos fundamentos doctrinales

Las afirmaciones anteriores, adelantadas de modo tal vez demasiado brusco, exigen una reflexión. Vamos a hacerla, por nuestra parte, a la luz de algunas tesis clásicas en la tradición tomista.

1) La primera, en apariencia remota a nuestro tema, es la conocida afirmación de una *duplex compositio* en los seres corporales:

«In rebus compositis (antes: «in natura rerum corporearum»), est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem *materia* est ut potentia respectu formae, et *forma* est actus ejus; et iterum, natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius *esse*, inquantum est susceptiva ejus» (11).

De ahí se infiere que un conocimiento propiamente tal de la realidad «compuesta» o «corporal» exigirá que cada uno de estos tres componentes suyos: materia, forma y *esse*, sea, de alguna manera, conocido.

2) La doctrina del «objeto proporcionado» («objeto primario y motivo») de una facultad (12) nos autoriza a concretar lo anterior diciendo que para el sujeto cognoscente *humano* este conocimiento de la realidad material presentará una complejidad correlativa a la que ésta tiene: en el orden

fico, implicaría un diálogo ante todo con HEIDEGGER. Una posible dirección a seguir para la superación del *jinitismo* heideggeriano está sumariamente indicada en el trabajo de Alfonso M.<sup>a</sup> ALVAREZ BOLADO, S. J., *Exégesis ontológica de la primitiva caracterización del 'Dasein'*, en C. E. F., n.º 2, 1956, págs. 76-114.

(11) Quaest. Disp. De *spiritualibus creaturis*, art. 1.

(12) Sobre la noción de objeto proporcionado, y el valor dinámico del mismo, recordar, entre otros pasajes: «Proprie illud assignatur objectum alijus potentiae... sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam». 1.<sup>a</sup>, q. 1, art. 7, c. Vid., también: 1.<sup>a</sup>, q. 77, art. 3, c.: Op. De *principio individuatio-*nis; etc.

del ser inteligible, un mismo grado de potencialidad les afecta, a uno como objeto, al otro como sujeto (13).

3) El conocimiento «objetivo» o «representativo» es concebido por Santo TOMÁS como perteneciendo esencialmente a las relaciones de *ejemplaridad*. Desde este ángulo, la prioridad corresponde a la *essentia*. Así se explica, tanto la tendencia espontánea de la mente hacia el esencialismo, como la actitud paralela de la escolástica de «privilegiar la esencia», que algunos autores señalan (14). Lejos de ser arbitraria esta actitud, el olvido de la misma, con la introducción de elementos «existenciales» en la relación objetiva de conocimiento (problemas de la eficiencia del objeto en el conocimiento; de la «inherencia entitativa», a modo de accidente, de las especies cognoscitivas, en el sujeto; etc.), es fácilmente ocasión de la degradación nominalista en Ontología del conocimiento (15).

### *La síntesis ontológica*

Mientras el conocimiento se mantiene en el orden formal-objetivo de la *essentia*, el proceso de total intelectualización de la multiplicidad cualitativa dada consistirá en subsumirla bajo la norma de unidad de los primeros principios (de contradicción y de razón suficiente), como leyes formales del pensar. Objetivamente, este proceso se traducirá en una concatenación de «esencias», cuyo crecimiento, aditivo en razón de su origen empírico, corresponde, sin embargo, por su polo *a priori*, a la expansión íntima de la «idea»: apuntando a la constitución de un todo o «sistema» en el cual obtenga cada inteligible particular su «racionalidad total».

Pero la forma objetiva no es tal, solamente como *pensamiento pensado*; ella lo es al mismo tiempo e indivisiblemente (como hemos apuntado) como *pensamiento pensante*. O, en otras palabras: sólo por precisión puede ser desgajada, la forma, del orden ontológico del cual es ella uno de los componentes. Ahora bien: *re-asumida* en este orden como *forma del*

(13) La estructura óntico-mental resultante se revelará en las estructuras fundamentales del lenguaje. La unidad resultante: lenguaje-pensamiento-realidad, es la unidad primitiva sobre la cual trabajará necesariamente la reflexión filosófica.

(14) Vid. Ramón ROQUER, pbro., *La Ruta de la Metafísica*, C. E. F., n.º 1, 1956, pág. 89-90.

(15) Vid. FRANCISCO CANALS, *El Lumen intellectus agentis*, C. E. F., n.º 1, 1956, pág. 103.

*entendimiento*, la forma objetiva se nos mostrará: primero, como *acto de una potencia*, a saber: la «*materia*»; y junto con esta materia, también como *potencia de un acto*, a saber: del *esse*. La vinculación de la forma a la materia, y de forma y materia al *esse*, tiene lugar, en el seno del sujeto cognoscente, por la puesta en juego de actividades que no pueden ser nunca reducidas al orden analítico del conocimiento formal-objetivo. Santo TOMÁS las designará con el nombre de *reflexio*: y su resultado son *síntesis* necesariamente exigidas por la forma misma determinante del conocimiento en acto, como condición de posibilidad del mismo (16).

Sin embargo, por nuestra parte no vamos a enfocar aquí la reconstrucción de la síntesis ontológica desde este ángulo, es decir, a partir de la forma objetiva, mostrando cómo ella reclama, por su propia estructura, los dos elementos «meta-categoriales» que hemos denominado «materia» y «acto» (17); sino que lo haremos a partir de la materia o «dato puro» primitivo, siguiendo su proceso de determinación y actualización en el sujeto, hasta el momento que le son atribuidos la *essentia* y el *esse*, es decir: que es afirmado y puesto «en sí», con plena realización de su «verdad».

Se trata aquí, sin embargo, tan sólo de un enfoque: porque nuestra consideración, necesariamente muy limitada, atenderá únicamente, de suyo, al segundo aspecto de este proceso, aludiendo eventualmente al primero tan sólo cuando sea preciso contar con un punto simétrico de referencia. Tendríamos, pues, que ver cómo el conocimiento parte del *dato* como de un *hoc*, es decir, del individuo puro, mera unidad empírica de fragmentación en el seno de un continuo material (18); *hoc* alcanzado como término de *mostración* o de *designación* en razón de su presencialidad —totalmente contingente— en el *hic et nunc* de una *impressio* sensorial. Y deberíamos detenernos en el examen del *sentido íntimo* y de la *memoria* como facultades o funciones mediatrices entre ese dato presencial puro y el *entendimiento sentiente*, mostrando cómo el sujeto, receptivo a modo de *tacto* en la sensación en cuanto tal, es activo

(16) Vid. *supra* nota 12. Id. *Dos modos del conocer*, C. E. F., n.º 1, 1956. El tema de cómo el «objeto proporcionado» condiciona nuestro conocimiento, está tratado con gran profundidad por MARÉCHAL en P. D. M., Cahier V.

(17) Vid. MARÉCHAL, P. D. M.

(18) Recordar la tesis: *Numerus rerum sensibilibum ex divisione continui causatur*. S. Tomás, in III De An. lect. 1.

al término del proceso: *acto* de afirmación y voluntad *radical*. Y examinar, además, cómo la materia del conocimiento recibe del sujeto un conjunto de determinaciones que no pueden designarse con nombres unívocos, sino que han de serlo con nombres *análogos*: únicos aptos para expresar la intersección de las líneas de interiorización descritas con los diversos niveles psíquicos, heterogéneos entre sí, que aquellas líneas atraviesan. Insistimos en que entre estos nombres análogos figura el de *sentimiento*, designativo del asunto principal de estos estudios.

### *Condiciones y naturaleza del conocimiento*

Para mejor entrar en materia, nos parece útil remitir al lector a la *ontología del conocimiento* que Santo TOMÁS desarrolla en la *Summa Theologica*, 1.<sup>a</sup> Pars. Quaest. 14, entre otros pasajes, y que han comentado, con rasgos en algún momento verdaderamente magistrales, CAYETANO y Juan de SANTO TOMÁS. Entre los autores modernos hemos trabajado de preferencia los capítulos que J. MARÉCHAL dedica a esta doctrina en el *Cahier V* de su obra *Le point de départ de la Métaphysique*.

Forzados, empero, todo el tiempo a esquematizar al máximo, nos limitaremos tan sólo a recordar algunos momentos principales en que la presente cuestión se estructura, según dichos autores:

1) Se requiere una cierta unión ontológica entre objeto y sujeto, como fundamento del conocimiento. No basta una unión cualquiera (vgr., la de la materia con su forma natural, o la de un sujeto con los accidentes inherentes al mismo), sino que tal unión ha de realizarse precisamente como *unidad de acto*. Retengamos especialmente que es la *unidad misma de este acto*, no la unión, el fundamento próximo del conocer.

2) El sujeto cognoscente ha de ser de por sí principio elicetivo suficiente de la operación cognoscitiva, dado el carácter rigurosamente inmanente de dicha operación. En consecuencia, la unión de objeto y sujeto ha de tener lugar en el seno del sujeto.

3) Esta inmanencia del objeto al sujeto ha de ser de tal naturaleza que no confunda ambos extremos, antes bien, respete su oposición relativa: «*Ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum*». O, en otras palabras: el sujeto ha de ser

tal, que, por la misma inmanencia del objeto en él, resulte puesto el objeto «en sí», es decir, como trascendente al sujeto.

4) Cuando el objeto no es entitativamente inmanente al sujeto (caso, por lo menos, del conocimiento propio, del conocimiento por continencia eminential y de la experiencia mística sobrenatural: casos que no consideramos ahora), hará falta una forma vicariante que haga las veces del objeto cabe el sujeto, como principio especificativo de su actividad. El conocimiento en *acto segundo* reproducirá objetivamente en un *verbo* o lenguaje el contorno de aquella *species*, forma dinámica del conocer.

MARÉCHAL resume esta doctrina diciendo:

«Un *objeto* no es conocido sino en la medida en que su *forma*, por un encadenamiento de causalidades de que no debemos ocuparnos aquí, se subordina, como *especificación* nueva, a la *forma* natural de una potencia activa, en la unidad de una operación inmanente» (19).

El subrayado de las palabras: objeto, forma, especificación y «forma» natural, es nuestro, y orientaría sin duda al lector de esta cita hacia el conocimiento *objetivo* que hemos mencionado con frecuencia. Pero ¿qué habría sucedido si el conjunto nocional subrayado hubiese sido el que forman estos nuevos términos: «*forma natural*», *potencia activa*, *operación*?

Ciertamente que *la doctrina general sentada no habría sido afectada en sí misma*; pero habría sido *proyectada sobre el fenómeno del conocer*, no en tanto que nos pone en posesión de la *forma*, *essentia*, *quidditas*, o «estructura inteligible» del objeto, sino *en tanto que, a modo de sentimiento, nos lo ofrece como «habens esse»*. Considerar el sentimiento a la luz de aquellas tesis generales, tal es nuestro propósito; o, lo que es lo mismo, intentar, para el «sentir conocimiento» que nos ocupa, su fundamentación metafísica.

### *Eficiencia y pasividad en el conocimiento*

a) *Movimiento «natural» y movimiento «intencional».*

Para tal fin nos vemos obligados a dirigir nuestra atención justamente a aquellos problemas de la eficiencia natural, de la inherencia entitativa, etc., de los factores del conocimiento, cuya intromisión en la gnoseología (por haber distraído en

(19) P. D. M. Cahier V, pág. 121.

realidad la atención de la verdadera naturaleza del ser intencional) fueron causa de la inflexión nominalista (20).

Para soslayar por nuestra parte este riesgo, no debemos perder de vista una última tesis, fundamental en la ontología tomista del conocimiento: nos referimos a la *pertenencia del orden intencional al orden del ser*. Ya hemos citado al principio la fórmula con que CAYETANO la enuncia: «*Intelligere nihil aliud est quam quoddam esse*» (21).

Un *fisicismo ontológico* será siempre la sanción del escolástico que echare en olvido esta tesis fundamental: queremos decir, la recaída en una atribución de prioridad a la *res sensibilis visibilis*, a la *cosa exterior*, junto con una desconfianza en el espíritu; la adopción de un «realismo» de la materia, de cuya oposición se nutre el *idealismo*, que, sin embargo, pretende combatir.

A la luz de esta tesis ontológica fundamental, aquella otra que sienta, tradicionalmente, la distinción real entre *forma* y *acto* (en el límite, entre *essentia* y *esse*) junto con su íntima vinculación, aparecerá como válida lo mismo para el orden del *ser intencional* que para el orden del *ser natural*; y en esta doble proyección ha sido, de hecho, aplicada en la Escuela.

Como es obvio, la vertiente que a nosotros interesa en este instante es la primera. Y, supuesto el «acto» en que el conocimiento se funda, surge espontáneamente la pregunta: ¿*Cuál es la naturaleza de este acto?* La de la «forma» ya lo sabemos: es la «forma» misma del objeto, introducida como «principio especificativo de la capacidad del alma para llegar a ser todas las cosas» (22).

MARÉCHAL ha insistido prolijamente en una tesis fundamental para su intento de corregir las insuficiencias del «formalismo» kantiano: para un entendimiento *no intuitivo* cual el entendimiento humano; o, más todavía: para un entendimiento que conserve elementos de «subjetividad» y no sea la «intelección subsistente», cada *acto* particular de entender brota de, y se inserta en, un proceso de despliegue de una potencia que le desborda. Retengamos de esta tesis solamente esto: que *nuestra actividad lógico-mental se presenta con las notas*

(20) Vid. FRANCISCO CANALS, art. cit.

(21) CAYETANO, in III *De Anima*, c. 5. En el artículo repetidamente citado de F. CANALS se trata extensamente este tema.

(22) Vid. F. CANALS, art. cit.

*mismas por las que se define ontológicamente («Actus entis in potentia, prout in potentia») el movimiento o devenir.*

Examinemos sumarisísimamente este *acto* o *movimiento*, polo subjetivo, a la vez que fundamento ontológico, del conocimiento.

Dada la inmaterialidad del sujeto cognoscente *en cuanto tal*, este movimiento es inmanente, vital, puro proceso de maduración y perfeccionamiento del sujeto; movimiento, pues, *en sentido analógico* del término. Pero este movimiento intencional, en razón de la componente material del sujeto cognoscente *humano*, se origina y se basa en un movimiento *en sentido estricto*, a saber, en un movimiento físico, corporal, del sujeto, originado por la *impressio, passio, immutatio*, o como quiera llamársele, que la «cosa» ejerció sobre él.

Descendamos al nivel de esta *impressio* o *immutatio naturalis*:

«Omnia corpora inferiora naturalia communicant in materia; *et ideo*, in omnibus talibus aliquid simul agit et patitur, et movet et movetur» (23).

Al nivel, ontológicamente pobre, de estas realidades materiales entre las cuales el hombre mismo figura (24), su «acto segundo», su obrar, es necesariamente transitivo: reacción en un oleaje de desplazamientos, alteraciones, etc., del que no puede ser, en definitiva, abstraído, por cuanto estas correlaciones de alguna manera lo constituyen. ¿Cómo interpretar este modo de solidaridad? ¿Como sola y estricta consecuencia de la «materia», o, lo que es lo mismo, como un modo de ser puramente empírico? Ciertamente que es esto; pero es también algo más. Una interpretación completa del movimiento, que agita y anima solidariamente a las cosas, obliga a considerarlo como *unidad de acto*.

### b) *La estructura del movimiento*

Importa sobremanera no debilitar esta tesis fundamental del aristotelismo. Lo sería, sin duda, el reintroducir en esta terminología el sentido empírico contra el cual, en realidad, ha sido excogitada: pensando la «unidad de acto» de que hablamos, vgr. como «*co-existencia*». Peligro aumentado, tal vez, por no ver otra alternativa frente a una extraña posición (con-

(23) S. TOMÁS, in III *Physicorum*, lect. 2.

(24) ¿Causará extrañeza el recordarlo? Vid. 1.<sup>a</sup>, q. 85, art. 1, ad 1m.



ducente al panteísmo) que considerase la *unidad de acto* como unidad de acto *entitativo*. En realidad, de verdad, empero, un tipo de unidad semejante, que borrarse toda distinción y oposición relativa, lejos de decir razón de acto, nos habría reconducido hacia la unidad indiferenciada y amorfa de la «materia». La unidad de acto en que el movimiento consiste, y en el que agente y paciente alcanzan su respectiva perfección, ha de ser tal *que su alteridad misma resulte salvaguardada*.

Veamos lo que escribe al respecto Santo TOMÁS (a propósito de si la creación debe concebirse como *movimiento*) (25):

«Actio et passio *conveniunt* in una substantia motus, sed *differunt* secundum habitudines diversas.»

Y nos remite, entonces, a la *Physica* aristotélica (26), que él mismo comenta diciendo:

«Est autem manifestum, ex supra determinatis, quod *actio et passio non sunt duo motus sed unus et idem motus*: secundum enim quod est *ab agente, dicitur actio*: secundum autem quod est *in paciente, dicitur passio*.»

Retengamos de este texto, tan sólo, que un mismo movimiento es acto común de agente y paciente, que se unifican en él. Pero ello de suerte que este acto común, que tiene al agente como su principio originario, está en el paciente como en su sujeto. La dificultad: ¿puede el acto de un ente estar en otro?, no escapa a ARISTÓTELES, al contrario: se enfrenta explícitamente con ella:

«...*non est inconveniens actus unius esse in altero*... unde, *idem actus* est hujusmodi, id est, *agentis ut a quo*, et tamen est *in paciente, ut receptus in eo*. Esset enim inconveniens si actus, *eo modo quo est actus ejus, esset in alio*.»

«*Actio est in passo*», repetirán los escolásticos. Una nueva instancia, sin embargo, obligará a ARISTÓTELES y a Santo TOMÁS a puntualizar que no repugna la unidad de acto entre agente y paciente, toda vez que no confunde sus razones respectivas, es decir, no sacrifica su respectiva naturaleza. En efecto: en el seno del acto que les es común, permanece la relación que les opone, al uno como principio, al otro como sujeto del movimiento originado:

«...*nihil prohibet unum actum esse duorum*, ita quod non sit unus et idem motus secundum rationem, sed unus secun-

(25) 1.<sup>a</sup>, q. 45, art. 2, c.

(26) *In Physica*, III, lect. 4 & 5.

dum rem ...sic enim, *idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem*: agentis quidem secundum quod est *ab eo*; patientis autem secundum quod est *in ipso*.»

c) *La interiorización del movimiento por el sujeto sentiente*

No tanto por *precisión objetiva*, cuanto por dispersión, por relajación, por estar el sujeto sentiente imperfectamente actuado (disociación entre su *acto primero* y un número mayor o menor de *actos segundos*), su participación en el movimiento que le une al par que le opone a *lo otro*, se realizará de modo parcial y fragmentario por parte de aquél, o, lo que es equivalente, sin haber agotado en su contenido dicho movimiento; cuando, de suyo, al contrario, el sujeto sentiente debería participar en dicho movimiento según todos los niveles y funciones de su ser: su propia unidad, a la vez de *supuesto* y de *esse*, lo requiere.

Anticipémonos, sin embargo, a una posible mala interpretación. Esta entrada plena del sujeto sentiente en la comunicación existencial no es, de ninguna manera, una inmersión, un ser arrastrado, en el fluir de lo material, sino algo totalmente opuesto, a saber: que dicho fluir dejará de ser sentido y vivido en su solo valor fenoménico como un simple estar o pasar en el tiempo, para ser poco a poco comprendido cada vez más profundamente. Al término de este proceso de profundización, el dato primitivo será vivido por fin como *sistente en sí*, y podrá ser expresado por un *verbo* que le caracterice como *ente*, en el pleno sentido del término (27).

(27) Así, un saber metafísico prolonga, como hemos dicho, la Metafísica como inclinación natural de la razón. Cabría preguntar: ¿Qué es Metafísica? Por nuestra parte, no dudamos en contestar que es la consideración de la realidad en aquel nivel en que la referencia a Dios está inmediatamente exigida. Este nivel viene caracterizado justamente por la *ratio entis*. Mas, que esta palabra no nos induzca a engaño, encerrándonos en el orden del conocimiento formal-objetivo. Nuestro trabajo está encaminado a prevenir o deshacer este posible mal entendido.

De qué manera la realidad se organiza en niveles entitativos, bajo esta *ratio* (analógica) común: y cómo esta organización tiene lugar bajo la presión del acto intelectual por el cual el ente es actualmente pensado, son cuestiones de cuyo correcto planteo y solución depende la suerte misma de la Metafísica.

Anotemos, tan sólo, ahora, que el ente corporal, que constituye el objeto proporcionado de nuestro conocimiento, al mismo tiempo que presta un punto imprescindible de apoyo a la *mens* para su entrar en sí y para el ejercicio de su acto inmanente, se presentará a ella con unos caracteres que la obligarán en definitiva a trascender el acto común de ser y a referirlo al *Ipsum Esse Subsistens* como a su Fundamento Absoluto.

Pero toda profundización por el lado del ente y su acto, lo es al propio tiempo por el lado del sujeto sentiente. El proceso anterior tendría como vertiente subjetiva la interiorización gradual del movimiento, prolongando lo que al origen no era más que una impresión física en movimiento intencional.

Recorramos este proceso de profundización en el sujeto.

Como viviente que es, emerge ya el hombre, de alguna manera, del universal fluir que caracteriza a la realidad material en cuanto tal: alcanza, en efecto, a mantener la homogeneidad y estabilidad de su medio interno (la identidad consigo mismo), pese a las fluctuaciones del medio exterior. Pero no nos detengamos aquí.

Por el hecho de que el *esse* compete al hombre, no sólo como ser corporal o viviente (*vivere viventibus est esse*), sino también, y ante todo, como sujeto psíquico y espiritual (28), la *immutatio naturalis* primitiva, asimilada y compensada como movimiento vital, estará ahora a la base de una *immutatio intentionalis*, puro proceso de maduración o de asimilación en la inmanencia (29). A este proceso venimos aplicando el nombre de *sentimiento*, de considerarlo *cuando ha hecho ya su aparición en la conciencia, pero sin haber sido sometido, todavía, a una reflexión objetivadora* que le subsuma bajo las normas formales de los primeros principios.

Condensemos en pocas palabras los diversos aspectos de este acto unificante. Se da tal unidad de acto: 1.º, entre el sujeto sentiente y el conjunto de existentes que constituye su circunstancia, en virtud de la cual aquél se encuentra viviendo una cierta situación. Esta situación no significa para el

Si queremos descubrir esta comprensión de la existencia temporal en su finitud, en la conciencia pre-objetiva de que tratamos, nos parece que habría que buscarla en esos profundos sentimientos *privativos*, en los que el pensamiento contemporáneo, de modo a la vez heroico y morboso, hurga con tenacidad incansable.

(28) Recuérdese la teoría de la unión substancial del alma y cuerpo en el hombre, y de la incorruptibilidad del alma.

(29) Puede parecer una paradoja decir que la «asimilación en la inmanencia» no es otra cosa, en definitiva, que referir el movimiento «padecido» a la realidad que es su origen. Nuestra tesis es que tal referencia tiene ya su inicio en el sentimiento, raíz y polo subjetivo, a un tiempo, del conocimiento objetivo, y en el cual están ya prefigurados ciertos atributos de éste. Nos opondríamos ahí, con Santo Tomás, a un dualismo demasiado tajante entre conocimiento y sentimiento. Vid., al respecto, nuestro artículo ya citado sobre *Dos modos de conocer*, en que se comenta el texto *De Veritate*, q. X, art. 8.

Una nueva paradoja: ¿cómo conciliar la tesis sustentada aquí con la no-intencionalidad del sentimiento? No podemos abordar este tema ahora.

sujeto un simple «estar en», un *situs*, una determinación meramente empírica, contingente; antes bien, le afecta y compromete en este *actus essendi* radical que, 2.º, unifica y penetra todos los niveles en que se estratifica su naturaleza.

3.º Pero hay más aun. Este acto íntimo del sujeto, que es *existir* en su vertiente natural, es *sentir* en su vertiente intencional: el que venimos denominando *sentimiento fundamental*.

Ahora bien. Habida cuenta de esta triple dimensión constitutiva del *acto* que consideramos (unidad entre el sujeto y lo circunstante; unidad entitativa del propio sujeto; unidad, por fin, entre ser y sentir), se comprende que, cuando el sujeto se alcance a sí mismo en su *esse* por el sentimiento fundamental, no descubrirá un pretendido *Sum* absoluto, principio y fundamento de toda verdad y certeza, sino un modo de ser que es constitutivamente un *co-esse*. En el sentimiento que lo asume, el *Sum* del sujeto está siempre modalizado por una situación.

No importa detallar aquí tal modalización. La psicología del sentimiento cuenta con expresiones muy matizadas para referirse a ello: temple, talante, estado de ánimo, etc. Pero la cuestión fundamental rebrota. Estas expresiones, en efecto, bien que connotando una mayor o menor permanencia o, al contrario, circunstancialidad, son todas ellas de alcance meramente subjetivo. ¿Cómo salir de aquí, de esta subjetividad del sentimiento, para alcanzar, en él y por él, la *situación en sí* (en el límite, el «Mundo») que el sujeto se encuentra viviendo? ¿Cómo surge, en la inmanencia misma del sentimiento, la oposición relativa que enfrenta al sujeto sentiente a un mundo de sujetos ontológicos, de existentes?

No se dará con la solución correcta de la cuestión si no se parte de la tesis, fundamental, de la ontología tomista del conocimiento, que muestra cómo la *conciencia* (sea ella descripción objetiva, o subjetivo sentir) *no es ella misma una relación, sino el resultado natural de la conjunción de objeto y sujeto en el seno del sujeto*: el momento relativo de la «*adae quatio*» le es ontológicamente anterior (30).

Este momento previo lo hemos examinado ya. Es la unidad de acto o movimiento naturales, en el seno de la cual el sujeto sentiente y los existentes que le circundan se oponen en oposición relativa, según su mutua dependencia de eficiencia y pasividad.

(30) P. D. M. Cahier V. *Ontologie générale de la connaissance*.

El sentimiento se limita a asumir esta situación, anclado como está, en tanto que *sentimiento fundamental*, en el *esse* del sujeto; mejor dicho, en tanto que es el *esse* mismo, por el polo que está abierto a la relación objetiva de conocimiento.

En la unidad de este acto radical que es su *esse* («acto primero» prolongado en «actos segundos» o actividades, multiplicadas y particularizadas, en definitiva, según la diversidad de condiciones empíricas en que el sujeto se encuentra situado), está inmerso el hombre en el seno cambiante de las correlaciones materiales, único *modus* posible para él de estar *implantado en la existencia*. En tal situación (parcialmente asumida, parcialmente impuesta; fundamentalmente una, pero accidentalmente modalizada hasta lo infinito) el sujeto humano opondrá a sí la realidad otra que él, sintiéndola, inicialmente, como *exterior* (presencia por contacto, pasivamente percibida); pero, al progresar el movimiento de interiorización, acabará mostrándose como el *modus* (sin duda el más inferior) de posesión del *esse* como *acto*. *Anclada así en lo Absoluto, la «existencia» (empírica) de la cosa adquiere ya la calidad de aquel «esse» por el cual tradicionalmente se caracteriza («Id, cujus actus est esse») el ente trascendental.*

*«Illud esse in quo subsistit anima...»*

La reflexión sobre la unidad de acto entre sujeto sentiente y lo circunstante, y en el que estriba el sentimiento fundamental, nos ha conducido hasta el «*sum*», revelación y plenitud del *esse* en el *cogito*; hasta el centro y el vértice del «Yo» personal.

Nos parece importantísimo dejar indicado un nuevo aspecto: el *poder de subsistir en sí* que a este «Yo» (por lo menos nuclearmente) compete, *por su posesión de un «esse» inamisible*, y en virtud de lo cual puede denominársele con propiedad un *ente necesario*, bien que con necesidad condicionada (31). Este, en efecto, es el *único fundamento* posible de una metafísica no reducida a mera «ciencia» formal de correlaciones esenciales, o, lo que es lo mismo, claramente diferenciada de una lógica.

(31) En potencia al ser, pero no con respecto al no-ser: tal es la condición del espíritu, tal como Santo TOMÁS lo concibe. Así se justifican, ante todo, pasajes como el siguiente: «Oportet aliquid esse necessarium in rebus» (1.<sup>a</sup>, q. 2, art. 3, c.). El espíritu finito es un ente «necesario», bien que con necesidad condicionada.

La tesis de Santo TOMÁS se debilitaría, nos parece, si se interpretara su afirmación de que hay algo necesario en las cosas, reduciéndola al orden de las correlaciones formales.

La *reflexión sobre su acto* a la que esta subsistencia en un *esse* necesario equivale [Recordemos: «*reddere ad essentiam suam* (reflexión o conciencia) *nihil aliud est quam res subsistere in seipsa*» (32)], es lo que suple, para el espíritu humano, la intuición intelectual de que carece, cuando se trata de establecer el fundamento de la Metafísica. Lo cual implicaría como consecuencia una tesis en la que venimos insistiendo: que la Metafísica nunca es posible como puro *pensamiento pensado*; antes bien, lejos de tolerar esta total objetivación, está siempre anclada en el acto, como *pensamiento pensante*. Dejemos indicada todavía una nueva temática fundamental, que no podremos, sin embargo, desarrollar ni abordar siquiera aquí: *la traducción objetiva de este acto o tensión subjetiva no es otra cosa que la estructura analógica del ente*. ¿Hagamos la contraprueba? La Historia de la Filosofía nos mostrará cómo la remisión de este acto, o su puesta «entre paréntesis» por prejuicios doctrinales o metodológicos, entrañará necesariamente, a la corta o a la larga, la caída del pensamiento objetivo en la univocidad, según una u otra de estas modalidades de *nivelación objetiva* (positivismo, mundanidad, panteísmo, pseudo-misticismo, etc.) —máxima defección del pensamiento—, que confunden los dos polos en que el Ser se distiende: la criatura, de una parte, y, de otra, su Dios y Creador.

## II. SEGUNDO MOMENTO. ATRIBUCIÓN DEL «ESSE» A LA REALIDAD PERCIBIDA

Volvamos por un momento al texto de MARITAIN citado al principio. Este texto no desarrolla el aspecto anterior de la cuestión y pasa directamente a referirse al que iniciamos ahora, a saber: la *atribución del «esse» a la realidad aprehendida*. Respecto de lo cual debe notarse todavía que tal atribución puede tener lugar, bien sea por un *juicio de existencia*, bien, anteriormente, por la *connotación de existencia* que eventualmente acompaña al juicio. El primer caso plantea ante todo un problema lógico; el segundo, en cambio, el problema psicológico y metafísico que venimos tratando en estos artículos.

(32) 1.<sup>a</sup>, q. 14, art. 2, ad lm.

### *El juicio de existencia*

En el juicio de existencia («A» es, existe, «habet esse», etc.) la referencia existencial está asumida por el concepto-predicado. Se trata, pues, de la existencia como significada (*signata*), de la existencia presentada o representada por el pensamiento. Ahora bien. Si a primera vista puede parecer que la verdad de la proposición «A existe» exige que la realidad mentada por «A» goce efectivamente del *esse* que se le atribuye, un examen más atento obligará a matizar esta primera evidencia. Consideremos, en efecto, el juicio «A existe» como totalmente objetivado (pensamiento pensado), es decir, de tal manera que la consistencia de su verdad no tenga otro apoyo que su propia estructura formal. Sometido a esta prueba, un juicio de esencia se sostendría plenamente como verdadero: el caso típico de este juicio de esencia es la definición nocional. Esto sucede así porque *la esencia pensada es la esencia real* (33); forma común a pensamiento y ser, y en la cual se realiza un momento de identidad entre ambos.

En cambio, que la existencia pueda darnos eventualmente el contenido de un concepto y pueda constituir, en consecuencia, el predicado de un juicio, ello no le conviene de suyo, sino en virtud del sorprendente poder de la *mens* de asumirla, por reflexión sobre su propio acto, en el orden del pensamiento objetivo.

Ahora bien: sometida a plena «objetivación», la existencia no es ya la existencia *ejercida* o real, y ha perdido, incluso, todo contacto con ella. Como puro *pensamiento pensado*, despegado del sujeto que piensa, el juicio «A existe» tiene su consistencia objetiva en un contexto que puede ser indiferentemente historia o novela: su «verdad» no queda afectada por ello.

La razón de esto ha sido buscada a veces por un camino que nos parece se adentra poco en la cuestión: nos referimos al carácter contingente del *esse* desde el punto de vista de la predicación. Pues esto, en cierto sentido, es entrar en círculo, como es obvio.

Ni puede recurrirse a la contingencia ontológica del *esse*: ya que esta no le compete como tal, sino tan sólo al *esse cor-*

(33) Preocupado en subrayar la referencia del pensamiento al acto existencial, MARITAIN nos parece devalorar este *primer momento* (realismo de las esencias, común a la vivencia tomista y a la vivencia racionalista) del «profundo realismo del tomismo» que él mismo subraya con tanta razón.

*póreo*, en razón de la materialidad del sujeto. En este sentido, la contingencia está en todo caso vehiculada por el sujeto del juicio, es decir, por el *hoc*, último reducto en que la materia se refugia.

Mas el *esse* no dice nunca razón de sujeto (*suppositum*): recordemos, al respecto, los textos vigorosísimos que dedica a ello la tradición tomista mejor, y de los cuales nos limitaremos a reproducir uno solo:

«Quamvis ipsum esse receptum in essentia composita et principiis essentialibus specificetur ab illis, tamen, in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimatur. Et hoc est quod Divus Thomas clamat, et thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur» (34). El *esse* no dice nunca razón de *sujeto*; en su relación con la *forma* está en el polo opuesto a la materia, ya que ésta resulta ennoblecida por su especificación, y el *esse*, al contrario, deprimido.

Si entonces, por otra parte, vemos que el *esse* y el *hoc* disfrutan de atributos análogos (contingencia lógica, singularidad, etc.) que de alguna manera los oponen a la *forma*, ello no nos autoriza a establecer entre ellos una aproximación, cuando se trata de fundamentar su naturaleza metacategorial. Aquella analogía se justificaría más bien, en todo caso, por la *ley de alternancia*, que comprueba la aparición de una nota análoga en realidades extremas, que, sin embargo, no es nunca lícito confundir.

\* \* \*

Si en vez de situarnos, como hasta ahora, en la tradición aristotélica, recurrimos a la agustiniana, que con aquella confluye en el tomismo, la famosa teoría de la «*species, modus et ordo*» —trinidad factorial de la actualidad del ente finito (35)— nos mostrará una completamentariedad y, en consecuencia,

(34) Domingo BÁÑEZ, O. P., *In Iam.*, q. 3, art. 4. Vid. F. CANALS, C. E. F., n.º 1, 1956, págs. 102-136.

(35) Nuestra atención fué dirigida a esta doctrina por nuestro Maestro P. Ramón ORLANDIS, S. J. Repetidamente hemos intentado, después, subrayar el interés excepcional de esta teoría de San Agustín, a quien incomprensiblemente se ha negado el tener una *ontología*. Más ignorada aun, si cabe, nos parece la repercusión de la misma en el pensamiento de Santo Tomás. Declaramos aquí que nuestra interpretación del *sentimiento* pretende apoyarse, en última instancia, en esta teoría; uno de los momentos culminantes de la *ontología* de todos los tiempos.



una irreductibilidad entre de una parte los *atributos «específicos»* del ente (aquellos en razón de los cuales está abierto a relaciones de ejemplaridad, de representación y, con respecto a la mente, de «objetividad») y, de otra parte, los *atributos «modales»* o «*existenciales»* del ente (en razón de los cuales, en cambio, se inserta en el ámbito, totalmente heterogéneo, de las determinaciones situacionales).

Por todo ello, nos parece más exacto buscar, no en la contingencia del *esse*, sino en su oposición de complementariedad a la *forma*, el fundamento de su carácter de no objetivable. Así se explica mejor, nos parece, que para el sujeto pensante *humano* (y, haciendo una distinción que, nos parece, desagrada a HEIDEGGER, para el sujeto pensante *finito* en cuanto tal) no valga el *argumento ontológico* para establecer la *existencia necesaria* de Dios, ni tampoco la vía de los *posibles*, tal, por lo menos, como el racionalismo la ensayara: ya que no se puede identificar formalmente la esencia objetiva del ente finito con su propia posibilidad existencial. El juicio: «toda esencia es un posible» no es analítico, sino sintético.

### Concepto y Juicio

Repitamos, para facilidad del lector, un fragmento del texto de MARITAIN citado al principio:

«En el juicio —decía— es donde se completa el conocimiento; y es un error capital el confundir o limitar el objeto de la inteligencia al objeto de la primera operación del espíritu. Así parecen presentar, por desgracia, las cosas ciertos manuales vulgares de escolástica (36); se procede como si el objeto de la primera operación del espíritu constituyera el objeto de la intelección como tal. De ninguna manera, pues ella no es sino una preparación para la segunda, en la cual el conocimiento adquiere su completa y cabal perfección.

»Cuando decimos que la inteligencia tiene al ser como objeto —y en esto radica el profundo realismo del tomismo— no nos detenemos en las esencias; la inteligencia, cuando formula en su interior un juicio que corresponde a lo que la cosa es o no es fuera del espíritu, llega hasta la existencia misma.» (37).

(36) No son únicamente «manuales vulgares» los que tienden a identificar el objeto del conocimiento intelectual con el objeto del concepto. En una obra tan inteligente y tan representativa como *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, del malogrado P. ROUSSELOT, S. J., se escribe por ejemplo: «No hay lugar a consagrar un estudio especial al juicio, porque el residuo que le pertenece en propio, a saber, la simple afirmación de una existencia, no tiene valor alguno especulativo» (Intród. p. XVII, nota). Citamos la 3.<sup>a</sup> ed., Beauchesne, París, 1936.

(37) *Loc. supra*, cit.

La primera operación del espíritu no es sino una preparación para la segunda, en la cual el conocimiento adquiere su completa y cabal perfección; hasta aquí MARITAIN nos parece estar perfectamente en lo cierto.

Mas, ¿consiste este carácter preparatorio del concepto con respecto al juicio en que el primero nos ponga en posesión de la *esencia* de las cosas, mientras que el juicio nos haga penetrar hasta su *existencia* misma? Esta interpretación (a pesar de que a una primera mirada parece ser la tradicional) creemos, con todo, que debe ser revisada (38).

La invención del *concepto real* (momento abstractivo o asimilador de la intelección) nos proporcionará, ciertamente, un contenido intelectual: mas este contenido, si vale la palabra, está todavía *en bruto*. Materialmente fiel a la realidad, constituye al intelecto en soporte de la relación de verdad, que se

(38) Con frecuencia, la *primera operación* de la mente parece incluir la *definición*: así, vgr., Santo Tomás, *In Metaphisica*, Arist. VI, lect. 4 (Ed. Cathala, 1223 ss). Atendamos más, sin embargo, al fondo de la doctrina, por otra parte conocida de todos. Por la *primera operación*, el intelecto entra en posesión de la *similitudo objecti*, que constituye su propio bien *ut est res quaedam*; por ella alcanza ya un conocimiento verdadero, *veram cognitionem* (1234). Pero la perfección *propia* de la mente (1235) está en poseer la verdad *como conocida*, juzgando de la misma (1236), lo cual entraña una *reflexio* sobre la semejanza poseída. Pero esta reflexión sobre el contenido actual de la mente, que caracteriza la *segunda operación*, empieza ya con la *definición explicita*, es decir, el *juicio de esencia*. Así escribe (1236): «Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale (1.<sup>a</sup> operación) apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale mortale» (2.<sup>a</sup> operación). La postura, fuertemente realista, adoptada de origen por Santo Tomás, es, justamente, lo que permite interpretar el juicio anterior como *juicio de esencia*: toma explícita de conciencia, por parte de la mente, del contenido formal poseído en el estadio del sólo concepto.

A nuestro parecer, MARITAIN, al hablar del concepto o «primera operación del espíritu» y de su relación con el juicio o «segunda operación», confunde dos aspectos del concepto: uno, su carácter incompleto, preparatorio; otro, su referencia a una diversidad cualitativa unificada por él. Esta confusión tiene su excusa en la tesis de la prioridad ontológica atribuida por Santo Tomás al *esse* con respecto a la *essentia*; el progreso en la intelección, que va de lo implícito a lo explícito, se confundiría con el paso de un conocimiento esencial a un conocimiento existencial.

Esta posición es inmadura. Sin podernos adentrar en el estudio de la cuestión más de lo que hemos hecho ya en el texto, digamos tan sólo que si en la comparación del concepto con el juicio se incide en la confusión anterior, se reservará para el juicio, como elemento característico suyo, la *referencia existencial*: en lo que coincidirían, frente a nosotros —los extremos se tocan— ROUSSELOT y MARITAIN. La diferencia entre ellos estribaría, entonces, en la valoración que cada uno hace de esta referencia: culminación y plenitud del pensar, según MARITAIN, o, al contrario, carencia de todo valor especulativo, según ROUSSELOT.

da en él *ut in quadam re vera*; mas lo «propio de la inteligencia», a saber: la adecuación formal a la realidad, la posesión de la verdad *como conocida*, no se ejerce todavía en esta fase.

Para esto, en efecto, es preciso que el concepto sea asumido en la dinámica del juicio y vertido sobre el *hoc* concreto (*conversio ad phantasma*), que permanece ahí como dato de percepción; y ello no solamente para explicar y definir su estructura formal (momento analítico, propio del *entendimiento posible*), sino, más profundamente, para proyectar sobre él la luz y el sentido inteligibles (momento iluminador, virtualidad remanente, en el entendimiento posible, de la actividad propia del *entendimiento agente*, «luz y acto de los inteligibles»).

Ahora bien. El carácter preparatorio que tiene el concepto con respecto al juicio, *afecta al concepto lo mismo en el orden de la «essentia» que en el orden del «esse»*.

Recordemos la solución dada por Santo TOMÁS a la cuestión de si hay verdad o falsedad en el concepto. Establece que el concepto es verdadero o falso, de alguna manera, en razón, ya de la compatibilidad o incompatibilidad intrínseca de sus notas («animal sensible» —«animal-insensible»— pone como ejemplo Santo TOMÁS), ya de su proyección virtual sobre una realidad a la que conviene o no conviene de hecho (ejemplo de falsedad en este segundo sentido sería referir virtualmente al círculo la noción de triángulo). *El concepto en cuanto tal no es, pues, ajeno al orden del existir*, al contrario: de suyo, le afecta siempre un índice existencial, remanencia material, en razón de su génesis, del *hoc* de que, en un momento u otro, había sido abstraído.

*La oposición del concepto al juicio es la de lo implícito e imperfecto a lo explícito y perfecto; no, la de una función captadora de la «essentia» a una función captadora del «esse»*. pues nunca la existencia surge de la explicitación de la esencia.

Anotemos todavía un aspecto. La plena «claridad y distinción» (notas o atributos de nuestras «ideas» o contenidos mentales en razón de la *essentia* del ente al cual se refieran) no se logra en el concepto, sino en el juicio: de cuya naturaleza, por otra parte, no es elemento constitutivamente requerido la referencia existencial, toda vez que hay juicios perfectos cuya verdad, sin embargo, se cumple sin salir del orden de las puras esencias o de los «objetos ideales». Más aun: desde un cierto

aspecto suyo, el juicio aspira; por su parte, a esta total *objetivación*, a esta «neutralización existencial» que eventualmente garantice su universal necesidad y validez. Desgajado así del orden de lo existente, ¿diríase que el juicio no ha añadido ninguna perfección al concepto? Ciertamente que sí: habría realizado la función definidora y clarificadora del *hoc* o de la *essentia*, designados por el sujeto del juicio; toda vez que esta función clarificadora es, justamente, la *predicación*.

### *La connotación de existencia en el juicio*

De suyo, la cuestión de la *connotación de existencia en el juicio* es anterior a la del *juicio de existencia*, que acabamos de tratar. Entre ambos tipos de juicio hay una íntima conexión; ante todo, por el hecho de que la referencia existencial tiene lugar, en uno y en otro, por una *reflexión* del entendimiento sobre su acto, llevada más o menos lejos: inicialmente (connotación de existencia en el juicio) se trata de aquella *quasi quaedam reflexio* que es continuidad vital —unidad, a la vez, de sujeto y de acto— que religa el pensar a toda nuestra actividad, a nuestra presencia actuante en el Mundo; para acabar siendo (en el juicio de existencia) reflexión objetivadora, que traduce este «estar en el Mundo» en términos formales. En segundo lugar, porque esta reflexión perfecta, que prolonga la primera, no puede desprenderse, sin frustrarse, de ella, es decir: independizarse de todo *sentimiento*, en el sentido que venimos dando a ese término.

Hay que ir resueltamente por este camino, nos parece, apartando toda vacilación. El alcance ontológico de la afirmación, en efecto, no se funda ni en que se hable de un *suppositum* que se esté dando, efectivamente, *extra animam* (toda vez que este *suppositum*, mentado o designado por el sujeto del juicio, no es de suyo otra cosa que un *hoc*, dotado, como tal, de mera *existencia empírica*), ni en alguna propiedad lógica que tenga el predicado principal. Lo cual no quiere decir, sin embargo, que sujeto y predicado no condicionen la afirmación (posición del contenido del juicio en el orden del ser) de manera análoga a cómo, en el orden físico, materia y forma condicionan el *esse* que reciben.

Si alguien, sin embargo, se interesara por este problema e insistiera en preguntar: ¿cuáles son las condiciones provenientes, ya del sujeto, ya del predicado del juicio, para que sea

posible vincular su contenido al *esse*?, contestaríamos que, de modo general, la realidad afirmada como *habens esse* está directa o indirectamente condicionada, por razón del sujeto, por el *ámbito situacional* del espacio y del tiempo, único en que puede tener lugar el *experiri* humano; toda vez que el ente mentado o designado por el sujeto del juicio no puede sernos dado más que en una experiencia o en conexión con ella. Por razón del predicado, en cambio, la realidad definida deberá inscribirse, directa o indirectamente, en el orden formal-objetivo de las esencias o correlaciones lógicas.

En cuanto al *esse* mismo, que, como sabemos, *no es forma ni menos subjetividad, antes bien, el acto supremo de todo sujeto y de toda forma*, será término de referencia, en el juicio, *del acto mismo de juzgar*: asenso personal, atributo, en consecuencia, del *pensamiento pensante*, y que Santo TOMÁS denomina *fides* en algún momento (39).

Se caminaría, pues, por una ruta falsa si se pensara que la referencia existencial la vehicula el *est* del juicio en tanto que cópula. Y, sin embargo, parece favorecer tal confusión la frase de MARITAIN ya citada:

«En la segunda operación del espíritu es donde la inteligencia, *al componer y al dividir*, capta al ser...»

*Compositio et divisio*, en efecto, no es otra cosa que la copulación, la síntesis concretiva entre un sujeto (en el límite: un *hoc*) y un predicado (en el límite: una *essentia*), con cuya síntesis se reconstruye, *per modum mentis*, en una estructura objetiva, la del ente corpóreo, compuesto por su parte de materia y forma.

La atribución de existencia, en cambio, como es obvio, no tiene por función diseñar una estructura objetiva. Ella afecta a la enunciación de tal modo, que no es posible su objetivación sin que quede relegada a simples indicios accidentales la referencia existencial. Es indisociable del acto mismo por el que el juicio se profiere, pues encierra un elemento no objetivo ni objetivable, a saber: la manifestación inmediata de un *sentimiento*, que si, de una parte, pertenece al orden de la *subjetividad* y prolonga la impresión y reacción empíricas de

(39) In I Sent. D. 19, q. 15, art. 1.º, Ad. 7m. En este texto se opone lá «*intelligentia indivisibilium quae consistit in apprehensione quidditatis simplicis quae alio etiam nomine formatio dicitur*» a la «*fides quae consistit in compositione vel divisione propositionis*». La consideración aislada de este texto favorece una interpretación cual la de MARITAIN, que, sin embargo, consideramos pobre.

este sujeto frente al «dato» percibido (desde este punto de vista, el sentir relativiza la afirmación objetiva; pertenece a un orden inferior a ella), por otra parte, en cambio, pertenece al orden superior del *acto*, prolongando la moción trascendente del *Acto Puro* en lo sumo e íntimo de la *mens*, «modo finito de derivación de Aquél».

Pero volvamos al tema que nos ocupa, a saber: al juicio y su «pretensión de verdad». La adhesión o asenso de la mente al juicio por ella pronunciado (*fides*) lo acompaña, de suyo, connaturalmente. Sólo por una voluntaria «suspensión de juicio», reserva mental, o tal vez duplicidad, retendrá la mente su asenso. Ahora bien: la adhesión del sujeto (que traduce su convicción personal) tan sólo accidentalmente afecta al contenido del juicio, cuando tal juicio está limitado al orden de las esencias y de las correlaciones objetivas. Tal tipo de juicio, en efecto, goza por su misma estructura del atributo de *evidencia* y se impone a toda mente con sólo la intelección de sus términos.

Pero el caso es muy otro cuando el juicio vincula con un «ente, sujeto de existencia, el contenido enunciado. En esta hipótesis, el vigor del acto afirmativo, la fuerza expresiva con que el sujeto da testimonio de su propia convicción e implantación en la verdad, es requisito intrínseco y necesario para la transmisión de idéntico convencimiento: la sola enunciación objetiva, en efecto, nunca transmite, de suyo, más que accidentalmente, la *certidumbre existencial*.

Esta es constitutivamente la manifestación de un sentimiento, que, por su parte, prolonga hasta la raíz y umbral de la conciencia objetiva la comunidad ontológica de acto entre el sujeto pensante y lo que le circunda. Y notemos que si lo circundante, considerado en su circunstancialidad, debe reputarse accidental, en la medida, en cambio, en que entraña y compromete por su parte la unidad misma del Mundo, deja ya de ser simple circunstancia, o, a lo más, condición de existencia del sujeto empírico como tal, para convertirse en una condición de posibilidad del *sum* y de su manifestación en la conciencia.

Digámoslo de paso: dependerá de la plena realización personal del sujeto sentiente según su íntima vocación espiritual (de su plena *integración*, en palabra querida a MARÉCHAL; del vigor del acto íntimo unificante del sujeto) que el *co-esse*, comunidad, o comunicación existencial, llegue a la plenitud que

de suyo reclama, a saber, a una *comuni3n*. Mas este modo perfecto de unidad de acto, a saber: por *intimidad*, es *propio y exclusivo de seres personales*, bajo condiciones que ni siquiera es posible mencionar aqu3.

### La «fides» y su necesidad

Antes hemos recabado de Santo TOMÁS el nombre de *fides* con el cual se significa precisamente esto: la dimensi3n propia de un acto, rebelde a toda mediaci3n objetivadora, y que no es otro que aqu3l por el que el juicio objetivo mismo es pronunciado. As3, la enunciaci3n objetiva de una cierta situaci3n de hecho, que alcanza por aquella enunciaci3n su significaci3n inteligible, entra en s3ntesis, en el pensamiento pensante, con la prolocuci3n activa de esta enunciaci3n misma, entrañando el asenso que la mente presta al juicio que enuncia.

¿De d3nde recibe este asenso de la mente su necesidad? ¿De las normas formales supremas del pensamiento objetivo, y en cuya virtud los contenidos de conocimiento se ordenan en un «Sistema del Ser»? Ciertamente que s3, en la medida en que el ente considerado se ofrece a la mente en raz3n de su *species*, o, lo que es lo mismo, en tanto que la unidad de acto entre objeto y sujeto se realiza como unidad de forma objetiva. Pero el caso no es 3ste, en cambio, cuando el asenso estabilizador de la mente se presta a un *ens* en raz3n, no de su *species*, sino de su *modus*, es decir, de su dimensi3n existencial; *cuando la unidad lograda no es unidad de forma, sino unidad de movimiento*.

La necesidad que eventualmente constriña la mente al asenso se reduce y se funda, en este caso, en la *necesidad de 'acto* que impone una congruencia a su vida; en el imperativo ontol3gico que da consistencia al sujeto activo, asegurando su *identidad consigo mismo* a lo largo de su vivir; si se quiere, en su veracidad o verdad constitutiva (*Indivisi3o «t3u» esse et ejus quod est*) a la que se debe necesariamente apelar para fundamentar el *testimonio existencial* profesado en el juicio. Santo TOMÁS alude precisamente a este tipo de necesidad (la que afecta a la segunda modalidad de «cognitio» descrita en el articulo anterior) cuando afirma:

«*Nemo potest cogitare se non esse cum assensu. In hoc enim quod cogitat, percipit se esse*» (40).

(40) *De Veritate*, q. 10, art. 12, ad. 7m.

Reintroducido de esta suerte el problema del *cogito*, lo es ahora en una dimensión nueva, a saber: como acto del sujeto ontológico, en su proyección operativa y moral. Y pondremos fin a nuestro artículo con la pregunta misma en el ámbito de la cual dicho artículo se inscribe: ¿Afecta, y en caso afirmativo, de qué manera, esta dimensión del *cogito* a su contenido especulativo, en cuanto tal?