

OBJETO DEL ENTENDIMIENTO

Por Salvador Castellote

Como previendo la importancia del tema para su síntesis metafísica posterior, analiza Suárez, en primer lugar, el objeto del conocimiento espiritual, pero poniendo bien claro que una cosa es hablar del objeto de la Metafísica y otra del objeto del entendimiento, como a continuación veremos.

Aquí el interés va dirigido al objeto del entendimiento, no al de la Metafísica. El objeto de esta ciencia está determinado por la razón abstractiva de toda materia, excluyendo así el "ens mobile" y las razones materiales, mientras que el objeto del entendimiento comprende todo tipo de ser

De aquí la determinación de esta cuestión por estas siguientes proposiciones: a) Es objeto del entendimiento "quid quid entitatem aliquam habet". "Ens ut sic". c) No son objeto del entendimiento los "entia rationis". d) El objeto proporcionado del entendimiento humano "secundum statum naturalem" es "res sensibilis seu materialis")

Hay, pues, una distinción entre objeto proporcionado y objeto adecuado, entre objeto de la Metafísica y objeto del entendimiento humano. ¿Es lícito, sin embargo, hablar de una contraposición entre objeto adecuado y proporcionado? Para dilucidar mejor esta cuestión veamos lo que entiende Suárez por "obiectum proportionatum". Se puede entender de dos modos:

- a) Lo que se conoce por una especie propia que lo representa claramente.
- b) Lo que puede ser conocido quiditativamente, al menos por sus efectos adecuados.

En el primer modo entran solo los accidentes sensibles. En el segundo la sustancia material. Estos modos están determinados por la condición natural del entendimiento humano que exige estar en el cuerpo como forma del mismo. En este sentido hasta el mismo Escoto estaría de acuerdo en admitir que es éste el objeto proporcionado de nuestro entendimiento, como muy bien advierte Suárez, a pesar de que al referirse al objeto adecuado diga que es el "ens in quantum verum". Según esto Escoto y Suárez están de acuerdo con Sto. Tomás considerando como objeto (proporcionado) del entendimiento humano la sustancia material y sensible. Pero no olvidemos que también Sto. Tomás dice: "Ens est proprium obiectum intellectus". Lo que ocurre es que Escoto y Suárez, además de este objeto proporcionado reconocen la existencia de un objeto adecuado. ¿Por qué? Porque consideran que el entendimiento puede prescindir, en la consideración de su objeto, del estado fáctico y particular en que se encuentra o puede encontrarse (en el cuerpo y separado). Sobre este punto, en lo referente a Escoto, véase la obra de E. Gilson, "El espíritu de la filosofía medieval". Para Escoto ambos objetos vienen a coincidir. Con respecto a Suárez, bástenos con aducir la prueba a favor de la primera conclusión de esta cuestión ("quidquid entitatem aliquam habet"). El alma separada conoce a Dios y a los ángeles; luego éste puede ser también su objeto. (Alvares. añade: "non mutat autem intellectus naturam, et speciem suam per separationem"). En la introducción a este tratado había ya hecho notar Suárez que en esta obra quería tratar de ambos estados, aunque el estado de unión con el cuerpo lo refiere a la Física y el de separación a la Metafísica. Sin embargo, ya hemos visto antes que el estudio del alma y de todas sus operaciones corresponde de lleno al físico. Aquí apreciamos de nuevo la metodología suareciana de considerar el entendimiento "secundum proprium constitutum" (= "obiectum adaequatum") y "secundum integras rationes formales" (= "obiectum proportionatum"). Pero también se vislumbra aquí el proceso abstractivo de los distintos autores, que les lleva a su vez a las distintas teorías sobre la analogía, como después veremos

Dentro de esta problemática aparece el proceso del conocimiento llevado a cabo, según la tradición aristotélico-escolástica más generalizada, por el "entendimiento agente". Hoy se le suele considerar como un "Deus ex machina". Me gustaría en las siguientes reflexiones acercarme sinceramente al nudo de este problema, tratando así de esclarecer los condicionamientos histórico-críticos de esta doctrina en Suárez.

Podemos afirmar que la expresión ya clásica: *nous poietikós* proviene de Alejandro de Afrodisia, aunque referida a Aristóteles. Todo este problema surge de que Aristóteles, al considerar el proceso del conocimiento, lo hace paralelamente al proceso de la percepción, con lo que aparece la cuestión importante para el Estagirita de si también el entendimiento exigiría una instancia activa, como la exige la percepción (*poietikón*), pues ambos: entendimiento y percepción son también *pásjein*, aunque salvada siempre la diferencia entre estos dos procesos, pues el objeto de la percepción está fuera, mientras que el del entendimiento está como coincidiendo con el pensar. Surge, pues, así, la confrontación entre el *nous pathetikós* y el *nous poietikós* (*pánta poiein*), según expresión derivada de Alejandro. Sobre este problema surgieron varias teorías, una, que podríamos llamar *inmanentista* con sus diversos matices, según los autores, y otra que está determinada por su carácter de *trascendencia*. La primera se apoya en la expresión aristotélica, según la cual se deben encontrar en el alma estos dos espíritus: el que se hace todas las cosas, y el que las hace todas. La segunda se basa también en Aristóteles, quien dice que sólo el entendimiento que lo hace todo es inmortal y eterno. Para Alejandro este espíritu es el primer motor; los hombres sólo poseen el pasivo y, además, un entendimiento adquirido ("intellectus adeptus"). Averroes, por su parte, no distingue entre entendimiento activo y pasivo, poniendo un solo entendimiento separado ("intellectus separatus"). Avicena, aunque admite un entendimiento activo separado, no lo hace coincidir con el pasivo, según el cual los hombres se pueden llamar inmortales.

Para Suárez la problemática del entendimiento agente está exigida por la necesidad de unir el sujeto (= potencia intelectual) con la cosa conocida. Supuesta, pues, esta teoría de la "coniunctio" y de la "assimilatio", la urgencia en admitir o no un entendimiento agente está determinada por el modo cómo se realiza esta conjunción y asimilación. Por eso es bueno el método de Suárez que, con Sto. Tomás, empieza analizando los diversos modos de conjunción objetivo-subjetiva. El método consiste en comparar Platón con Aristóteles. Pero este método comparativo es algo distinto en ambos autores. Sto. Tomás compara las metafísicas de Platón y Aristóteles. Platón pone las formas de las cosas naturales sin materia. Aristóteles, al contrario, las pone existiendo en la materia. De donde deduce que, al no ser estas formas inteligibles ser acto, tienen que ser actuadas por un acto, al que denomina entendimiento agente, cuya función consiste en la abstracción de las condiciones materiales. Suárez compara más bien las antropologías de estos dos autores. Platón tiene una teoría del conocimiento que consiste en el recuerdo, por lo que la necesaria conjunción exigida por la característica asimilativa del entendimiento se realiza "per essentiam animae". Aristóteles, por el contrario, concibe el entendimiento como una "tabula rasa in qua nihil est depictum".

Otro tipo de método comparativo que usa Suárez está fundado en las teorías de la preexistencia de las almas en Platón y en el hilemorfismo del hombre en Aristóteles.

Tanto para Sto. Tomás como para Suárez, es evidente que para Platón no hay necesidad de un entendimiento agente.

Suárez, pues, busca la necesidad del entendimiento agente más en la antropología que en la metafísica. Por eso dice que lo que obligó a Aristóteles a admitir este entendimiento fue el modo de adquirir las especies. Entiendo que este método suareciano es importante, pues la solución de este problema no lleva implícita ninguna decisión sobre el modo de abstracción, ni sobre el conocimiento de lo singular o de lo universal, lo que sí ocurre en Sto. Tomás, para quien la actividad del entendimiento agente consiste en la abstracción "non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuans". Sería absurdo, sin embargo, negar en Sto. Tomás este aspecto antropológico, según se puede ver en 1 p., q. 84, a. 3. Lo único que quiero decir es que no hace referencia expresa a él en la cuestión del entendimiento agente.

El entendimiento agente es, pues, necesario para adquirir las especies intencionales y espirituales de las que carece el entendimiento. Por eso Durando niega este entendimiento agente, porque niega la necesidad de adquirir estas especies universales. Yo diría al contrario, que niega las especies, porque niega el entendimiento agente, que para él solo tiene la misión de universalización ("Si dicatur quod esse universale praecedat omnem intellectionem, quia... intellectus agens facit universalitatem in rebus... non valet, quia... fictitium est intellectum agentem ponere").

Lo que Suárez, en primer lugar, niega es el innatismo de las ideas. Ahora bien, como el entendimiento es espiritual, las especies producidas por el entendimiento agente deberán tener esta

característica de espirituales. No se dice nada sobre la función universalizadora del entendimiento agente. ¿Quizás movido por la conclusión a que había llegado Durando?

Una vez admitida esta necesidad hay que determinar el modo de actuación. ¿Actúa solo o con alguna dependencia sensible? Y si con dependencia, ¿en qué consiste esta dependencia? Este tema lo trata precisamente Sto. Tomás en toda la q. 84 (1 p.), al hablar del modo cómo conoce las cosas corporales el alma en estado de unión con el cuerpo, y del modo y orden del entender, sobre todo en el a. 6: "Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus". En realidad tiene mucha relación con el tema del objeto del conocimiento que he nos .tratado antes. Para Suárez es evidente que lo sensible debe concurrir de algún modo en la producción de las especies. De otra manera sería inevitable el idealismo y el innatismo ("nam si illa virtus id productionem specierum posset sine dependentia a phantasmate, simul et a principio possit efficere species omnium rerum". La experiencia (no hay pensamiento sin sentidos) demuestra que hay que contar con lo sensible. La dificultad consiste en determinar el modo de esta dependencia.

Aquí la Escolástica encuentra un tremendo valladar, debido, sobre todo, a que la experiencia y la vivencia no encuentran un punto seguro de apoyo. Hay quien, como Cayetano, determina esta dependencia por medio de la iluminación, basado en Sto. Tomás, pero advirtiendo que este tipo de iluminación es objetivo, no formal. La iluminación formal se refiere a la inherencia de la luz en 'el objeto iluminado, como la luz ilumina el aire. La objetiva consiste en una "asistencia extrínseca" por la que el entendimiento agente abstrae lo universal de lo singular, pasando después a producir la especie inteligible en el entendimiento posible. Suárez se niega rotundamente a admitir este tipo de iluminación objetiva, considerándola ininteligible. Sus argumentos están basados, sobre todo, en el principio de que lo espiritual no puede actuar sobre lo material, ni al contrario. Con el fin de comprender bien este principio conviene advertir que el problema a que se refiere es clave en la epistemología, hasta el punto de que de su solución dependen las diversas teorías gnoseológicas. Por una parte, se puede considerar la inexistencia de una diferencia entre lo espiritual (entendimiento) y lo sensible (sentidos). Según esto, el problema queda reducido a un sensualismo cognoscitivo. Por otra, puede establecerse la diferencia, negando todo tipo de interacción efectiva entre ambos. Entonces, el conocimiento se realiza por participación directa de las formas separadas, quedando, por su parte, el sentido con una actividad propia. Ahora bien, aunque se niegue una interacción efectiva, se puede afirmar otro tipo de interacción, que Suárez califica de "excitativa", pero puede darse una tercera vía que, admitiendo la distinción entre entendimiento y sentido, cree poder encontrar un sistema nuevo de interacción. Pero este sistema queda reducido al entendimiento agente, y entonces no se soluciona, según Suárez, ya que la actividad de éste sigue siendo espiritual y la del "phantasma" material. No es válida, por tanto, este tipo de iluminación objetiva de Cayetano.

¿Se podría concebir otro tipo de sistema referencial? Quizás se podría hablar de que el "phantasma" es una especie de instrumento en manos del agente principal (= entendimiento agente). La razón de ello es que el "phantasma" debe tener algún tipo de actividad; si no ¿para qué sirve? Esta relación entre instrumento y agente principal se puede concebir a manera de un "contacto" más o menos iluminativo. Pero, pensándolo bien, esto tiene las mismas dificultades que la solución de Cayetano, y por las mismas razones.

¿Cuál es la aportación suareciana a este problema? Suárez distingue estas conclusiones:

- a) El entendimiento agente nunca hace las especies sin ser determinado por la fantasía.
- b) Esta determinación no se realiza mediante la "eficiencia" del mismo "phantasma", sino mediante su intervención como "materia" y a modo de "ejemplar", fundamentada esta intervención en la "unión" que entendimiento y fantasía tienen en la misma alma.
- c) El entendimiento agente no tiene más actividad que la producción de la especie inteligible.

Como vemos, se trata de una solución progresiva. En primer lugar, se trata de hacer justicia a la experiencia, según la cual no hay conocimiento sin alguna intervención sensible. La inteligencia es sentiente, como dice Zubiri.

El sentido es, pues, "causa determinativa" de la inteligencia. Con esta solución se acomoda Suárez a la tradición de ver en el entendimiento una potencia pasiva. En segundo lugar, se trata de establecer el tipo de determinación. Aquí Suárez se opone a todo tipo de eficiencia, y todas las razones

aducidas en contra de un conocimiento pasivo valen para esta primera parte de la segunda conclusión. Pero esta defensa negativa requiere la determinación positiva. Esta está basada analógicamente en la manera de actuar de los sentidos interiores, para los que Suárez admite un sentido agente, y en la relación entre apetito y conocimiento. En el caso de la inteligencia, y conservando una cierta pasividad, admite, no obstante, una "virtus spiritualis" para la producción de las especies de las mismas cosas que conoce el sentido. ¿En qué consiste esta virtud? Se trata de una especie de energía latente o potencial que solo necesita de una excitación para transformarse en energía "cinética". Esta excitación es de tipo material-ejemplar. Para comprenderla mejor conviene advertir lo que Suárez entiende por "ejemplar" (Disp. Met. 25). Lo que nos interesa para nuestro caso es que el ejemplar en Suárez es algo que sirve para *hacer* algo y no para *imitarlo*. Aquí vuelven a aparecer las funciones atribuidas al ejemplar: determinante, director, medida y regla, y principio. Todas estas funciones están destinadas a la "factio" y no a la "imitatio". La fantasía "per modum exemplaris" tiene también todas estas funciones, pero el resultado –la intelección– la supera, pues es una "factio" del entendimiento posible. Toda imitación del ejemplar (= fantasía) está condenada al "sensismo" por mucho que se la quiera "iluminar". Naturalmente, si esta "factio" elimina el sensismo, corre el peligro de caer en el idealismo. Así lo comprende Suárez cuando dice: "Nam si phantasia nullan efficientiam habet, intellectus agens posset efficere species sine phantasmate". Este peligro de idealismo lo evita Suárez admitiendo un tipo de determinación por parte de la fantasía, consistente fundamentalmente en un principio antropológico: "actus unius potentiae habet necessariam connexionem cum actione alterius".

En tercer lugar se determinan las funciones del entendimiento agente: illuminatio phantasmatis, facere res intelligibiles, abstrahere a phantasmatis, illustrare prima principia. Todas estas funciones son solo diversos nombres de una única función que es la producción de la especie. Todo lo más que concede Suárez es que lo inteligible en acto mueve al entendimiento al acto segundo, pero no al primero.

Es importante la advertencia que hace sobre la función abstractiva. El modelo de la abstracción física supone que la cosa abstraída se encontraba contenida formalmente en su continente. Pero esto es ininteligible en la abstracción intencional, pues la especie no podía estar mezclada ("innixta") con lo sensible. Es también inadmisibles una especie de transferencia de un lugar a otro: de lo sensible a lo espiritual ("Quomodo migraret de subiecto ad subiectum?"). La abstracción intencional es una "factio" ("Obiectum potentiae activae est id quod potest efficere"), pero representativa de la misma naturaleza que se representa en el "phantasma". Esta "factio" del entendimiento agente es al entendimiento posible lo que el arte a la materia. En esta última proposición está contenida una cuestión muy importante. ¿Cómo sabemos que es la misma naturaleza?

Para solucionar este problema berros de comprender lo que entiende Suárez por el conocimiento de lo singular, que es el tema de la q. 3, que sigue a continuación.