

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PEDRO IGNACIO UTRILLA SORIA

**LA AFIRMACIÓN METAFÍSICA.
LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE JOSEPH MARÉCHAL**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
2009

Ad norman Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 27 mensis octobris anni 2008

Prof. Dr. Alexander LLANO

Prof. Dr. Henricus MOROS

Coram tribunali, die 20 mensis iunii anni 2008, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. Eduardus FLANDES

CUADERNOS DE FILOSOFÍA
Excerpta e Dissertationibus in Philosophia

Vol. XIX, n. 2

PRESENTACIÓN

Resumen: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, es la obra filosófica más importante de Joseph Maréchal. El trabajo estudia la filosofía crítica de Maréchal, cuyos principales interlocutores son santo Tomás y Kant. Éste tiene presente, entre otros, estos puntos: oportunidad de una justificación crítica de la metafísica; una ontología general del conocimiento; y la noción «afirmación metafísica», que aglutina los aspectos más importantes de la filosofía marechaliana sobre la cuestión crítica y metafísica del conocimiento. Por último, se recoge un aspecto de la denominada crítica *transcendental* del conocimiento esbozada por nuestro autor.

Palabras clave: Joseph Maréchal; afirmación metafísica y dinamismo intelectual; juicio; deducción metafísica y trascendental; finalidad y objetivación.

Summary: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* is Joseph Maréchal's most important philosophical work. It studies Maréchal's critique philosophy, whose main speakers are Saint Thomas Aquinas and Immanuel Kant. It has, among other things, these points: opportunity of a metaphysics justified through critique; a general ontology of knowledge; and the notion «metaphysical affirmation», which unites the most important aspects of Maréchalian philosophy regarding the critical and metaphysical question of knowledge. Lastly, the work considers an aspect of the so-called *transcendental* critique of knowledge outlined by the author.

Keywords: Joseph Maréchal; metaphysical affirmation and intellectual dynamism; judgment; metaphysical and transcendental deduction; finality and objectivization.

La obra, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, está compuesta por cinco *Cahiers*; en ella se estudia, a través de los distintos sistemas filosóficos, cuestiones metafísicas y epistemológicas. Se trata de la obra filosófica más importante de Joseph Maréchal. En este trabajo se estudia el núcleo sistemático de la filosofía crítica que Maréchal expone en el *Cahier V, Le thomisme devant la philosophie critique*, en el que se presenta una reflexión filosófica cuyos principales interlocutores son santo Tomás y Kant. En torno a este objetivo principal, alternando la exposición y el análisis filosóficos, se consideran los aspectos fundamentales de la propuesta filosófica marechaliana.

Crítica *metafísica* y crítica *transcendental* son consideradas como las dos fases en la historia de la epistemología. El autor presta una especial atención a dos aspectos que no se excluyen en modo alguno: método trascendental y ontología. De este modo, metafísica y crítica, es el binomio conceptual que Maréchal presenta para exponer una justificación crítica de la metafísica, es decir, un preámbulo crítico o estudio de los principios críticos más destacados de la teoría del conocimiento en el marco de la metafísica tomista.

Nuestro conocimiento es de orden intencional, pero ¿cuál es el fundamento ontológico de la intencionalidad? La pregunta se refiere al estudio del conocimiento objetivo. Maréchal expondrá el valor ontológico, la realidad metafísica, de nuestra inteligencia cuya actividad es la de una tendencia o dinamismo espiritual. Se trata de un planteamiento ontológico de la cuestión epistemológica que cabe denominarse como *ontología del conocimiento*. En esta cuestión ocupa un lugar fundamental el análisis filosófico del juicio y de sus términos, en especial su forma.

La «afirmación metafísica» es la noción que aglutina los aspectos más importantes que la filosofía marechaliana desarrolla en torno a la cuestión crítica como metafísica del conocimiento. El carácter absoluto de nuestro conocimiento hace referencia no sólo al valor subjetivo, sino también a su valor objetivo o necesidad lógica de la afirmación trascendente. Este valor objetivo puede alcanzarse en una metafísica del acto y la potencia en la que se manifiesta la relación entre el absoluto ontológico y nuestras facultades.

De todos modos es necesario comprobar que la afirmación, en su función objetiva, es necesaria en todo conocimiento objetivo, es decir, se ha de demostrar que el absoluto noumenal entra en los presupuestos lógicos del *objeto como objeto*. La finalidad de nuestra inteligencia (o carácter tendencial) adquiere una importancia especial en tanto que referirse al dinamismo intelectual significa aceptar el valor ontológico que posee nuestra inteligencia.

La afirmación muestra la interioridad del objeto en el sujeto, además de efectuar la proyección del dato conocido en la realidad objetiva como *fin* perseguido. Por ello, el estudio de la *finalidad intelectual* ocupa el lugar de intersección entre ambas perspectivas: la inmanencia nos refiere a una finalidad *antecedente*; la objetivación, a una finalidad *consecuente* de la inteligencia. La demostración de la necesidad lógica de la realidad, ya exigida de modo *dinámico*, debe completarse por una demostración *analítica* en la que quedará patente que la función dinámica de la afirmación se confunde con la función objetiva imperfecta de las inteligencias discursivas.

El autor ensaya también, a modo de esbozo, lo que podría denominarse una crítica *trascendental* del conocimiento, concebida metodológicamente desde la puesta en suspensión de la afirmación absoluta del ser. Un momento importante de esta crítica trascendental es el referido al primer principio. El propósito de Maréchal en el estudio del primer principio será el de justificar la evidencia inmediata misma del *objeto ontológico*, a partir de las exigencias del *objeto inmanente*, exigencias de carácter lógico.

ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE	3
INTRODUCCIÓN	9

CAPÍTULO I VIDA Y PENSAMIENTO DE JOSEPH MARÉCHAL

1. PERFIL BIOGRÁFICO: SU VIDA Y SUS ESCRITOS	27
2. PERFIL INTELECTUAL A TRAVÉS DE SUS OBRAS	49

CAPÍTULO II CONTEXTO FILOSÓFICO DEL AUTOR

1. NEOESCOLÁSTICA	98
2. LA ESCUELA DE LOVAINA	107
3. AUTORES DE LENGUA FRANCESA	114
4. PENSADORES ALEMANES	118
5. EL TOMISMO TRASCENDENTAL	123
6. KARL RAHNER Y BERNARD LONERGAN	133
7. ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO	140

CAPÍTULO III *EL PUNTO DE PARTIDA DE LA METAFÍSICA* EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

1. LA PRIMERA REDACCIÓN DE LOS <i>CAHIERS</i> Y SU PUBLICACIÓN DEFINITIVA .	159
2. OBJETO Y MÉTODO DE LA OBRA	171
3. ESTRUCTURA Y CONTENIDO: <i>CAHIERS I-IV</i>	184
4. ENTRE LA HISTORIA Y LAS TEORÍAS FILOSÓFICAS	207

CAPÍTULO IV
EL TOMISMO ANTE LA FILOSOFÍA CRÍTICA
 ELEMENTOS PARA UNA LECTURA HERMENÉUTICA

1. PROLEGÓMENOS SOBRE EL <i>CAHIER V: LE THOMISME DEVANT LA PHILOSOPHIE CRITIQUE</i>	217
2. OBJETO Y MÉTODO	244
3. ESTRUCTURA GENERAL	260
4. ENTRE LA FIDELIDAD Y LA NOVEDAD	269

CAPÍTULO V
 METAFÍSICA Y CRÍTICA

1. HACIA UNA PROPUESTA EPISTEMOLÓGICA	279
2. CRÍTICA <i>METAFÍSICA</i> Y CRÍTICA <i>TRASCENDENTAL</i>	295
3. UNA JUSTIFICACIÓN CRÍTICA DE LA METAFÍSICA	329

CAPÍTULO VI
 EL CONOCIMIENTO OBJETIVO

1. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y DE SU ANÁLISIS	355
2. ONTOLOGÍA GENERAL DEL CONOCIMIENTO	364
3. LOS TÉRMINOS Y LA FORMA DEL JUICIO	396

CAPÍTULO VII
 LA AFIRMACIÓN METAFÍSICA

1. VALOR SUBJETIVO O NECESIDAD PSICOLÓGICA DE LA AFIRMACIÓN TRASCENDENTE	418
1.1. Afirmación y síntesis	420
1.2. Naturaleza de la afirmación	429
2. VALOR OBJETIVO O NECESIDAD LÓGICA DE LA AFIRMACIÓN TRASCENDENTE	442
2.1. Proemio	442
2.2. Su valor objetivo en una metafísica del acto y la potencia	449
2.3. Interludio: análisis general del finalismo	476
2.4. El dinamismo intelectual: valor ontológico de la inteligencia	483
2.5. Objetividad y finalidad: sobre las condiciones del conocimiento objetivo	524
INTERLUDIO	549

CAPÍTULO VIII
LA CRÍTICA TRASCENDENTAL DEL CONOCIMIENTO

1. PROEMIO	557
2. EL TOMISMO ANTE LA FILOSOFÍA CRÍTICA	570
3. SOBRE EL RAZONAMIENTO TRASCENDENTAL	577
4. CRÍTICA <i>TRASCENDENTAL</i> Y TOMISMO	586
5. ACTO TRASCENDENTAL Y METAFÍSICA	604
6. PRIMER PRINCIPIO E INTELIGENCIA	609
CONCLUSIONES	617
BIBLIOGRAFÍA	635

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. OBRAS DE JOSEPH MARÉCHAL

- MARÉCHAL, J., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. L'Édition universelle – Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris. 5 Cahiers :
Cahier I : *De l'antiquité à la fin du moyen âge : la critique ancienne de la connaissance*, 1943.
Cahier II : *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant*, 1944.
Cahier III : *La critique de Kant*, 1944.
Cahier IV : *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*, 1947.
Cahier V : *Le thomisme devant la philosophie critique*, 1949.
- MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. Gredos, Madrid. 5 Volúmenes:
Volumen I: *Desde la antigüedad al fin de la Edad Media: la crítica antigua del conocimiento* (Versión de Antonio Millán Puelles), 1957.
Volumen II: *El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant* (Versión de Salvador Caballero), 1958.
Volumen III: *La Crítica de Kant* (Versión de Francisco Hernández Mínguez), 1958.
Volumen IV: *El sistema idealista en Kant y en los postkantianos* (Versión de Salvador Caballero), 1959.
Volumen V: *El tomismo ante la filosofía crítica* (Versión de Francisco Font y Sebastián Heredia), 1959.
- Inédito, *Le point de départ de la métaphysique. Première rédaction* (1915-1917; añadidos de 1918); cfr., fragmentos en *Mélanges I*, pp. 288-298; J. Aleu, *De Kant a Maréchal*, pp. 162-163; 167-168; 179-180; 188-189; 193; 232; 243-244; en *Cahier IV*, pp. 335-479; y en «L'Action» de Maurice Blondel» (ed. A. Hayen), *Convivium. Estudios filosóficos*, 2/2 (1957), pp. 3-41.
- Précis d'histoire de la philosophie moderne*. Tome premier : *De la Renaissance à Kant*, Museum Lessianum, Louvain 1933.
- Études sur la psychologie des mystiques*, t. I : Bruges – Paris, Beyaert – Alcan, 1924 ; t. II : L'Édition universelle – Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1937.

- «Fragmentos de una carta a J. Maritain», *Revue thomiste*, 7 (1924) 416-418; 424; (carta inédita a J. Maritain, 6 de julio de 1924).
- «Lettre au Directeur de la Revue de Philosophie à propos de la recension du Cahier III par M. l'abbé Maquart», *Revue philosophique*, 32 (1925) 87-91.
- «Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective», en *Revue néoscolastique de philosophie*, 28 (1927) 137-165.
- «Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?», en *Revue néoscolastique de philosophie*, 28 (1929) 27-52; 121-147; 309-342.
- «A propos du *Point de départ de la métaphysique*», en *Revue néoscolastique de philosophie*, 41 (1938) 253-261.
- «L'aspect dynamique de la méthode transcendantale chez Kant», en *Revue néoscolastique de philosophie*, 42 (1939) 341-384.
- Mélanges Joseph Maréchal*, L'Édition universelle – Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1950 ; t. I. *Oeuvres* ; t. II. *Hommages*.

2. BIBLIOGRAFÍA SOBRE JOSEPH MARÉCHAL

- ALEU, J., *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona 1970.
- ARRANCHES, C., recensión del *Cahier IV*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4 (1948) 313-315.
- BURNS, J.P., «Spiritual Dynamism in Maréchal», *The Thomist*, 32 (1968) 528-539.
— «Maréchal's Approach to the Existence of God», *The New Scholasticism*, 42 (1968) 72-90.
- CASULA, M., *Maréchal e Kant*, Bocca, Rome 1955.
— «Maréchal Joseph», en *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Sansoni, Florence 1957, pp. 297-301
— «La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal», *Aquinas* 2 (1959) 354-389.
- COLIN, P., «Maréchal, Joseph 1878-1944», en *Encyclopédie philosophique universelle*, ed. A. Jacob, vol. II: *Philosophie occidentale 1889-1990*, pp. 2657-2658.
- CONWAY, J., «Maréchal Joseph», en *The Encyclopedia of Philosophy* (éd. D. M. Borchert), vol. V, New York 2006, pp. 707-710.
- CROIX, M. (DE LA), «La pensée du P. Joseph Maréchal», *Nouvelle revue théologique*, 93 (1971) 985-987.
- DALLEUR, PH., *Maréchal: interprète de Saint Thomas*, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma 1997.
- DIRVEN, E., *De la forme a l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal s.j.* Desclée de Brouwer, Paris 1965.
— «Justification de la métaphysique. A propos de la correspondance entre Blondel et Maréchal», *Archives de Philosophie*, 31 (1968) 556-585
- DONCEEL, J., *A Maréchal Reader*, Herder, New York 1970.
- GENY, P., recensión del *Cahier I y II*, *Gregorianum*, 4 (1923), 303-306; recensión del *Cahier III*, pp. 631-632.
- GILBERT, P. (éd.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, coll. Donner raison, 6, Éditions Lessius, Bruxelles 2000.

- GILBERT, P., «Joseph Maréchal et la réflexion chrétienne aujourd'hui», *Nouvelle revue théologique*, 122 (2000) 529-532.
- «Joseph Maréchal, un protagonista della storia delle idee», *La Civiltà Cattolica*, 3625 (2001) 28-41.
- GRETT, J., recensión del *Cahier V, Divus Thomas*, 5 (1927) 362-364.
- GRÉGOIRE, A., recensión del *Cahier V, Nouvelle revue théologique*, 54 (1927) 237-238.
- «Le prix décennal des Sciences Philosophiques en Belgique», *Nouvelle revue de théologie*, 66 (1939) 716-720.
- «In memoriam. Le père Joseph Maréchal (1878-1944)», *Nouvelle revue théologique*, 67 (1945) 695-703.
- HAYEN, A., «Un interprète thomiste du kantisme: le P. Joseph Maréchal», *Revue internationale de philosophie*, 8 (1954) 449-469.
- JAVAU, J., «Maréchal (Joseph)», en *Dictionnaire de Spiritualité* (éd. M. Viller), vol. X, Paris 1980, pp. 321-325.
- LEBACQZ, J., «Le rôle objectivant du dynamisme intellectuel. Le problème et la solution du P. Maréchal», *Revue philosophique de Louvain*, 63 (1965) 235-256.
- LIVERZIANI, F., *Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Roma, Liber 1974.
- MAQUART, F.-X., recensión del *Cahier III, Revue de philosophie*, 31 (1924) 671-674.
- «Lettre-réponse au R. P. Maréchal», *Revue de philosophie*, 32 (1925) 91-97.
- MARITAIN, J., «La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste», *Revue Thomiste*, 7 (1924) 280-282.
- «Notes et discussions. Note à propos des Cahiers du R. P. Maréchal», *Revue Thomiste*, 7 (1924) 416-425.
- MATTEO, A., *Quest for the Absolute. The Philosophical Vision of Joseph Maréchal*, Northern Illinois University Press, de Kalb (IL) 1992.
- MERSCH, E., recensión a *Études II, Nouvelle revue théologique*, 65 (1938) 478-481.
- MILET, A., «Les Cahiers du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies», *Revue néoscholastique de philosophie*, 43 (1945) 225-251.
- MORETTO, D., *Il dinamismo intellettuale davanti al mistero. La questione del soprannaturale nel pensiero speculativo di J. Maréchal*, Edizioni Glossa Srl, Milano 2001.
- MUCK, O., *Die Transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck, Verlag Felizian Rauch 1968 (trad. ingl. W.D. Seidensticker, *The transcendental method*, New York, Herder 1968).
- PIRES, C., «O finalismo realista de J. Maréchal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 13 (1957) 125-157.
- PITHOD, A., «Joseph Maréchal: recuerdo en el vigésimo aniversario de su muerte», *Sapientia*, 20 (1965) 37-39.
- PONCELET, A., «La méthode historico-théorique de J. Maréchal», *Bijdragen*, 20 (1959) 242-266.
- RAMÍREZ, S.M., recensión del *Cahier I, II y III, Ciencia tomista*, 29 (1924) 412-414.
- Recensión del *Cahier V, Ciencia Tomista*, 36 (1927) 100-106.
- RICKEN, F., «Joseph Maréchal», en *Enciclopedia de obras de filosofía*, Vol. II (ed. F. Volpi), Herder, Barcelona 2005, pp. 1426-1427.
- ROLAND-GOSSELIN, M.D., «Études critiques des C1 et C5», *Bulletin thomiste*, 4 (1927) 1-14.

- SAVIGNANO, A., *Joseph Maréchal filosofo della religione*, Perugia, Benucci 1978.
 — «Il rapporto Maréchal – Lubac», *Aquinas*, 42 (1999) 55-67.
 TILLIETTE, X., «À propos des études mystiques du Père Joseph Maréchal», *Nouvelle revue théologique*, 122 (2000) 533-546.
 TORO, A. (DEL), «Maréchal, Joseph», en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. XV, Madrid 1974, pp. 64-65.
 VERHAAK, C., «De invloedssfeer van Joseph Maréchal», *Bijdragen*, 30 (1969) 436-448.

3) OTRA BIBLIOGRAFÍA

- AERTSEN, J.A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003.
 ALCORTA, J.I. (DE), *El ser. Pensar trascendental*, Fax, Madrid 1961.
 ANTONELLI, M., *Maurice Blondel*, San Pablo, Madrid 2006.
 BALTHASAR, H.U. (VON), *Henri de Lubac. La obra orgánica de una vida*, Encuentro, Madrid 1989
 — *Sólo el amor es digno de fe*, Encuentro, Salamanca 2004.
 BONINO, S-T., *El tomismo hoy. Perspectivas caballerías*, Ediciones Facultad de Teología «San Dámaso», Madrid 2002.
 BRADLEY, D. J. H., «Transcendental critique and realist metaphysics», *The Thomist*, 39 (1975) 631-667
 BRÉHIER, É., «Le réalisme néothomiste», en *Histoire de la philosophie*, vol. II/4, Alcan, Paris 1938, pp. 1123-1126.
 BRUGGER, W. (ed.), *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1994.
 CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, F.C.E., México 1968.
 CONINCK, A. (DE), *L'unité de la connaissance humaine et le fondement de sa valeur*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947.
 COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona 1980.
 CORETH, E., *Metafísica. Una fundamentación metódico-sistemática*, Ariel, Barcelona 1964.
 — *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Sígueme, Salamanca 2006.
 CORETH, E.; NEIDL, W.M.; PFLIGERSDORFFER, G.; *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Tomo II: *Vuelta a la herencia escolástica*, Encuentro, Madrid 1994.
 DONCEEL, J., «Transcendental Thomism», *The Monist*, 58 (1974) 67-85.
 FABRO, C., *Historia de la filosofía*, Tomo II: *La filosofía moderna y contemporánea*, Rialp, Madrid 1965.
 — *Tomismo e pensiero moderno*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.
 — *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi Editore, Milano 1974.
 — *La aventura de la teología progresista*, EUNSA, Pamplona 1976.
 — *Introduzione a san Tommaso. La metafísica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983.
 FINANCE, J. (DE), *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Pontificae Universitatis Gregorianae, Roma 1960.
 — *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid 1971.
 FLAMARIQUE, L., *Necesidad y conocimiento. Fundamentos de la teoría crítica de I.Kant*, EUNSA, Pamplona 1991.

- FONTANA, L., *Filosofia della verità. Conoscenza formale della verità e riflessione secondo Santo Tomaso e i tomisti*, Asteria, Turín 1966.
- FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1931.
- GILSON, É., *Réalisme Thomiste et Critique de la connaissance*, J.Vrin, Paris 1939.
— *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J.Vrin, Paris 1972.
— *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1974.
- GIUSTINIANI, P., *Bernard Lonergan*, San Pablo, Madrid 2007.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de metafísica*, t. II: *Teología natural*, Gredos, Madrid 1986.
- GONZÁLEZ AYESTA, C., *Hombre y verdad. Gnoseología y antropología del conocimiento en las Q. D. De Veritate*, EUNSA, Pamplona 2002.
- HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona 1992.
- HAYEN, A., «Intentionnalité de l'être et métaphysique de la participation», *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939) 385-410.
— *L'intentionnel selon saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1954.
— *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Vol. I: *La métaphysique d'un théologien*, Vol. II: *L'ordre philosophique de saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1957; 1959.
- HENLE, R. J., «Transcendental Thomism. A Critical Assessment», en *One Hundred Years of Thomism* (éd. B. Brezik), Houston 1981, pp. 90-116.
- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*. Tomo II: *Edad moderna, edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1994.
- ILLANES, J.L., SARANYANA, J.I., *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 2002.
- INCIARTE, F., LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007.
- ISAYE, G., «Une métaphysique "intérieure" et rigoureuse. La pensée du R. Pierre Scheuer (1872-1957)», *Nouvelle revue théologique*, 79 (1957) 798-815.
— *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Lethielleux, Paris 1987.
- JAVAUX, J., *Prouver Dieu?*, Desclée, Tournai 1967 (trad. esp. *¿Dios demostrable?*, Herder, Barcelona 1971).
- KILBY, K., *Karl Rahner. Theology and philosophy*, Routledge, London 2004
- LÉONARD, A., *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Encuentro, Madrid 1985.
- LIVI, A., «La encíclica "Aeterni Patris" y el movimiento neotomista», en *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona 1980, pp. 117-137.
- LONERGAN, B., *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Sígueme, Salamanca 1999.
- LOTZ, J.B., *Metaphysica operationis humanae, methodo transcendentali explicata*, Analecta Gregoriana, Roma 1961.
— *Ontología*, Herder, Barcelona 1963.
- LUBAC, H. (DE), *De la connaissance de Dieu*, Témoignage Chrétien, Paris 1948.
— *Sur les chemins de Dieu*, Montaigne, Poitiers 1966.
— *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et Vérité, Namur 1992.
— *Le mystère du surnaturel*, Du Cerf, Paris 2000.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1997.
— *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.

- *Fenómeno y trascendencia*, EUNSA, Pamplona 2002.
- MANSER, G.M., *La esencia del tomismo*, Selecciones Gráficas, Madrid 1953.
- MARASSI, M., *Metafísica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Centro di ricerche di metafísica, Milano 2004.
- MARC, A., *Dialéctica de la afirmación. Ensayo de metafísica reflexiva*, Gredos, Madrid 1964.
- MASNOVO, A., *Problema di metafísica e di criteriologia*, Vita e pensiero, Milano 1930.
- MONDIN, B., *Storia della metafísica*, 3 vol., Ed. Studio Domenicano, Bologna 1998.
- MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994.
- MUCK, O., *Doctrina filosófica de Dios*, Herder, Barcelona 1986.
- PENATI, G., «La neoscolastica», en *Nuove questioni di storiografia filosofica: Il pensiero contemporaneo*, vol. 5; tomo II: *Il pensiero contemporaneo*, Editrice la Scuola, Brescia 1978.
- RAHNER, J., *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Herder, Barcelona 1963.
- *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967.
- REALE, G., ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 3 vol., Herder, Barcelona 1999.
- RIET, G. (VAN), *Problèmes d'épistémologie*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1960.
- ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Alcan, Paris 1908.
- SALA, G.B., «Il bicentenario della "Critica della Ragion Pura" di Kant», *La Civiltà Cattolica*, 4 (1981) 118-134.
- SANNA, I., *Karl Rahner*, San Pablo, Madrid 2006.
- SCHAEFFLER, R., *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca 2003.
- SCIACCA, M.F., *La filosofía, oggi*, Marzorati, Milano 1970.
- *Perspectiva de la metafísica de Santo Tomás*, Speiro, Madrid 1976.
- SEGURA, C., «Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, 21 (1988) 159-167
- *La dimensión reflexiva de la verdad: una interpretación de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1991
- SEQUERI, P., *Teología fundamental. La idea de la fe*, Sígueme, Salamanca 2007.
- VLEESCHOUWER, H.J. (DE), *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM, México 1962.
- *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., De Sikkel, Paris 1934-1937; reed. Garland, New York 1976.
- VORGRIMLER, H., *Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*, Herder, Barcelona 1988.
- *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Sal Terrae, Santander 2004.
- WILHELMSSEN, F.D., «The priority of judgment over question: reflections on transcendental thomism», *International philosophical quarterly*, vol. XIV, 4 (1974) 475-493.

LA AFIRMACIÓN METAFÍSICA. LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE JOSEPH MARÉCHAL

I. UNA JUSTIFICACIÓN CRÍTICA DE LA METAFÍSICA

La existencia de un «contenido necesario» en nuestras afirmaciones expresa el derecho a un planteamiento de la cuestión crítica¹. Esta temática ocupa un lugar destacado en ambas fases del desarrollo crítico, *metafísica* y *transcendental*: «Mientras que la crítica metafísica, siguiendo el movimiento espontáneo del espíritu afirma, inicialmente, la realidad absoluta del objeto, pronta a retocarlo a continuación, a subdividirle y a distinguirlo conforme con las exigencias más severas de la lógica analítica, la crítica trascendental frena inicialmente el movimiento del espíritu, suspende la afirmación realista y aísla, para considerarlo en sí, el contenido aparente de la conciencia»². Al tratarse de una cuestión fundamental en el contenido de ambos discursos, es posible una comparación; nuestro autor lo hace de modo continuo, implícita y explícitamente³.

Según Maréchal, en la filosofía del Aquinate se encuentra un fundamento crítico que sirve de base para la reflexión metafísica⁴. En la crítica *metafísica*, se considera al objeto conocido en su carácter intencional, esto es, con una clara referencia ontológica⁵. En opinión del autor, en la filosofía

1. Cfr., *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*, L'Édition universelle-Desclée de Brouwer, Paris 1949, p. 48. En adelante se citará como *Cahier V*, seguido de la(s) página(s).

2. «Alors que la critique métaphysique, suivant le mouvement spontané de l'esprit, affirme d'abord la réalité absolue de l'objet, quitte à retoucher ensuite celui-ci, à le subdiviser et à le distinguer conformément aux exigences les plus sévères de la logique analytique, la critique transcendantale arrête d'abord le mouvement de l'esprit, suspend l'affirmation réaliste et isole, pour le considérer en soi, le contenu apparent de la conscience», *Cahier V*, pp. 51-52.

3. Cfr., «Comparaison des deux critiques, métaphysique et transcendantale», *Cahier V*, pp. 66-71.

4. Cfr., *Cahier V*, p. 77. De modo especial: *Cahier V*, pp. 81-99.

5. «L'affirmation strictement métaphysique est celle d'un absolu, c'est-à-dire d'une nécessité d'être, soit sous la forme de l'existence nécessaire, soit sous la forme de l'essence "en soi", de la possibilité "ontologique"», Avant-propos de l'éditeur, *Cahier V*, p. 11.

escolástica se encuentra presente una tesis que es mantenida, a su vez, por Kant: «Si el objeto metafísico no nos es dado, sea explícitamente en una intuición intelectual, sea implícitamente como condición universal de los objetos de nuestra experiencia, no podríamos afirmar su realidad más que mediante juicios indebidamente extensivos, en los cuales el predicado sería, por relación al sujeto lógico, un puro añadido instintivo o arbitrario: ahora bien, esta categoría de juicios “sintéticos a priori” pareció siempre, y con derecho, a los lógicos escolásticos no menos que al filósofo de Königsberg, totalmente desprovista de verdadera evidencia racional, es decir, de necesidad *objetivo-teórica* –cualquiera que pudiera ser, por otra parte, su valor *práctico*»⁶.

En efecto, la cuestión epistemológica adquiere, en el discurso filosófico maréchaliano, una especial atención a dos aspectos que no se excluyen entre sí: método trascendental y ontología⁷. El estudio de la primera fase de la crítica, concede abrir camino a la segunda fase, *trascendental*, que considerará al objeto como «fenómeno». Se adopta, en este caso, el procedimiento kantiano para descubrir las condiciones *a priori* del conocimiento, es decir, para «demostrar» la posibilidad real de la objetivación, lo absoluto-metafísico. Ha de recordarse que en el planteamiento de Maréchal, al considerar al «fenómeno» como punto de partida en esta reflexión, lo es de modo «provisional» para servirse de un «mínimum» común que pueda ser aceptado por cualquier filosofía, sea metafísica, sea crítica. La adopción de este «punto de partida mínimo», no significa la exclusión de lo que, por el momento, se prescinde de modo explícito; con estas advertencias está justificado este punto de partida en crítica que hace relación al «aspecto relativo del objeto»: «Ante el problema del conocimiento podemos proceder, con Kant, y por razones de método, un poco como el geómetra, que transpone la realidad compleja en un juego, lo más restringido posible, de variables lo más abstractas posible, para encontrar nuevas “invariantes” bajo la variabilidad misma»⁸.

6. «Si l'objet métaphysique ne nous est pas donné, soit explicitement dans une intuition intellectuelle, soit implicitement comme condition universelle des objets de notre expérience, nous ne saurions en affirmer la réalité qu'au moyen de jugements indûment extensifs, dans lesquels le prédicat serait, par rapport au sujet logique, une pure ajoute instinctive ou arbitraire: or, cette catégorie-là de jugements “synthétiques à priori” parut toujours, à bon droit, aux logiciens scolastiques, non moins qu'au philosophe de Königsberg, totalement dépourvue de véritable évidence rationnelle, c'est-à-dire de nécessité *objective-théorique* – quelle qu'en puisse être d'ailleurs la valeur *pratique*», *Cahier V*, pp. 593-594.

7. Cfr., MARTY, F., «Méthode transcendente et ontologie», en *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, P. GILBERT (éd.), coll. Donner raison, 6, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 157-176.

8. «Devant le problème de la connaissance, nous pouvons procéder, avec Kant, et pour des raisons de méthode, un peu comme le géomètre, qui transpose la réalité complexe

Antes de continuar, indicaremos ya algo de una de las tesis fundamentales en la doctrina filosófica de Joseph Maréchal, la que se refiere al «dinamismo de la inteligencia». Este dinamismo proviene a la inteligencia de la voluntad, en tanto que se encuentra en relación al fin último; es decir, orientada hacia Dios; concedida la unidad e interacción entre inteligencia y voluntad, se deduce que este dinamismo pertenece también a la inteligencia. Este dinamismo, inherente a la inteligencia, hace posible una afirmación objetiva⁹. Indicaremos algún aspecto de esta teoría fundamental.

El dinamismo intelectual del sujeto, orientado al Ser absoluto, es la más importante condición *a priori*¹⁰. En este marco de reflexión, el acto de «juicio» es considerado como realización, si bien parcial, de esta orientación dinámica del entendimiento. En el juicio, el sujeto se encuentra frente al objeto, y por encima de éste. Y, de este modo, en el análisis del acto de juicio se muestra una afirmación implícita del Absoluto, que se revela como condición *a priori* de toda objetivación; además de mostrarse también como meta última de la dinámica de nuestra inteligencia¹¹. A partir de este momento se puede comprender el lugar fundamental que ocupa el «juicio» en la reflexión marechaliana.

En el planteamiento de la crítica kantiana, conocer *objetivamente*, esto es, tomar conciencia de algo como objeto, «consiste en determinar a priori, según condiciones formales cada vez más generales, un contenido material impuesto desde fuera a nuestra sensibilidad»¹². Aunque no de modo explícito, sí se encuentra en la filosofía de Kant el aspecto dinámico; de todos modos, Kant no acabó por definir el papel fundamental que posee la finalidad activa del sujeto en la constitución del objeto inmanente; por esta razón, su método trascendental no expande toda la fuerza que parecía prometer¹³. Según Maréchal, de estas constataciones debe resultar el ver-

en un jeu, aussi restreint que possible, de variables aussi abstraites que possible, et retrouve des "invariants" sous la variabilité même», *Cahier V*, p. 590.

9. Cfr., COLIN, P., «Maréchal, Joseph 1878-1944», en JACOB, A. (ed.), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II: *Philosophie occidentale 1889-1990*, p. 2657.

10. Esta es una cuestión distinta a la afirmación de una intuición intelectual del Absoluto, bien sea imparcial o bien de Dios en sí mismo. En ocasiones se ha acusado a nuestro autor de postular esta intuición.

11. No se afirma en ningún momento que el Absoluto se revele como objeto directo de la intuición intelectual, sino como condición *a priori* de objetivación; lo que no contradice que, al hablar de la existencia de Dios, deba enmarcarse como de una necesidad especulativa, no sólo de un postulado de tipo práctico.

12. Cfr., *Cahier V*, p. 53.

13. «A prendre le fond des choses, le Kantisme ne rencontre pas la Scolastique aristotélicienne, moins encore la synthèse thomiste: il l'ignore. Kant se méprit, lorsqu'il s'imagina avoir critiqué toute métaphysique passée, présente ou future, en critiquant la métaphysique rationaliste; contre celle-ci, la seule qu'il visât réellement, son raisonnement portait. Corrigeons sa méprise; et ses conclusions négatives se réduisent à ceci: l'inanité, dans l'ordre spéculatif, de tout "dogmatisme" métaphysique, ni plus ni moins,

dadero presupuesto del «método trascendental de análisis»; así se expresa: «Que nuestros conceptos objetivos nos sean dados en la reflexión, como determinaciones activas de una materia asimilada, como el paso de una potencia objetiva de determinación a determinaciones actuales, en una palabra, como el “movimiento” inmanente de una facultad cognoscente en cuanto tal. Por lo demás, solamente con esta condición, la crítica trascendental del objeto constituiría verdaderamente, como pretende Kant, una “crítica de la facultad de conocer”, y no un simple desmembramiento abstractivo del objeto»¹⁴.

Una vez que la crítica se dirige hacia un tipo de reflexión en la que se incluya como aspecto fundamental su carácter dinámico («movimiento», o «devenir»), comenzaría desde entonces a tratarse de una metafísica¹⁵; es decir, desde el momento en que se mantenga «un estado dinámico del Objeto en el Sujeto»; así se expone este cambio: «La Crítica kantiana fue destructiva, no por razón de su principio metodológico, sino porque deja de tomar en consideración una hipótesis que no es en modo alguno quimérica: aquella en que *todo* objeto, en la conciencia, estaría intrínsecamente constituido, en tanto que objeto, por una síntesis de acto y de forma, de tal manera que la reflexión crítica pudiera discernir, no solamente las propiedades lógicas de escalonamientos *formales*, sino las propiedades lógicas de exigencias *dinámicas* –propiedades garantizadas unas y otras por la necesidad primordial del pensamiento objetivo como tal»¹⁶.

c'est-à-dire de toute doctrine prétendant poser des objets qui ne seraient, ni donnés dans une intuition, ni démontrables par une “déduction transdendantale” comme conditions logiques de possibilité d'objets donnés dans une intuition», *Cahier V*, p. 593.

14. «Bref, le présupposé de la méthode transcendantale d'analyse semble être celui-ci: que nos concepts objectifs nous soient donnés, dans la réflexion, comme des déterminations actives d'une matière assimilée, comme le passage d'une puissance objective de détermination à des déterminations actuelles, en un mot, comme le “mouvement” immanent d'une faculté connaissante en tant que telle. A cette condition seulement, du reste, la critique transcendantale de l'objet constituerait véritablement, comme le prétend Kant, une “critique de la faculté de connaître”, et non un simple dépeçage abstractif de l'objet», *Cahier V*, p. 62.

15. Es en este momento cuando el autor señala, de nuevo, la “curiosa coincidencia” entre la conclusión de la «Crítica moderna» en este aspecto dinámico, y el punto de partida de la «Crítica metafísica» de Aristóteles; dice: «De part et d'autre, bien que par des voies diverses, ce que l'on postule au début, c'est la saisie pénétrante d'un “devenir”, soit subjectif soit objectif, et non d'une pure succession de phénomènes: la saisie donc de l'acte maîtrisant la puissance, c'est-à-dire de quelque chose d'absolu qui peut servir de thème initial à une métaphysique», *Cahier V*, p. 66, nota 1.

16. «La Critique kantienne fut destructive, non pas en raison du principe méthodologique que nous venons de rappeler, mais parce qu'elle omit de prendre en considération une hypothèse nullement chimérique: celle où *tout* objet, dans la conscience, serait intrinsèquement constitué, en tant qu'objet, par une synthèse d'acte et de forme, de telle manière que la réflexion analytique pût y discerner, non seulement les propriétés logiques d'échelonnements *formels*, mais les propriétés logiques d'exigences *dynamiques* – pro-

Desde estas palabras se alcanza a ponderar la importancia del estudio del finalismo intelectual; y, en concreto, la cuestión denominada como la «objetivación en la finalidad»¹⁷; pero antes de este análisis, nuestro autor debe señalar los aspectos más destacados de la teoría del conocimiento en el marco de la metafísica tomista. Nosotros también nos detenemos ahora en esta cuestión, ahora con el denominado «preámbulo crítico»¹⁸.

La metafísica de santo Tomás posee una base crítica general, que puede encontrarse si se examina la idea, de cuño aristotélico, de la «duda metódica universal», que está recogida por el Aquinate en su *Comentario a la Metafísica* (cfr., libro III, lección 1)¹⁹. La metafísica, para no ser dogmática, debe comenzar por una crítica general del conocimiento; nuestra inteligencia debe examinar sus afirmaciones para no caminar a ciegas²⁰. La duda ha de ser «metódica», es decir, debe dirimir sobre el impulso natural de nuestro espíritu. Además, se trata de una duda «provisional», esto es, es una abstención voluntaria para examinar la posibilidad lógica de nuestros juicios. Por último, se trata de una duda «universal», ya que se ocupa de un examen acerca del alcance de la verdad, y ésta es universal: esta universalidad abarca tanto los principios del ser, como de la verdad. Con otras palabras se podría resumir diciendo que se trata de una duda «sobre el objeto absoluto de nuestro pensamiento»²¹; es decir, se realiza una suspensión refleja de cualquier afirmación objetiva absoluta: el objeto se considera, momentáneamente, bajo el *aspecto fenoménico*. La duda metódica introduce la cuestión crítica²².

La crítica empieza siempre por una atención desinteresada del movimiento natural del espíritu hacia la afirmación, esto es, pone entre paréntesis el valor de todo, excepto del contenido bruto de nuestra conciencia; esta actitud es denominada aquí como «duda metódica universal». Esta actitud inicial de la *Crítica*, se distingue del punto de partida desde el que se inicia una *epistemología constructiva*, en un «sistema de la Razón pura»²³; en

piétés garanties les unes et les autres par la nécessité primordiale de la pensée objective comme telle», *Cahier V*, p. 594.

17. Esta cuestión ocupa el desarrollo del Libro II, Sección III: «Dédution de l'affirmation ontologique», *Cahier V*, pp. 317ss.

18. Cfr., *Cahier V*, pp. 81ss.

19. Cfr., *Cahier V*, pp. 81-83. También dice: «Le point de vue dominant et les fondements premiers de l'épistémologie thomiste sont empruntés à Aristote», *Cahier V*, p. 84.

20. «Une métaphysique, sous peine d'être incurablement dogmatique, doit débiter par une critique générale de la connaissance, c'est-à-dire par un examen réfléchi, et sans préjugé, du mouvement spontané qui entraîne l'esprit vers ce que nous appelons le vrai», *Cahier V*, p. 82.

21. Cfr., *Cahier V*, p. 83.

22. Cfr., *Cahier V*, pp. 86-87, en donde se relacionan «duda metódica» y «cuestión crítica».

23. Cfr., *Cahier V*, p. 83, nota 1.

efecto, los diversos sistemas filosóficos pueden tener un punto de partida *crítico* común, pero los puntos de partida de sus *epistemologías* (teorías *positivas* del conocimiento), serán distintos.

La comparación entre la «duda metódica universal» y la «duda cartesiana», es el segundo elemento del examen a la base crítica de la metafísica²⁴. Aunque análogas entre sí, no son idénticas. En Descartes, la duda debía abrir camino a una «verdad» evidente desde donde construir una auténtica filosofía. En santo Tomás, asumiendo aquel propósito referido a la fundamentación de una auténtica filosofía, queda superado al pretender instaurar y establecer una cuestión filosófica más profunda: una crítica general de lo verdadero. Se trata de una duda que sólo exige una reserva imparcial para, de este modo, examinar de modo objetivo nuestro conocimiento; por eso puede sostenerse que, la propuesta del Aquinate se asemeja más a una «suspensión momentánea del juicio» que nos permita «poder dudar». El autor lo expresa de modo gráfico al decir: «Santo Tomás duda menos seriamente que Descartes: por el contrario, duda más universalmente»²⁵. Descartes alcanza una intuición evidente del Yo; santo Tomás la necesidad objetiva del ser.

En la filosofía realista de santo Tomás, la afirmación metafísica se encuentra derivada de una serie de «principios razonados», que muestran el modo en que aquélla no es una mera cuestión dogmática. Estos principios podrían ser denominados como «críticos» desde un doble motivo, en cuanto que permiten alcanzar el fundamento de la metafísica tomista; y, en cuanto que indicarían la orientación del realismo tomista desde esta perspectiva crítica. Esta orientación se puede definir en las dos siguientes proposiciones²⁶:

1ª) «La necesidad de afirmar el ser se confunde con la necesidad misma del pensamiento». Esto significa lo siguiente:

- a) Hablar de necesidad del «conocimiento objetivo» es lo mismo que hablar de la necesidad de un «contenido objetivo del pensamiento», que se impone incluso en la duda o negación.

24. Cfr., *Cahier V*, pp. 83-84.

25. «S. Thomas doute moins sérieusement que Descartes: par contre, il doute plus universellement, et ceci importante davantage: le but de S. Thomas n'est pas, comme celui de Descartes, de saisir au plus tôt, parmi d'autres "vérités" possibles, une vérité privilégiée, indubitable et bien définie, qui puisse servir de point de départ constructif: son dessein, moins particularisé, offre plus de portée réelle et, qu'on nous passe le paradoxe, plus de foncière "modernité": car il s'agit, ni plus ni moins, d'instituer une critique générale du vrai comme tel. Aussi les premiers résultats acquis par le procédé du doute méthodique seront-ils différents dans le thomisme et dans la métaphysique cartésienne: ici, l'évidence intuitive du *Moi* ontologique (ne va-t-on pas s'y trouver prisonnier?); là-bas, la nécessité objective de l'*Être*, en général», *Cahier V*, p. 84.

26. Cfr., *Cahier V*, pp. 97-98.

- b) Sólo el «ser» puede pertenecer como «contenido del pensamiento»: el no-ser es impensable; la nada es un pseudo-concepto.
- c) Por ello, referirnos a la «necesidad del pensamiento», es lo mismo que hablar de «necesidad de afirmar el ser».

El conocimiento objetivo, por estar relacionado con el primer principio (norma absoluta), «contiene por lo menos la noción de una cierta proporción entre Pensamiento y Realidad absoluta, entre Sujeto y Objeto ontológico»²⁷.

2^a) «El ser necesariamente afirmado en todo pensamiento, no puede reducirse al puro fenómeno, a la pura apariencia subjetiva». Esto significa lo siguiente:

- a) «Afirmar lo absoluto del ser», es decir, el orden ontológico.
- b) Afirmar que «todo contenido de pensamiento» tiene una referencia a lo absoluto del ser.

La noción peculiar de *fenómeno*, que incluye las nociones afines de «accidental, variable, relativo, contingente», se encuentra en la base de esta segunda proposición. Además, se encuentra también la aplicación del primer principio («identidad necesaria consigo mismo»), como ley del ser afirmado. La noción de «necesidad» implica la noción de ser «absoluta»; por ello, una «necesidad relativa» ha de fundarse en una «necesidad absoluta»: «Todo ser es afirmado, o bien como absolutamente necesario en sí, o bien como necesariamente relativo a un ser absolutamente necesario en sí – sean cuales sean, por otra parte, las determinaciones de este ser necesario»²⁸.

Estas dos proposiciones son interpretadas desde lo que el autor denomina como «principios razonados» que muestran la orientación desarrollada por santo Tomás desde unos preámbulos que pueden denominarse críticos²⁹. Se pueden agrupar en cinco:

1) Inanidad de las soluciones parciales del problema de la verdad

La cuestión acerca de la verdad sólo puede encontrar una solución viable en la línea de lo universal, es decir, del *ser*. Lo describe santo Tomás en la S.Th. I^a, q. 44, a. 2, in c. El problema se relaciona con la denominada Filosofía primera. El núcleo de la cuestión se encuentra en el hecho de que lo verdadero y el ser son correlativos: «Unumquodque, sicut se habet ad hoc

27. «La notion d'une connaissance objective contient au moins la notion d'une certaine proportion entre Pensée et Réalité absolue, entre Sujet et Objet ontologique», *Cahier V*, p. 105.

28. «Tout être est affirmé, ou bien comme absolument nécessaire en soi, ou bien comme nécessairement relatif à un être absolument nécessaire en soi – quelles que soient d'ailleurs les déterminations de cet être nécessaire», *Cahier V*, p. 98.

29. Cfr., *Cahier V*, pp. 85-97.

quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem» (*In Metaph.*, lib. II, lect. 2).

2) La afirmación necesaria del ser

La primera cuestión crítica se dirige hacia la «verdad del ser», es decir, la «existencia de la verdad». Se trata de la inclinación natural de nuestro espíritu. Según santo Tomás la existencia de la verdad es algo evidente (cfr., I^a q. 2, a. 1, ad 3m). En el razonamiento expuesto en la tercera objeción, el Aquinate parece admitir la comprobación de una «necesidad trascendental»; viniendo a concluir que: «La relación de verdad es inherente al pensamiento objetivo, ya que negada, surge de la negación misma»³⁰. De este modo, al admitir en nuestro conocimiento una relación de verdad significa que hay «algo» que rige como «norma» frente al mismo conocimiento: «No solamente cuando se afirma algo, sino incluso cuando se cree emitir una duda universal o una negación total, se opone el ser al pensamiento actual, *lo absoluto a lo relativo*»³¹.

Cualquier acto objetivo de nuestro pensamiento, sea una afirmación, duda o negación, manifiesta una relación de «verdad» hacia «lo absoluto». Además se trata de una afirmación categórica del *ser* tanto a nivel teórico (verdad objetiva), como práctico (fin absoluto): afirmación que sostiene la negación; querer que apoya al no-querer.

3) La afirmación del ser y el primer principio

Ahora se considera la cuestión precedente desde una perspectiva concreta: su relación con el primer principio. Para poder hablar de verdad se debe mantener una «estabilidad necesaria de todo objeto pensado». El principio de identidad (principio de contradicción), es reconocido por todas las filosofías, también las críticas, aunque sea simplemente a modo de regla analítica del pensamiento.

30. Así dice la objeción: «Veritatem esse est per se notum: quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit» (S. Th. I^a q. 2, a. 1, 3 praet.). A lo que Maréchal comenta: «Soulignons le sens général de ce sorite subtil, qui, sous l'apparence d'une réduction à l'absurde, n'est, au fond, que la constatation d'une "nécessité transcendante": le rapport de vérité est inhérent à la pensée objective, car, nié, il renaît de la négation même. Au moment où vous dites: il n'y a pas de vérité, vous affirmez implicitement l'accord de votre pensée actuelle négatrice avec une certaine désharmonie objective, que vous supposez exister entre la pensée en général et les choses: c'est-à-dire que vous affirmez l'existence d'un rapport de vérité dans l'acte même par lequel vous prétendez nier universellement ce rapport», *Cahier V*, p. 86.

31. «Non seulement lorsque vous affirmez quoi que ce soit, mais alors même que vous croyez émettre un doute universel, ou une négation totale, vous opposez l'être à la pensée actuelle, *l'absolu au relatif*», *Cahier V*, p. 87.

Santo Tomás concede al primer principio el carácter de primera y fundamental síntesis a priori; al mismo se refiere como: «La síntesis del dato con el ser, síntesis que conquista lo absoluto»³². En este punto, nos encontramos en el momento clave en la cuestión de la objetividad de nuestros conocimientos. Kant sólo realizará un análisis del dato a partir del principio; en cambio, en la línea expuesta por Aristóteles, santo Tomás muestra que la aplicación del primer principio «pone lo absoluto»³³.

4) Crítica del fenomenismo absoluto

El relativismo o fenomenismo absoluto adquiere el carácter de posición ficticia desde el momento en que se comprende que «el conocimiento del objeto como objeto pertenece a la inteligencia»³⁴. La problemática sobre la aplicación del primer principio al contenido de nuestros conocimientos, encuentra una gran importancia para la teoría epistemológica del Aquinate; así se encuentra en la S.Th., I^a q. 85 a.2 in c., que nuestro autor examina detenidamente.

La cuestión se plantea de la siguiente manera: «Utrum species intelligibiles... se habeant ad intellectum nostrum sicut *id quod* intelligitur (vel sicut *id quo* intelligitur)». El núcleo de la pregunta se refiere acerca de si en el acto directo de intelección (esto es, el acto inmanente), el objeto conocido inmediatamente es o no la «species» como tal, es decir, la forma especificadora particular de este acto. El problema no se refiere a un conocimiento reflejo (ámbito de la psicología racional), sino que se refiere al acto *directo* de intelección. Así queda planteado: «La cuestión debatida es saber si nuestro conocimiento intelectual versa en primer lugar sobre las determinaciones subjetivas de la facultad cognoscente (sobre las “species”) o bien, por medio de estas determinaciones, inmediatamente, sobre una realidad objetiva»³⁵.

32. «La synthèse du donné à l'être, synthèse conquérante d'absolu», *Cahier V*, p. 88. Y explica el significado de erigirse como la fundamental “síntesis a priori”: «Celle à quoi doivent se ramener toutes les autres synthèses à priori pour être *objectivement* valables», *Cahier V*, p. 88, nota 2.

33. Se remite para la exposición de Aristóteles al *Cahier I: De l'Antiquité à la fin du Moyen Age: la critique ancienne de la connaissance*, L'Édition universelle-Desclée de Brouwer, Paris, pp. 26-28; 49ss; y al comentario de Santo Tomás en *In IV Metaph.*, lect. 6ss.

34. «Le relativisme pur, ou le phénoménisme absolu, est une de ces positions fictives, que nous ne pouvons adopter réellement, et que nous ne mettrions en formule qu'au prix d'une contradiction latente: car la connaissance de l'objet comme objet appartient à l'intelligence; or il n'y a pas de connaissance intellectuelle sans application du premier principe, ni d'application du premier principe sans hommage rendu à une *nécessité* incompatible avec le “pur relatif”, le “pur contingent”», *Cahier V*, p. 95.

35. «La question débattue y est de savoir si notre connaissance intellectuelle porte d'abord sur les déterminations subjectives de la faculté connaissante (sur les “species”) ou bien, par le moyen de ces déterminations, immédiatement sur une réalité objective: “Utrum

Una primera razón en contra, se refiere a la objetividad metafísica que presuponen las ciencias³⁶.

Pero la respuesta más fundamental que da santo Tomás, se refiere a la segunda razón propuesta, y que puede resumirse diciendo: «O bien no juzgamos más que de la apariencia subjetiva actual, y en este caso ningún juicio es absolutamente verdadero ni falso: si todos son verdaderos, todos son falsos, porque se contradicen; o bien la “species intelligibilis”, es decir, la determinación subjetiva actual de nuestra inteligencia, no dice razón de objeto primario, sino solamente de forma especificativa, según la cual el acto intelectual alcanza directamente al objeto (...). Es necesario elegir entre esta verdad inmediata del objeto y la negación del “primer principio” como norma de los juicios»³⁷.

Esta actitud posee un gran alcance. En primer lugar, gracias al primer principio se excluye la posibilidad del puro relativismo del conocimiento y de la expresión del pensamiento. En segundo lugar, el valor de nuestros «juicios» alcanzaría el de las «species» actuales y subjetivas, es decir, un valor de carácter presencial (sólo en el presente). Pero esta solución sigue siendo parcial.

species intelligibiles... se habeant ad intellectum nostrum sicut *id quod* intelligitur [vel sicut *id quo* intelligitur]” (*Loc. cit.*, Titulus)», *Cahier V*, p. 89. Se refiere a *S.Th.* I^a q. 85, a. 2.

De nuevo vuelve a delimitar la cuestión que se dilucida; dice así: «On se demande, si dans l’acte direct d’intellection, acte immanent, l’objet immédiatement connu est ou non la “species” comme telle, c’est-à-dire la forme spécifique particulière de cet acte. Que cette “species” puisse être objectivement connue, en tant que perfection du sujet, par un second acte, un acte réfléchi, nul ne le met en doute: la connaissance objective des modalités du sujet intellectuel constitue précisément le domaine de la psychologie, de la “science du (sujet) rationnel” (“Scientia [του] rationalis”: *In III Anima*, lect. 8)», *Cahier V*, p. 89. Se refiere también a la misma cuestión de la Suma.

36. «Sed haec opinio (nimirum speciem intelligibilem esse *id quod* intelligitur) manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientia. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam», *S.Th.* I^a q. 85, a. 2, in c.

37. «Ou bien nous ne jugeons que de l’apparence subjective actuelle, et aucun jugement n’est absolument vrai ni faux: si tous sont vrais, tous sont faux, car ils se contradisent; – ou bien la “species intelligibilis”, c’est-à-dire la détermination subjective actuelle de notre intelligence, ne fait point elle-même fonction d’objet primaire, mais seulement de forme spécifiante selon laquelle l’acte intellectuel se porte directement à l’objet (...). Il faut choisir entre cette vérité immédiate de l’objet et la négation même du “premier principe” comme norme des jugements», *Cahier V*, p. 90.

La respuesta de santo Tomás dice así: «Secundo, quia sequeretur *error antiquorum* dicentium *omne quod videtur, esse verum*; et similiter quod *contradictoriae essent simul verae*. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum... Et sic sequitur quod omnis opinio erit vera, et universaliter omnis acceptio» (I^a q. 85, a. 2, in c.); recogida en *Cahier V*, p. 90.

El razonamiento expuesto por santo Tomás incluye más; en efecto, al adoptar la necesidad de elegir entre la verdad inmediata del objeto y la negación del primer principio como norma de nuestros juicios, quiere manifestar que si la «species» como tal se mantuviese como objeto directo de conocimiento, estaría refiriéndose, más allá de una inestabilidad temporal, a «la radical incoherencia lógica que afectaría entonces a nuestros juicios»; en otras palabras, en el fondo estaríamos adoptando, a la vez y de modo indiferente, los contradictorios³⁸.

La cuestión se centra entonces en los siguientes términos: ¿Cómo debe comprenderse aquella «incoherencia lógica», de la que se habla, al ser abandonado el primer principio? Para dar una respuesta en el sentido profundo del Aquinate, debe quedar expresada ante todo la relación lógica, siempre según el pensamiento tomista, entre los siguientes términos: «dato subjetivo y contingente» («species») – «objeto pensado» – «ser» – «primer principio». A partir de esta relación podrá mostrarse la incoherencia desde dos perspectivas:

1. Desde la psicología: ya que en el pretendido desarrollo del paso de la «species» al «objeto pensado», se prescinde de unas determinaciones que debe aportar el primer principio a la misma «species», y que ésta no posee, y que logran erigirla en objeto.
2. Desde la lógica: ya que se identificaría lo necesario y lo contingente, al prescindir del primer principio, desde el momento mismo en que quedase reducido el objeto pensado a la «species».

Para comprender el alcance de la primera perspectiva (la indicada desde la psicología), puede mostrarse desde el análisis del juicio y su función, en el conocimiento objetivo: «El juicio crea en la conciencia la primera noción de una relación de verdad, es decir, de una extraposición del dato inmanente, desprendido de la pura subjetividad y referido a una norma extrínseca (...) la aplicación del primer principio tiene por efecto característico estabilizar el dato contingente relacionándole con una norma absoluta. Parece, por tanto, que la aplicación del primer principio colma exactamente la distancia que separa al dato subjetivo –o la *species*– del objeto propiamente dicho»³⁹.

38. «En fait, la pensée de S. Thomas est plus profonde. Lorsqu'il affirme qu'ériger la "species" comme telle (la "propria passio facultatis") en un objet de connaissance directe reviendrait à adopter indifféremment des contradictoires, il ne songe pas seulement à une certaine instabilité temporelle, mais à la radicale incohérence logique qui affecterait alors nos jugements», *Cahier V*, p. 92.

39. «Le jugement crée dans la conscience la première notion d'un rapport de vérité, c'est-à-dire d'une extraposition du donnée immanent, dégagé de la pure subjectivité et rapporté à une norme extrinsèque (...) l'application du premier principe a pour effet caractéristique de stabiliser la donnée contingente en la rapportant à une norme absolue. Il semble donc que l'application du premier principe comble exactement la distance qui sépare la donnée subjective –ou la *species*– de l'objet proprement dit», *Cahier V*, p. 93, nota 1. Toda esta nota es interesante para la cuestión que ahora consideramos.

Tarea a la que el autor se dedicará de modo detenido; pero que anticipa diciendo: «El *dato subjetivo* (o “species”) no puede devenir *objeto* en el pensamiento más que sometándose al *primer principio*, es decir, revisitando una relación necesaria a la forma absoluta de *ser*»⁴⁰. La aplicación del primer principio hace posible el conocimiento intelectual⁴¹. La aplicación del mismo, por otro lado, sólo es viable si no se mantiene la «pura contingencia»; debe establecerse, por lo tanto, una «necesidad» compatible con la contingencia. Sobre esta cuestión se atiende en el último principio.

5) La necesidad en la contingencia

El principio que domina la epistemología tomista dice así: “Intellectus est necessariorum”; y se refiere a que «nuestra inteligencia no tiene por objeto directo más que *lo necesario*; o también –lo que equivale a lo mismo– *lo universal*: “per se, et directe, intellectus est universalium, sensus autem singularium” (I^a. q.86, a.3, in c.)»⁴².

Pero desde el inicio surgen diversas objeciones a este principio fundamental. Una de estas se refiere al conocimiento real de los cuerpos (cfr., I^a. q.84, a.1, 3 praet.). El dilema se sitúa entre dos opciones: la empirista o la platónica (ontologista). Santo Tomás no encuentra la respuesta en ninguna de ellas, ya que ha de mantenerse tanto el principio enunciado al comienzo, como el conocimiento verdadero de los cuerpos. La respuesta vendrá en otro sentido: «El objeto contingente no es alcanzado directamente por nuestra inteligencia más que en la medida de esta necesidad hipotética que le confiere el primer principio, es decir, en el fondo, en la medida en que deja de ser contingente»⁴³.

40. «La *donnée subjective* (ou “species”) ne peut devenir *objet* dans la pensée qu’en se soumettant au *premier principe*, c’est-à-dire en revêtant une relation nécessaire à la forme absolue d’être», *Cahier V*, p. 95.

41. «Vouloir faire de la “species” l’*objet* même de l’acte d’intellection, dont elle est la *forme*, reviendrait, nous disait-on, à poser la coexistence des contradictoires, c’est-à-dire à affranchir l’“objet” de sa dépendance nécessaire vis-à-vis du premier principe.

La “species” comme telle, n’est autre chose, par définition, qu’une modalité accidentelle de notre activité connaissante: elle appartient au sujet comme un reflet fugitif, un fait brut, un pur moment fluent et inconsistant; de soi seule, elle n’emporte aucune nécessité objective ni subjective; elle n’exclut aucune variabilité; elle peut cesser d’être, comme elle aurait pu ne pas être: elle est une relation sans essence ni *suppositum*, un simple “esse ad”, un pur $\pi\alpha\omicron\varsigma\ \tau\iota$. Si elle constituait, comme telle, *sine addito*, un objet d’intellection, il faudrait donc dire que l’objet de notre intelligence est *la contingence même*, noyée dans la pure fluctuation temporelle», *Cahier V*, pp. 93-94.

42. «“Intellectus est necessariorum”: notre intelligence n’a pour objet direct que le *nécessaire*: ou encore –ce qui revient au même– l’*universel*: “per se, et directe, intellectus est universalium, sensus autem singularium” (*S. Th.*, I, 86, 3, c)», *Cahier V*, p. 96.

43. «L’objet contingent n’est atteint directement par notre intelligence que dans la mesure de cette nécessité hypothétique que lui confère le premier principe, c’est-à-dire, au fond, dans la mesure où il cesse d’être contingent», *Cahier V*, p. 96.

Desde esta perspectiva, santo Tomás puede afirmar con «necesidad lógica» las dos siguientes proposiciones, de todo «objeto de inteligencia»⁴⁴:

- 1ª. Que posee una relación necesaria *a lo absoluto del ser*.
- 2ª. Que en la identidad necesaria del objeto consigo mismo se encuentra incluida la expresión mínima de aquella relación.

Aristóteles situaba en la denominada «filosofía primera» toda esta demostración «preliminar» que se acaba de exponer, según se encuentra en los textos del Aquinate; pero se ha expuesto, según Maréchal, sin recurrir a ningún presupuesto de carácter metafísico; se ha situado, según dice, en los presupuestos mínimos adoptados más tarde por el criticismo: contenido de conciencia objetivado (contenido representado objetivamente); y, ley normativa de la identidad (primer principio). Maréchal concluye de este modo: «El preámbulo del Realismo antiguo presentaba, de modo todavía implícito, una verdadera deducción trascendental de la afirmación ontológica: ésta, en efecto, ha sido demostrada *condición a priori de posibilidad de todo objeto en la conciencia*»⁴⁵.

Se trata de una de las tesis fundamentales del pensamiento marechaliano. Los antiguos desarrollaron una teoría *ontológica* del conocimiento; junto a ella encontramos una especie de justificación de esta teoría, se trata de la «base crítica» que se acaba de presentar. Desde ahora, se inicia un análisis metafísico, en tanto que los contenidos de la conciencia han adoptado un carácter absoluto. De modo consecuente, esta tarea es analizada seguidamente por el autor⁴⁶. Se trata de un análisis que tiene como finalidad contestar a dos cuestiones planteadas por el «problema crítico» del conocimiento, y a partir de un estudio de la «metafísica tomista del sujeto racional». Su contenido se refiere al análisis de la naturaleza e implicaciones incluidas en estas dos cuestiones:

- 1ª) El contenido objetivo (*objeto*) en nuestro conocimiento, y sus elementos.
- 2ª) La relación necesaria del contenido objetivo (*objeto*) de nuestro conocimiento, a lo *absoluto* del primer principio.

44. Cfr., *Cahier V*, p. 97. El desarrollo de estas conclusiones se llevará a cabo a lo largo de los capítulos siguientes del *Cahier*. Puede continuar leyéndose con provecho las páginas 97-99, a las que hemos hecho referencia más arriba.

45. «Le préambule du Réalisme ancien présentait, sous une forme encore enveloppée, une véritable déduction transcendantale de l'affirmation ontologique: celle-ci, en effet, est démontrée *condition à priori de possibilité de tout objet dans la conscience*», *Cahier V*, p. 98.

«Rappelons que la “déduction transcendantale” objective d'une condition de la connaissance consiste dans le raisonnement analytique par lequel cette condition est démontrée “condition à priori (ou métémpirique) de possibilité” de tout objet dans la pensée (c'est-à-dire de tout objet en tant que *connaissable*)», *Cahier V*, p. 98, nota 1.

46. Libro II, Sección II: «Analyse de la connaissance objective»; y, Sección III: «Déduction de l'affirmation ontologique».

Una vez concluido este análisis, en opinión de Maréchal, se habrá realizado una refutación de uno de los principios kantianos a favor del Idealismo trascendental: el referido a las antinomias de toda metafísica definida. Esta refutación se comprende como un «llenar las lagunas que ella misma (la refutación) señala»⁴⁷. Se trata, en todo este largo análisis, de una exposición de la «metafísica por la metafísica misma», es decir, de una demostración de que existe una metafísica sistemática donde se resuelven las antinomias⁴⁸.

En el punto de llegada al que nos ha conducido el examen de la «base crítica» en la metafísica de santo Tomás, nos encontramos ante una doble constatación: que todo juicio posee una «significación ontológica»; y que, además, todo juicio participa de una «verdad absoluta». Ahora se inicia una nueva etapa en la que deberá determinarse la auténtica significación de esta doble constatación, y su alcance⁴⁹.

II. EL CONOCIMIENTO OBJETIVO

1. Estado de la cuestión y de su análisis

Nuestro conocer es abstractivo; tanto Kant como Maréchal rechazan la existencia de una intuición intelectual en el conocimiento humano. Según Maréchal, las condiciones *a priori* del conocimiento serán formuladas por Kant en el sentido en que la escolástica comprende la noción de «objeto formal» del conocimiento⁵⁰. Por otro lado, nuestro autor mantiene que la «razón» es la facultad suprema que capta el ser, pero se distancia del planteamiento kantiano en este punto, al concederle algo más que una simple «función regulativa»; en efecto, tanto el entendimiento como la sensibilidad

47. «Dans la mesure où nous aurons solidement enchaîné les thèses doctrinales du Livre II, nous pourrions nous flatter d'avoir institué par avance une réfutation –et point la plus mauvaise– de l'Idéalisme kantien: nous entendons une réfutation qui s'applique à combler les lacunes qu'elle signale», *Cahier V*, p. 569.

48. Cfr., *Cahier V*, p. 570.

49. «Dans la Section I, qui ne constitue encore qu'un préambule, nous examinerons la *base critique* générale de la métaphysique de S. Thomas. Lorsque nous aurons montré, par cet examen préalable, que tous nos jugements, quels qu'ils soient, présentent une signification ontologique et participent à une vérité absolue, il nous restera –et ce sera le plus lourd de notre tâche,– à déterminer cette signification ontologique, à mesurer cette participation de la vérité absolue», *Cahier V*, p. 77. Se refiere al trabajo contenido en la Sección II.

50. Se habla de la «correspondance entre l'*à priori critique*, révéle, dans l'objet immanent, par reflexion et déduction transcendentales, et l'*à priori métaphysique* des facultés, conclu logiquement à partir de leurs opérations», *Cahier V*, p. 71.

participan, cada una a su modo, en el conocimiento del ser, que es alcanzado propiamente por la razón. Todas estas cuestiones, aparentemente ajenas entre sí, se refieren en el discurso marchaliano a una misma problemática: el conocimiento objetivo.

Pero resta por añadir uno de los aspectos más importantes, y común con la filosofía kantiana. Se trata de aquél referido a la consideración especial del «juicio», como «dato» de referencia y reflexión filosófica. Según Maréchal, en el «es» del juicio se aprehende, de modo implícito y gracias a la analogía del ser, el subsistente ser divino, fin último de la dinámica del conocimiento humano⁵¹; por ello, se impone un análisis de la noción y estructura interna del «juicio».

En la filosofía kantiana, la metafísica como ciencia, esto es, como conocimiento objetivo de *noúmenos*, no tiene posibilidad alguna de ser constituida por la razón especulativa, ya que ésta se encuentra desprovista de una intuición intelectual del objeto⁵²; para Maréchal, la negación de esta intuición intelectual no tiene por qué concluir de modo necesario, en la negación del conocimiento objetivo de lo denominado por *noúmenos* por Kant. No ha de olvidarse además que Kant acepta en la *Crítica de la Razón práctica* que los «noúmenos» puedan en el contexto moral adquirir un valor objetivo, por erigirse como condiciones del ejercicio de la razón práctica; aspecto que será tenido en cuenta por Maréchal.

Todo el análisis realizado sobre el «conocimiento objetivo» se desarrolla en un marco metafísico; en una perspectiva ontológica desde la que poder analizar e interpretar el aspecto epistemológico de la obra de santo Tomás⁵³. El realismo ontológico, denominación marchaliana de la filosofía del Aquinate, es la posición natural de nuestro espíritu, que tiende a la afirmación de todo contenido de conciencia de un modo absoluto, es decir, en tanto que este contenido está dirigido al orden del ser. No obstante, aun

51. Cfr., RICKEN, F., «Joseph Maréchal», en *Enciclopedia de obras de filosofía*, Vol. II (ed. F. VOLPI), Herder, Barcelona 2005, pp. 1426-1427.

52. «Mais, dira-t-on, Kant n'a-t-il pas considéré, de tout temps, la raison comme une fonction transcendante d'objectivation? la Critique ne discute pas cette fonction, elle en examine seulement l'application possible aux dones. Et même, n'est-ce point sur l'objectivité transcendante de la raison que se fonde, d'après Kant, la réalité de "choses en soi"?», *Cahier V*, p. 591.

En estas frases se percibe la comprensión sobre la filosofía kantiana, desarrollada ante todo en el *Cahier III*. Y continúa: «Pourquoi, après un moment d'optimisme et à y regarder de plus près, devons-nous constater que la fossé subsiste entre la conception kantienne et la conception réaliste?», *Cahier V*, p. 591.

53. El autor delimita las fuentes de santo Tomás que son utilizadas en su trabajo: cfr., *Cahier V*, pp. 75-76. Así se expresa: «Resteront comme base principale d'enquête, les oeuvres entièrement personnelles de la pleine maturité, c'est-à-dire, avant tout, les *Quaestiones disputatae*, les *Quodlibeta*, les deux *Summes* et le *Compendium theologiae*», *Cahier V*, p. 76.

tratándose de la actitud natural de nuestro espíritu, esta posición puede ser tachada como «dogmática»; a pesar de ello, desde el momento en que se acepte una «justificación lógica» del realismo metafísico, la reflexión filosófica se encontrará de inmediato con una fundamental «base crítica de la metafísica»⁵⁴.

Esta nueva Sección II, quiere responder a la siguiente pregunta, enunciada desde la cuestión crítica: ¿Qué es el contenido objetivo (*objeto*) en nuestro conocimiento y qué elementos lo constituyen?⁵⁵ A partir de este momento, el autor estudia y analiza de modo detallado la doctrina epistemológica tomista; se trata de un análisis en ciertos momentos minucioso, en el que, por otro lado, no pretende ser exhaustivo sino completo. En el análisis se hace constante referencia a la reflexión crítica, con la finalidad de esbozar al menos una confrontación entre la perspectiva *metafísica* y la *crítica*⁵⁶.

En el «preámbulo crítico» quedó mostrado que «todos nuestros juicios, cualesquiera que sean, presentan una significación ontológica y participan de una verdad absoluta». Este examen previo indicó la significación ontológica de nuestros juicios, pero faltaba por determinar dicha significación; también faltaba completar y definir aquella participación de nuestros juicios en la verdad absoluta. Debe destacarse en este momento que, en la mente del autor, sólo al menos de modo consecuente, después del denominado «preámbulo crítico», podría llevarse a cabo un estudio acerca de la «significación ontológica» de nuestro conocimiento⁵⁷. Aquí se encuentra la justificación de dicho estudio.

El título «Teoría del conocimiento en el cuadro de la metafísica tomista» es ya por sí mismo indicativo de la perspectiva desde la que es concebido este libro; su mayor espacio está ocupado, desde esta perspectiva fundamental enunciada en su título, por el análisis del «conocimiento objetivo»⁵⁸. Después

54. Cfr., *Cahier V*, p. 77. Se trata de la temática definida en el «Preámbulo crítico», inicio del Libro II, al que nos hemos referido en el capítulo anterior.

55. Cfr., *Cahier V*, p. 99. Se trata como decimos de la Sección II, Libro II, «Análisis del conocimiento objetivo».

56. Cfr., *Cahier V*, p. 569.

57. Cfr., *Cahier V*, p. 77.

58. Cfr., *Cahier V*, Livre II, Section II: *Analyse de la connaissance objective. Préliminaires*. Chapitre I: *Ontologie générale de la connaissance*. Chapitre II: *Les termes du jugement*. I. *Les dones sensibles*. Chapitre III: *Les termes du jugement*. II. *La spontanéité intellectuelle dans la formation du concept*. Chapitre IV: *Les termes du jugement*. III. *L'unité intelligible du concept*. Chapitre V: *La forme du jugement*.

Según el autor, solamente después de este análisis, «nous aurons ainsi établi un vaste chantier, où les matériaux très riches, fournis par S. Thomas, se trouveront dûment classés, et même, lorsqu'il y aura lieu, mis en regard de matériaux analogues utilisés par les philosophes critiques», *Cahier V*, pp. 77-78.

de este análisis, que ocupa una etapa en el desarrollo del volumen, se habrá alcanzado las siguientes tesis⁵⁹:

1^a. Se habrá comprobado que sólo en el juicio se da la verdad objetiva.

2^a. En todo juicio se revelan implícitamente las cuestiones fundamentales de la metafísica tradicional.

3^a. El juicio mismo contiene la afirmación trascendente e implícita de la Verdad Absoluta (Dios). Su valor es subjetivo⁶⁰.

Estas proposiciones, a modo de tesis, se alcanzan a partir del análisis filosófico de la noción de «juicio» y de su función en el conocimiento objetivo. Pero para alcanzarlas se han de completar las etapas que conducen a ellas; estos momentos del análisis filosófico definirán el material metafísico y crítico que se encuentra en la filosofía de santo Tomás⁶¹. Maréchal distingue dos pasos fundamentales y, a su vez, necesarios:

1^o) La «metafísica del conocimiento» propuesta por santo Tomás permite situar la verdad propia del entendimiento humano y referirla a la función psicológica del *juicio*⁶². Dicho de otro modo: la *relación de verdad*, por encontrarse en el ámbito del ser, se halla en una reflexión metafísica⁶³.

2^o) Un «análisis detallado de los elementos constitutivos –materiales y formales– del juicio», para medir su verdad (del juicio)⁶⁴. Estos elementos constitutivos se relacionan con la significación objetiva del juicio:

— «términos del juicio» o *materia* del mismo: *datos sensibles*; y, *conceptos*;

59. Cfr., *Cahier V*, p. 78. Así se expresa el autor respecto al análisis que realiza: «Nous prions qu'on veuille bien nous laisser, dans l'exploration des doctrines implicites ou formulées de S. Thomas, une certaine liberté d'allure: une enquête sur des textes ne peut procéder avec la sobriété rapide et l'inflexible rigidité d'une déduction théorique. Bien que notre interprétation des fragments de l'épistémologie thomiste soit insérée sur la trame d'un raisonnement rigoureux, dont les étapes seront toujours soigneusement marquées, nous prévoyons que le lecteur se sentira parfois submergé par le détail analytique et s'impatientera de notre lenteur précautionnée. Il nous pardonnera cet ennui s'il se rend compte exactement de notre dessein, à la fois exégétique et théorique, et des difficultés spéciales qu'en présente la réalisation», *Cahier V*, p. 103.

60. Interesa el siguiente apunte, acerca del valor lógico de la afirmación trascendente: «Mais quelle est la valeur logique de cette affirmation transcendente? Valeur subjective? Sans doute et en tout cas, si chaque connaissance d'objet s'accompagne en nous, par nécessité psychologique, d'une affirmation implicite transcendente», *Cahier V*, p. 78.

61. Para una crítica de la interpretación de Maréchal acerca de la filosofía de santo Tomás: Maquart, «Connnaissance, vérité et objet formel», *Revue thomiste*, 11 (1928), pp. 347-387.

62. Cfr., *Cahier V*, p. 77.

63. Esta cuestión ocupa el Capítulo I: *Ontología general del conocimiento*.

64. Esta cuestión ocupa los Capítulos II-V: *Los términos del juicio*; y, *La forma del juicio*.

- y los elementos «formales»: la forma *sinética* (unidad *sinética* de los términos); y la forma *objetiva* (*afirmación*)⁶⁵.

Una vez enumerados los dos pasos fundamentales en el discurso, debe hacerse una advertencia: el primero de ellos, aun siendo insuficiente por sí solo para la finalidad propuesta, adquiere no obstante un valor importante, en tanto que sólo desde él se puede comprender, en su verdadero alcance, el lugar que ocupa un análisis filosófico del «juicio», ya que éste quedará mostrado como referente en la reflexión acerca de la verdad del entendimiento. Los dos pasos indicados se asemejan a «dos vías de indagación», dirigidas ambas hacia el propósito de «determinar» en nuestros juicios la significación ontológica y de «aquilatar» la participación en la verdad absoluta. Desde esta advertencia, se comprende que el mismo autor se refiera de modo explícito a la «doble vía» de investigación, e indique su alcance⁶⁶. Por ello, tratando de interpretar de modo fiel el pensamiento marechaliano, se dividirá este capítulo también en dos cuestiones.

La primera se refiere a la denominada «Ontología general del conocimiento». No se olvide que se trata de demostrar que la filosofía propuesta por el realismo metafísico no posee contradicción interna alguna, ya que está fundada en la «afirmación ontológica», como en una evidencia primera⁶⁷. Es una cuestión que inicia el análisis de la «teoría del conocimiento» en la filosofía de santo Tomás, al mostrar en la función psicológica del «juicio» el referente especulativo de la relación de verdad. En la segunda cuestión ocupa su lugar el análisis acerca del «juicio y sus elementos»; después de ello se poseerá un amplio material diseminado por la filosofía de santo

65. «Le jugement, étant l'unité d'une diversité, présente des éléments matériels et des éléments formels: pour autant qu'ils intéressent la constitution de l'"objet", nous les réduirons aux trois suivants:

1° La *matière* du jugement, c'est-à-dire ses "termes", considérés en eux-mêmes, comme simples concepts.

2° La *forme* qui érige en "jugement" ce double élément matériel. Elle-même se subdivise en:

a) la forme *synthétique* du jugement, c'est-à-dire l'unité complémentaire du sujet et du prédicat, comme tels;

b) la forme *objective* du jugement, ou l'affirmation», *Cahier V*, p. 132.

66. Cfr., *Cahier V*, p. 77.

67. Así se expresa el autor: «Dans ce Ve tome, nous voudrions démontrer plus directement, par les doctrines mêmes, qu'un réalisme métaphysique, fondé sur l'évidence première de l'affirmation ontologique, échappe à toute contradiction interne peut se passer de tout étau artificiel. C'est encore là contester en fait la légitimité absolue des exigences critiques formulées par Kant», *Cahier V*, p. 15.

Con otras palabras se refiere a esta primera demostración (en contra de la necesidad del idealismo trascendental); ahora desde la perspectiva de las antinomias que Kant acusa en toda metafísica dogmática: «Qu'il existe, en fait, une métaphysique proprement dite, enchaînée et systématique, où les antinomies se résolvent», *Cahier V*, p. 570.

Tomás⁶⁸. De modo especial nuestra investigación se centra en el elemento «formal» del juicio. Pero, después de ello, no todo se habrá logrado.

En efecto, al concluir el análisis del «conocimiento objetivo», se deberá aceptar sin dificultad el «valor subjetivo» de la «afirmación trascendente», pero no su «valor objetivo». En opinión de Maréchal, para concluir resta todavía por precisar el valor objetivo de una «afirmación trascendente»; esta tarea la realiza nuevamente apoyándose en los principios tomistas⁶⁹; y será tratada en la Sección III bajo el título «Deducción de la afirmación ontológica»⁷⁰. La interpretación marechaliana nos conduce entonces a prestar una especial atención, más adelante, al análisis de la noción de *afirmación metafísica*⁷¹; esta nueva cuestión, podrá ocupar nuestro discurso una vez definidos los aspectos más importantes del análisis acerca del conocimiento objetivo, y que ahora exponemos en los términos recién enunciados⁷².

2. Ontología general del conocimiento

Al inicio de la exposición que desarrolla el análisis del conocimiento objetivo, se encuentran condensados los aspectos fundamentales del pensamiento tomista en lo referido a la noción de «verdad», y a la cuestión acerca de la «ontología del conocimiento»⁷³. El análisis se inicia con el siguiente planteamiento: «Ante todo, ya que la *relación de verdad* debe encontrar lu-

68. Cfr., *Cahier V*, pp. 77-78. Resulta interesante la siguiente observación del autor: «L'épistémologie, telle que nous la concevons, n'invoque nulle part, comme fondement de nos certitudes objectives, l'élévation réelle à l'ordre surnaturel ou la possibilité prochaine de la Fin surnaturelle. Tout au plus notre théorie *métaphysique* de la connaissance (Livre II) suppose-t-elle la "non-impossibilité en soi", d'une intuition essentielle de l'Être absolu», *Cahier V*, p. 29. Una de las críticas suscitadas contra el *Cahier V*, se refería precisamente a la «postulación positiva de lo sobrenatural en su doctrina filosófica».

69. Cfr., *Cahier V*, p. 78.

70. Cfr., *Cahier V*, Sección III: «Deducción de la afirmación ontológica», pp. 317ss.

71. Cfr., Capítulo III: «La afirmación metafísica».

72. No ocultamos otras opiniones en la comprensión de la filosofía de Maréchal. Este es el juicio, por ejemplo, de P. Gilbert respecto al pensamiento del autor: «Maréchal est prisonnier des théories de la connaissance de son époque, surtout celles de l'École de Marbourg, que la philosophie contemporaine a surmontées avec Martin Heidegger en Allemagne ou Éric Weil en France», GILBERT, P., «Joseph Maréchal aujourd'hui», *Nouvelle revue théologique*, 122 (2000), p. 531. Opina además que después del existencialismo, la propuesta marechaliana queda un poco alejada, ya que la síntesis propuesta resulta inalcanzable en la situación actual que remarca la finitud. Obviamente nosotros no lo creemos así, como se demostrará en el estudio de la obra marechaliana que realizamos.

73. Así se expresa el autor: «Si l'on veut réperer d'avance l'idée centrale, animatrice de nos pages, on la trouvera exprimée, en termes métaphysiques, dans le paragraphes consacrés à la "notion de vérité logique" et à l'"ontologie de la connaissance" (Livre II, Section II, chap. 1, paragraphes 1 et 2)», *Cahier V*, p. 17.

gar en el sistema del ser, nos preguntaremos hasta qué punto una “metafísica del conocimiento” es posible. La que propone Santo Tomás nos permitirá situar exactamente la verdad propia del entendimiento humano y referirlo a la función psicológica del *juicio*»⁷⁴.

La dificultad de toda epistemología consiste en el modo de explicar y conciliar *inmanencia* y *objetividad* en el hecho del conocimiento⁷⁵. Santo Tomás propone cierta oposición irreductible entre lo subjetivo y lo objetivo; pero se trata de una oposición entre el *medium quod* (specie) y el *id quod* (objeto), en ningún modo de una distinción radical. En este sentido mantiene que, en la intuición perfecta de sí (como modelo supremo de conocimiento), se da una identidad total del sujeto y del objeto; por ello, al mantener cierta oposición entre sujeto y objeto, se ha de admitir cierta imperfección, bien en la inteligencia o bien en el inteligible («intellectus in potentia»; «intelligibile in potentia»)»⁷⁶. Desde esta perspectiva, se comprende que «en Dios (eliminada toda contingencia y realizando el Sujeto mismo la necesidad absoluta, que constituye también el ideal del Objeto), Sujeto y Objeto, Inteligente e Inteligible, se confunden en la indivisión luminosa del Acto puro: la Intelección subsistente es a sí misma su objeto primario»⁷⁷.

La ponderación de la noción tomista de «verdad lógica» permite comenzar a definir el sentido fundamental que posee su «ontología del conocimiento». Son conocidas las siguientes nociones elementales: la definición clásica dice: «Veritas est adaequatio rei et intellectus»⁷⁸; lo «ver-

74. «Tout d’abord, puisque le rapport de vérité doit trouver place dans le système de l’être, nous nous demanderons jusqu’à quel point une “métaphysique de la connaissance” est possible. Celle que propose S.Thomas nous permettra de situer exactement la vérité propre de l’intellect humain, et de la rattacher à la fonction psychologique du jugement», *Cahier V*, p. 77.

Respecto a la cuestión sobre «verdad lógica» y «verdad ontológica», y a la imperfección de nuestra inteligencia y perfección de la inteligencia divina: cfr., *Cahier V*, p. 107.

75. «La Deducción Trascendental de las Categorías pretende demostrar que los objetos sólo son posibles por su conexión –en el juicio– con la autoconciencia (*Ich denke*), lo cual –a su vez– únicamente puede producirse a partir de las categorías. De esta forma las propias categorías resultan trascendentalmente legitimadas. Son necesarias *a priori* para la experiencia, que siempre es experiencia de objetos; y sólo es experiencia del yo en cuanto que el yo se objetiva, pues no es posible una autoconciencia puramente subjetiva. En esto Kant está de acuerdo con Aristóteles. Pues, para Aristóteles, el alma no es objetivamente comprensible para sí misma, sino sólo como posibilidad de la experiencia de objetos.

(...) Sin mundo exterior y sin objetividad no hay subjetividad», INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, pp. 197-198.

76. Cfr., *Cahier V*, pp. 101-103.

77. «En Dieu, toute contingence étant éliminée, et le Sujet réalisant lui-même la nécessité absolue, qui constitue aussi l’idéal de l’Objet, Sujet et Objet, Intelligent et Intelligible, se confondent dans l’indivision lumineuse de l’Acte pure: l’Intellection subsistante est à celle-même son objet primaire», *Cahier V*, p. 102.

78. *S.Th.*, I^a, q. 16, a. 1, in c.; también, cfr., *Verit.* I, 1, c.

dadero» se dice siempre respecto a la inteligencia: «Veritas principaliter est in intellectu: secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum»⁷⁹; por otro lado, la relación de las cosas a la inteligencia puede ser esencial (*per se*) o accidental (*per accidens*).

Acaba de indicarse que una Inteligencia perfecta, al poseer la plenitud de la verdad, sería identidad absoluta de Inteligente e Inteligible, es decir, Verdad subsistente; en los seres creados, la noción de «verdad» se atribuye tanto a las cosas como al pensamiento: «La relación de verdad considerada por el lado del objeto o, en otros términos, la participación de la verdad inteligible por las cosas, en cualquier grado que se dé, la llamaremos según el uso de la escuela *verdad ontológica*, por oposición a la verdad de la inteligencia o *verdad lógica*»⁸⁰.

En Dios, el principio del conocimiento objetivo, consiste en la perfección interna y en la iniciativa creadora de su pensamiento; por ello, conoce todas las cosas en la actualidad de su esencia. No ocurre del mismo modo en la inteligencia humana imperfecta. La participación de toda verdad deriva de la «Verdad primera» por medio de dos «cauces paralelos»: las *inteligencias* mismas y las *cosas*.

En efecto, nuestras inteligencias finitas (creadas), tienen «en su naturaleza» una participación de la Verdad primera, aunque se trate obviamente de una participación deficiente. Además, esta participación imperfecta de nuestra inteligencia en la Verdad primera es distinta de la que poseen los ángeles, en los que se da una «posesión natural de lo inteligible»; en la inteligencia humana se trata de una «posesión privativa o exigencia de inteligible», es decir, nuestra potencia intelectual es una potencia intelectual activo-pasiva⁸¹.

No obstante en esta diversa participación de la Verdad primera, por parte de los seres intelectuales creados, nuestra inteligencia no deja por ello de ser activamente «definidora», esto es, se trata de una inteligencia que «define activamente (“mensurat”) lo verdadero, prolongando así la espontaneidad dominadora de la Inteligencia perfecta»⁸². Esta característica fundamental de la inteligencia humana se posee aun dependiendo ésta de los

79. *S.Th.*, I^a, q. 16, a. 1, in c.

80. «Le rapport de vérité considéré du côté de l'objet, ou, en d'autres termes, la participation de la vérité intelligible par les choses, à quelque degré que ce soit, nous l'appellerons, selon l'usage de l'École, *vérité ontologique*, par opposition à la vérité de l'intelligence, ou *vérité logique*», *Cahier V*, p. 107.

81. Cfr., *Cahier V*, p. 108. «Activa», por participar *en su naturaleza*, de la Verdad primera; «pasiva», por tratarse de una participación deficiente y por lo tanto, con una *exigencia de inteligible*. La comparación que se hace con la inteligencia angélica aclara esta diferencia, que es el contexto donde se trata, junto a la de la inteligencia divina.

82. «Toute intelligence, en quelque mesure, définit activement (“mensurat”) le vrai, prolongeant ainsi la spontanéité dominatrice de l'Intelligence parfaite», *Cahier V*, p. 108.

objetos, o inteligibles en «potencia»; nuestra inteligencia creada, en la que se encuentra el sello o moción natural de la Verdad primera, «debe, bajo pena de dejar de ser inteligencia, presentar en su actividad natural el sello permanente de la Verdad primera por lo menos como regla antecedente o como *condición a priori* de sus captaciones sucesivas de objetos»⁸³.

En opinión de Maréchal, en la filosofía tomista sobre la noción de verdad se encuentra una doctrina que podría ser denominada como «ejemplarismo» dinámico; es decir, una doctrina del *a priori* intelectual, definida en términos metafísicos. Nuestra inteligencia tiene la facultad de «imponer a los datos exteriores..., la forma de los *primeros principios*, es decir, la impronta lógica de la Verdad primera»⁸⁴. En un texto relevante de santo Tomás se puede apreciar lo recién indicado; por su importancia lo transcribimos: «Veritas secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus difini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare» (*Verit.*, I, 4, ad 5 m)⁸⁵. Maréchal lo denomina también como «a priori funcional»⁸⁶.

Debe indicarse el otro aspecto de esta cuestión que considera cómo la Verdad primera se comunica también a nuestra inteligencia, no ya directamente (es el caso anterior del denominado a priori funcional), sino por medio de las cosas creadas (objetos) (cfr., *Verit.*, I, 5, c), que la «miden» (cfr., *Verit.*, I, 2 c); y, a su vez, estos «objetos» (cosas) son medidos por la Verdad primera.

83. «Notre intelligence, bien qu'elle ne possède pas, comme les intelligences angéliques, d'*objet à priori* (*species* innées), doit, sous peine de n'être plus intelligence, présenter, première tout au moins comme règle antécédente, ou comme *condition à priori* de ses captations successives d'objets», *Cahier V*, p. 108.

De nuevo la comparación con las inteligencias angélicas indica el contexto de esta cuestión. Respecto a los ángeles dice que poseen «*objetos a priori* (*species* innatas)».

84. «Notre intelligence aussi est activement "définissante", malgré sa dépendance étroite des objets: à son rang modeste, elle garde cette prérogative d'imposer aux données extérieures, qui ne sont intelligibles qu'en "puissance", la forme des *premiers principes*, c'est-à-dire l'emprise logique de la Vérité première», *Cahier V*, p. 108.

85. Se remite también a la cita de *S.Th.*, I^a. q. 16, a. 6, ad 1m.

86. Cfr., *Cahier V*, p. 109. Más adelante en el desarrollo del Cuaderno, se considera más detenidamente el denominado aquí como «ejemplarismo tomista»: cfr., *Cahier V*, pp. 424ss. Ahora el autor sólo enuncia un principio.

Para una lectura más detenida sobre el *a priori* ontológico y dinámico: Melchiorre, V., «Maréchal, critique de Kant», en *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, P. Gilbert (éd.), coll. Donner raison, 6, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 60-71.

Se encuentran por lo tanto dos elementos que llegan a coincidir en un punto común, lo que permite concluir: «Es sobre esta línea de coincidencia, en la intersección de las condiciones a priori y de las condiciones empíricas de nuestro conocimiento objetivo, donde deberán situarse lo mismo el metafísico que el filósofo crítico para resolver cada uno a su manera el problema epistemológico»⁸⁷. La verdad que nuestra inteligencia posee, en la aprehensión de los objetos, conjuga dos elementos: una participación interior de la Verdad divina («a priori funcional»); y una participación exterior de la Verdad divina en las cosas exteriores. O si se prefiere: unas «condiciones a priori» y unas «condiciones empíricas». En la intersección de ambas condiciones se encuentran metafísica y crítica. Según Maréchal, la tesis que se refiere a la conjunción de la «doble participación de la Verdad divina» se encuentra en la metafísica tomista⁸⁸.

Este análisis suscita diversas cuestiones; de entre ellas, el autor recoge ahora aquella que se refiere a la necesidad de una ontología del conocimiento y que queda formulada del siguiente modo: «¿Cómo la coincidencia de condiciones ontológicas subjetivas (inteligencias finitas) y de condiciones ontológicas objetivas (datos extrínsecos) reviste el carácter de una *toma de conciencia*, de un conocimiento (real o ilusorio, poco importa de momento)?»⁸⁹. Esta cuestión encuentra su respuesta en el análisis de una ontología del conocimiento, cuestión examinada con detalle por Maréchal⁹⁰.

En la filosofía de santo Tomás se encuentra desarrollada una «metafísica del conocimiento», cuya tesis fundamental se refiere a la coincidencia del sujeto («inteligente») y del objeto («lo entendido»), en «la identidad de un acto»: «El conocimiento es la prerrogativa del *acto*, del acto luminoso para sí, por ser indistante de sí»⁹¹. En la ontología tomista del conocimiento,

87. «C'est sur cette ligne de rencontre, à l'intersection des conditions à priori et des conditions empiriques de notre connaissance objective, que devront se placer, aussi bien le métaphysicien que le philosophe critique, pour résoudre, chacun à sa façon, le problème épistémologique», *Cahier V*, p. 109.

88. Cfr., *Cahier V*, p. 109.

89. «Comment la coïncidence de conditions ontologiques subjectives (intelligences finies) et de conditions ontologiques objectives (données extrinsèques) revêt-elle le caractère d'une *prise de conscience*, d'une connaissance (réelle ou illusoire, peu importe pour l'instant)», *Cahier V*, pp. 109-110.

90. Cfr., *Cahier V*, pp. 110-125. Al concluir este análisis se dice: «Nous avons, dans les paragraphes précédents, défini la "vérité logique" et fixe les conditions métaphysiques générales qui la commandent. Cet aperçu doctrinal, emprunté à S.Thomas, ne revêt encore, dans notre démonstration épistémologique, que la valeur hypothétique d'un système encahène de définitions nominales. Pour justifier l'application réelle à notre connaissance objective, il est indispensable d'entreprendre, par le détail, l'analyse de cette connaissance», *Cahier V*, pp. 125-126. Lo que significa que resta por analizar la «relación necesaria a lo absoluto del ser, es decir, al orden ontológico en general», cfr., *Cahier V*, p. 97.

91. «La connaissance est la prérogative de l'*acte* lumineux à soi parce qu'indistant de soi», *Cahier V*, p. 110.

se corresponden entre sí la perfección del *ser*, la perfección de lo *verdadero*, y la perfección del *conocimiento*; en este sentido, toda opacidad proviene de la potencia.

Santo Tomás, al considerar la cuestión acerca de la conciencia divina, incluye en su reflexión la objeción acerca de cómo ha de entenderse la «conciencia de sí» en Dios, cuando es necesario remitir a una síntesis de objeto y sujeto⁹². La respuesta puede resumirse diciendo: «La condición ontológica próxima del conocimiento como toma de conciencia no es la *unión* de dos elementos: sujeto y objeto, en un acto común, sino la *unidad* interna de este acto mismo»⁹³. Se trata de una solución que proviene en la línea argumentativa del «acto», con independencia de que el ser cognoscente esté en acto, bien según su esencia, bien según una operación inmanente.

Santo Tomás distingue y unifica, a su vez, el doble aspecto que se encuentra en todo «proceso de conocimiento de objeto». Este doble aspecto remite a lo siguiente: 1º) El aspecto «ontológico», que se refiere a la inmanencia de objeto a sujeto. 2º) El aspecto «psicológico», que se refiere a la conciencia. Desde esta perspectiva, explica la significación metafísica del adagio aristotélico: «En el conocimiento, el acto del cognoscible y el acto del cognoscente son un solo y mismo acto» (cfr., *S.Th.* I^a. q. 14, 2, c)⁹⁴.

Pero el adagio aristotélico, suscrito por santo Tomás, debe significar algo más que la afirmación de la identidad del conocimiento consigo mismo (se entiende «in actu secundo»), ya que esta tesis es aceptada también por la filosofía nominalista. En opinión de Maréchal, se trata de una cuestión que define a dos escuelas filosóficas diversas⁹⁵. De momento quedan justificadas las siguientes afirmaciones: por un lado, el hecho de que la conciencia se comprende como «la presencia del acto a sí mismo»; de tal modo, ésta surgirá siempre que haya un paso de la potencia al acto (o un despliegue de una actividad). Por otro lado, que la inmanencia del objeto «consistirá en su participación total o parcial en el acto interno del sujeto: en la medida de esta participación ontológica, el objeto participa de la nitidez del acto

92. Cfr., *Cahier V*, pp. 110-111. La objeción se formula según aparece en el libro *De causis*. La respuesta de santo Tomás se encuentra en *S.Th.* I^a. q. 14, a. 2, ad 1m: «*Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa... Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistens, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas: sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes cognoscunt seipsas... Per se autem subsistere maxime convenit Deo. Unde, secundum hunc modum loquendi, ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum*», *Cahier V*, p. 111.

93. «La condition ontologique prochaine de la connaissance comme prise de conscience n'est pas l'*union* de deux éléments: sujet et objet, dans un acte commun, mais l'*unité* interne de cet acte lui-même», *Cahier V*, p. 111.

94. «Ἡ δε του αισθητου ενεργεια και της αισθησεως η αυτη μεν εστι και μια», Aristóteles, *Περί φύσης*, lib. III, cap. 2.

95. Cfr., *Cahier V*, p. 112.

inmanente y deviene luminoso para el sujeto. La conciencia objetiva aparece, pues, como un efecto inmediato de la inmanencia del objeto»⁹⁶. Pero en una «metafísica del conocimiento», según el pensamiento del Aquinate, la interpretación del adagio en términos minimizantes no es aceptable. ¿Qué tipo de significación tendrá entonces?

En la base de numerosos textos de santo Tomás, se encuentra la siguiente tesis: «El conocimiento es el término de una actividad inmanente del sujeto»⁹⁷. Este principio fundamental, que expresa la inmanencia ontológica del objeto conocido, esto es, que la actividad del sujeto tiene por término inmanente al objeto, sólo es posible sostenerlo «en la medida en que el objeto se habrá introducido entre las condiciones dinámicas de la actividad subjetiva»; además, ha de anotarse que «esta proporción es rigurosa y metafísicamente necesaria»⁹⁸.

Se constata que el objeto cognoscible no es, según su «en sí», inmanente al sujeto cognoscente; por ello, para llegar a ser conocido, el objeto cognoscible ha de ser sustituido de modo necesario, en el sujeto cognoscente, por una «species impressa» como «principio dinámico vicario»⁹⁹; la «species» salva esta distancia¹⁰⁰.

96. «L'immanence de l'objet, à son tour, consistera dans sa participation totale ou partielle à l'acte interne du sujet: dans la mesure de cette participation ontologique, l'objet partage la limpidité de l'acte immanent et devient lumineux pour le sujet. La conscience objective apparaît donc comme un effet immédiat de l'immanence de l'objet», *Cahier V*, p. 112.

97. «Il serait supérflu de rappeler ici les passages si nombreux où l'on trouve affirmée l'immanence ontologique de l'objet connu. Ils se rattachent tous à cette thèse fondamentale, que la connaissance n'est pas une sorte de reflect passif, de décalque inerte de l'objet dans le sujet, mais avant tout le terme d'une activité immanente du sujet», *Cahier V*, p. 113.

98. «L'activité du sujet n'aura pour terme immanent l'objet que dans la mesure où l'objet se sera glissé parmi les conditions dynamiques de l'activité subjective: cette proportion est rigoureuse et métaphysiquement nécessaire», *Cahier V*, p. 113; donde se cita el siguiente texto: «Quaelibet actio sequitur conditionem formae agentis, quae est principium actionis» (*Verit.*, II, 6, c.).

99. Se citan los siguientes textos que muestran la función de la «species» en el conocimiento: «Omnis cognitio (externi objecti) est per speciem aliquam, per cuius informationem fit assimilatio cognoscentes ad rem cognitam» (*I Sent.*, 3, 1, 1, 3^o et ad 3m.). «Omnis cognitio est secundum aliquam formam quae est in cognoscente principium cognitionis» (*Verit.*, X, 4, c.).

100. En un artículo posterior el autor profundizó en la problemática del conocimiento objetivo en lo que se refiere a la función de la *species*. Para nuestro interés indicamos los siguientes pasajes: «Durant l'âge d'or du réalisme médiéval, la préoccupation des philosophes qui s'efforcèrent d'édifier une métaphysique de la connaissance, fut avant tout d'expliquer comment un objet extérieur pouvait devenir, selon sa forma, immanent à des facultés cognitives. Une fois cette intussusception réalisée, il semblait tout naturel que le sujet eût, par elle, conscience immédiate de l'objet comme objet extérieur. Aujourd'hui, nous renversons volentiers la perspective, ou, plus exactement, nous y déplaçons le centre d'intérêt: nous voulons surtout savoir comment il est possible que des

De todos modos, es importante indicar que no sirve mantener sólo, o de modo general, la «similitud» entre «objeto» y «sujeto» en el conocimiento; es necesario además sostener que esta «similitud» entre lo conocido y el cognoscente es «secundum modum cognoscentis»¹⁰¹. La «species», forma vicaria del objeto, «similitudo objecti», consiste en un principio *ontológico* que depende del objeto y que se origina al introducirse éste en la dinámica de la actividad del sujeto en el acto de conocimiento. Los textos de santo Tomás van más allá de una interpretación psicológica del conocimiento como representación consciente¹⁰².

La tesis del carácter ontológico del conocimiento, es fundamental en la interpretación que Maréchal realiza de la filosofía tomista¹⁰³. No obs-

déterminations formelles, émergeant dans la zone lumineuse de la conscience, manifestent d'emblée, non leur propre réalité subjective, mais celle de "choses en soi" qu'elles "spécifient", MARÉCHAL, J., «Le dynamisme intellectuel», en *Mélanges I*, p. 75; más adelante dice: «Comment apprécier cette double explication traditionnelle de la saisie de l'objet comme objet: –explication par la nature de la *species*, ou, comme traduisent des thomistes récents, par les propriétés de "l'idée-ressemblance"; –explication par la nature du sujet cognitif en tant que cognitif, ou, pourrait-on dire en langage kantien, par les propriétés du "sujet transcendantal"?, p. 77.

Así vuelve a plantear la cuestión que trata: «Clôturons ici l'inventaire des principaux éléments de la question posée en tête de ces pages. Elle se formulait dans les termes suivants; à partir de la *species impressa*, inhérente à l'intellect-possible, comment expliquer la connaissance immédiate de l'objet en tant qu'objet?», p. 86.

En la conclusión, refiriéndose también como una cuestión importante en el *Cahier V*, dice: «Une dernière remarque achèvera de dépouiller ces pages –et le Cahier V, auquel elles font écho– de toute fausse apparence d'originalité.

Nous avons rejeté catégoriquement une conception exclusivement statique et formelle du rôle objectivant de la *species*. Mais nous n'avons pas, pour autant, immolé au dynamisme toute propriété objectivante d'ordre formel», pp. 99-100.

101. «Dès lors, il le faut bien: non seulement, d'une manière quelconque, "cognitio fit secundum quod cognitum est *aliquo modo in cognoscente*" (*C.c.G.*, I, 77), mais: "cognitum autem est in cognoscente *secundum modum cognoscentis*. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae" (*S.Th.*, I, 12, 4, c.). "Omnis cognitio est *per uniones rei cognitae ad cognoscentem*" (*I Sent.*, 3, I, 2, 3º et ad 3); et aussi bien: "Cognoscentis et cognoscibilis oportet esse *aliquam proportionem*" (*In Boetii Trinit.*, Proemium I, 2, obj. 3. Cfr. *S.Th.*, I, 88, I, ad 3; – I, 12, 1, obj. 4 et ad 4)», *Cahier V*, p. 113.

102. El autor introduce otros textos todavía más precisos en esta cuestión: Así, por ejemplo, *S.Th.*, Iª, q. 16, a. 1, in c., para indicar que lo verdadero es *conocido* porque es *poseído*, lo que muestra el carácter de *fin* que acompaña a lo verdadero. También en el mismo lugar, el ad. 3m, para indicar que no es aceptable una interpretación intuicionista como si las «cosas» realizasen un «intercambio directo» de ideas a nuestra inteligencia; el texto dice: «*Esse rei, non veritas eius causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est*», cfr., *Cahier V*, pp. 114-115.

103. «La más elemental especie de abstracción o intermediación de primer orden tiene como resultado conceptos tales como el de identidad, diferencia, igualdad, etc. En ellos se ve que la intermediación reflexiva o intermediación de segundo orden converge con la de primer orden. Pero converge también con la intermediación que es propia de la

tante, persiste todavía la cuestión de precisar el «lugar exacto de la relación de verdad en la jerarquía de las relaciones ontológicas». Santo Tomás lo expresa de modo preciso en el siguiente texto: «Omnis cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod *assimilatio dicta est causa cognitionis*: sicut visus, per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter *ratio veri* perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus: *ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio*. Sic ergo *entitas rei praecedit rationem veritatis sed cognitio est quidam veritatis effectus*» (*De Veritate*, I, 1, c.).

En el texto, la perspectiva de la discusión se concentra desde el objeto exterior presentado a la inteligencia; en este sentido, tres son los «grados» que guían hacia el conocimiento del objeto¹⁰⁴: 1º) El «ser» de la cosa que depende del conocimiento divino. 2º) La «asimilación» (adecuación) entre la inteligencia concreta y el ser de la cosa. 3º) El «conocimiento» mismo, al que se refiere como «cognitio est quidam veritatis effectus».

Santo Tomás atribuye, propiamente, la denominación de «verdad» a la adecuación ontológica o «asimilación»; y no al conocimiento comprendido como toma de conciencia; en efecto, la «cognitio» (propiedad psicológica de ser conocido o hacerse luminoso en la conciencia) «nace y permanece recluida en la intimidad misma del acto inmanente», por lo que no se trata en su caso de una propiedad meramente relativa o relacional, como sucede en la noción de «verdad lógica»¹⁰⁵.

conciencia», Inciarte, F.-Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, p. 139.

104. «On remarquera avec quel soin il note les trois degrés qui conduisent à la connaissance de l'objet: d'abord l'*être* même de cette chose, être dépendant de l'Intelligence divine qui souverainement le mesure; puis l'*assimilation* ou l'adéquation établie entre l'intelligence particulière et l'être de la chose, assimilation et adéquation qu'il faut entendre en un sens ontologique, puisqu'elles sont dites, non pas "connaissance", mais "cause" de la connaissance; enfin la *connaissance* elle-même», *Cahier V*, p. 115.

105. «La "cognitio", la propriété psychologique d'être connu, de devenir lumineux dans la conscience, n'est plus une propriété relative (ou "relationnelle") comme la vérité logique, mais éclôt et demeure enclose dans l'intimité même de l'acte immanent», *Cahier V*, p. 116.

Para explicar esta diferencia entre «noción lógica» y «cognitio», por lo que se refiere al carácter relacional, continúa diciendo: «Il se peut que le sujet cognitif, trop imparfait, n'arrive à produire son acte immanent que par assimilation d'objets extérieurs; mais dans ce cas même, c'est à l'acte immanent, comme unité active du sujet, que s'allume l'étincelle de la conscience», *Cahier V*, p. 116. El texto al que se remite es *S.Th.*, I, 54, 1, ad 3: «Actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem, sed actio quae manet in agente, non est realiter médium inter agens et objectum, sed secundum modum significando tantum. Realiter vero *consequitur unionem objecti cum*

La filosofía tomista reconoce, pues, un fundamental aspecto ontológico en la relación de verdad, lo que significa reconocerlo a su vez en el acto del conocimiento humano (o conjunción de objeto y sujeto, en el sujeto cognoscente). Esta conclusión puede formularse así: «El pensamiento de Santo Tomás no ofrece lugar a dudas: el conocimiento se da en la medida exacta de la inmanencia ontológica de un objeto en un sujeto, pudiendo el objeto ser inmanente “sive per essentiam suam, sive per similitudinem”, es decir, ya sea por sí mismo, ya sea por un principio ontológico vicario, por una *species* (*Verit.*, VIII, 6, c.)»¹⁰⁶.

Después de haber indicado los diversos «momentos» («fases») del acto de conocimiento, se les ha de aplicar ahora las diversas nociones de «verdad»¹⁰⁷: 1º) La «verdad ontológica» es la verdad de la *res*¹⁰⁸. 2º) La denominada «verdad lógica» o «*formalis ratio veri*», es la relación formal entre pensamiento y realidad, por la asimilación de la inteligencia al objeto¹⁰⁹. 3º) Por último se encuentra la denominación estricta de la «*veritas intellectus*», en la que la verdad se refiere a la «conciencia que tiene el sujeto de su asimilación al objeto»¹¹⁰. Con ello queda indicada la relación precisa entre las diversas definiciones de verdad con cada «momento» que lleva hasta el conocimiento.

El análisis realizado muestra que el conocimiento es una conjunción de objeto y sujeto, en el interior del sujeto; que en el conocimiento se constata, por lo tanto, la inmanencia ontológica del objeto en el sujeto¹¹¹. Entre las cuestiones debatidas se encuentra la que hace referencia a la relación entre las nociones de «verdad lógica» y «juicio»¹¹². Pero antes de ello, la investigación debe de explicar lo siguiente¹¹³:

agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque», Cahier V, p. 116, nota 1.

106. «La pensée de S. Thomas ne fait donc pas de doute: la connaissance est à la mesure exacte de l'immanence ontologique d'un objet dans un sujet, l'objet pouvant être immanent “sive per essentiam suam, sive per similitudinem”, c'est-à-dire soit par lui-même, soit par un principe ontologique vicariant, par una *species*» (*Verit.*, VIII, 6, c), *Cahier V*, p. 117.

107. Cfr., *Cahier V*, pp. 116-117.

108. «La chose, participant à la stabilité de l'idée créatrice, cause et fonde valablement la vérité logique de nos intellections», *Cahier V*, p. 116.

109. «Dans son *esse* propre, l'objet ne possédait encore que l'aptitude à contracter ce rapport: la définition classique de la vérité suppose le rapport effectivement noué, selon les conditions ontologiques respectives d'un sujet et d'un objet», *Cahier V*, p. 117.

110. El autor habla de ella como de una especie «de vérité métonymique, désignée par les caractères de son effet propre, c'est-à-dire par la *cognitio* même... Cette troisième espèce de vérité n'est donc que la conscience prise, par le sujet, de son assimilation à l'objet, ou, si l'on préfère, c'est la vérité logique –“*veritas intellectus*”– strictement telle, dans la plénitude de ses propriétés: “*tamquam cognita in cognoscente*”», *Cahier V*, p. 117.

111. Cfr., *Cahier V*, pp. 117-118.

112. Cfr., *Cahier V*, pp. 125-130

113. Cfr., *Cahier V*, p. 118.

- 1º) De qué naturaleza ha de ser la inmanencia del objeto en el sujeto, o *asimilación*, para que resulte el conocimiento (conciencia o *cognitio in actu secundo*).
- 2º) Cómo la toma de conciencia que resulta del conocimiento (acto inmanente objeto-sujeto) puede llegar a tratarse de una conciencia del objeto *en tanto que opuesto al sujeto*.

En relación a la primera cuestión se considera el texto de la *S.Th.*, I^a. q. 14, a. 1, en donde se trata acerca de la diferencia metafísica entre los seres cognoscentes y los no-cognoscentes; aquí santo Tomás, distingue la «materialidad» del sujeto cognoscente de su «inmaterialidad». Su «materialidad» se concibe como aquello que impide la inmanencia formal del objeto requerida para conocer; su «inmaterialidad» (*forma*), como aquella que hace posible la inmanencia señalada. La conclusión lógica se refiere a que «el grado de inmaterialidad es el grado mismo del poder cognoscitivo»¹¹⁴. Cayetano, por su parte, al comentar este pasaje lo hará insistiendo en la definición del tipo de inmanencia generadora de conocimiento.

La respuesta a esta definición no puede ser aquella en la que se sitúe la unidad entre sujeto y objeto, en un tipo de unidad al modo de «materia» y «forma», ya que se trata de principios, en todo caso, correlativos y opuestos, pero sin posible identidad. Tampoco puede tratarse de una unidad en términos de «sustancia» y «accidente», ya que no daría razón de la «unidad actual» donde surge el conocimiento, por seguirse tratando de un tipo de relación «según su materia». Cayetano responde, siguiendo a Aristóteles y santo Tomás, en el siguiente sentido: la unidad exigida debe ser tal que solamente se distingan «sujeto» y «objeto», en tanto que cada uno debe permanecer, en el propio acto del conocer (en la inmanencia misma), como tales, esto es, *como* sujeto y *como* objeto: «Ut unum sit *idem* alteri, salvis rationibus eorum» (*Comment. in S. Th.*, I^a, q. 14, a. 1). Recordemos cómo santo Tomás había definido el conocer como hacerse «lo otro», sin dejar de ser «uno mismo», de tal modo que el sujeto cognoscente posee, además de su forma propia, otras formas.

Cayetano profundiza todavía más sobre esta cuestión¹¹⁵. El tipo de inmanencia que define al conocimiento, y en la que se ha de distinguir entre sujeto y objeto, viene definida a partir de dos principios fundamentales: 1º) «Unumquodque operatur secundum quod est actu». 2º) «Cognitum est principium specificativum cognitionis».

114. «Ce qui nous importe, dans ce texte assez difficile, mais très significatif, c'est uniquement ceci: que l'immanence formelle de l'objet, requise pour la connaissance, est empêchée par la "matérialité" du sujet, alors que "l'immatérialité" de ce dernier, c'est-à-dire la jouissance des prérogatives de la forme comme telle, rend possible cette immanence; à tel point que le degré d'immatérialité est le degré même du pouvoir cognitif», *Cahier V*, p. 119.

115. Cfr., *Cahier V*, p. 120.

Ambos principios que se refieren correlativamente a las características del sujeto cognoscente en términos de «agente», y al objeto como aquello que «especifica» el tipo de conocimiento, hacen comprender que el tipo de unidad que se refleja en el conocimiento, no se trata de una «identidad total», sino que se trata más bien de una «identidad parcial», requerida por el conocimiento objetivo. De este modo se expresa Cayetano: «El cognoscente que recibe el objeto conocido no lo recibe en un principio (a la manera de una materia) en vistas a la operación propia de no sé qué compuesto *–tertium quid–* resultante de su unión; ni menos aún en vistas a una operación ulterior del objeto conocido (del cual no sería entonces más que el soporte provisional; como el agua que recibe el calor, lo recibe en vistas a una acción calorífica que no es, propiamente hablando, operación del agua en cuanto tal; en efecto, al agua en cuanto agua le es indiferente ser vehículo de una energía calorífica; y lo mismo hay que decir de toda recepción pasiva de formas accidentales por un sujeto cualquiera); sino como principio especificador de la operación misma del sujeto cognoscente: *propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis*»¹¹⁶.

Se trata en el fondo de una cuestión relacionada con la necesidad de definir el carácter propiamente ontológico del conocimiento objetivo humano: conocimiento sensible, racional, analógico¹¹⁷. Este carácter ontológico queda definido de la siguiente manera: «Un objeto sólo es conocido en la medida en que su forma, por un encadenamiento de causalidades (...), viene a subordinarse como nueva especificación a la forma natural de una potencia activa en la unidad de una operación inmanente»¹¹⁸. En otras palabras, la defendida «identidad parcial» de la inmanencia cognoscitiva de un objeto

116. «Le connaissant qui reçoit l'objet connu, dit Cajetan, ne le reçoit pas d'abord [à la façon d'une matière] en vue de l'opération propre de je ne sais quel composé *–tertium quid–* résultant de leur union; ni davantage en vue d'une opération ultérieure de l'objet connu [dont il ne serait alors que le support provisoire; comme l'eau qui reçoit la chaleur, la reçoit en vue d'une action calorifique qui n'est pas, à proprement parler, opération de l'eau en tant que telle; en effet, à l'eau comme eau, il est indifférent d'être le véhicule d'une énergie calorifique; et il faut en dire autant, ajoute le texte, de toute réception passive de formes accidentelles par un sujet quelconque]; mais comme principe spécificateur de l'opération même du sujet connaissant: *propter specificationem propriae operationis ipsius cognoscentis*», *Comment. in S.Th.*, I^a, q. 14, a. 1; citado en *Cahier V*, pp. 120-121.

117. Deben destacarse dos apuntes indicados por el autor. El primero se refiere a la distinción con el conocimiento intuitivo y el conocimiento divino, que no entran en esta cuestión, y que con anterioridad quedó suprimido de la reflexión. El segundo se refiere a la dificultad indicada al tratar esta cuestión sobre lo relacionado con la sensación (donde la impresión del objeto es «*secundum materiam*»); y con el conocimiento analógico (donde la «forma propia» del objeto no es inmanente al sujeto cognoscente).

118. «Un objet n'est connu que dans la mesure où sa forme, par un enchaînement de causalités (...), vient se subordonner, comme spécification nouvelle, à la forme naturelle d'une puissance active, dans l'unité d'une opération immanente», *Cahier V*, p. 121.

en un sujeto, se concibe en los siguientes términos: «Sólo queda, pues, que el objeto conocido, en la medida en que es conocido, se inserte en la actividad inmanente del sujeto como forma especificadora de esta actividad»¹¹⁹.

La segunda cuestión planteada por Cayetano se refiere al modo en que se toma conciencia del objeto *en tanto que opuesto al sujeto*¹²⁰. Como ha quedado ya indicado, en el acto del conocimiento, acto inmanente, el objeto cognoscible se «asimila» en el sujeto cognoscente adquiriendo una serie de características; pero resta por contestar a la siguiente cuestión: «¿Cómo explicar que ella (la forma asimilada) se presente a la conciencia «objetivamente», según su oposición al sujeto?»¹²¹.

Obviamente, aunque permanecemos en la reflexión abierta por la definición tomista de «verdad», que nos ha conducido hacia una ontología del conocimiento, esta nueva cuestión supone ahora introducirse con mayor profundidad en el análisis ontológico del sujeto¹²². La nueva dificultad se refiere al modo en que ha de concebirse la pretendida «disyunción», en el seno de la inmanencia misma del conocimiento, en tanto que esta inmanencia es «la condición y la medida del conocimiento»; en estos términos queda planteada: «¿No sería necesario que no solamente la forma del objeto, sino la oposición misma de sujeto y objeto, estuviera impresa en primer lugar ontológicamente en el sujeto, o más exactamente, estuviera impresa en las condiciones intrínsecas y actuales de su operación inmanente?»¹²³.

Para responder a esta cuestión, Cayetano añade un tercer principio: «Si his adjungas... quod *unumquodque est propter suam operationem*, sequetur, quod *natura cognoscitiva est talis secundum se*, ut sit actu vel po-

119. «Un objet en tant que distinct d'un sujet, ne peut venir à coïncider rigoureusement avec celui-ci considéré comme "principe éliciteur" de l'activité connaissante: car cette confusion, fût-elle possible, réaliserait entre sujet et objet l'identité totale de nature, et non plus l'identité partielle de la connaissance objective. Il reste donc seulement que l'objet connu, dans la mesure où il est connu, s'insère dans l'activité immanente du sujet comme forme spécifique de cette activité», *Cahier V*, p. 120.

120. Cfr., *Cahier V*, p. 118.

121. «Comment expliquer qu'elle se présente à la conscience "objectivement", selon son opposition au sujet? Car le mode de notre connaissance est *objectif*: nous ne pouvons esquiver cette donnée immédiate de conscience», *Cahier V*, p. 122.

122. En la exposición realizada por Maréchal, se considera que la respuesta de Cayetano, apela también a «la naturaleza misma del sujeto cognoscente», cfr., *Cahier V*, p. 124

123. «Si donc l'immanence est la condition et la mesure de la connaissance, ne faudrait-il pas que, non seulement la forme de l'objet, mais l'opposition même de sujet et d'objet fût imprimée d'abord ontologiquement dans le sujet, ou, plus précisément, fût imprimée dans les conditions intrinsèques et actuelles de l'opération immanente du sujet? Mais comment concevoir une pareille n'a point disjonction dans l'immanence même?», *Cahier V*, p. 122. Hasta este momento la reflexión se movía sobre todo en el ámbito que interesó a la escolástica, es decir, a la primera fase del proceso cognoscitivo o «asimilación».

tentia ipsum cognitum, quod est esse *non solum ipsa sed alia*»¹²⁴. Maréchal interpreta el término «*alia*» del texto, como indicador de la «inseparable relación *ad extra* que se afirma en la inmanencia misma del sujeto»; y no sólo como referido al origen extraño de la determinación inmanente, o a la semejanza material con el objeto¹²⁵.

La respuesta que se refiere a la definición de la inmanencia del acto de conocimiento debe explicar tanto el hecho que captemos «formas ajenas», como el que las concibamos «como ajenas»¹²⁶. La cuestión del «conocimiento objetivo» ha de referirse, por lo tanto, a la cuestión acerca de una ontología general del conocimiento: la inmanencia del objeto es condición ontológica del conocimiento; pero, a su vez, en el sujeto cognoscente (esto es, en su naturaleza ontológica), ha de reconocerse la «inmanencia», que no destruye la «alteridad», por tratarse de un conocimiento del objeto exterior al mismo. En otros términos, podría delimitarse de la siguiente manera toda esta cuestión: por un lado, el conocimiento objetivo se sustenta sobre la inmanencia del objeto (condición ontológica); por otro lado, en el sujeto ontológico (en su naturaleza), ha de encontrarse la propiedad que explique el hecho de la «*identidad y alteridad*» que se da en el conocer¹²⁷. Se trata de una serie de cuestiones que hablan de la necesidad ineludible del principio que se refiere a una ontología del conocimiento¹²⁸.

124. Citado en *Cahier V*, p. 122.

125. «Le contexte indique qu'il faut comprendre "alia", non pas uniquement de l'origine étrangère de la détermination immanente, ni de sa similitude matérielle avec un objet, mais de l'inséparable relation *ad extra* qu'elle affirme dans l'immanence même du sujet», *Cahier V*, pp. 122-123. En la nota a pie de página se recoge un texto interesante de Juan de santo Tomás; a juicio del autor se trata de «uno de los mejores intérpretes antiguos del tomismo». En el texto al que nos referimos, se dice: «Jean de Saint-Thomas, O.P., dans son *Cursus philosophicus thomisticus* (tome III, *Philos. natur.* Pars III, *De Anima*, quaest. IV, art. 1 –Édit. Vivès, 1883, p. 267), emploie, pour rendre la pensée du Docteur Angélique, des formules particulièrement nettes, qui mériteraient de devenir classiques: "Divus Thomas, profundius scrutatus naturam cognoscitivam, distinguit, duplicem rationem passivae receptionis, est enim passiva immaterialis et passiva materialis... Passiva immaterialis, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes, sed etiam potest recipere formam alterius, seu fieri alia a se. Et ideo notanter S. Thomas, I part., quaest. XIV, art. 1, ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia... (suit le texte de S.Thomas). Ubi adverto non dixisse D. Thomas quod cognoscentia possunt habere formam alteram, sed *formam rei alterius*... Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia *id quod est alterius, ut alterius*, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere..., etc.". Un peu plus loin, il définit le rôle du connaissant: "Trahere ad se *formam alterius, ut alterius*"», *Cahier V*, p. 123, nota 1.

126. «Nous ne percevons pas seulement, des formes *qui* soient étrangères (*alias* formas), mais ces formes mêmes *en tant* qu'étrangères (*quaetenus alias*)», *Cahier V*, p. 122.

127. Cfr., *Cahier V*, p. 124.

128. «Le Commentateur thomiste (se refiere a Cayetano) ne opuse pas plus loin son problème. Nous heurtons-nous donc finalement à une infranchissable barrière? peut-être

Esta tesis se sustenta, y complementa en la siguiente: «El conocimiento presupone un vínculo ontológico de objeto y sujeto»¹²⁹. Al no tratarse de una identidad total sino parcial, debe haber entre ambos una «proporción» o «complementariedad»¹³⁰. Así se expresa santo Tomás: «Requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile» (*S.Th. I^a. q. 88, a. 1, ad. 3m*). Se percibe, entonces, la posibilidad de buscar en el sujeto un tipo de *a priori* en su conocimiento de «objetos»; esta es, en opinión de Maréchal, la primera de las consecuencias epistemológicas del principio recién enunciado: «Todo conocimiento objetivo inferior a la intuición intelectual surge de la confluencia de exigencias *a priori* (que determinan anticipadamente algunos de sus caracteres), y de datos empíricos, *a posteriori* (que lo llenan de contenido). Un conocimiento totalmente *a posteriori*, enteramente “extraño” (tanto implícita como explícitamente) al sujeto, es un imposible; ya que el sujeto se encontraría en este caso reducido a la condición de una “materia” indiferente, y desprovisto, por lo tanto, del poder de conocer. Es el absurdo latente en los sistemas empiristas»¹³¹.

Esta tesis, que refiere al sujeto cognoscente un cierto *a priori* respecto del objeto conocido, comprendido en términos de «proporción» entre sujeto y objeto, proporción requerida para poder conocer, es un punto común del metafísico y del filósofo crítico¹³². En efecto, este «*a priori*», inscrito en la naturaleza del sujeto, define el objeto formal de las diversas facultades cognoscentes, que en términos metafísicos se consideran como «potencias operativas»; y define, a su vez, el objeto formal de ellas, consideradas ahora como «funciones lógicas», por el filósofo crítico. La tesis, en sus presupues-

même à une antinomie, qui pourtant s'impose à notre acception? Ce serait trop dire. Tout au plus devons-nous constater, à la clarté même de quelques principes thomistes fondamentaux», *Cahier V*, p. 124.

129. «La connaissance présuppose un lien ontologique de l'objet au sujet», *Cahier V*, p. 124.

130. Cfr., *Cahier V*, p. 122. También habla de «armonía preestablecida», cfr. *Cahier V*, p. 124.

131. «Toute connaissance objective inférieure à l'intuition intellectuelle surgit au confluent d'exigences *a priori* (qui en marquent d'avance certains caractères) et de données empiriques, *a posteriori* (qui la remplissent d'un contenu). Une connaissance totalement *a posteriori*, entièrement “étranger” (tant implicitement qu'explicitement) pour le sujet, est une impossibilité; car le sujet s'y trouverait réduit à la condition d'une “matière” indifférente, et dépourvu donc du pouvoir de connaître. C'est l'absurdité latente dans les systèmes empiristes», *Cahier V*, p. 125.

Debe apuntarse que el autor emplea en su explicación ciertas expresiones «gráficas» para expresar el carácter *a priori* del conocimiento objetivo; poco antes, ha hecho la comparación de «objeto» y «sujeto» como la «llave» respecto a la «cerradura» que la recibe; cfr., *Cahier V*, p. 124.

132. Cfr., *Cahier V*, pp. 124-125. Para una comprensión diversa en lo que se refiere a la cuestión del *a priori*: cfr., MAQUART, F.X., «Connaissance et *a priori* psychologique», *Revue thomiste*, 12 (1929), pp. 335-359.

tos, expresa la compatibilidad entre ambos puntos de vista, metafísica y crítica, lo trascendente y lo transcendental, «ya que el segundo no es más que un aspecto precisivo del primero»¹³³.

Pero resta después de este análisis una tarea; no es suficiente establecer el hecho racionalmente, también ha de justificarse su aplicación al conocimiento objetivo por medio de otro análisis: el de nuestros contenidos de conciencia. Su inicio debe plantearse el siguiente punto de partida: «De entre nuestras operaciones psicológicas, ¿cuál de ellas nos proporciona, propiamente hablando, un “conocimiento objetivo”?»¹³⁴. Las indicaciones acerca de la «asimilación» alcanzan ahora su sentido

El «conocimiento objetivo» recibe el mismo carácter que el de la «posesión inmanente»¹³⁵: «El estado de un sujeto que es a la vez en la identidad de su acto inmanente *él mismo y lo otro* realiza, según Santo Tomás, la “ratio formalis veri” (*Verit.*, I, 1, c.), principio inmediato, o más exactamente, anverso ontológico de la *cognitio*. El conocimiento objetivo será, pues, simplemente la toma de conciencia (*cognitio*) del objeto, en y según la relación de verdad –*adaequatio intellectus et rei*– vivida por el sujeto»¹³⁶. Se percibe ahora el sentido del análisis realizado a la noción de «verdad» en el conocimiento.

La operación que introduce en nuestra conciencia la relación definida de «verdad lógica» es el juicio; pero, ¿de qué manera la «verdad lógica» se encuentra en él?¹³⁷ Se trata de la cuestión sobre los momentos que con-

133. «Entre ces deux points de vue –métaphysique (transcendant) et critique (transcendantal)– n’existe aucune incompatibilité, puisque le second n’est qu’un aspect précisif du premier», *Cahier V*, p. 125.

Debe tenerse presente la última observación del autor en relación a este tema; dice así: «Reste la question (dont nous n’avons point à nous occuper maintenant) de savoir si le point de vue transcendental peut, ou non, conduire jusqu’au point de vue transcendant», *Cahier V*, p. 125.

134. «Mais d’abord, où se rencontrent, dans notre expérience interne, des contenus de conscience affectés de cet indice d’“objectivité”? parmi nos opérations psychologiques laquelle nous livre, à proprement parler, une “connaissance objective”?», *Cahier V*, p. 126.

135. «En dehors de l’intuition intellectuelle, toute connaissance présuppose à quelque degré, dans le sujet, le pouvoir d’assimiler “l’autre” come “autre”, de “trahere ad se formam alterius ut alterius”», *Cahier V*, p. 126.

136. «L’état d’un sujet qui est tout ensemble, dans l’identité de son acte immanent, *soi et l’autre*, réalise, d’après S. Thomas, la “ratio formalis veri” (*Verit.*, I, 1, c), principe immédiat, ou, plus exactement, avers ontologique de la *cognitio*. La connaissance objective sera donc simplement la prise de conscience (*cognitio*) de l’objet, dans et selon le rapport de vérité –*adaequatio intellectus et rei*– vécu par le sujet», *Cahier V*, p. 126.

También dice: «Dans l’opération intellectuelle achevée –dans l’*intellectus ut cognoscens*– la possession formelle et subjective du rapport de vérité logique équivaut donc à la connaissance de cette vérité; cette connaissance étant d’ailleurs la connaissance proprement “objective”», *Cahier V*, p. 127.

137. Cfr., *Cahier V*, pp. 127-130

ducen a la «posición consciente de un objeto»; es decir, al «conocimiento objetivo», en el que ocupa un lugar importante el análisis de la sensación y del concepto (o aprehensión simple), aun cuando éstos no dan todavía el conocimiento de *un objeto como objeto*; y el análisis del juicio como momento en el que sí se nos da un conocimiento del *objeto como objeto*¹³⁸.

El análisis de la sensación y del concepto concluye que el «objeto, en este estadio, está representado en la conciencia: aún no hay objetividad para la conciencia»¹³⁹. La denominación como verdadera o falsa, referida a la

138. «Dans le processus total qui conduit à la position consciente d'un objet, c'est-à-dire dans toute "connaissance" véritable, il nous est loisible d'isoler, par abstraction, divers moments (...). Les moments antérieurs ou inférieurs à l'acte judicatif introduisent bien, en nous, des déterminations –soit sensibles, soit conceptuelles– mais ne nous donnent pas encore la connaissance d'un objet comme objet», *Cahier V*, p. 128.

139. «L'objet, à ce stade, est représenté dans la conscience: il n'y est pas encore objectivé pour la conscience», *Cahier V*, p. 128.

Se remite a *S.Th.* I^a. q. 16, a. 2, in c: «Prooemium. Quoniam autem scientia verorum est, post considerationem scientiae Dei, de veritate inquirendum est. Circa quam quaeruntur octo. Primo, utrum veritas sit in re, vel tantum in intellectu. Secundo, utrum sit tantum in intellectu componente et dividente. Tertio, de comparatione veri ad ens. Quarto, de comparatione veri ad bonum. Quinto, utrum Deus sit veritas. Sexto, utrum omnia sint vera veritate una, vel pluribus. Septimo, de aeternitate veritatis. Octavo, de incommutabilitate ipsius.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim philosophus, in III de anima, quod sicut sensus propriorum sensibilium semper veri sunt, ita et intellectus eius quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est. Ergo veritas non solum est in compositione et divisione intellectus.

Respondeo dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est».

Cita también a Cayetano: «Aliud est loqui de intellectu etiam in actu secundo, et aliud de intellectu in quantum cognoscens (est)» (*In S.Th.* I, 16, 2): cfr., *Cahier V*, p. 128.

«representación sensible o conceptual», sería de carácter extrínseco, desde el momento en que no encontraríamos en ellas una perfecta inmanencia¹⁴⁰.

En el juicio (*componens et dividens*; afirma o niega¹⁴¹), el sujeto se define respecto al valor objetivo de las «representaciones subjetivas»; la inteligencia, en el juicio, «pone el ser o el no-ser de la representación por la cual está afectada»¹⁴². La unidad entre sensación, concepto y juicio es profunda: «La sensación es aperecebida siempre a través de un concepto, y el concepto en el seno de un juicio»¹⁴³.

La oposición del sujeto y del objeto (*verdad lógica*), que se alcanza en el juicio, se realiza a su vez en el sentido del acto; así, sensación y concepto, alcanzan un carácter calificado como «quoddam proprium» (ya verdadero, ya falso, desde el sujeto cognoscente), de la inteligencia¹⁴⁴. La diferencia sustancial se refiere al hecho de que en el juicio «la inteligencia no sólo soporta al objeto, sino que adopta la actitud de una oposición al objeto»¹⁴⁵. Ahora se llega a comprender el alcance de las expresiones anteriores referidas a la noción de «verdad» y su correlación con los diversos momentos del conocimiento, ya que «siendo la posesión inmanente de la relación de verdad y el conocimiento objetivo, para Santo Tomás y Cayetano, dos fases de un proceso idéntico, muchas de las indicaciones que proporcionan los textos sobre la primera convienen igualmente a la segunda»¹⁴⁶.

140. Cfr., *Cahier V*, p. 129. «Ni la sensation ni le simple concept, ne présentent ni ne recèlent –*signate aut implicite*– les éléments essentiels du rapport de vérité logique», *Cahier V*, p. 130.

141. Cfr., *Cahier V*, p. 130. También dice: «pose ou rejette».

142. «L'acte par lequel le sujet s'engage ainsi pour la valeur objective de ses états subjectifs n'est autre que le jugement, ou, comme disent les Scolastiques, l'"intellectus componens et dividens", l'intelligence affirmant ou niant, posant l'être ou le non-être de la représentation dont elle est affectée», *Cahier V*, p. 129.

Este momento del juicio se refiere a la denominada como «forma del juicio»; y, a la «función objetiva» de la afirmación, que son estudiadas en el Capítulo V, Sección II del Cuaderno.

143. «Notre expérience psychologique ne connaît, à l'état pur, ni simple appréhension, ni sensation: toujours la sensation s'aperçoit à travers un concept, et le concept au sein d'un jugement», *Cahier V*, pp. 131-132.

144. Cfr., *Cahier V*, p. 129. Se cita el siguiente texto: «Quando incipit (intellectus) iudicare de re aprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est *quoddam proprium* ei, quod non invenitur extra in re» (*Verit.*, I, 3, c).

145. «Alors l'intelligence non seulement subit l'objet, mais adopte l'attitude active d'une opposition à l'objet», *Cahier V*, p. 129.

146. «La possession inmanente du rapport de vérité et la connaissance objective étant ainsi, pour S.Thomas et Cajetan, deux faces d'un processus identique, plusieurs des indications que les textes fournissent sur la première conviennent également à la seconde», *Cahier V*, p. 126. Antes había advertido el autor que la conclusión que hacía alusión a la denominada «verdad metonímica» o *cognitio* misma, como «la conciencia que tiene el sujeto de su asimilación al objeto» o «*veritas intellectus*» en sentido estricto, llegaría a comprenderse más adelante: cfr., *Cahier V*, p. 117, donde se indica toda esta relación.

3. Los términos y la forma del juicio

Una de las tesis fundamentales hasta el momento se refiere al juicio como dato inmediato y punto de partida natural de la reflexión crítica¹⁴⁷. La razón principal que la sustenta es aquella que dice que sólo en el juicio se toma conciencia del objeto como objeto: «En el conocimiento humano el juicio es pues el único acto que realiza plenamente la verdad lógica, puesto que es el único que nos da la conciencia de una significación formal de nuestras representaciones»¹⁴⁸. El carácter fundamental que adquiere la reflexión acerca del «juicio» se debe a que en él se haya, a modo de resultado, el «objeto» conocido¹⁴⁹.

Pero la tesis indicada no resulta fácil de demostrar, ya que «para medir la verdad del juicio, se hace indispensable un análisis detallado de los elementos del juicio –materiales y formales– de éste»¹⁵⁰. En efecto, en el análisis de todo juicio (del objeto total que el juicio presenta a la conciencia), se perciben diversos elementos y aspectos parciales del mismo; en efecto, en un primer momento nos encontramos con el «concepto» y la «pura sensación», que preceden al juicio al modo como la materia precede al compuesto.

Con anterioridad el autor ha mostrado la objeción que se refiere a la cuestión acerca del juicio, que acapara la relación de «verdad lógica», en relación al «juicio reflexivo» o al «juicio directo»¹⁵¹. La distinción entre verdad implícita (*exercita*) de todo juicio, y la de verdad explícita (*signata*), responde de modo sustancial a la objeción.

Nuestra inteligencia, en el mismo acto del juicio, por razón de la naturaleza propia del acto de juzgar, hace referencia a la realidad exterior; esto conlleva además, desde el momento en que se «afirma o niega», que

147. «S'il est vrai que le jugement seul nous fait prendre conscience de l'objet, on peut donc poser en thèse que le produit synthétique du jugement constitue la véritable *donnée immédiate* et le point de départ naturel de la réflexion critique; car cette donnée interne est la première et la seule où s'exprime notre pensée distincte et où s'amorce notre action volontaire», *Cahier V*, p. 131.

148. «Dans la connaissance humaine, le jugement est donc le seul acte qui réalise pleinement la vérité logique parce que c'est le seul qui nous donne la conscience d'une signification formelle de nos représentations», *Cahier V*, p. 129.

149. Cfr., *Cahier V*, p. 132.

150. «Pour mesurer la vérité du jugement, une analyse détaillée des éléments constitutifs –matériels et formels– de celui-ci devient indispensable», *Cahier V*, p. 77.

151. Cfr., *Cahier V*, pp. 129-130. «Si quelqu'un préférerait dire que le jugement direct, et même toute connaissance en général, implique un degré de *réflexion*, nous n'aurions pas d'objection à lui opposer. La connaissance est à la mesure de la réflexion, comme elle est à la mesure de l'immanence de l'objet, comme elle est à la mesure de la l'immatérialité du sujet: les trois formules se correspondent. Il est évident que le mot "réflexion" ne désignerait pas, alors, la seule "réflexion complète", mais la "saisie de soi" que renferme à quelque degré, tout acte strictement immanent», *Cahier V*, p. 130, nota 1.

toda «forma» que se sitúa bajo este acto implique también una referencia al exterior¹⁵². Se presenta la urgencia del análisis filosófico de los diversos elementos que entraña todo juicio, y que le son constitutivos, y su relación con el «objeto» conocido en el juicio.

La diversidad que compone el juicio está representada por una serie de elementos que pueden clasificarse como «materiales» y «formales». Esta clasificación, si nos referimos a su relación con la constitución del «objeto», puede reducirse a los siguientes elementos¹⁵³:

- 1º) La «materia» del juicio o los «términos» del mismo: sujeto y predicado, considerados como simples conceptos¹⁵⁴.
- 2º) La «forma» que eleva el elemento material (sujeto/predicado) en «juicio». Esta «forma» se subdivide en:
 - 2.1) Forma «sintética» del juicio; es la unidad complementaria del sujeto y del predicado.
 - 2.2) Forma «objetiva» del juicio; es la afirmación.

La metafísica tomista del «sujeto cognoscente» constituye ya un estudio de la relación entre estos elementos constitutivos del juicio, y la relación que tienen con el «objeto» conocido¹⁵⁵. El itinerario propuesto por Maréchal se dirige a un análisis detallado de esta cuestión; para ello, dice, prescindamos de la *forma* del juicio, entonces sujeto y predicado (términos del juicio) aparecerán como simples conceptos. Así, continúa diciendo, el concepto (unidad en una diversidad), se desdobra, en el análisis prestado al mismo, en un elemento material y otro elemento formal. La diversidad que presenta el concepto revela, en su análisis, una serie de unidades inferiores a la unidad conceptual; se trata de unos elementos psicológicos irreductibles: los elementos sensoriales, o materia primera del conocimiento humano; lo que no quiere decir que nuestra inteligencia se sitúe ante ellos como si al conocer se tratase de una transposición de los mismos¹⁵⁶.

El desarrollo propuesto por Maréchal, una vez expuesta la «metafísica del conocimiento» que puede encontrarse en el pensamiento de santo

152. «Dès que l'intelligence "compose ou divise", c'est-à-dire "affirme ou nie", "pose ou rejette", en un mot, dès qu'elle "juge", la nature même de son acte, et par conséquent la forme tombant sous cet acte, impliquent référence à une réalité extérieure. Il n'est point besoin, pour qu'il en soit ainsi, de faire réflexion sur un jugement préalable: le jugement direct, qui pose l'objet, pose par le fait même –implicitement– la relation de vérité logique», *Cahier V*, p. 130.

153. Cfr., *Cahier V*, p. 132.

154. «Lorsqu'on fait abstraction de la forme du jugement, les deux termes, sujet et prédicat, demeurent en résidu comme simples concepts», *Cahier V*, p. 132.

155. Dice así: «Notre tâche prochaine pourra se borner à exposer systématiquement quelques doctrines traditionnelles de S.Thomas, en y soulignant ça et là des coïncidences, au moins matérielles, avec la philosophie critique. Nous préparerons ainsi les matériaux d'une démonstration qui se développera dans la Section III de ce Livre II», *Cahier V*, p. 132.

156. Cfr., *Cahier V*, pp. 132-133.

Tomás, se continúa en el análisis detallado de la noción de «juicio», por tratarse de la función donde se sitúa con precisión la verdad propia del entendimiento humano. Se trata de considerar la verdad del juicio; para ello han de analizarse sus elementos constitutivos: los elementos «materiales» o «términos del juicio»: datos sensibles y conceptos; y, los elementos «formales»: unidad sintética de los términos y la afirmación.

La «metafísica del conocimiento» ha mostrado que la verdad propia del conocimiento se sitúa en la función del «juicio»; por lo tanto, su estudio es fundamental para un análisis tomista del conocimiento objetivo¹⁵⁷; de este modo, el análisis de los elementos constitutivos del «juicio» mostrará el alcance, la medida, de la «verdad del juicio»¹⁵⁸. Llegados a este momento se «nos habrá revelado ya, en todo juicio, la afirmación implícita de las grandes líneas de la metafísica tradicional, incluso la existencia del Ser trascendente»¹⁵⁹.

Definido de este modo el desarrollo marechaliano, expone un estudio sobre los datos sensibles y la formación del concepto; así expresa el autor el itinerario: «Deberemos estudiar, pues, en el concepto, primero su materia, la sensación, después las determinaciones metasensibles que la elevan al rango de concepto»¹⁶⁰. El análisis que realiza prosigue este objetivo: definir su influencia posible (la de los elementos constitutivos del juicio) sobre la significación objetiva del juicio¹⁶¹. Se trata, de modo general, de las siguientes cuestiones: la pura sensación, sus presupuestos y su relatividad; el *a priori* en el conocimiento sensible; los «sensibles comunes»; el entendimiento agente y el «fantasma»; la «especie inteligible»; la unidad inteligible del concepto; la abstracción¹⁶².

La importancia concedida, en el análisis desarrollado por el autor, a la denominada «forma» del juicio, que eleva los «términos» (materia) del

157. «L'étude du jugement, indispensable pour parfaire, à cet égard, l'analyse thomiste de la connaissance objective, nous apportera peut-être, par surcroît, quelque lumière sur le problème déroutant de la connaissance d'un objet transcendant au moyen de concepts qui ne le représentent pas formellement», *Cahier V*, p. 279.

158. Se refiere al capítulo primero, «ontología del conocimiento»; y a los capítulos segundo al quinto en lo relacionado con el «análisis de los elementos constitutivos del juicio».

159. «L'analyse de ces matérieux nous aura révélé déjà, dans tout jugement, l'affirmation implicite des grandes lignes de la métaphysique traditionnelle, y compris même l'existence de l'Être transcendant», *Cahier V*, p. 78. Esta cuestión debe completarse con el capítulo siguiente de nuestro trabajo en donde se estudia de modo específico la afirmación.

160. «Nous devons donc étudier, dans le concept, d'abord sa matière, la sensation, puis les déterminations metasensibles, qui la haussent au rang de concept», *Cahier V*, p. 133. Este estudio ocupa los capítulos segundo a cuarto de la Sección II: cfr., *Cahier V*, pp. 131ss.

161. Cfr., *Cahier V*, p. 77.

162. Cfr., *Cahier V*, Sección II, Capítulos II, III y IV.

mismo a la función específica de «juicio», concentra nuestro análisis en adelante¹⁶³. De este modo se la denomina: «Llamamos *forma* del juicio al conjunto de condiciones que aseguran y coronan, en el juicio, la síntesis característica (*compositio aut divisio*) de los dos términos»¹⁶⁴. Al estudiar la «forma» del juicio, se pretenden analizar aquellas condiciones psicológicas que afectan al carácter de *objetividad* de nuestros conceptos. El estudio de los «términos» del juicio, más que explicar, ha mostrado este carácter objetivo afectado por nuestras condiciones psicológicas; pero será el análisis de su «forma» el que alcance una demostración suficiente de la cuestión¹⁶⁵.

El objetivo de Maréchal se dirige hacia la demostración de la *finalidad* como elemento esencial en la «afirmación»: «El análisis psicológico de la afirmación, tal como lo hemos realizado más arriba, según Santo Tomás (se refiere al Libro II, Sección II, cap. 5), demostraba que la definición de esta función objetiva debe acabarse por caracteres de finalidad»¹⁶⁶. La conclusión del nuevo estudio le llevará a mantener que la afirmación consiste en la «función objetiva del juicio»¹⁶⁷. Pero antes de llegar a esta tesis es preciso comprender más detenidamente el carácter «sintético» del juicio; para ello, primero se debe comprender lo que se quiere significar por «forma sintética del juicio»; después, lo denominado como su «síntesis judicial». Sólo después podrá definirse con precisión la naturaleza de la *afirmación*, hacia la que conduce todo el análisis de los elementos del juicio¹⁶⁸.

Se deberá, por lo tanto, comenzar por el significado que la «forma sintética del juicio» adquiere en el pensamiento de Maréchal¹⁶⁹: «La *compositio et divisio* de la cual hablan los escolásticos, en tanto, ni más ni menos, que esta operación agrupa los términos del juicio en sujeto y predicado»¹⁷⁰.

163. Cfr., *Cahier V*, Sección II, Capítulo V: «La forma del juicio», pp. 281ss.

164. «Nous appelons *forme* du jugement, l'ensemble des conditions qui assurent et achèvent, dans le jugement, la synthèse caractéristique (*compositio aut divisio*) des deux termes», *Cahier V*, p. 281.

165. Cfr., *Cahier V*, pp. 278-279. Destaquemos que el autor, en relación a nuestros conceptos, habla del «carácter de *objetividad* consciente». Puede verse también: *Cahier V*, pp. 260-279, donde habla de los grados de abstracción, y en concreto de los «conceptos trascendentales».

166. «L'analyse psychologique de l'affirmation, telle que nous l'avons faite plus haut, d'après S. Thomas (Livre II, Section II, chap. 5), montrait que la définition de cette fonction objective doit s'achever par des caractères de finalité», *Cahier V*, p. 553.

La cita continúa: «Or, ces caracteres, *induits* de l'expérience psychologique, coïncident exactement avec les caractères que, par ailleurs, la *déduction* révèle indispensables pour la constitution de l'objet comme tel dans la conscience».

167. Cfr., *Cahier V*, p. 299ss.

168. Cfr., *Cahier V*, p. 305ss.

169. Cfr., *Cahier V*, pp. 281ss.

170. «L'expression "forme synthétique du jugement" désignera, sous notre plume, la *compositio et divisio* dont parlent les Scolastiques, pour autant, ni plus ni moins, que cette opération groupe les termes du jugement en sujet et prédicat», *Cahier V*, p. 281.

Se trata de la denominada por santo Tomás como «concretio», es decir, un modo de síntesis de la inteligencia humana, perteneciente a la «forma» de nuestros juicios, y que encuentra la razón vinculativa con nuestra inteligencia en la propia «debilidad» de ella. Esta noción manifiesta el vínculo que nuestra inteligencia tiene con la materia, un vínculo del carácter de «dependencia extrínseca» de nuestra facultad intelectual frente a las facultades sensibles¹⁷¹.

Todo juicio posee una función de unidad; en la «síntesis concretiva», se quiere manifestar que la unidad a la que se hace referencia significa que la forma (o formas) se agrupan en un mismo *suppositum*¹⁷². Nuestra inteligencia discursiva hace inevitable, esto es, necesario, el juicio «por concreción»: «Una inteligencia no intuitiva exige el concurso de una sensibilidad, es decir, de una facultad receptiva, físicamente pasiva de sus objetos, material y cuantitativa; el concurso obligado de una tal facultad entraña, para el ejercicio objetivo de la inteligencia, la necesidad del modo sintético de concreción»¹⁷³.

La noción de «síntesis judicativa» posee como característica propia una modalidad temporal. La concreción y la temporalidad son dos modos que pertenecen a la «forma» de nuestros juicios¹⁷⁴. Pero el modo temporal

171. Cfr., *Cahier V*, p. 290.

172. Cfr., *Cahier V*, p. 287-290. «Deux voies seulement s'ouvrent vers la "détermination" requise, dans notre pensée, par l'"objet": ou bien considérer la forme comme subsistante en soi, c'est-à-dire identifier forme et *suppositum*; ou bien rapporter la forme à un *suppositum* qui ne soit pas identiquement elle, c'est-à-dire opérer la synthèse concrétive de la forme et d'un *suppositum*.

La première voie nous est fermée par la nécessité même où se trouve notre intelligence d'abstraire toute forme conceptuelle au sein des représentations sensibles, et de l'objectiver *per conversionem ad phantasmata*. Une forme qui ne s'objective qu'en se projetant à nouveau dans la matière sensible, dont elle fut abstraite, ne saurait sans contradiction représenter une forme subsistante en soi, c'est-à-dire ontologiquement indépendante de toute support extérieur, immatérielle», *Cahier V*, pp. 288-289.

173. «Une intelligence non intuitive exige le concours d'une sensibilité, c'est-à-dire d'une faculté réceptrice, physiquement passive de ses objets, matérielle et quantitative; le concours obligé d'une pareille faculté entraîne, pour l'exercice objectif de l'intelligence, la nécessité du mode synthétique de concrétion», *Cahier V*, p. 290.

Muy interesante la nota a pie de página donde se indican diversos textos de santo Tomás al respecto, así por ejemplo: «Proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquid incorporeum pati. Illud ergo quod per se patitur, corpus est» (*Verit.*, 26, 2, c). «Anima autem intellectiva... secundum naturae ordinem infinitum gradum in substantiis spiritualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli; sed oportuit quod eam colligat *ex rebus divisibilibus, per viam sensus*... Unde oportet quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem *sentiendi*. Actio autem sensus non fit sine *corporeo* instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam *corpori uniri*» (*S.Th.*, I, 76, 5, c), *Cahier V*, pp. 290-291, nota 2.

174. «Ce mode (se refiere al modo temporal), comme celui de concrétion, appartient à la forme du jugement et se rattache à la même "débilité" foncière de notre intelligence», *Cahier V*, p. 291.

de nuestra inteligencia, como modo del sujeto, no ha de interpretarse de modo estricto, sino –como indica santo Tomás– de un modo muy amplio (cfr., *S.Th.*, q. 85, a. 4, ad. 1m); ya que «la verdadera “temporalidad”, aquella que se define como “la medida (cuantitativa) del movimiento”, es patrimonio exclusivo de la sensibilidad y de los objetos sensibles¹⁷⁵.

Nuestras intelecciones, considerando ahora el tiempo como modo del objeto, están afectadas por la temporalidad en cuanto que hay una unión sustancial del alma intelectual y del cuerpo. La cuestión se refiere bien a la perspectiva del sujeto, bien a la del objeto.

La comparación con la inteligencia angélica, no discursiva pero que no excluye la sucesión de actos intelectuales, ayuda en la comprensión de nuestra «síntesis judicativa». En efecto, aunque el carácter temporal de nuestra inteligencia no haya de entenderse de modo estricto, la «sucesión» referida al conocimiento humano a causa de la «debilidad» de nuestra inteligencia ligada a la materia, «debe entenderse de una sucesión *estrictamente temporal* en el conocimiento de un *mismo* objeto»¹⁷⁶. Nuestra inteligencia, por no ser intuitiva, resulta «sintética» por el hecho de permanecer unida a la sensibilidad: «La forma inteligible no se objetiva más que “concretándose” a través del fantasma, en la *materia*»¹⁷⁷; es decir, la forma ha de referirse a un *suppositum* para realizar la síntesis concretiva entre ambos (forma y *suppositum*), ya que en ningún caso ésta se identifica con aquél¹⁷⁸.

175. «Dans l’intelligence humaine, l’actuation de la passivité intellectuelle, sous le type “immobile” des “premiers principes”, se fait par l’activité spontanée d’un “intellect-agent”, dont l’action effective dans l’intellect-possible se règle sur l’activité même de la sensibilité. Le rythme de nos intelecciones dépend donc –*indirectement et extrinsèquement*– du rythme propre de la sensibilité, c’est-à-dire du temps mesuré dans la quantité.

La forme du temps n’est donc point une condition a priori *interne* de notre intelligence; toutefois, grâce au lien naturel de l’intelligence et de la sensibilité, elle devient la condition *matérielle et extérieure* des actuations successives de l’intellect-possible», *Cahier V*, pp. 294-295.

176. Cfr., *Cahier V*, p. 288. De este modo cierra la cuestión referida al conocimiento angélico: «Le rythme particulier de la succession des actes, dans une intelligence finie, dépendra évidemment du mode d’intervention de l’agent qui fait passer cette intelligence de la puissance à l’acte. Chez les purs esprits, connaissant par idées innées, libres donc de toute réceptivité extrinsèque, les conditions d’actuation sont d’un ordre transcendant, qu’il ne nous appartient pas ici d’approfondir», *Cahier V*, p. 294.

Antes se indica algo del conocimiento divino: cfr., *Cahier V*, pp. 293-294.

177. «Si la synthèse par concrétion exprime réellement la structure même de nos concepts objectifs, reflétée en nos jugements, la raison doit donc en être cherchée dans la dépendance extrinsèque où demeure notre faculté intellectuelle vis-à-vis des facultés sensibles et matérielles: la forme intelligible ne s’objective qu’en se “concrétant” à travers le phantasme, dans la *matière*; elle revêt ainsi, au sein de nos représentations, le mode imparfait et diffus de subsistance qui convient aux objets matériels, c’est-à-dire l’inhésión à un *primum subjectum*, à un *suppositum* indéfiniment multipliable», *Cahier V*, p. 290.

178. Cfr., *Cahier V*, pp. 288-289.

El modo temporal de nuestras intelecciones significa que «el objeto sintético, puesto por la afirmación judicativa, lleva siempre una relación al tiempo pasado, presente o futuro»¹⁷⁹. La *forma temporal* de nuestros conocimientos adquiere un doble fundamento: por el carácter discursivo de nuestra inteligencia y por la relación de nuestros conceptos a los objetos temporales de la sensibilidad¹⁸⁰.

La temporalidad del sujeto que juzga no se identifica con la temporalidad del juicio (tiempo como modo del objeto). Aquélla se refiere al hecho de que nuestras intelecciones dependen de la sensibilidad de modo indirecto y extrínseco; es decir, la forma del tiempo acaece condición material y exterior del entendimiento posible debido a la unión entre inteligencia y sensibilidad¹⁸¹. Pero el modo temporal afecta a nuestras propias intelecciones de modo objetivo: en todo juicio hay una referencia objetiva, gracias a la necesaria *conversio ad phantasmata* del universal (que en sí hace abstracción del tiempo), al objeto singular¹⁸². La temporalidad de nuestra inteligencia se expande en nuestras intelecciones por la unión sustancial del alma y del cuerpo¹⁸³.

Pero la «unidad pura de concreción no se eleva más allá de la unidad abstracta del número»¹⁸⁴. La función unitiva del juicio, expresada en la «síntesis de concreción», no responde suficientemente a la exigencia de unidad que requiere el conocimiento objetivo¹⁸⁵. No nos referimos solamente a una

179. «Tous nos jugements sont affectés du “mode temporel”, c’est-à-dire que l’objet synthétique, posé par l’affirmation judicative, porte toujours une relation au temps passé, présent ou futur. “Omni compositioni et divisioni adjungitur *tempus* praesens, praeteritum vel futurum” (Majeure concédée par S.Thomas, *S.Th.*, I, 85, 5, 2^o)», *Cahier V*, p. 291.

180. Cfr., *Cahier V*, pp. 291-292.

181. Cfr., *Cahier V*, pp. 294-295.

182. «Ainsi donc, tant du point de vue objectif que du point de vue subjectif, nous aboutissons à la même conclusion. En dehors de cette “succession” indéfinissable à laquelle sont astreintes toutes les intelligences finies, et qu’on peut appeler “temps” en un sens très large (cfr *S.Th.*, I, 85, 4, ad 1), la véritable “temporalité”, celle qui se définit: “la mesure (quantitative) du mouvement”, est l’apanage exclusif de la sensibilité et des objets sensibles», *Cahier V*, p. 295.

183. El autor recoge estos dos textos: «Cognoscere praeteritum ut praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem est sensus» (*Verit.*, X, 2, c.).

«Intellectus abstrahit a phantasmatis, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata... *Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus*» (I^o, q. 85, a. 5, ad. 2m.), *Cahier V*, pp. 295-296.

184. Cfr., *Cahier V*, p. 298.

185. «L’unité synthétique de concrétion se réduit à l’identité d’un même *suppositum* sous la multiplicité des formes; si l’on fait abstraction de toute la diversité des représentations formelles pour dégager le type pur de la synthèse concrétive, il se trouve que le *suppositum*, latent dans une synthèse concrétive *quelconque*, n’est autre que la *matière première*, principe de multiplication numérique. L’unité fondamentale de concrétion consisterait donc dans l’union étroite du *suppositum* matériel avec la forme représen-

«unidad subjetiva» que daría razón de la unidad de conciencia del cognoscente, sino a una «unidad objetiva» que se refiere al contenido actual de la conciencia; en este sentido, «la unidad subjetiva de la *species* se traduce en la unidad objetiva del concepto»¹⁸⁶.

La teoría del concepto es importante en esta cuestión, pero para nuestro interés servirá indicar que la universalidad del concepto es posible a la unidad objetiva que reúne («amalgama») a los diversos (múltiples) objetos¹⁸⁷. Llegados a este punto surge la siguiente pregunta: ¿Cuál es “la unidad objetiva” más general posible, aquella que expresa adecuadamente la unidad subjetiva de nuestra actividad intelectual? ¿Será acaso la unidad misma de la síntesis concretiva, esencial a todo contenido de juicio?»¹⁸⁸. La «unidad común» que se manifiesta en el concepto se la concibe *como más o menos estrecha*. ¿Cómo ha de entenderse entonces la «unidad objetiva» sobre la que nos preguntamos?

Ya se ha indicado que la unidad representada en la «función sintética de concreción» no supera a la unidad abstracta del número (o «ser predicamental»)¹⁸⁹. Teniendo esto presente, debe concluirse que, «aunque el contenido directamente “representativo” de nuestros conceptos se detiene ahí (en la «síntesis concretiva»); es igualmente cierto que, de una manera o de otra, nuestra inteligencia supera estos límites y añade a sus dominios todo el campo que separa el ser restringido por la cantidad, del ser puro y simple, sin restricción ninguna»¹⁹⁰.

tative la plus générale qui se puisse concevoir, c'est-à-dire avec la forme indéterminée d'être: en d'autres termes, elle consisterait dans l'"ens quantitativum", dans l'être unité abstraite de nombre ou "être prédicamental"», *Cahier V*, pp. 297-298.

186. Cfr., *Cahier V*, p. 297; donde se cita: «Multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi, sed secundum quod uniantur in uno intelligibili» (*S.Th.*, I^o. q. 58, a. 2, in c.). Para la cuestión de lo subjetivo/objetivo, es interesante el estudio que se presenta sobre la comparación entre «síntesis judicativa» y la operación intelectual denominada «apercepción»: cfr., *Cahier V*, pp. 296-298.

187. En esta cuestión se refiere al hecho de que nuestros conceptos pueden representar diversos objetos exteriores a la vez; pero no ha de olvidarse, se dice, que en todo caso lo haría «según una unidad objetiva que amalgama entre sí a estos objetos múltiples»: cfr., *Cahier V*, p. 297.

188. «On conçoit que cette unité commune puisse être plus ou moins étroite. Poussons, d'ensemble, jusqu'aux extrêmes, et demandons-nous quelle est "l'unité objective" la plus générale possible, celle qui exprime adéquatement l'unité subjective de notre activité intellectuelle? Serait-ce l'unité même de la synthèse concrétive, essentielle à tout contenu de jugement?», *Cahier V*, p. 297.

189. Cfr., *Cahier V*, pp. 297-298.

190. «Il est certain –nous l'avons montré vingt fois dans nos chapitres précédents– que le contenu directement “représentatif” de nos concepts se borne là; mais il est également certain que, d'une manière ou d'une autre, notre intelligence franchit ces limites et annexe à son domaine tout le champ qui sépare l'être restreint par la quantité, de l'être pur et simple, sans restriction aucune», *Cahier V*, p. 298.

La cuestión debatida se refiere a las condiciones del «conocimiento objetivo». La síntesis alcanzada por el juicio, en la denominada «síntesis concretiva», me hace «poseer», en cierto modo, la forma del objeto (se da una unidad entre sujeto y predicado); pero no es suficiente para conocer «objetivamente», ya que es necesario percibir aquella forma como distinta del sujeto, esto es, como separada del mismo. Se trata ahora de la relación expresada en la noción de «verdad lógica», que refiere la «forma representada» al orden del «ser»; una relación que puede denominarse como «objetivante», y que se realiza en el juicio, que conoce al *objeto como objeto*.

Quedó expuesto, al analizar la noción de «verdad lógica», que sólo en el juicio se encuentra la relación expresada por ella; por lo que sólo en el juicio podrá alcanzarse el nivel superior que se busca, esto es, la unidad del contenido actual de la conciencia («unidad de la apercepción»), exigida por santo Tomás como condición del conocimiento objetivo¹⁹¹; de este modo, «si la apercepción objetiva se hace por el juicio, la *unidad objetiva* de la apercepción no podrá presentar una amplitud mayor que la *forma superior del juicio*»¹⁹².

Por otro lado ha quedado también expuesto que la «unidad de la apercepción» (unidad del contenido actual de la conciencia) supera a la «unidad de concreción», ésta sólo agrupa las formas alrededor de un *suppositum*¹⁹³. Entonces deberá preguntarse acerca de la función que eleva al juicio hasta

191. «La raison de cette *unité* nécessaire de l'aperception est indiquée en plusieurs endroits de la *Somme*. Notre faculté intellectuelle n'étant pas quantitative et étendue, ne tolère à la fois qu'une seule forme achevée d'actuation, une seule *species* totale. Lui supposer à la fois, *in actu secundo*, deux ou plusieurs "species" entièrement différentes ou adéquatement distinctes, reviendrait, en effet, à la supposer divisible en parties aliquotes, supports d'autant d'actes juxtaposés et indépendants», *Cahier V*, pp. 296-297.

Se recoge el siguiente texto, referido a la necesidad de una sola forma acabada de actuación o *species* total: «Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu» (*S.Th.*, I^a, q. 85, a. 4, in c.). También se refiere a: *S.Th.*, I^a, q. 12, a. 10; I^a, q. 15, a. 2; I^a, q. 58, a. 2, in c.

Ya se ha indicado que el concepto es la unidad objetiva que traduce a la *species*, unidad subjetiva.

192. «Si l'aperception objective se fait par jugement, l'*unité objective* de l'aperception ne saurait présenter une ampleur plus grande que la *forme supérieure du jugement*», *Cahier V*, p. 299.

La noción de «verdad lógica» se estudia en la Sección II, Capítulo I, párrafo 3 del Cuaderno. Ahora, nos referimos en especial a la importancia del juicio como «función objetivante», esto es, en el juicio se realiza la relación de «verdad lógica», y es en él donde se conoce al «objeto como objeto» («exerce aut signate»; en cualquier caso, la conciencia —«exerce aut signate»—, no se ve afectada por la relación expresada por la noción de «verdad lógica»: cfr., «Verité logique et jugement», *Cahier V*, pp. 125ss.

193. Cfr., *Cahier V*, pp. 296-298, donde se habla de la superioridad de la unidad de la apercepción frente a la «síntesis concretiva», ya que, a modo de absurdo, si ellas fueran equivalentes, se dice, el concepto de *ser* (expresado en la apercepción), sería unívoco y el objeto de la inteligencia debería medirse por el espacio y el tiempo.

el nivel de una «apercepción objetiva» («unidad objetiva» más universal): «¿Qué función psicológica será necesario añadir a la «síntesis concretiva» para elevar el juicio al nivel de la apercepción objetiva?»¹⁹⁴

Su contestación se expresa en la siguiente tesis: «Este exceso, si nos remitimos a la experiencia psicológica, no puede ser más que la *afirmación*»¹⁹⁵. La explicitación de esta tesis será el contenido de las líneas que siguen. Al final del análisis del conocimiento objetivo nos encontramos con una nueva cuestión que podría nominarse como «forma elemental» del juicio; nuestra inteligencia supera los límites de nuestras representaciones y ejerce su naturaleza cognoscitiva hasta sus límites, por ello, «lo *no-representable* no equivale, para nosotros, al *no-ser*; y el objeto *total* de nuestra inteligencia desborda, pues, el objeto de nuestras representaciones»¹⁹⁶.

III. LA AFIRMACIÓN METAFÍSICA

El problema crítico del conocimiento planteó al inicio del *Cahier* dos cuestiones que podían recibir respuesta sobre la base de una metafísica tomista del sujeto racional¹⁹⁷. La primera de ellas se refiere al *contenido objetivo* de nuestro conocimiento; y su solución se encontraba en el análisis del conocimiento objetivo, del juicio y sus elementos.

La segunda cuestión trata de la relación necesaria del contenido de nuestro conocimiento a lo *absoluto* del primer principio¹⁹⁸. En ésta se debería «demostrar cómo el absoluto ontológico entra en relación *definida* con nuestras facultades especulativas en el proceso mismo de “objetivación”»¹⁹⁹. El interés de su solución es mayor en cuanto que pretende explicar el carácter metafísico de nuestro conocimiento. Su exposición se encuentra en la

194. «Or, nous savons déjà que l'unité de l'aperception dépasse l'unité de concrétion. Quelle fonction psychologique faudra-t-il ajouter à la “synthèse concretive” pour élever le jugement au niveau de l'aperception objective?», *Cahier V*, p. 299.

195. «Ce surplus, si nous nous en rapportons à l'expérience psychologique, ne peut être, que l'*affirmation*», *Cahier V*, p. 299. El autor continúa estudiando el pensamiento de santo Tomás en lo referido a la naturaleza de la afirmación.

196. «Le *non-réprésentable* n'équivaut point, pour nous, au *non-être*; et l'objet *total* de notre intelligence déborde donc l'objet de nos représentations», *Cahier V*, pp. 298-299.

El autor mismo refiere a la Sección III, c. I, párrafo 1, donde se habla del objeto de la afirmación y del objeto de la representación. Más adelante estudiaremos esta cuestión.

197. Cfr., *Cahier V*, p. 99.

198. «Quel est son rapport nécessaire à l'*absolu* du premier principe?», *Cahier V*, p. 99.

199. «La tâche qui nous incombe maintenant porte plus loin, et vise directement l'agnosticisme kantien: elle consiste à montrer comment l'absolu ontologique entre en rapport *défini* avec nos facultés spéculatives dans le processus même d'“objetivación”», *Cahier V*, p. 318.

denominada «Deducción de la afirmación ontológica», y está desarrollada bajo la perspectiva fundamental del *dinamismo intelectual*²⁰⁰.

En el análisis, expuesto en nuestro capítulo anterior, acerca de la afirmación como elemento formal del juicio se ha comprobado su carácter sintético fundamental, es decir, el carácter de la afirmación como unidad objetiva, pero también su insuficiencia para responder a la índole esencial del conocimiento objetivo. Se trataba de un primer acercamiento a la cuestión; se impone ahora un desarrollo más detallado para acabar de concluir la *necesidad psicológica* o *valor subjetivo* de la afirmación; con tal fin ha de analizarse su naturaleza y función; de este modo se probará *a posteriori* y *por exclusión* la siguiente tesis: que la afirmación, en nuestro conocimiento, es sustituto dinámico de la intuición intelectual²⁰¹.

No obstante, la cuestión acerca de la necesidad de un absoluto ontológico en el proceso mismo de «objetivación» deberá concluir en la demostración de la *necesidad lógica* de la afirmación trascendente de nuestros juicios; es decir, en el *valor objetivo* de la afirmación. En esta nueva etapa habrá que prestar especial atención a la *función especulativa de la finalidad*; así, desde el pensamiento de santo Tomás, se reflexionará acerca de las relaciones entre inteligencia y voluntad, lo que nos llevará a considerar el vínculo profundo (racional), entre especulación y acción²⁰². Nuestro capítulo se agrupa bajo la denominación de «La afirmación metafísica», ya que esta noción engloba los diversos aspectos de la teoría epistemológica y metafísica propuesta por Joseph Maréchal.

1. Valor subjetivo o necesidad psicológica de la afirmación trascendente

El análisis de los elementos fundamentales del «juicio» concluía en el siguiente enunciado: «El objeto *total* de nuestra inteligencia desborda el

200. La primera cuestión referida se corresponde con la Section II, Livre II. Ahora atendemos a la segunda que corresponde a la Section III, cuyo sumario es el siguiente: Chapitre I: *L'affirmation dans le cadre d'une métaphysique de l'acte et de la puissance. Théorèmes préparatoires*. Chapitre II: *Le réalisme dans le finalisme: état du problème*. Chapitre III: *Analyse générale du mouvement et de la finalité*. Chapitre IV: *Analyse de la finalité dans l'intelligence*. Chapitre V: *L'objectivation dans la finalité (Dédution de l'affirmation ontologique)*. Chapitre VI: *L'évidence objective*, cfr., *Cahier V*, pp. 317ss.

201. Lo que pretendemos indicar es que la demostración de la *necesidad psicológica* o *valor subjetivo* de la afirmación trascendente se inicia en el análisis de los elementos materiales del juicio y se completa con los formales. De estos últimos hemos expuesto el carácter de la «forma sintética» del juicio; resta todavía, ahora se inicia, el estudio propio de la afirmación como «función objetiva» del juicio. Después de ello, se habrá concluido la demostración del *valor subjetivo* de la afirmación.

202. Cfr., *Cahier V*, p. 78. No se olvide que en esta nueva etapa conclusiva el autor se mantiene todavía en el cuadro de la filosofía tomista.

objeto de nuestras representaciones»²⁰³; por otro lado se indicaba también que en la «afirmación» se hayaba la «función objetiva» del juicio, función que propiamente no está en ningún otro elemento. En su estudio inicial la «afirmación» fue considerada, junto a la «unidad sintética», como elemento formal del juicio. Resta profundizar en su función y naturaleza; de este estudio debe concluirse la *necesidad psicológica* de la «afirmación trascendente» o su *valor subjetivo*.

El análisis que Maréchal desarrolla para alcanzar esta conclusión es un *análisis psicológico* de la afirmación; sus aspectos fundamentales son la «síntesis de concreción» y la «función objetiva» de ésta²⁰⁴. En el capítulo anterior se acaba de considerar lo referido a la «forma sintética del juicio»; ahora se inicia el análisis del segundo elemento, la «afirmación», sin olvidar la estrecha unidad que presentan ambos aspectos en la demostración marechaliana²⁰⁵.

Debe anotarse desde el inicio lo que el autor significa al emplear la noción «afirmación trascendente»; con ella se quiere expresar:

1º) Que sólo en el juicio se nos da la *verdad objetiva*.

2º) Que el juicio contiene la afirmación, aun implícita, de la *Verdad absoluta*, Dios²⁰⁶.

Según Maréchal, una vez analizados los elementos del juicio (materiales y formales), se concluyen ambas tesis: «Pero, ¿cuál es el valor lógico de esta afirmación trascendente? ¿Valor subjetivo? Sin duda»²⁰⁷. En efecto, la prueba acerca de la «afirmación trascendente» en nuestro conocimiento adquiere el valor de *necesidad psicológica* de la afirmación implícita trascendente, es decir, se trata de una necesidad en la que la «afirmación trascendente» se define como condición concomitante o subsiguiente de toda afirmación de objeto.

Es manifiesta la importancia del análisis de la noción que consideramos; de lo contrario, la exposición marechaliana sobre el conocimiento objetivo y su carácter absoluto quedará falseada e incompleta. El análisis

203. «L'objet *total* de notre intelligence débordé donc l'objet de nos représentations», *Cahier V*, p. 298.

204. «L'analyse psychologique de l'affirmation, telle que nous l'avons faite plus haut, d'après S.Thomas (Livre II, Section II, chap. 5), montrait que la définition de cette fonction objective doit s'achever par des caractères de finalité. Or, ces caractères, *induits* de l'expérience psychologique, coïncident exactement avec les caractères que, par ailleurs, la *déduction* révèle indispensables pour la constitution de l'objet comme tel dans la conscience», *Cahier V*, p. 553.

205. En efecto, «forma sintética» y «afirmación» se consideran en el *Cahier* como dos aspectos de la forma del «juicio», íntimamente relacionados. Nuestro criterio para dividir su estudio se apoya en la atención peculiar que prestamos a la noción de «afirmación». Conviene tener esta perspectiva hermenéutica a lo largo de estas líneas.

206. Cfr., *Cahier V*, p. 78.

207. *Cahier V*, p. 78

psicológico demostrará que la «afirmación», considerada en su «función objetiva», sólo se define de modo completo en el orden de la *finalidad*; esta conclusión será «inducida» del análisis propuesto.

De momento, el «valor objetivo» de la afirmación queda sin respuesta; se trata de una etapa nueva en la que deberá demostrarse que la «afirmación trascendente», cuya necesidad psicológica fue mostrada, es además condición indispensable por la que toda afirmación de objeto es realmente objetiva. Será el momento de comprobar que la «inducción» de la «finalidad» como carácter que define la función objetiva de la afirmación, coincide con la «deducción» de su carácter necesario en la constitución del objeto como tal en la conciencia²⁰⁸.

Es el momento de un análisis más detenido de la noción de «afirmación», de su posición en la estructura lógica del juicio y de su naturaleza específica.

1.1. *Afirmación y síntesis*

a) La pura síntesis: insustituible pero insuficiente

Se ha comprobado ya que la síntesis en sí misma no es suficiente para dar razón de nuestro conocimiento objetivo. Tanto santo Tomás como Kant otorgan al «juicio» un papel fundamental en sus respectivas epistemologías, pero es importante delimitar la terminología empleada por santo Tomás, para no identificarla con la noción kantiana de juicio como «síntesis» referida al principio formal de la conciencia.

Una primera lectura de los textos puede parecer dar a entender que santo Tomás emplea las expresiones «compositio et divisio» para referirse a los juicios afirmativos y negativos; e, «incomplexum et complexum» para referirse al simple concepto y al compuesto judicativo. Este planteamiento, definido con los anteriores términos, parece apoyar una clasificación del juicio desde una perspectiva formal, esto es, según una modalidad diversa de «síntesis» y «disyunciones» de sus términos. No obstante, el estudio de una serie de textos nos refieren que en realidad la denominada «compositio et divisio» indica a la vez «dos procesos, que es necesario distinguir: uno de los procesos responde, en principio, a la síntesis kantiana; el segundo la sobrepasa en mucho»²⁰⁹.

208. Cfr., *Cahier V*, pp. 553-554.

209. «En effet, les expressions: “compositio et divisio”, pour désigner les jugements affirmatifs et négatifs – “incomplexum et complexum”, pour désigner le simple concept et le complexe judicatif – semblent placer le jugement dans la perspective de l’unité formelle et le caractériser exclusivement par les différents modes de *synthèse* ou de *disjonction* de ses deux termes.

En este sentido, dos textos fundamentales merecen nuestra atención. El primero de ellos es el texto del Comentario a la Metafísica (*In VI Metaph.*, lect. 4, initio). En éste se comprueba que la terminología empleada («compositio et divisio»; «terminus complexus et incomplexus»), se refiere a algo más que a una simple síntesis o disyunción, o que al sencillo significado de un término complejo o simple. Por un lado, la síntesis indicada por la «compositio» se refiere a la «síntesis del predicado al sujeto *por la afirmación*»; la «divisio» se refiere a la disyunción efectuada por *la negación*; por otro lado, en relación a los «termini complexi» no se refieren a cualquier concepto compuesto, sino a «conceptos cuya composición deriva de una afirmación o negación»²¹⁰; por esta razón, los términos (conceptos) «incomplejos» («simplices apprehensiones»), no pueden ser ni verdaderos ni falsos, ya que les falta ser afirmados o negados; mientras tanto «son impotentes, como tales, para hacernos conocer su contenido como objeto»²¹¹ es decir, para alcanzar el significado de la noción de «verdad lógica».

El segundo texto se refiere a la *Suma contra los Gentiles* (*S.c.G.*, I, 59, 2)²¹². Según santo Tomás puede hablarse, en cierto sentido, de la verdad o falsedad de los «términos incomplejos» (simple aprehensión). El sentido preciso en que puede aceptarse esta caracterización se delimita a su vez bajo dos perspectivas: 1ª) Se trata de un sentido que todavía no es el de la «verdad lógica», sino que se trata de «una verdad pasiva e inconsciente, que la “sim-

A y regarder de plus près, on constate pourtant que la *compositio et divisio* marque à la fois deux processus, qu'il est nécessaire de distinguer: l'un de ces processus répond, en principe, à la synthèse kantienne; le second la dépasse de beaucoup», *Cahier V*, pp. 299-300.

210. Cfr., *Cahier V*, pp. 200-301.

211. Al analizar el texto *In VI Metaph.*, lect. 4, initio, dice: «Le même texte nous apprend encore que les termes (ou les concepts) “incomplexes” (...) ne peuvent être vrais ni faux; c'est à dire qu'ils sont impuissants, comme tels, à nous faire connaître leur contenu comme objet. Pour atteindre la vérité logique, ils doivent se “compliquer” d'affirmation ou de négation (...) Pour que cette synthèse de termes: “l'homme conçu comme animal raisonnable” atteigne à la vérité ou à l'erreur, il faut que s'y joigne l'assertion catégorique: *est, non est* (*In VI Metaph.*). Cette dernière –affirmation ou négation– confère donc au contenu déjà synthétique, de la pensée la détermination qui le pose, comme objet connu, en face du sujet», *Cahier V*, p. 301.

212. «Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, *quantum est de se*, non est rei aequatum, nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparisonem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparisonem vel applicationem ad rem. Unde, de se, nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum (sic dici potest), in quo *designatur comparatio incomplexi ad rem* per notam compositionis aut divisiones. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei *in quadam comparatione ad rem*, quia apprehendit eam *ut huius rei quidditatem*. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit *secundum se* verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur... per se semper esse *verus*...». (*S.c.G.*, I, 59, 2), citado en *Cahier V*, p. 303.

ple aprehensión” no manifiesta al sujeto»²¹³. De este modo se expresa santo Tomás al referirse al modo en que la verdad reside en el concepto: «Ut in quadam re vera, non autem ut cognita in cognoscente» (*S.Th.*, I^o. q. 16, a. 2, in c.). 2^a) Se trata de una verdad (o error) que se sitúa en el juicio latente que sostiene al «término incomplejo», que puede nominarse como verdadero o falso en la medida en que se haga partícipe de la composición propia del juicio: «In quantum ibi compositio intellectus admiscetur» (*S.Th.*, I^o. q. 17, a. 3, in c.)²¹⁴.

El texto referido de la *Suma contra Gentiles* (I, 59, 2) sitúa toda esta cuestión en su exactitud al referir cómo el concepto simple (o la «definición»), aun cuando de suyo no posea la condición de «verdad lógica», cuando se le considera en las circunstancias psicológicas de su formación (no en abstracto), nunca aparece desprovisto de aquella verdad lógica. Santo Tomás se está refiriendo a los conceptos «directos», esto es, primitivos, y no a todos aquellos «conceptos abstractos» elaborados de modo posterior a aquéllos. De este modo lo expresa Maréchal: «Porque la “simple aprehensión” se produce, en primer lugar, en el seno mismo de un juicio: no surge, en efecto, más que con motivo de un objeto concreto, al cual nosotros la referimos al mismo tiempo por un juicio de realidad, muy elemental, explícito o implícito»²¹⁵. En él se encuentra siquiera un juicio implícito al que se refiere la verdad lógica²¹⁶.

Por lo tanto, «compositio» y «divisio» son comprendidas en términos escolásticos, sin negar el sentido inicial de modos formales que «agrupan», «sintetizan» elementos (sujeto y predicado), en un sentido que supera la forma sintética (que puede compararse a la síntesis kantiana), para alcanzar el significado preciso de «afirmación» y «negación», esto es, la definición de un objeto conocido frente al sujeto (o verdad lógica). Así se expresa nuestro autor: «Detengamos una proposición cualquiera en la última etapa que pueda franquear antes de la afirmación; nos encontraremos ante una expresión

213. «Le simple concept, de fait et matériellement, représente, avec plus ou moins de fidélité un objet extérieur. La vérité réside dans le concept “ut in quadam re vera, non autem ut cogita in cognoscente” (*S.Th.*, I, 16, 2, c): vérité passive et inconsciente, que la “simple appréhension” ne manifeste pas au sujet: c’est la vérité matérielle d’un portrait, pas davantage», *Cahier V*, pp. 301-302.

214. Es interesante la anotación que se hace sobre los casos en los que un «término incomplejo» consiste bien en una «definición» cuyos elementos se contradicen; bien en una «definición» mal atribuida. En ambos, el error no se sitúa en el «concepto», sino en el juicio implícito de la primera, y en el juicio de atribución objetiva de la segunda, cfr., *Cahier V*, p. 302.

215. «Car la “simple appréhension” se produit d’abord au sein même d’un jugement: elle ne surgit qu’à l’occasion d’un objet concret, auquel nous la référons du même coup par un jugement de réalité, très élémentaire, explicite ou implicite», *Cahier V*, p. 302.

216. «Et c’est précisément en considération de ce jugement, au moins implicite, où elle est toujours engagée, que les Scolastiques lui attribuèrent parfois le privilège de la vérité logique», *Cahier V*, p. 302.

en la cual estarán agrupados los términos del juicio bajo una forma que hace abstracción de lo verdadero y de lo falso»²¹⁷.

b) La afirmación y la actividad intelectual

La consideración acerca de la «función objetiva» del juicio debe completarse con la siguiente aportación. En el texto recién indicado de la *Suma contra Gentiles*, santo Tomás refiere formalmente la captación del objeto (posesión de la verdad), «a un principio quasi-intuitivo, es decir, a la *actividad intelectual*, cualquiera que sea, que rompe el molde de la subjetividad actual, y refiere a un objeto el contenido del “incomplexum” (de la simple aprehensión)»²¹⁸: «Licet ipsum incomplexum... non sit secundum se verum vel falsum tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur... per se *semper esse verus*». El contexto de estas líneas se refiere a la formación de nuestros conceptos «directos», esto es, a las circunstancias psicológicas que acompañan la concepción. En este caso, el «concepto simple» (*incomplexum*) es referido formalmente a un objeto por la actividad de nuestra inteligencia que en un juicio elemental (explícito o implícito) lo remite a la realidad.

La «referencia objetiva» se le había asignado hasta el momento, en la interpretación del Aquinate, exclusivamente a la «síntesis judicativa» (*compositio aut divisio*), expresada bajo el modo de la afirmación o de la negación; ahora, se refiere a la actividad intelectual que supera la subjetividad al referir el «incomplexus» a un objeto.

Esta reflexión ayuda a percibir con claridad la «forma sintética» del juicio como intermediario de nuestra inteligencia para referirse al «objeto» (*comparatio ad rem*); se trata, de hecho, de una «condición restrictiva» a causa de la imperfección propia de nuestra inteligencia y de nuestras facultades: es un conocimiento sintético y discursivo.

Al considerar el conocimiento divino y angélico, y su distinción con el conocer humano, la doctrina de santo Tomás indica una analogía entre intuición y juicio²¹⁹. De este modo, este contexto hace posible comprender ya

217. «Arrêtons une proposition quelconque à la dernière étape qu'elle puisse franchir en deçà de l'affirmation; nous nous trouverons devant une expression dans laquelle seront groupés les termes du jugement, sous une forme qui fait abstraction du vrai et du faux», *Cahier V*, p. 301.

218. «La possession de la vérité –ou la saisie de l'objet– qu'on avait jusqu'ici réservée à la synthèse judicative (*compositio aut divisio*), exprimée sous le mode de l'affirmation ou de la négation, cette possession de la vérité se trouve maintenant rattachée, formellement, par S.Thomas, à un principe quasi intuitif, c'est-à-dire à l'*activité intellectuelle*, quelle qu'elle soit, qui brise le moule de la pure subjectivité actuelle, et rapporte à un objet le contenu de l'“incomplexum” (de la simple aprehension)», *Cahier V*, p. 303.

219. Cfr., *Cahier V*, pp. 303-304. En este sentido, el autor se refiere a un tipo de «juicio intuitivo» y de un «juicio discursivo».

la «función objetiva» del juicio que es alcanzada por la afirmación; en este sentido, «la afirmación en la síntesis confiere al juicio el valor objetivante de una “quasi-intuición” intelectual o, mejor, de una intuición incoativa de lo inteligible»²²⁰. Se trata de la *objetivación* de nuestros contenidos de conocimiento; se ha superado la simple función *sintética*. Así lo expresa santo Tomás: «Intellectus noster apprehendendo incomplexa nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis... Deus... secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem et complexorum et incomplexorum» (*S.c.G.*, I, 59, 3)²²¹.

Dos tesis concluyen este desarrollo²²²:

- 1^a) La «síntesis» alcanzada en el juicio, por la conjunción o disyunción de sus términos, no concede el conocimiento del objeto como objeto.
- 2^a) El contenido sintético del pensamiento alcanza la determinación de objeto conocido frente al sujeto, por la aserción categórica de la afirmación o negación.

Ambas conclusiones se elaboran desde una doble perspectiva desarrollada a lo largo de la exposición marechalina²²³. La primera presenta la noción de «afirmación» como «función objetiva» en el juicio, y se le aleja de la noción de categoría kantiana. La segunda adopta un acercamiento a la definición de la función objetivante del juicio al considerarla desde nuestra actividad intelectual. Se inicia ahora un examen más preciso de la naturaleza de la afirmación.

220. «L'affirmation dans la synthèse confère au jugement la valeur objectivante d'une "quasi-intuition" intellectuelle ou mieux d'une intuition inchoative de l'intelligible», *Cahier V*, p. 304.

También dice: «Dans la saisie du réel, le jugement imite l'intuition; mais ce que l'intuition possède directement par création ou par production interne, le jugement disjunctif l'atteint, mais parfaitement, par l'affirmation», *Cahier V*, p. 304.

221. Citado en *Cahier V*, p. 304.

222. Cfr., *Cahier V*, pp. 301-302. «Dans le jugement, l'élément auquel nous sommes redevables de la connaissance de l'objet comme objet, n'est pas la simple conjonction ou disjonction des termes –la "synthèse", si l'on veut–, mais bien l'affirmation, substitut inférieur de l'intuition intellectuelle», *Cahier V*, p. 304.

223. Debe anotarse la influencia recibida de Franz Brentano en relación al carácter que adquiere todo objeto de conciencia como afectado de afirmación o de negación y no de simple representación; igualmente William James concuerda con Maréchal respecto a la tesis que sostiene un impulso primitivo de afirmación inmediata de la realidad de todo lo que es conocido, es decir, del carácter absoluto de todo objeto no contradicho; cfr., MILET, A., «Les "Cahiers" du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies», *Revue néoscholastique de philosophie*, 43 (1945), pp. 231-232.

1.2. Naturaleza de la afirmación

El lugar fundamental que ocupa la afirmación como sustituto inferior de la intuición intelectual que no poseemos, impone un estudio particular de su naturaleza. Nuestro acercamiento se agrupará en tres aspectos. El primero atiende a su nota esencial, esto es, a su carácter dinámico. El segundo se refiere a una comparación con la pura síntesis. El último aspecto introduce el estudio de una tesis posterior: el dinamismo de nuestra inteligencia.

a) Carácter dinámico de la afirmación

El análisis de los términos empleados por santo Tomás, en los textos recién expuestos, concluye en cuatro rasgos esenciales que definen la afirmación, y por lo tanto al juicio²²⁴:

1. «Actitud activa» del sujeto cognoscente; gracias a la afirmación, el juicio adopta la tipología de «actividad», ya afirme o niegue: «Intellectus componendo affirmat, dividendo negat».
2. «Expresión» de la inteligencia; gracias a la afirmación, el juicio adopta la tipología a modo de una «expresión» interna de nuestra inteligencia: «Intellectus dum iudicat, non solum concipit sed dicit».
3. «Relación» de verdad lógica; gracias a la afirmación, el juicio introduce el contenido (subjetivo) del pensamiento en una relación de «verdad lógica»: «Veritas logica, quae conformitas est intellectus ad rem, primo et per se intellectui componenti vel dividenti (affirmanti vel neganti) competit».
4. «Objetivación» absoluta; gracias a la afirmación, el juicio es una objetivación *absoluta* (no ficticia), de la forma subjetiva: «Verum est manifestativum τὸν esse».

Maréchal concluye el análisis de los rasgos esenciales de la afirmación y del juicio, a partir de los términos empleados por santo Tomás, del siguiente modo: «Los dos primeros: “actitud activa” y “expresión” subjetiva, indican un movimiento partido del centro mismo del sujeto, una *espontaneidad* se podría decir, mientras que los dos últimos, “relación” y “objetivación” indican más especialmente la prolongación virtual de este movimiento más allá de las fronteras del sujeto, *hacia un absoluto*: “ad rem”»²²⁵.

224. Cfr., *Cahier V*, pp. 305-306.

225. «Des quatre traits que nous venions de relever, les deux premiers: “attitude active” et “expression” subjective, marquent un mouvement parti du centre même du sujet, une *spontanéité* pourrait-on-dire, tandis que les deux dernières “relation” et “objectivation” indiquent plus spécialement la prolongation virtuelle de ce mouvement au delà des frontières du sujet, *vers un absolu*: “ad rem”», *Cahier V*, p. 306.

Un aspecto fundamental de la cuestión gira alrededor de la noción de «sujeto cognoscente»; la «espontaneidad» del sujeto, podría decirse su «actividad», alcanza al juicio de tal modo que éste aparece como una «actitud activa del sujeto cognoscente»; además, el propio juicio supera el estado meramente psicológico (que posee ya una mayor o menor unidad), para presentarse como una especie de «expresión o locución interna del sujeto cognoscente».

Por otro lado, los otros dos rasgos prolongan de modo real aquella «actividad» o «espontaneidad», yendo más allá del mismo sujeto cognoscente; el horizonte adquiere entonces el carácter de lo «absoluto». En efecto, el contenido subjetivo de nuestros pensamientos sólo entra a formar parte de una «relación de verdad lógica», desde el preciso momento en que el juicio introduce este contenido (subjetivo) en dicha relación gracias a la afirmación. Pero, ¿no encontramos ya en la denominada «expresión interna de nuestra inteligencia» este carácter absoluto de verdad lógica? En realidad, no se trata todavía de una «expresión absoluta», sino de una «expresión relativa» *en función a un objeto*, una posición del sujeto. Por fin el juicio, al afirmar, adquiere la característica de una «objetivación absoluta» de aquella forma subjetiva (contenido subjetivo de nuestro pensamiento): «In propositione, subjectum supponit *pro re*»; en este preciso momento, al objetivar se «proyecta» el contenido subjetivo hacia el término absoluto de la relación de verdad lógica²²⁶.

b) La afirmación y la actividad sintética

Anteriormente el autor ha hecho referencia al equívoco de considerar equivalentes la noción de «síntesis» kantiana con la tomista²²⁷; también se advirtió acerca de la distinción fundamental entre «síntesis concretiva» (unidad pasiva de la conciencia), y la «afirmación judicativa»: «La noción de actividad puramente sintética no basta, pues, para caracterizar la afirmación»²²⁸.

Para poder hablar de un conocimiento *objetivo*, es preciso, hacer referencia al «objeto», no sólo a un tipo de unidad subjetiva por muy elevada que ésta sea, como podría suceder al pretender referirse al concepto del «ser» (tipo de unidad especulativa) cualquiera de nuestras síntesis; aún en este caso

226. El autor expone el siguiente ejemplo: «Et de la même que notre action extérieure détermine *physiquement* le réel absolu qui s'oppose à nous, de même notre affirmation la détermine *intentionnellement comme valeur*, c'est-à-dire comme terme d'action possible», *Cahier V*, p. 306.

227. Cfr., *Cahier V*, p. 299.

228. «La notion d'activité purement synthétique ne suffit donc pas pour caractériser l'affirmation», *Cahier V*, p. 307.

extremo no se trataría sino de la «unidad de una forma subjetiva» (unidad inmanente), todavía le faltaría para llegar a ser una «afirmación objetiva» la unidad que sólo se alcanza en el juicio: «La actividad propia del juicio introduce, en el contenido del pensamiento, una unidad que no se termina más que por referencia de este contenido a un término distinto del pensamiento *subjetivo*»²²⁹. Nuestra afirmación judicativa se ejerce por «síntesis» de sujeto y predicado, pero en ningún caso se completa, de modo objetivo, por una referencia a un tipo de unidad inmanente, por muy elevada que ésta sea²³⁰.

La conclusión que surge de la comparación entre afirmación y actividad sintética estaba ya en cierto modo adelantada: «La afirmación “objetivante” aparece, pues, como a medio camino entre una actividad exclusivamente sintética, que se detiene en el aspecto formal del *ser*, y una intuición intelectual que capta al *ser* de lleno, sin intermediarios»²³¹. En este preciso sentido se ha de interpretar la tesis que habla de la afirmación como «un sustituto inferior de la intuición intelectual»²³². Queda además definida su relación con la unidad representada en la síntesis, que en términos escolásticos podría decirse que la afirmación no consiste ni en la síntesis considerada *in facto esse* ni *in fieri*; aunque Kant asemeja el juicio a la síntesis considerada según el primer aspecto, no puede acomodarse la interpretación tomista ni siquiera al segundo, ya que en ese caso «el tomismo no se diferenciaría apenas sobre este punto de un kantismo en que el sujeto trascendental tomase un valor funcional no puramente formal»²³³.

229. «L'activité propre du jugement introduit, dans le contenu de la pensée, une unité qui ne s'achève que par référence de ce contenu à un terme distinct de la pensée *subjective*», *Cahier V*, p. 307.

El autor reconoce otros textos del Aquinate en los que se destaca que la «afirmación judicativa» se ejerce por síntesis (composición) de sujeto/predicado. Se cita en este sentido *In III De Anima*, lect. 11: «In illis intelligibilibus, in quibus est verum et falsum, est jam quaedam compositio intellectum, il est rerum intellectarum, sicut quando ex multis fit aliquid unum. Et ponit (Aristóteles) exemplum secundum opinionem Empedoclis... Sicut ergo Empedocles posuit quod amicitia composuit multas partes, et constituit ex eius unum animal, ita et intellectus *multa incomplexa prius separata componit* et facti ex eis unum intellectum; in qua compositione quandoque est veritas, quandoque falsitas», cfr., *Cahier V*, pp. 306-307.

230. Otros autores opinan de la misma manera: «Más que la simple intelección de lo real en su esencia, lo que es original en el conocimiento es el juicio que alcanza en el ser el acto de existir. Más que la representación, lo que señala la iniciativa del pensamiento es la afirmación, por el compromiso que ésta implica frente a las cosas», MARC, A., *Dialéctica de la afirmación. Ensayo de metafísica reflexiva*, Gredos, Madrid 1964, p. 12.

231. «L'affirmation “objectivante” apparaît donc comme à mi-chemin entre une activité exclusivement synthétique, s'arrêtant à l'aspect formel de l'être, et une intuition intellectuelle saisissant l'être en plein, sans intermédiaire», *Cahier V*, p. 307.

232. Cfr., *Cahier V*, p. 304.

233. «Le thomisme ne différerait guère, sur ce point, d'un kantisme où le sujet transcendantal prendrait une valeur fonctionnelle, non purement formelle», *Cahier V*, p. 306, nota 2.

c) La afirmación y la finalidad intelectual

El estudio de la noción de «afirmación» no debe detenerse en un análisis que concluya de modo negativo, esto es, en una localización de ésta en la jerarquía de los sujetos cognoscentes²³⁴. En el pensamiento de santo Tomás se encuentra una respuesta más precisa²³⁵, que concluirá en una formulación más exacta de la «naturaleza dinámica del asentimiento racional»²³⁶.

El camino que se inicia para clarificar la cuestión enunciada se refiere al estudio de las condiciones que producen el paso de la «duda» a la «certeza»²³⁷. Cuando el Aquinate considera la creencia (fe) analiza en sí mismo la cuestión del asentimiento²³⁸. Los textos tomistas al respecto son varios; destacaremos dos de ellos²³⁹. El primero es de la Suma, I^a-II^a. q. 15, a.1, ad. 3m., en donde se dice: «Potest enim dici quod *intellectus assentit in quantum a voluntate movetur*». A lo largo del texto se exponen los casos de la duda, de la opinión, de la certeza²⁴⁰; su análisis hace ver «hasta qué punto Santo Tomás multiplica las expresiones que introducen el asentimiento en general, e incluso el asentimiento puramente científico, en el orden de la *finalidad*»²⁴¹.

El segundo texto se refiere también a la Suma, I^a-II^a. q. 17, a. 6, in c., en donde se hace referencia a los asentimientos que se producen por una evidencia absoluta, es decir, de modo necesario: «Si fuerint talia apprehensa quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus, non est in potestate nostra sed *in ordine naturae*; et ideo,

234. Cfr., *Cahier V*, p. 307.

235. El autor vuelve a referirse al anterior texto citado de santo Tomás, *In VI Metaph.*, lect. 4, initio; citado en *Cahier V*, p. 300.

236. Cfr., *Cahier V*, pp. 308-309

237. Cfr., *Cahier V*, pp. 307ss.

238. El autor, antes de profundizar en este estudio, justifica el camino emprendido y explica por qué estudia el caso específico de la creencia. Recogemos la justificación primera: «Si l'«intellectus incomplexus» diffère de l'«intellectus complexus» –en d'autres termes, si la pure synthèse subjective diffère de la synthèse affirmée– comme la proposition dubitative ou interrogative (“hominem esse animal...?”) diffère de l'affirmation catégorique (“est, non est”), nous avons chance de recueillir quelque lumière sur la nature de l'affirmation en observant les conditions qui président au passage du *doute* à la *certitude*», *Cahier V*, pp. 307-308.

239. También se citan: *S.Th.*, II^a-II^a. q. 2, a. 1, ad. 3m; *Verit.*, 14, 1, in c.: *Cahier V*, pp. 308; 309-310.

240. «Intellectus possibilis non movetur nisi a duobus, scilicet *a proprio objecto*, quod est forma intelligibilis et *a voluntate*, quae movet omnes alias vires», citado en *Cahier V*, p. 309.

241. Así concluye: «On aura remarqué à quel point S.Thomas multiplie les expressions qui introduisent l'assentiment en général, et même l'assentiment purement scientifique, dans l'ordre de la *finalité*», *Cahier V*, p. 310.

propre loquendo, *naturae imperio subjacet*». Obviamente «naturaleza» se refiere en términos escolásticos a la «finalidad interna» del agente (principio radical del obrar y padecer); es decir, se está refiriendo al denominado «apetito natural»²⁴².

El pensamiento de santo Tomás nos permite avanzar hacia una comprensión del papel fundamental que adquiere la finalidad y la voluntad en relación con nuestros conocimientos²⁴³. Según Maréchal es posible concluir, hasta el momento, del análisis realizado al «asentimiento» (*assensus*) en sí mismo, lo siguiente²⁴⁴:

- 1º) El «assensus» puede ser identificado formalmente con la «affirmatio».
- 2º) El «assensus» o la «affirmatio» es un acto de la facultad intelectual.
- 3º) El «assensus» o la «affirmatio» está determinada por una «finalidad antecedente».
- 4º) El «asentimiento» (determinado por una finalidad antecedente), determina a su vez una «finalidad consecuente» (ulterior).

Al hablar del «asentimiento» en sí mismo (sea creencia o certeza racional) el autor se refiere, interpretando a santo Tomás, a una «actitud psicológica final del sujeto cognoscente»²⁴⁵. El «assensus», aun estando determinado por una «finalidad antecedente», no se trata de un acto de la voluntad sino de la inteligencia. Este último aspecto exige un doble apunte.

El primero se refiere a que la noción de «finalidad antecedente» de la que se habla aparece de hecho con claridad en el caso de la creencia²⁴⁶; pero, ¿ocurre lo mismo con el asentimiento racional? Maréchal piensa que sí: «La influencia decisiva de la finalidad antecedente existe también en el caso del asentimiento racional, determinado por la presentación, a la inteligencia, de su “objeto propio”, con o sin razonamiento intermediario»²⁴⁷. Según la enseñanza tomista el objeto propio de una potencia asimiladora, mensura exactamente la *finalidad natural*, la exigencia radical de esta potencia. Es

242. Cfr., *Cahier V*, p. 310.

243. Debe destacarse que, según hace observar el autor, el estudio de la «causalidad recíproca» de inteligencia y voluntad está relacionado con el que ahora se presenta del «apetito natural» y «finalidad interna» del agente. Pero en el plan de la obra será estudiado más adelante: cfr., *Cahier V*, pp. 373ss.

244. Cfr., *Cahier V*, pp. 310-311.

245. Obviamente su diferencia proviene de la causa que motiva a cada una; de lo que aquí se trata es de mostrar su «comunidad» en el aspecto considerado sobre el *assensus*.

246. «L'assentiment de foi est un acte de l'intelligence mue par la volonté: "Intellectus credentis determinatur ad unum (= ad alterutram partem contradictionis) non per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum" (S.Th. II^a-II^a. 2, 1, ad. 3)», *Cahier V*, p. 308.

247. «L'influence décisive de la finalité antecedente existe aussi dans le cas de l'assentiment rationnel, déterminé par la présentation, à l'intelligence, de son "objet propre", avec ou sans raisonnement intermédiaire», *Cahier V*, p. 311.

el caso de nuestra inteligencia: «En la finalidad natural reside entonces el valor dinámico del objeto propio, término formal de esta finalidad; porque el fin objetivo “mueve por el deseo”»²⁴⁸.

El segundo apunte se refiere a la posibilidad de denominar al «apetito natural» («finalidad natural» interna) del ser racional «voluntad natural», en oposición a la noción de «voluntad elícita» («voluntad» simplemente). Maréchal piensa que se puede encontrar en el pensamiento de santo Tomás, por ello concluye con la siguiente fórmula: «Potest dici quod intellectus assentit (seu affirmat) in quantum a voluntate (sive naturali, sive elicita) movetur» (*S.Th.*, II^a-II^a. q. 15, a. 1, ad. 3m)²⁴⁹.

Finalmente, debe precisarse la última conclusión que hacía referencia al hecho de la determinación de una «finalidad consecuente», por parte del asentimiento judicativo. Cualquier afirmación «particular», aun siendo «absoluta», no puede ser «total», porque no iguala al «fin último» de nuestra inteligencia: «El asentimiento señala, pues, la obtención de un fin subordinado, simple etapa, o medio, en la prosecución de un fin más comprensivo»²⁵⁰.

Es el momento, tras el estudio de la naturaleza de la afirmación, de concluir con los siguientes principios que se encuentran en el discurso desarrollado por el autor²⁵¹:

248. «En effet, selon l'enseignement thomiste le plus authentique, l'objet propre d'une puissance assimilatrice, telle notre intelligence, mesure exactement la *finalité naturelle*, l'exigence foncière, de cette puissance. Dans la finalité naturelle réside la valeur dynamique de l'objet propre, terme formel de cette finalité: car la fin objective “meut par le désir”», *Cahier V*, p. 311.

Según Maréchal los términos empleados por santo Tomás, se refieren a esta «finalidad antecedente»: «assensus *quietat* (intellectus scientis)»; «(in assensu) *figitu motus cogitantis et quietatur*»; «assensus (intelligentis aut scientis) *naturae imperio* subjacet».

249. Cfr., *Cahier V*, pp. 311-312. Es muy interesante la nota en donde delimita esta última cuestión; en ella se precisa el siguiente apunte: «Chez l'homme, où l'appétit naturel est au principe, non seulement de la volonté mais des facultés matérielles, on ne peut identifier purement et simplement appétit naturel et volonté naturelle; si toutefois, comme nous le faisons ici, l'on considère seulement les puissances intellectuelles, alors l'appétit naturel (intellectus) est véritablement une volonté naturelle», *Cahier V*, p. 312, nota 1.

Recordemos el principio que se encuentra en la filosofía tomista y que el autor define de la siguiente manera: «S.Thomas fait mouvoir toute puissance opérative créée (active ou passive) par un appétit naturel», *Cahier V*, p. 313, nota 1; y cita *S.c.G.*, III, 48: «Omne quod est in potentia intendit exire in actu. Quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas; reducitur autem in actu cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit». Más adelante, en la Sección III, capítulo 4, retomará esta problemática al hablar de la finalidad en la inteligencia, cfr., *Cahier V*, pp. 373ss.

250. «L'assentiment marque donc l'obtention d'une fin subordonnée, simple étape, ou moyen, dans la poursuite d'une fin plus compréhensive», *Cahier V*, pp. 312-313.

251. Cfr., *Cahier V*, pp. 310-313

- 1º) Santo Tomás introduce el estudio del «asentimiento» en general en el orden de la *finalidad*.
- 2º) Según santo Tomás, del estudio sobre los asentimientos necesarios (de evidencia absoluta), se concluye que se ejercen bajo la influencia decisiva del «apetito natural» al mover nuestra inteligencia con antelación incluso a nuestros querer.
- 3º) El objeto propio mensura la «finalidad natural» de la potencia intelectual. El valor dinámico del objeto se encuentra entonces en la finalidad natural de la potencia cognoscitiva; por ello, el objeto propio de nuestra inteligencia puede denominarse también como término formal de la finalidad natural de nuestra inteligencia: «Todo lo que Santo Tomás dice aquí de la causalidad ejercida por el objeto propio de la inteligencia sobre el asentimiento, debe entenderse, en un sentido rigurosamente dinámico, de la dependencia misma de todo asentimiento racional por relación a la finalidad antecedente “natural” de la inteligencia»²⁵².
- 4º) El asentimiento judicativo al mostrar una serie de fines subordinados «determina a su vez una finalidad ulterior, una *finalidad consecuente*»²⁵³.
- 5º) La afirmación aparece entre dos órdenes de finalidad intelectual, cuyo encuentro, en nosotros, se produce en el entendimiento²⁵⁴. En otros términos: el fin objetivo *mueve por el deseo*.
- 6º) La afirmación es concebida como sustituto inferior de la intuición intelectual. Esta definición es inicio para un análisis más detallado de su naturaleza.

La doble finalidad de la afirmación, antecedente y consecuente, a la que nos ha conducido el pensamiento de santo Tomás, explica que sea el juicio, con propiedad y de modo exclusivo, quien revela el conocimiento del objeto *como objeto*, es decir, la relación de verdad lógica en nuestro entendimiento²⁵⁵. Hasta el momento, la reflexión ha consistido en una prueba *a posteriori* y *por exclusión*; se precisa elaborar otra que lo sea *a priori* y *por deducción*²⁵⁶, y que concluya que *sólo* la doble finalidad de la afirmación

252. «Tout ce que S.Thomas dit ici de la causalité exercée par l’objet propre de l’intelligence sur l’assentiment, doit s’entendre, en un sens rigoureusement dynamique, de la dépendance même de tout assentiment rationnel par rapport à la finalité antécédente “naturelle” de l’intelligence», *Cahier V*, p. 311.

253. «Si nous poussions plus loin notre interprétation, nous trouverions que l’assentiment judicatif déterminé par une finalité antécédente, détermine à son tour une finalité ultérieure, une *finalité conséquente*», *Cahier V*, p. 312.

254. Cfr., *Cahier V*, p. 313.

255. Cfr., *Cahier V*, p. 313.

256. Cfr., *Cahier V*, p. 355.

explica el hecho de que en nuestros juicios se origine la relación de verdad lógica, esto es, el conocimiento objetivo²⁵⁷.

2. Valor objetivo o necesidad lógica de la afirmación trascendente

2.1. *Proemio*

La reflexión filosófica de Maréchal continúa en el marco de la metafísica tomista; hasta el momento se ha indicado el *papel especulativo de la finalidad* y la *necesidad psicológica* de la afirmación trascendente. De este modo e imitando la fase *analítica* (disociadora) de la prueba de la filosofía crítica, se han analizado los contenidos objetivos de conciencia con la finalidad de encontrar en ellos las «condiciones a priori» que respondieran de su carácter lógico y psicológico. La metafísica tomista aporta los elementos sobre los que realizar esta inducción.

A partir de ahora se adoptará la denominada fase *deductiva* (sintética) de la filosofía crítica en el marco de la teoría metafísica tomista: «Intentamos, en efecto, establecer a priori, “por conceptos”, que, para *toda* inteligencia no-intuitiva, el medio, el único medio, de representar, como *objetos*, los contenidos de conciencia, es la afirmación estrictamente metafísica de éstos, es decir, su relación determinada, por lo menos implícitamente a una Realidad trascendente»²⁵⁸.

Una vez concluida esta segunda fase en la que se demostrará cómo la tesis recién indicada resulta necesaria para poder hablar de la posibilidad del conocimiento objetivo, los dos principios que se han mencionado, valor metafísico de los objetos y pensamiento objetivo, se habrán solidarizado, o si se prefiere se habrá hecho en el cuadro de la metafísica tomista, una “deducción trascendental de la afirmación ontológica”²⁵⁹.

Todo el planteamiento marechaliano mantiene desde el inicio dos tesis que no se abandonan. La primera se refiere al carácter necesario de atribuir una significación ontológica a todo contenido de afirmación, y se relaciona con la fase *analítica*, en la que se habrá podido comprobar en su marco metafísico un modo preciso de «reflexión trascendental». La segunda tesis se refiere al hecho de que el puro fenomenismo-relativismo es

257. Cfr., *Cahier V*, p. 313.

258. «Nous entreprenons, en effet, d'établir à priori, “par concepts”, que, pour toute intelligence non-intuitive, le moyen, et le seul moyen, de représenter, comme *objets*, les contenus de conscience, est l'affirmation strictement métaphysique de ceux-ci, c'est-à-dire leur rapport déterminé, au moins implicite, à une Réalité transcendante», *Cahier V*, p. 318.

259. Cfr., *Cahier V*, p. 318.

contradictorio en sí mismo, y se relaciona con la fase *deductiva*, en la que podrá comprobarse, en el marco metafísico de esta nueva fase que la aceptación de un Absoluto se impone inevitablemente a nuestro conocimiento, aunque sea de modo indeterminado.

La afirmación suple la función de la intuición intelectual de la que se encuentra desprovisto el conocimiento humano. Esta tesis se ha probado hasta el momento por un análisis psicológico, su demostración ha sido «*a posteriori* y por exclusión», esto es, por un estudio de la naturaleza de la afirmación²⁶⁰. Se inicia ahora una nueva fase en la que deberá establecerse «*a priori* y *deductivamente*» que «el papel objetivo de la afirmación, supletorio de la intuición intelectual, es *necesario en todo conocimiento no-intuitivo*»²⁶¹. Se trata del *valor objetivo* de la afirmación.

En efecto, esta nueva etapa se dirige de modo directo al carácter absoluto de nuestro conocimiento en términos de *necesidad lógica* (valor objetivo), no sólo psicológica (valor subjetivo); el planteamiento de la cuestión viene a decir que *sólo* la finalidad de la afirmación explica el conocimiento (si quiera implícito) del objeto *como objeto* alcanzado en la relación de verdad lógica establecida por el juicio. La negación de esta tesis conllevaría necesariamente la imposibilidad absoluta de cualquier conocimiento objetivo; por ello, «la tarea que nos ocupa ahora va más lejos, y apunta directamente al agnosticismo kantiano: consiste en demostrar cómo el absoluto ontológico entra en relación *definida* con nuestras facultades especulativas en el proceso mismo de “objetivación”»²⁶².

Al inicio del *Cahier*, en la comparación entre crítica *metafísica* y *trascendental* el autor indicó ya el carácter de «finalidad» que adquiere la crítica *metafísica*. El marco conceptual de esta caracterización se encuentra en la perspectiva de la acción, ya que aceptar el principio «finalista» era «rehusar admitir que un dato cualquiera de conciencia pueda perma-

260. En el *Cahier* se resume en el Libro II, Sección II, capítulo 5, párrafo 4.

261. Cfr., *Cahier V*, p. 355, donde se plantea la cuestión.

262. «La tâche qui nous incombe maintenant porte plus loin, et vise directement l'agnosticisme kantien: elle consiste à montrer comment l'absolu ontologique entre en rapport *défini* avec nos facultés spéculatives dans le processus même d'“objectivation”», *Cahier V*, p. 318.

«Le philosophe critique ne veut considérer la fonction transcendante même d'objectivation qu'à titre de pure condition logique “indéfinie” —comme une clause universelle et indéterminée d'absolu objectif, tombant du ciel de la raison, telle une prédestination globale et extrinsèque, sur les phénomènes. Le tort de Kant est d'en être resté, par atavisme wolfien semble-t-il, à cette affirmation dogmatique et stérile d'un indice logique d'absolu posé indifféremment sur les phénomènes. Conduit jusqu'à ce point, le problème de l'objet exigeait d'être approfondi: il fallait rechercher sous quelles conditions l'application d'une clause d'absolu à des phénomènes était concevable, c'est-à-dire essayer de définir ce que cette application suppose logiquement de la part de ses deux termes», *Cahier V*, pp. 591-592.

necer totalmente indeterminado respecto a la afirmación, preludio de la acción»²⁶³. En efecto, el *actuar* indica una *afirmación*, y ésta refleja una relación con el *ser*; al afirmar, comenta Maréchal, «pones cada vez una relación estable entre lo que afirmas y el *ser*: reconoces pues, quieras o no, una aplicación necesaria y universal del primer principio, en el sentido ontológico del mismo»²⁶⁴.

El carácter de «finalidad» en relación a nuestro conocimiento fue también señalado al estudiar la naturaleza de la afirmación²⁶⁵. El interés de este análisis era el intento por descubrir en nuestros contenidos de conciencia una realidad objetiva; de este modo, por la vía de la finalidad, esto es del fin procurado y alcanzado en nuestra acción, se encontraba el carácter absoluto y objetivo de nuestros pensamientos: «El objeto se manifiesta como “ser” en la medida en que se impone como “fin”»²⁶⁶.

Por otro lado, el análisis de los elementos constitutivos del juicio ha concluido en el *valor subjetivo* de la afirmación trascendente (la verdad objetiva del juicio, y la afirmación implícita de la Verdad absoluta). Para demostrar su *valor objetivo*, «haría falta que la necesidad psicológica de la afirmación trascendente fuera al mismo tiempo una necesidad lógica, es decir, que esta necesidad apareciera no sólo como una condición concomitante o subsiguiente de toda afirmación de objeto, sino como la condición misma que hace objetiva toda afirmación de objeto»²⁶⁷. Es el cometido que ahora se adopta según la demostración propuesta por el autor²⁶⁸.

Pero para alcanzar esta demostración se debe reflexionar más detalladamente sobre el papel especulativo de la *finalidad* y su relación con la inteligencia, es decir, el significado expresado con la noción *dinamismo intelectual*. La investigación deberá también atender a nuestras dos facul-

263. «Les Anciens furent objectivistes parce qu'ils se placèrent d'emblée, consciemment ou inconsciemment, dans une *perspective finaliste*. Tenir ferme au “premier principe” comme principe ontologique, c'était se refuser à admettre qu'une donnée quelconque de conscience pût demeurer totalement indéterminée en regard de l'affirmation, prélude de l'action», *Cahier V*, p. 66.

264. «Mais en agissant, c'est-à-dire en réagissant sur toutes tes pensées, tu ne te lasses pas d'avouer que tu *affirmes*, et en affirmant, tu poses chaque fois un rapport stable entre ce que tu affirmes et l'*être*: tu reconnais donc de bon ou de mauvais gré une application nécessaire et universelle du premier principe, au sens ontologique de celui-ci», *Cahier V*, p. 67.

265. *Cahier V*, p. 307ss.

266. «L'objet s'avère comme “être” dans la mesure où il s'impose comme “fin”», *Cahier V*, p. 67.

267. «Il faudrait, pour établir, que la nécessité psychologique de l'affirmation transcendante fût en même temps une nécessité logique, c'est-à-dire que cette nécessité apparût, non seulement comme une condition concomitante ou subséquente de toute affirmation d'objet, mais comme la condition même qui rend objective toute affirmation d'objet», *Cahier V*, p. 78.

268. Cfr., *Cahier V*, Section III, cap. 1 a 5.

tades superiores, *inteligencia y voluntad*, y de modo especial a su «vínculo racional», a la unidad entre especulación y acción.

No se olvide que la reflexión se mantiene dentro de la filosofía tomista aunque sin abandonar los paralelos y analogías con la filosofía crítica²⁶⁹. Se continúa la refutación de las conclusiones agnósticas del kantismo, y que fue denominada como «prueba de la metafísica por la metafísica misma», cuyo acabamiento exige esta nueva etapa en la demostración propiamente metafísica²⁷⁰. La nueva etapa se refiere, por lo tanto, a la demostración de la «necesidad lógica u objetiva» de la afirmación trascendente, esto es, de la necesidad de que toda afirmación sea «objetivante»; queda por demostrar que sólo la doble finalidad, antecedente y consecuente, de la afirmación da razón lógica de la necesidad absoluta de la afirmación trascendente²⁷¹.

Nuestro punto de llegada y el camino que ha de proseguirse queda indicado en estos términos: «La afirmación nos aparece así en los confines de dos órdenes de finalidad intelectual, cuyo lugar de encuentro, en nosotros, se llama entendimiento; es a la vez término de una exigencia anterior y punto de partida de una exigencia nueva; en resumen, apaciguamiento parcial y resurgir inmediato del deseo mismo que forma el fondo de nuestra naturaleza intelectual, el deseo oscuro e insaciable del Ser»²⁷².

269. En realidad es en el capítulo 6: *La evidencia objetiva*, donde el autor, al resumir su razonamiento epistemológico, comenta aquellas analogías entre la teoría tomista y kantiana del conocimiento: cfr., *Cahier V*, p. 79.

Por otro lado, al inicio del análisis de los términos del juicio, indica que en él mostraría también las coincidencias con la filosofía crítica, lo que ayudará, dice, para la demostración expuesta en la Sección III: «Notre tâche prochaine pourra se borner à exposer systématiquement quelques doctrines traditionnelles de S.Thomas, en y soulignant ça et là des coïncidences, au moins matérielles, avec la philosophie critique. Nous préparerons ainsi les matériaux d'une démonstration qui se développera dans la Section III de ce Livre II», *Cahier V*, p. 132.

270. *Cahier V*, p. 570.

271. En relación a la cuestión de la objetividad, por lo que se refiere a la filosofía de Kant: «El problema de la objetividad se confunde con la deducción trascendental. Esta última está condicionada por la deducción metafísica, cuyo objeto consiste en hacer el recuento necesariamente completo de la propiedad originaria de la razón pura, antes de investigar por la otra deducción las condiciones de su valor objetivo», VLEESCHOUWER, H.J. (de), *La evolución del pensamiento kantiano*, UNAM., México 1962, p. 79.

272. «L'affirmation nous apparaît ainsi aux confins des deux ordres de finalité intellectuelle, dont le lieu de rencontre, en nous, s'appelle l'entendement; elle est, à la fois, aboutissement d'une exigence antérieure et point de départ d'une exigence nouvelle; acquisition "formelle" et valeur d'"action" possible; bref, apaisement partiel et rebondissement immédiat du désir même qui fait le fond de notre nature intellectuelle, le désir obscur et insatiable de l'Être», *Cahier V*, p. 313.

2.2. *Su valor objetivo en una metafísica del acto y la potencia*

Se recordará que del análisis psicológico de los elementos constitutivos de nuestros juicios (nosotros nos hemos referido en especial a su forma), no se concluía el *valor objetivo* de la afirmación trascendente; para alcanzar esta tesis sería preciso que la *necesidad psicológica*, con la que aparece revestida la afirmación trascendente, adquiriese también el valor de una *necesidad lógica*, es decir, que fuese condición misma de objetividad de toda afirmación de objeto²⁷³. En otras palabras, la conclusión alcanzada hasta el momento se podría enunciar diciendo que «el objeto *total* de nuestra inteligencia desborda el objeto de nuestras representaciones»²⁷⁴.

La demostración de Maréchal continúa en el marco de la reflexión metafísica, ya que no abandona la pretensión de mostrar las enseñanzas generales contenidas en la crítica *metafísica* del conocimiento: se trata de comprobar que en la constitución misma de nuestro conocimiento *objetivo* el absoluto ontológico entra en relación con nuestras facultades especulativas y con nuestras representaciones. Pero, ¿qué *término medio* nos permite captar esta relación? Según Maréchal son las nociones metafísicas de *Acto y Potencia*²⁷⁵.

El autor incluye el estudio del binomio nocional «acto y potencia» en la definida como prueba *a posteriori* y *por exclusión*; esta prueba que co-

273. Cfr., *Cahier V*, p. 78. Es la tesis que se demuestra en la Section III, Livre II, pp. 317ss.

274. «L'objet *total* de notre intelligence déborde donc l'objet de nos représentations», *Cahier V*, p. 298.

275. De este modo se expresaba el autor en una carta dirigida a A. Milet escrita el 4 de noviembre de 1943, en la que hacía un repaso sobre su itinerario intelectual: «La source principale des "problèmes" fut pour moi le tête-à-tête avec les textes de saint Thomas. Cherchant à saisir la cohérence du système thomiste, j'ai procédé d'abord par fragments, par groupes de questions (témoins pas mal d'ébauches qui ont péri dans l'incendie d'Eegenhoven, en mai 1940, avec le meuble où je serrais mes notes). Avant la fin de mes trois premières années de philosophie, je voyais très bien comment les thèses caractéristiques de la métaphysique de saint Thomas s'ordonnaient à partir du couple "acte-puissance"; mais la logique critique me demeurait obscure, en deux points surtout: la justification du réalisme métaphysique dans le plan de la réflexion critique; le problème de l'induction scientifique. Mon essai de débutant sur ce dernier problème m'apprit beaucoup de choses, mais n'aboutit qu'à des solutions artificielles dont j'apercevais moi-même la fragilité. Je me suis imposé alors, par manière d'exercice, de terminer "matériellement" le travail entrepris; mais, à mi-route, il était condamné dans mon esprit. Je me souviens d'avoir eu vivement l'impression qu'une clef de la métaphysique scolastique me manquait encore. Je crus la découvrir en prenant conscience, peu après, de la réalité nécessairement "dynamique" du couple acte-puissance (que j'avais traité jusque là comme une association de concepts complémentaires, une manière de fonction algébrique) et surtout en présentant l'application de ce couple dynamique dans le domaine de la connaissance», MILET, A., «Les "Cahiers" du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies», *Revue néoscolastique de philosophie*, 43 (1945), pp. 233-234.

menzó con el análisis de la naturaleza de la afirmación, ha de completarse con este nuevo estudio en tanto que «acto y potencia» son nociones válidas para captar la relación entre el absoluto ontológico y nuestras facultades²⁷⁶.

Nuestro estudio se detiene también en primer lugar en el análisis de esta nueva etapa²⁷⁷. Para ello analizamos los tres teoremas que se proponen y que han ido apareciendo de algún modo en los desarrollos anteriores²⁷⁸; ahora se estudian directamente con sus implicaciones metafísicas y críticas.

- a) Primer teorema: «El objeto de la afirmación y el objeto de la representación»

La «función objetiva» de la afirmación no se confunde ni reduce a una transposición ontológica del «fantasma». Los estudios de santo Tomás confirman la diferencia entre el objeto de la *afirmación* y el de la *representación*. Y puede avanzarse la conclusión del análisis de sus textos acerca de la disyunción entre afirmación objetiva (*id quod*) y modo de representar (*id quo*)²⁷⁹. En primer lugar puede apreciarse en el estudio de las denominaciones que pueden atribuirse a Dios, y que se relacionan con el conocimiento

276. «En faisant rentrer aussi bien l'Absolu transcendant que nos représentations immanentes dans les alternatives rigoureuses d'une métaphysique de l'Acte et de la Puissance, nous verrons s'accuser peu à peu, selon un enchaînement continu et nécessaire, les conditions de toute connaissance objective», *Cahier V*, p. 319.

277. El estudio del par nocional «acto y potencia», en relación a la afirmación, se encuentra a mitad de camino entre el análisis de su *valor subjetivo* (parte recién concluida) y de su *valor objetivo* (que ahora inicia). Propiamente este epígrafe pertenece al estudio sobre el *valor objetivo*; no obstante se le ha de situar en lo que denomina como prueba *a posteriori* y *por exclusión* de la afirmación como sustituto inferior de la intuición intelectual que no poseemos: el estudio desde las nociones de «acto y potencia» se encuentra al comienzo de la demostración del *valor objetivo* de la afirmación y al final de la prueba *a posteriori* sobre la afirmación como sustituto inferior de la intuición intelectual. Cfr., *Cahier V*, p. 355, donde se expone la distinción entre prueba *a priori/a posteriori* y *por deducción/exclusión*.

Recuérdese también que el estudio de su *valor subjetivo* se complementa con lo ya expuesto y que se corresponde con los capítulos sobre el análisis del conocimiento objetivo: cfr., *Cahier V*, pp. 105ss.

Por nuestra parte, introducimos el estudio que agrupa las nociones de «acto y potencia» en el capítulo que dedicamos de modo específico a la «afirmación metafísica», ya que se presentan en relación a ésta; pero sin olvidar la indicación anterior.

278. Se trata de los siguientes teoremas:

«1° L'objet de l'*affirmation* n'est pas commensuré à l'objet de la *représentation* conceptuelle.

2° L'*affirmation* couvre les objets dans la mesure exacte de leur *actualité*.

3° L'*affirmation* est un substitut dynamique de l'*intuition* intellectuelle», *Cahier V*, p. 321.

279. Cfr., *Cahier V*, p. 325. Es decir: «*id quod dicitur aut intelligitur*»; «*id quo*, vel *secuncum quod*, intelligitur».

analógico. Así, distingue entre la «significación» (valor objetivo) y el «modo de significación» (representación inadecuada tomada de nuestra experiencia). No obstante, esto no significa que la «representación conceptual» esté desprovista de todo valor significativo, sólo se excluye su «modo» propio en relación con la significación trascendente, es decir, sus determinaciones materiales y categoriales²⁸⁰.

También en nuestros conocimientos directos se encuentra la discordancia entre «significación real» y «modo de la representación»²⁸¹. Si en el conocimiento analógico eran los límites materiales de la representación los que había que delimitar para alcanzar un conocimiento objetivo, ahora lo será la unidad universal de la propia representación. Aunque se acepte cierta « semejanza » entre sujeto y objeto exterior, no quiere decir que se produzca una copia: «Intellectus species corporum, quae sunt materiales et móviles, recipit immaterialiter et immobiliter *secundum modum suum*: nam *receptum est in recipiente per modum recipientis*» (*S.Th.* q. 84, a. 1, in c).

Nuestra naturaleza humana se refleja también en nuestro entendimiento, de ahí que «la significación (es decir, *lo que* es objetivamente abarcado por la afirmación) es independiente, hasta cierto punto, del modo particular que la naturaleza de nuestra inteligencia introduce en la representación conceptual»²⁸². De algún modo, la «forma abstracta» se encuentra entre dos corrientes de ser: lo inteligible y lo material; será la «afirmación judicativa» la que decida entre ambas, aunque siempre permanezca la sugerencia de ambas, por ello la forma abstracta «al devenir (bajo la afirmación) forma trascendente (p.ej., Dios es *viviente, operante*), no por eso deja de estar la forma abstracta “representada”, en nuestro espíritu, como numéricamente multiplicable; de la misma manera que al devenir (bajo la afirmación) forma individuada en la materia (Pedro es *viviente, agente*), no deja de estar menos presente al entendimiento como universal»²⁸³. Por lo tanto, la representación no es medida objetiva de la afirmación.

280. «Ista nomina, quae proprie dicuntur de Deo, important conditiones corporales, non in ipso *significato* nominis, sed quantum ad *modum significandi*» (*S.Th.* I^a. q. 13, a. 3, ad 3). Se cita también: I^a. q. 13, a. 2, ad 2; cfr., *Cahier V*, pp. 322-323.

281. Por conocimiento directo se entiende: «L'application des *notions abstraites* aux objets concrets de notre expérience», *Cahier V*, p. 323.

282. Cita el texto siguiente: «Est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo quam modus rei in essendo» (*S.Th.* I^a. q. 85, a. 1, ad 1m), cfr., *Cahier V*, p. 323.

Y glosa: «Le “modus rei in essendo”, c'est la signification objective imposée par l'affirmation vraie», *Cahier V*, p. 323.

283. «La forme abstraite flotte pour ainsi dire incertaine entre deux plans d'être, entre le plan intelligible et le plan matériel: l'affirmation judicative l'incline décidément soit d'un côté, soit de l'autre; mais en devenant (sous l'affirmation) forme transcendante (p.ex. Dieu est *vivant, agissant*), la forme abstraite n'en demeure pas moins “représentée”, dans notre esprit, comme numériquement multipliable; de même qu'en devenant

- b) Segundo teorema: «La actualidad del objeto, medida de la afirmación»

¿Cuál es el efecto del juicio?, ¿y el efecto formal de la afirmación? Se trata de la introducción del «dato» en la relación definida como «verdad lógica», en la que el «dato» deviene objeto inteligible: cuando se afirma, el «dato» se sitúa en la objetividad del ser. Esta postura ante el objeto se manifiesta en el ser significado en el juicio; de esta manera, considerar el «ser significado» será considerar también la medida objetiva de la afirmación. El «es» del juicio se encuentra entre dos extremos: la plenitud absoluta y la mínima posibilidad, que se corresponde con las nociones de acto puro y de pura potencia; entre el acto como realidad del ser y la potencia como posibilidad real «el ser se realiza según una dosificación graduada de acto y de potencia, lo cual significa que es esencialmente *devenir* (un acto todavía en potencia de una perfección ulterior)»²⁸⁴.

Maréchal establece las siguientes equivalencias²⁸⁵:

- 1^a) La afirmación objetiva se mide por el *ser* (actualidad del objeto).
- 2^a) La medida del *ser* es la medida de su inteligibilidad.
- 3^a) La medida de actualidad del *sujeto* es la medida de su inteligencia.

Y se apoya en las siguientes tesis²⁸⁶:

- 1^a) La inteligencia sólo concibe en el orden del ser.

(sous l'affirmation) forme individuée dans la matière (Pierre est *vivant, agissant*), elle n'en demeure pas moins présente à l'entendement comme universelle», *Cahier V*, p. 324.

Y recoge la cita siguiente: «Haec propositio, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus, est duplex, ex eo quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc verbum intelligit ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus, quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster, formans propositionem de Deo, non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter; non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter, cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita quod intelligat ea esse composita» (*S.Th.* I^o. q. 13, a. 12, ad 3m).

284. «Ces pôles opposés correspondent respectivement, dans notre système de notions, aux concepts d'acte pure et de pure puissance: la réalité achevée de l'être, c'est l'acte; la possibilité réelle de l'être, c'est la puissance. Entre les deux, l'être se réalise selon un dosage gradué d'acte et de puissance, ce qui signifie qu'il y est essentiellement un *devenir* (un acte encore en puissance d'une perfection ultérieure)», *Cahier V*, p. 326.

285. Cfr., *Cahier V*, pp. 327-328.

286. Para su desarrollo: cfr., *Ontologie générale de la connaissance, Cahier V*, pp. 105ss.

- 2ª) La actualidad del objeto mide la inteligibilidad del objeto.
 3ª) El grado de inmaterialidad de un ser define el grado de conocimiento.

Detengámonos en su razonamiento. Santo Tomás indica que en el orden del ser la prioridad es del acto²⁸⁷; es decir, el *ser* de un objeto se mide por su *actualidad*: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse» (*S.Th.*, I^a. q. 3, a. 4, in c.). Del paralelismo entre *acto* y *ser* puede concluirse: «De la misma manera que la actualidad es la medida del *ser*, así también la actualidad, en el objeto, es la medida de la *inteligibilidad* y en el sujeto, la medida del *poder cognoscente*»²⁸⁸. La premisa fundamental dice que la inteligencia no concibe nada fuera del ser.

Se ha indicado que el grado de inmaterialidad de un ser define su grado de conocimiento (cfr., *S.Th.* I^a. q. 14, a. 1)²⁸⁹. ¿Dónde se sitúa nuestro conocimiento racional? Para ello, desde las equivalencias anteriores, pueden examinarse los diversos tipos de conocimiento según los grados de inteligencia: Dios, ángel, hombre²⁹⁰. Dios, Acto puro, se conoce a sí mismo y en sí a todas las cosas (cfr., *S.Th.* I^a. q. 14, a. 1, 2, 3). El ángel, aun cuando por su grado de ser la forma esté en acto acabado, se encuentra no obstante en potencia respecto a perfecciones accidentales diversas, tiene intuición de su esencia y de su actividad (cfr., *S.Th.* I^a. q. 14, a. 2)²⁹¹.

En el hombre, cuya naturaleza es la unión sustancial de alma y cuerpo, «todo acto acabado de esta forma (alma) depende del concurso –intrínseco o extrínseco– de una pasividad material»²⁹². Este concurso impide

287. Cfr., *Cahier V*, p. 326, donde cita: «Necesse est id quod est *primum ens*, esse in actu et nullo modo in potentia. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentia in actum, prius sit tempore potentia, quam actus, simpliciter tamen actus prior est potentia, quia quod est in potentia non reducit in actum nisi per ens actu» (*S.Th.*, I^a. q. 3, a. 1, in c.). Y se remite a: *In III Metaph.*, lect. 15; *In IX Metaph.*, lect. 7ss.

288. «Sur ce parallélisme de l'*acte* et de l'*être*, se greffe une double équivalence, qui se peut formuler comme suit: de même que l'actualité est la mesure de l'*être*, elle est aussi, dans l'objet, la mesure de l'*intelligibilité*, et, dans le sujet, la mesure du *pouvoir connaissant*», *Cahier V*, p. 326.

289. Texto comentado en *Cahier V*, pp. 118ss.

290. Cfr., *Cahier V*, pp. 328ss.

291. No detallamos las indicaciones que el autor realiza a propósito del estudio del conocimiento angélico. En este sentido cita: *S.Th.* I^a. q. 56, a. 3, in c; q. 55, a. 1, in c.; q. 56, a. 2, in c.; q. 57, a. 2, in c; cfr., *Cahier V*, pp. 328-329.

292. «L'âme humaine, la plus infime des formes immatérielles, connaît aussi à la mesure de son actualité propre. Aussi longtemps qu'elle est unie au corps comme forme substantielle, elle ne possède pas l'acte dernier de son essence; car l'union substantielle à la matière signifie précisément que tout acte achevé de cette forme dépend du concours –intrinsèque ou extrinsèque– d'une passivité matérielle. Or ce concours est intermittent et toujours inadéquat à exprimer l'essence de l'âme. C'est pourquoi cette dernière, ici-bas, ne connaît pas intuitivement son essence», *Cahier V*, p. 329.

conocer de modo intuitivo nuestra propia esencia; no obstante, por una reflexión (acto segundo) podemos volver sobre nuestra actividad pero sólo en la medida de ésta, es decir, se reduce a una «conciencia de sí», se trata del grado más inferior de intuición intelectual y, podría decirse, se sitúa en el confín de otro grado, el de las intuiciones sensibles (relativa a algo extrínseco espacial)²⁹³.

Pero la cuestión no resulta así en las intelecciones en las que se manifiesta su modo *intermediario*, es decir, no se trata de un modo intuitivo ni puramente receptivo, se alternan a la vez espontaneidad y dependencia; en este caso, la *afirmación* sustituye a la *intuición*, la *afirmabilidad* objetiva a la *inteligibilidad* inmediata de objetos. Es absurda la opinión contraria que mantiene que conocemos de modo *directo* las esencias de las cosas: nuestro conocimiento es compuesto y falible y nuestra inteligencia discursiva y abstractiva, no intuitiva²⁹⁴. Por lo tanto, la equivalencia establecida anteriormente se precisa de la siguiente manera: «La actualidad propia del objeto determina y mide en *nosotros*, no ya una inteligibilidad esencial o una cognoscibilidad intuitiva de este objeto, sino solamente una *cognoscibilidad mediata por afirmación objetiva*. Y la actualidad correspondiente del sujeto cognoscente no es aquí una intuición intelectual, sino la posesión imperfecta en una tendencia activa»²⁹⁵.

Se presenta en todo este análisis la tensión entre las nociones de objetivo y parcial en relación al conocimiento; pareciendo que se alcanza una conclusión que se contradice con la tesis que mantiene la correspondencia entre la actualidad del objeto y la afirmación objetiva. Para solucionar esta paradoja debe analizarse la correspondencia entre afirmación objetiva y ser (acto), de este modo podrá mostrarse que en efecto la actualidad del objeto tiene un término correspondiente en nuestro conocimiento, y a la

293. Maréchal describe a la denominada «intuición de sí mismo» como «el grado más humilde de intuición intelectual» o «conciencia de sí» (en relación al acto segundo de nuestra inteligencia); y a la «intuición sensible» como «receptiva»; cfr., *Cahier V*, pp. 329-330.

294. Cfr., *Cahier V*, p. 331.

Respecto a la postura del autor en relación a la aceptación de la intuición: «Notre intelligence est *abstractive et discursive*, non intuitive», *Cahier V*, p. 332, nota 1.

También dice: «N'avons-nous aucune "intuition intellectuelle"? Aucune, répond le thomisme», *Cahier V*, p. 350. Y en nota se lee: «Il s'agit évidemment de la *connaissance directe*, non de la réflexion. La réflexion complète du sujet intellectif sur ses propres opérations est d'ordre intuitif», *Cahier V*, p. 350, nota 1. Unas respuestas claras frente a las críticas de ontologismo a la filosofía de Maréchal.

295. «L'actualité propre de l'objet détermine et mesure *en nous*, non plus une intelligibilité essentielle ou une cognoscibilité intuitive de cet objet, mais seulement une *cognoscibilité médiata par affirmation objective*. Et l'actualité correspondante du sujet connaissant n'est plus ici une intuition intellectuelle, mais la possession imparfaite enveloppée dans une tendance active», *Cahier V*, p. 330.

vez se mantendrá de modo lógico que «la inteligibilidad en sí de los objetos constituye tal vez un dato indirecto, pero no un dato inmediato de nuestro conocimiento»²⁹⁶.

Nuestro análisis se dirige ahora al estudio del *ser* y el *acto* considerados bajo la *afirmación*:

1. Acerca de la gradación del ser. La clasificación general del ente que se encuentra en Aristóteles es retomada por santo Tomás bajo el principio de: «Quot modis *praedicatio* fit, tot modis ens dicitur» (*In V Metaph.*, lect. 9). Nos interesan ante todo dos principios de división del ser²⁹⁷. El primero es aquél que lo divide en «ser subjetivo» (puro «objeto pensado») y «ser real». La segunda clasificación es la del «acto» y «potencia». Santo Tomás reduce el primero al segundo; para comprender este pensamiento en lo que nos interesa para nuestro discurso analizaremos antes la relación del ser a la potencia, después podremos introducir la reflexión sobre las consecuencias respecto a nuestro conocimiento.

2. Sobre el acto y la potencia. «Materia et forma dividunt substantiam materialem, *potentia autem et actum dividunt ens commune*» (*S.c.G.*, II, 54)²⁹⁸. Esta conclusión general se sustenta, según el autor, en dos tesis. La primera dice que «sólo el “compuesto”, es decir, la unidad complementaria de la materia y la forma, “*es*” verdaderamente, y puede *ser conocido* como objeto»²⁹⁹: la materia prima ni *es* ni posee *inteligibilidad*; la «forma» material en sí misma tampoco *es*, sino que *posee el ser*³⁰⁰. La noción tomista de potencia se refiere a dos grados, «materia prima» y «esencia» (simple o compuesta); esta primera tesis puede concluir del siguiente modo: «Los dos elementos complementarios de toda esencia no son, pues, susceptibles de recibir el atributo de ser más que por su unión. De la sola esencia, sea simple

296. *Cahier V*, p. 319. En donde también se expone el carácter falible y compuesto de nuestros conocimientos en referencia a las esencias físicamente compuestas y a lo «simple» (conocimiento metafísico, posibilidad del error).

«L'exiter est un acte, il faut donc un acte pour l'exprime(...)

Parce que l'acte est la racine même du réel, l'acte de juger peut seul atteindre le réel dans sa racine», GILSON, É., *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, J.Vrin, Paris 1972, pp. 184-185.

297. Para un estudio detallado sobre los sentidos del ser en una perspectiva aristotélico-tomista en diálogo con la filosofía trascendental, del lenguaje y analítica: LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1997.

298. A esta tesis se le añade la anotación siguiente: «*Esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse*» (*Pot.*, VII, 2, ad 4); cfr., *Cahier V*, pp. 335-336, nota 1.

299. «Ni la matière, ni la forme ne méritent isolément les attributs de l'être: seul le “composé” c'est-à-dire l'unité complémentaire de la matière et de la forme, *est véritablement, et peut être connu* comme objet», *Cahier V*, p. 334.

300. «Materia secundum se, neque *esse* habet, neque *cognoscibilis* est» (*S.Th.*, I^a. q. 15, a. 3, ad 3^m.), citado en *Cahier V*, p. 333. «Formae non habent *esse*, sed composita habent esse per eas» (*S.Th.*, I^a. q. 65, a. 4, in c.), citado en *Cahier V*, p. 334.

o compuesta, se afirma realmente que posee el ser. Nuestro conocimiento de la materia no puede, pues, representar más que una elaboración abstractiva y secundaria de nuestro conocimiento de la esencia misma»³⁰¹.

La segunda tesis sostiene que la esencia (*como esencia*) subsiste por un acto distinto a ella: «Todo ser, fuera de Dios, está mezclado necesariamente de potencia; y el elemento potencial que coarta en él el acto de ser a tal o tal especie, responde a la definición de una esencia»³⁰².

Esta concatenación de tesis concluye en una interesante aportación para nuestra investigación: «Si todo objeto inferior a Dios está compuesto de *esse* y esencia en la relación de acto a potencia, es necesario decir, en el sentido que los grandes metafísicos atribuyeron a esta expresión, que la inteligibilidad propia de todo objeto inferior a Dios es la de un *Devenir*, síntesis de acto y potencia y única síntesis lógicamente concebible de ser y no-ser»³⁰³.

Un análisis del *Devenir* nos muestra que éste es accesible en el objeto en dos grados diversos: 1º) Como *movimiento* (κίνησις / μεταβολή)³⁰⁴. 2º) Como *inacabamiento* lógico. Nos interesa ante todo detenernos en el segundo. La comprensión tomista del *esse* y la esencia hace penetrar la κίνησις en una contingencia metafísica, esto es, en una condición de posibilidad más radical que el expresado en sentido cuantitativo o cualitativo³⁰⁵. La cuestión que tratamos de comprender es la enunciada por el principio de que la afirmación ha de referir el objeto, de modo implícito, a una plenitud

301. «Les deux éléments complémentaires de toute essence matérielle ne sont donc susceptibles de recevoir l'attribut d'être que par leur union. De l'essence seule, qu'elle soit simple ou composée, on affirme réellement qu'elle possède l'être. Notre connaissance de la matière ne peut donc représenter qu'une élaboration abstractive et secondaire de notre connaissance de l'essence même», *Cahier V*, 334.

302. «Tout être, en dehors de Dieu, est nécessairement mêlé de puissance; et l'élément potentiel qui y restreint l'acte d'être à telle ou telle espèce, répond à la définition d'une essence. L'essence finie est donc à l'être (ou à l'existence) dans le rapport de la puissance à l'acte; elle fournit à l'acte d'être un support prochain, qui est en même temps une délimitation spécifique», *Cahier V*, p. 335.

303. «Si tout objet inférieur à Dieu est composé d'*esse* et d'essence dans le rapport de l'acte et de la puissance, il faut dire, au sens que les grandes métaphysiques attachent à cette expression, que l'intelligibilité propre de tout objet inférieur à Dieu, est celle d'un *Devenir*, synthèse d'acte et de puissance, et seule synthèse logiquement concevable d'être et de non-être», *Cahier V*, p. 336.

«Une synthèse d'être et de néant serait une absurdité: le seul non-être compossible avec l'être, c'est le non-être relatif, la puissance, qui est "aptitude à être", "appel (indéterminé) d'être"», *Cahier V*, p. 336, nota 1.

304. «Sous le devenir spatial et temporal de nos représentations, l'analyse réfléchie nous permet de reconnaître une μεταβολή pure, sans κίνησις, qui correspond à l'exercice immanent de nos facultés intentionnelles: devenir immatériel et instantané, κίνησις au sens large», *Cahier V*, p. 336.

305. Se mencionan: *S.Th.* I^o. q. 9, a. 2, in c; *In XI Metaph.* lect. 9; cfr., *Cahier V*, p. 337.

de ser o acto puro. Maréchal así lo sostiene según el análisis del planteamiento de santo Tomás³⁰⁶. El sentido preciso de la cuestión se enuncia del siguiente modo: «El objeto en devenir no se sostiene, de por sí, en nuestro pensamiento, sino que exige ser integrado a una síntesis absolutamente perfecta, donde encuentra el apoyo último de su conexión interna –siendo el Ser subsistente, la Idea absoluta, el principio supremo de esta síntesis (el *analogatum principale*)»³⁰⁷. El *Devenir* en su sentido «trascendental», «contingencia» metafísica, refiere que cada objeto sólo puede ser afirmado (o negado) en una síntesis que se refiera a lo absoluto del ser. En este sentido, al haber una gradación en la participación del Acto puro, la hay también en el carácter *affirmable* de cada objeto³⁰⁸.

3. Acerca del pensamiento y la realidad. Acabamos de comprobar que el *Devenir*, en su grado metafísico, postula una síntesis última en la línea del acto, lo que apoya el realismo metafísico. No obstante, ha de recordarse otra división universal del ser como «ser intencional» y «ser real»³⁰⁹, esto es, una afirmación del ser «en el solo pensamiento» y «en lo absoluto». Esta división introduce una nueva cuestión: «La jerarquía analógica del acto, implicada en la afirmación plena del ser ¿termina necesariamente *fuera* de nuestro pensamiento?; o bien ¿puede, por el contrario, encontrar su clave de bóveda lógica, su cima absoluta, su perfección ideal, *en el interior* mismo de nuestro pensamiento?»³¹⁰.

306. Cfr., *Cahier V*, p. 338.

307. «L'objet en devenir ne se soutient pas, de soi, dans notre pensée, mais exige d'être intégré à une synthèse absolument parfaite, où il trouve l'appui dernier de sa cohésion interne –le principe suprême de cette synthèse (*l'analogum principale*) étant l'Esse subsistant, l'Idée absolue», *Cahier V*, p. 336.

308. «La “matière première” ne se glisse sous l'affirmation qu'à la faveur de la “forme”, son acte; l'“essence” elle-même –forme simple, ou bien unité de matière et de forme– est encore a puissance à l'attribut d'existence actuelle, et ne réalise donc pas les conditions d'un objet d'affirmation se suffisant par lui seul; enfin, l'acte existentiel même de toute essence finie se révèle dans nos jugements comme un acte précaire et imparfait, s'éteignant dès qu'il est laissé à soi, et subsistant seulement en dépendance permanente d'une condition ontologique suprême, absolue, qui ne saurait être qu'“actualité pure”», *Cahier V*, p. 338. En este aspecto importante de la fundamentación de la realidad en el *esse* se percibe de modo claro la fidelidad de Maréchal al pensamiento de santo Tomás.

309. Ha de tenerse presente la observación del autor acerca de las nociones de «objeto pensado» y «objeto real»: «Lorsque nous opposons ici “objet pensée” à “objet réel”, il n'est évidemment pas question de dresser, en face de la réalité extérieure à nous, cette autre réalité qu'est le concept considéré comme qualité du sujet ontologique. L'“objet pensé” –*ens rationis*– désigne uniquement le “contenu objectif de la pensée”, abstraction faite de son inhérence à un Moi, l'“objet pensé” ou le concept serait lui-même un “objet réel” –*ens reale*–», *Cahier V*, p. 339.

310. «La hiérarchie analogique de l'acte, impliquée dans l'affirmation plénière d'être, s'achève-t-elle nécessairement *hors* de notre pensée? ou bien peut-elle, au contraire, rencontrer sa clef de voûte logique, son sommet absolu, sa perfection idéale, à l'*intérieur* même de notre pensée?», *Cahier V*, p. 339

El análisis de las diversas especies de contenido objetivo de nuestro pensamiento (conceptos genéricos; conceptos matemáticos³¹¹), y el modo en que son afirmables *sub ratione entis*, concluye en una tesis fundamental del aristotelismo que mantiene «todo nuestro conocimiento de lo real en el objeto propio y primario de nuestra inteligencia discursiva: «Intellectus humani proprium objectum est *quidditas rei materialis*, quae sub sensu et imaginatione cadit» (*S.Th.* I^a. q. 85, a. 5, ad 3m)³¹².

A partir de una comparación con los conceptos «específicos» (también denominados «directos»)³¹³, puede concluirse que los conceptos genéricos y los conceptos de cantidades deben, para objetivarse, ser integrados en un concepto específico. En efecto, nuestros conceptos «específicos» se refieren a un atributo de individuos materiales que nuestra inteligencia no intuitiva abstrae³¹⁴; por el contrario, tanto conceptos genéricos como matemáticos son conceptos «secundarios», es decir, no se bastan por sí solos para ser *afirmables* objetivamente, es decir, «necesitan» un complemento o determinación.

Pero detengámonos en el análisis del concepto específico (*quidditas abstracta*)³¹⁵. Éste es una «idea general» («universal» abstracto), por lo que se encuentra de modo esencial «en potencia» (no es «subsistencia», ni «esencia primera»). Además todo concepto específico está afectado por una doble indeterminación: como forma inteligible y finita (como esencia), y como representación material y abstracta (privada de «suppositum» particular). De este modo, para poder recibirse en un juicio (*ser*) y alcanzar la realización actual de la *quidditas* ha de superar ambas indeterminaciones en el siguiente sentido: en primer lugar, buscando su complemento inteligible de unidad en relación al acto puro de ser; en segundo lugar, al «subjeterarse» en la materia concreta *per conversionem ad phantasmata*.

«Pura materia» y «Acto puro» son entonces los términos necesarios para que el objeto propio de nuestra inteligencia discursiva pueda ser un objeto *afirmable*; ambos términos se extienden *fuera de la esfera puramente conceptual*³¹⁶. La conclusión que se alcanza en el marco del binomio

El autor indica a continuación un acercamiento de la solución según Aristóteles y santo Tomás; sólo al final del examen a la epistemología tomista se podrá responder de modo acabado.

311. *Cahier V*, pp. 339-340.

312. Cfr., *Cahier V*, p. 340. El autor detalla que no puede confundirse entre «prioridad en nuestro conocimiento» y «prioridad absoluta», cfr., *Cahier V*, p. 341.

313. Téngase presente la observación sobre la noción de «concepto específico»: «Pas nécessairement, nous nous permettons de le rappeler, une espèce complètement définie, “per genus et differentiam”, mais un concept général *plus ou moins confus*, opposant l’espèce aux individus qui la partagent», *Cahier V*, p. 341, nota 1.

314. Cfr., «Les degrés de l’abstraction», *Cahier V*, pp. 260ss.

315. Cfr., *Cahier V*, p. 342-344.

316. Cfr., *Cahier V*, p. 342. De este modo se explica el «confín» que alcanzan los términos de “pura materia” y “Acto puro”: «En effet, la matière première, loin de constituer,

«acto y potencia» dice así: «El contenido afirmado o afirmable de nuestra conciencia no se basta, pues, lógicamente, como representación pura, como “ideal” opuesto a lo “real”. La afirmación de ser que ya, cuanto a su materia primitiva, se inicia en nosotros por una *invasión de lo real concreto*, se prosigue y acaba (en lo implícito vivido) por la *posición absoluta* de lo Real trascendente»³¹⁷.

Esta conclusión hay que interpretarla en sus términos precisos, esto es, en ningún momento se refiere a una exigencia *explícita* de referirse a la materia concreta o al Acto puro: nuestra inteligencia discursiva y abstractiva nos restringe en nuestra reflexión y reconocimiento de las condiciones que dominan nuestro conocimiento objetivo. Nuestro modo de proceder podría definirse del siguiente modo: «Para asentar la clave de bóveda de nuestro pensamiento objetivo, debemos franquear los límites de este pensamiento mismo y sumergirnos en lo real por un procedimiento que utilice la representación conceptual sobrepasándola»³¹⁸.

La cuestión que se debate gira en torno a la problemática de conocer un *objeto trascendente*³¹⁹. Santo Tomás sostiene que el Acto puro no es pen-

dans notre connaissance, une représentation juxtaposée à d'autres représentations, une sorte de matière première idéale, marque réellement la limite *inférieure*, extramentale, de nos concepts, ou, si l'on veut, le point critique où expire, pour nous, l'ordre "intentionnel". On ne se représente une pareille limite que dans la mesure où, physiquement, on en subit la contrainte. D'autre part, à la limite *supérieure* de nos concepts, l'Être pur, unité suprême, ne peut davantage être "représenté" en nous par une forme idéale quelconque qui lui convienne en propre; pour poser la clef de voûte de notre pensée objective, nous devons donc franchir les limites de cette pensée même, et plonger dans le réel par un procédé qui utilise la représentation conceptuelle en la dépassant», *Cahier V*, pp. 342-343.

317. «Le contenu affirmé ou affirmable de notre conscience ne se suffit donc pas, logiquement, comme représentation pure, comme "idéal" opposé à du "réel". L'affirmation d'être, qui déjà, quant à sa matière primitive, est amorcée en nous par une *invasion de réel concret*, se poursuit et s'achève (dans l'implicite vécu) par la *position absolue* du Réel transcendant» *Cahier V*, p. 343.

318. «Pour poser la clef de voûte de notre pensée objective, nous devons donc franchir les limites de cette pensée même, et plonger dans le réel par un procédé qui utilise la représentation conceptuelle en la dépassant», *Cahier V*, p. 343. «Si nous pouvions embrasser d'un seul regard les conditions logiques et ontologiques du réel, nous verrions clairement et constamment que tout "abstrait" est secondaire, c'est-à-dire n'est, originellement, que la forme immatérielle de notre perception d'individus concrets; nous verrions aussi que le pur "pensé", fût-ce l'existence *idéale*, n'est encore, en nous, que du "possible", et que la connaissance du "possible" n'est nullement une étape nécessaire vers la connaissance de l'"existant": que, bien au contraire, le "possible" nous est donné primitivement dans l'"existant". Enfin, nous verrions que l'"existant" même n'est "intelligiblement" connaissable que par son rapport vécu à l'acte absolu d'être. Pour apercevoir cet enchaînement implicite de conditions, latentes sous toute attribution d'être, nous devons user d'analyse réfléchie et d'effort dialectique», *Cahier V*, p. 344.

319. El autor introduce en su reflexión la diferencia entre su postura y la filosofía de Descartes y Spinoza sobre las ideas «claras» y «adecuadas»; cfr., *Cahier V*, p. 344. En concreto interesa la opinión de los racionalistas que no conciben posible que un

sable sino «más allá» de nuestro pensamiento (cfr., *De Pot.*, VII, 5, c. et ad 14m); entonces, ¿cómo puede erigirse una Realidad absoluta en fundamento (clave gradual máxima) de nuestro conocimiento objetivo, de nuestras afirmaciones? Su posibilidad se comprenderá tan pronto como se conciba en la *afirmación objetiva* una «ley de progresión rigurosa», bajo la que se expresa el «grado de actualidad» de los objetos: «Sobre la línea ascendente del acto, una ley dialéctica trascendental, ley de naturaleza, sancionada por la amenaza siempre inminente de la incoherencia lógica, señala de antemano, hasta la última (que no es representable en conceptos) las grandes etapas de la afirmación objetiva»³²⁰. A partir de este sentido definido por el autor debe comprenderse su postura respecto a la *necesidad* del Absoluto ontológico en nuestros conocimientos objetivos³²¹.

c) Tercer teorema: «La afirmación, substituto dinámico de la intuición intelectual»

1. Interioridad y objetividad. Se trata del axioma que sostiene la «inmanencia» o «interioridad» de un objeto como el modo y la medida de conocimiento por parte del sujeto³²². El «objeto conocido» lo es en la medida que *deviene* como principio formal del acto cognoscitivo: todo conocimiento es una operación inmanente.

«Incognoscible» (esto es, sin imagen ni concepto homogéneo), se eleve como elemento que asegure nuestros conocimientos. En nuestra exposición se encuentra la respuesta del autor a esta cuestión.

320. «Sur la ligne montante de l'acte, une loi dialectique transcendantale, loi de nature, sanctionnée par la menace toujours imminente de l'incohérence logique, marque d'avance, jusqu'à la dernière (qui n'est plus représentable en concepts), les grandes étapes de l'affirmation objective», *Cahier V*, p. 346.

En relación al calificativo de «trascendental» se precisa: «C'est-à-dire, au sens scolastique de ce terme: exprimant des "relations transcendantales". Ce sens du mot "transcendantal" n'est, ni totalement identique, ni totalement opposé au sens "kantien" du même vocable», *Cahier V*, p. 346, nota 1. Para alcanzar una comprensión más completa de la cuestión: cfr., *Cahier V*, pp. 507ss.

321. Similar problema, en relación a nuestro conocimiento, sucede con el otro término, la «materia prima»: cfr., *Cahier V*, p. 345, nota 1. De ella se dice: «Affirmer la matière (ce qui ne nous est possible qu'en vertu de notre participation physique à celle-ci), c'est en même temps affirmer la forme, acte de la matière», *Cahier V*, pp. 345-346.

322. «Liceo in operationibus quae transeunt in exteriores effectum objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem, tamen, in operationibus quae sunt in operante [dans les actions immanentes], *objectum quod significatur ut terminus operationis est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu*. Unde dicitur in lib. 3 De Anima... quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. *Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem [objecti] sensibilis vel intelligibilis*» (*S.Th.*, I^a. 14, 2, c), citado en *Cahier V*, pp. 346-347. Donde se refieren también los siguientes textos: *S.Th.*, I^a. q. 56, a. 1, in c; I^a. q. 88, a. 1, ad 2m; *S.c.G.*, I, 53.

2. Degradación de la “interioridad” del objeto en la escala descendente de las inteligencias. El axioma referido a la «inmanencia» se aplica distintamente según los sujetos cognoscentes. En Dios, Acto puro, se realiza el modo perfecto de *intuición* creadora de su objeto³²³. En las inteligencias creadas asistimos a una especie de «degradación» de este estado perfecto divino, al disminuir la interioridad del objeto en relación al sujeto según descende su excelencia como sujeto cognoscente; sin por ello quedar desprovisto de cierta participación en las ideas creadoras³²⁴. De todos modos, los espíritus creados necesitan *recibir* principios intencionales de conocimiento objetivo (*species*). Los ángeles saturan esta potencialidad por principios innatos como participación de las ideas divinas; su conocimiento es el de una intuición imperfecta, participada; una inteligencia siempre en acto, dependiente de Dios³²⁵.

La inteligencia humana, además de no estar siempre en acto, necesita del concurso de la sensibilidad para conocer. No poseemos ideas innatas, ni tenemos intuición intelectual alguna; tampoco tenemos percepción directa de las formas, necesitamos del mundo material para alcanzar el inmaterial³²⁶. Ningún resquicio de ontologismo³²⁷.

3. Deducción del modo propio de actividad de una inteligencia no-intuitiva. Nuestra facultad es no-intuitiva, es decir, no tiene ni por naturaleza ni de origen los elementos necesarios objetivos de su actividad intelectual.

323. Se refieren los siguientes textos: *Verit.*, I, 2, c; *S.c.G.*, I, 44, 53; *Verit.*, II, 7, c; *S.c.G.*, I, 45, 1: cfr., *Cahier V*, pp. 347-348

324. «Nous chercherons à définir plus loin, ce qui persiste, dans notre intelligence, de la participation connaturelle qu’ont tous les esprits aux idées créatrices. En tout cas, cette participation ne suffit pas à produire en nous des “objets”, et il faut bien ici qu’une action externe supplée à l’insuffisance des déterminations internes: l’intériorité de l’objet au sujet a diminué donc, à proportion que baissait l’excellence du sujet connaissant, c’est-à-dire à proportion que baissait la valeur pénétrante de la connaissance», *Cahier V*, p. 349. Se recoge el texto de referencia sobre la «degradación» referida, *S.Th.*, I^a. q. 79, a. 2, in c. en *Cahier V*, pp. 349-350. Se remite también a: *Quaest. disp. de Anima*, a. 7, in c.; *Comment. III de Anima*, lect. 7-9.

325. Se remite a las cuestiones que tratan sobre los ángeles: *S.Th.* I^a. q. 50ss; cfr., *Cahier V*, pp. 348-349.

326. Se apoya en los siguientes textos: *S.Th.*, I^a. q. 84, a. 3; a. 4; a. 5, in c.; cfr., *Cahier V*, pp. 350-351.

327. Hemos hecho ya referencia a esta cuestión. Las críticas de ontologismo a la filosofía marechaliana no se compadecen con las numerosas advertencias que el autor precisa en este sentido; de nuevo lo indica: «Et même, quoique notre intelligence “participe à la lumière increée” (“quaedam participata similitudo luminis increati”, *S.Th.*, I, 84, 5, c), elle ne jouit en aucune façon ni à aucun degré de cette “vision objective en Dieu”, de cette intuition de la forme intelligible “in rationibus aeternis”, que Malebranche, puis les Ontologistes du XIXe s. s’efforcèrent de remettre en faveur. Dès le XIIIe s. S. Thomas s’élève contre cette interprétation trop platonisante de quelques textes augustinien (Ibid., art. 5)», *Cahier V*, p. 351.

Los pasos fundamentales para deducir el modo de su actividad son: 1º) Una facultad no-intuitiva debe *recibir* de fuera las determinaciones objetivas. 2º) La *sensibilidad* es impresionada por esta *recepción*. 3º) La facultad de lo «universal» es necesariamente de tipo espiritual. 4º) La teoría del entendimiento agente concilia la espiritualidad y la pasividad material. 5º) El sujeto humano cognoscente es una unidad sustancial sensitivo-racional³²⁸.

De este elenco deben reseñarse los siguientes aspectos: la definición de la facultad humana no-intuitiva; la continuidad entre la materia y la cantidad; la diferencia esencial entre facultad sensitiva y espiritual; el carácter coordinador del entendimiento agente; la unidad del compuesto humano como tesis metafísica que sustenta el «esquema» psicológico de nuestro conocimiento.

4. Intuición intelectual y afirmación objetiva. Nuestra inteligencia alcanza a conocer de un modo objetivo bajo unas condiciones que son en parte *interiores* y en parte *exteriores*. Se trata nuevamente de la cuestión sobre el *a priori* de la inteligencia³²⁹. Nuestro entendimiento posee, por naturaleza, los principios trascendentales por los que es posible alcanzar una unidad inteligible en acto a partir de la representación sensible. Queda manifiesto que no se sostiene en ningún momento la posesión de las determinaciones diferenciales constitutivas de los «objetos conocidos». Cuando Maréchal se refiere a los principios trascendentales (*a priori*) como «innatos a la inteligencia», precisa que no lo son en el sentido cartesiano, sino sólo

328. El autor resume lo ya detallado con anterioridad: cfr., *Cahier V*, pp. 131ss.; para más detalle sobre aquel desarrollo: cfr., *Cahier V*, pp. 351-352. Al final como resumen de toda la deducción se cita el siguiente texto de santo Tomás: «[Anima humana] quae in eis [substantiis immaterialibus] tenet ultimum gradum... in sui natura non habet perfectiones intelligibiles [elle n'est pas intuitive], sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles [elle est une puissance passive]: unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus [elle requiert le concours d'une sensibilité]: et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei [animae humanae] quod *corpori uniat*, et quod sit pars speciei humanae non habens in se speciem completam [la sensibilité étant, et devant être, une faculté organique, son concours ne peut être assuré à l'âme que par l'union substantielle de celle-ci à un corps] (*Quaest. disp. De Anima*, 7, c)», *Cahier V*, p. 352. También se remite a: *S.Th.*, I^a. 85, 1; 75, 2; 76, 5; 76, 6; 77, 5; 77, 6, 8; y, *Quaest. disput. De spirit. creat.*, III.

329. Sobre el *a priori* intelectual: cfr., *Cahier V*, pp. 108-109; 222-223. Ahora se cita: «Inest unicuique homini quoddam principium scientiae, sc. lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio *naturaliter* quaedam universalia principia scientiarum» (*S.Th.* I. q. 117, 1, c.). «In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia *originaliter indita*, mediantibus universalibus conceptionibus» (*Verit.*, X, 6, c); también remite a: *In II De Anima*, lect. 10: cfr., *Cahier V*, p. 353. Más adelante se volverá a tratar esta cuestión en *Cahier V*, pp. 424ss.

como exigencias naturales que respecto a la facultad intelectual responden al «objeto formal» de ésta.

El carácter necesario del aspecto *sensible* de nuestro conocimiento define a nuestra inteligencia que para poder entrar en contacto con aquél ha de tener una aptitud formal capaz de corresponder a los datos materiales. El *a priori intelectual* se concibe como un destello de la intuición perfecta (Acto puro) en nuestra inteligencia humana, pero no como *ideas innatas* (ni siquiera de modo virtual); se trata de un *modo trascendental* de unidad, necesitada a su vez del dato material donde ejercerse. En este preciso sentido debe explicarse el carácter *innato* de los principios trascendentales en nuestra inteligencia. En términos modernos, podría decirse que la inteligencia humana posee una «condición sintética a priori» que necesita de lo sensible para alcanzar un conocimiento plenamente objetivo³³⁰; es decir, la unidad trascendental que posee nuestra inteligencia como principio a priori de unidad es del tipo de una disposición funcional. Nuestra inteligencia, por naturaleza, tiene la capacidad objetiva del ser, pero ésta resulta limitada por el concurso de la sensibilidad; por ello nuestros conceptos son limitados por razón del elemento material. En ellos la inteligencia alcanza parcialmente el carácter unitivo que posee de modo natural.

Llega el momento de enunciar, en relación a los conceptos, una cuestión que recoja el camino recorrido y nos abra a lo que queda por completar: «¿Qué es, entonces, lo que nos permite, sin embargo, “objetivarlos” categóricamente y referirlos, en nuestros juicios, a lo absoluto del ser, como si intervinieran, cada uno en su respectivo lugar, en el seno de una intuición intelectual totalizadora?»³³¹. En otros términos, si nuestra inteligencia humana se encuentra desprovista de una intuición intelectual en la que quedaría inserta el carácter objetivo del conocimiento, ¿qué tipo de actividad suple esta carencia? Veamos la reflexión que Maréchal realiza para explicar esta cuestión³³². Se trata de comprobar que la afirmación, en su función objetiva, es *necesaria* en todo conocimiento no-intuitivo.

330. Se cita el siguiente texto: «Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non *completam naturaliter*, sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus» (*S.Th.* I, q. 55, a. 2, c), en *Cahier V*, p. 354.

331. Qu'est-ce alors qui nous permet, néanmoins, de les “objectiver” catégoriquement, et de les rattacher, dans nos jugements, à l'absolu de l'être, comme s'ils intervenaient, à leur place respective, au sein d'une intuition intellectuelle totalisante?», *Cahier V*, p. 355.

332. Cfr., *Cahier V*, p. 355. Aquí se encuentra reseñado el esquema que el autor diseña en la demostración de la necesidad de la afirmación ontológica. Nosotros ya hemos hecho referencia a esta cuestión de estructura, por otro lado fundamental, para lograr una comprensión cierta de su pensamiento.

2.3. Interludio: análisis general del finalismo

Se trata del último paso en la exposición marechaliana de la epistemología tomista. Hasta el momento se ha mostrado un estudio de la psicología de la afirmación y de los objetos conocidos (*afirmables*). Pero el razonamiento, para alcanzar el grado de una prueba crítica, precisa de unos complementos: hace falta demostrar que «toda enunciación, para ser objetiva (en su forma misma de enunciación) debe contener la afirmación implícita de una *realidad absoluta determinada*, es decir, que el *absoluto noumenal* entra en los presupuestos lógicos del objeto como objeto»³³³.

El *iter* de la demostración, para alcanzar una respuesta a la cuestión enunciada, deberá desarrollarse hacia el estudio del conocimiento objetivo y su relación *necesaria* hacia un *fin*. Alcanzar esta conclusión significaría definir el carácter indispensable del papel objetivo de la afirmación, en tanto que hablar de *fines* significa referirse a un carácter *absoluto* (no fenoménico): «Objetivarse como fin es necesariamente también objetivarse en lo absoluto según una forma *definida*»³³⁴.

El primer momento de esta última etapa debe analizar el acto de intelección, en él se descubrirá un *devenir* que habrá que describir lo más precisamente posible: su *forma* propia, su *principio* y *fin* originales. Pero antes, por su importancia, definiremos los presupuestos del análisis y el estado de la cuestión.

a) Observación y presupuestos

Ante todo una observación previa y unos presupuestos del razonamiento que ha de desarrollarse. La cuestión que interesa aclarar debe responder a lo siguiente: ¿Qué significado preciso posee el referirse a la finalidad interna de la inteligencia? Según el autor se trata de un tipo de tendencia ordenada a la perfección intencional de un sujeto que se encuentra ya en acto como «naturaleza» (constituido en acto segundo con subsistencia propia, esencia y potencias). Maréchal indica unos enunciados fundamentales que pueden ser aceptados, en general, por todos:

1º. La inteligencia posee una «finalidad interna», luego tiende *realmente* hacia su Bien (posesión «intencional» del Ser: la Verdad).

333. «Que toute énonciation, pour être objective (dans sa forme même d'énonciation) doit contenir l'affirmation implicite d'une *réalité absolue déterminée*, en d'autres termes, que l'*absolu nouménal* entre dans les présupposés logiques de l'objet comme tel», *Cahier V*, p. 357.

334. «Car l'ordre des fins –l'ordre "pratique"– est *absolu*, non-phénoménal, et s'objectiver comme fin, c'est nécessairement aussi s'objectiver dans l'absolu selon une forme *définie*», *Cahier V*, p. 357.

2º. En los agentes inmateriales la finalidad interna es *de modo necesario una finalidad intencional*³³⁵.

3º. El orden intencional es un aspecto del *orden ontológico*: es posible entonces aplicar los principios de causalidad ontológica a realidades intencionales (p.ej. *species*).

El término «potencia prospectiva» (*hacia el futuro*) es utilizado en el *Cahier V*³³⁶. Maréchal realizará un estudio de las facultades humanas indicando su armoniosa unidad.

Desde ahora queda explicitada una de las tesis más características, y de las más peculiares, de la filosofía marechaliana. Según la interpretación del tomismo que se sostiene hay una íntima unión entre «realismo» e «idealismo»; en opinión del autor esta alianza «constituye justamente uno de los rasgos más amplios y más profundos de aquellas de entre las doctrinas escolásticas que permanecieron indemnes del virus nominalista»³³⁷.

335. Muy interesante las siguientes palabras respecto a la noción de «intencional» y su relación con «natural» y «real»: «Le mot: “intentionnel”, désigne la propriété de toute perfection formelle qui survient à un sujet déjà pleinement constitué dans son être *naturel* (c’est-à-dire à un sujet déjà constitué en acte second quant à sa subsistance propre, selon son essence et selon ses puissance). “Intentionnel”, dans la terminologie de S. Thomas, s’oppose donc à “naturel”, mais non à “ontologique” ou à “réel”.

Une même forme peut d’ailleurs être à la fois naturelle et intentionnelle (par exemple: les formes substantives, séparées, qui son actuellement intelligibles à elles-mêmes). Et en tout cas, répétons-le, une forme simplement intentionnelle, c’est-à-dire intentionnelle sans être “naturelle” (*species*), ne laisse pas que d’être, en tant qu’intentionnelle, une perfection réelle du sujet qui la possède, un accident réel de ce sujet, l’acte d’une puissance réelle, le terme réel d’une tendance antécédente et la spécification réelle d’une tendance conséquente. Ou encore: le but dernier de l’activité créée la plus élevée qui soit, celle d’un agent intellectif, appartient éminemment à l’ordre intentionnel. Cet ordre constitue donc un aspect –et non le moindre– de l’*ordre ontologique*. Même, là où l’ordre ontologique atteint sa perfection, le réel et l’intentionnel coïncident totalement: l’essence de Dieu est identiquement Actualité pure et Pensée subsistante», *Cahier V*, pp. 358-359.

336. Cfr., *Cahier V*, pp. 369-370. También: Milet, A., «Les “Cahiers” du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies», *Revue néoscholastique de philosophie*, 43 (1945), p. 230. Recordemos aquí la influencia recibida de Hans Driesch al hablar precisamente de la potencia «prospectiva» de las formas vivientes y en la consideración de toda forma vital como expresión de una «totalidad» organizada y dominante, no como una expresión de fenómenos más o menos secundarios.

337. «Le réalisme thomiste, tel que nous le comprenons, est essentiellement idéaliste, et que l’opposition de la Nature et de l’Idée y doit apparaître toujours une dégradation du Réel. Nous en convenons volontiers. Mais cette alliance du Réalisme et de l’Idéalisme constitue justement un des traits les plus larges et les plus profonds de celles des doctrines scolastiques qui demeurèrent indemnes du virus nominaliste», *Cahier V*, p. 359. Se remite para toda esta cuestión a *Ontologie de la connaissance*, Section II, chapitre 1, p. 2, pp. 110ss.

- b) Sobre el punto de partida de la demostración en su última etapa y estado de nuestra cuestión

Estas son las conclusiones alcanzadas hasta el momento y desde las que se inicia el último paso:

- 1^a. El «dato» se constituye en «objeto» gracias a la *afirmación* judicativa (*compositio aut divisio*)³³⁸.
- 2^a. La afirmación es un acto intelectual que indica un reposo de la *tendencia* (natural o elícita) del cognoscente hacia su fin, al asimilar un dato concreto³³⁹.
- 3^a. El objeto adecuado de nuestra afirmación supera al de la representación actual (afecta de modo estático nuestra inteligencia)³⁴⁰.
- 4^a. La afirmación judicativa *suple a su modo* la carencia en nosotros de una intuición intelectual, y por lo tanto posee una función objetiva³⁴¹.

Estas conclusiones han llegado a mostrar no sólo la oportunidad del estudio de la finalidad de la inteligencia, sino también la necesidad de este análisis, ya que si «el objeto universal de la afirmación debe estar impreso de alguna manera en nuestra inteligencia, es necesario que esto sea bajo un modo *dinámico*, como un fin anticipado en una tendencia»³⁴².

Nuestro estudio deberá partir y profundizar en el cuarto punto reseñado; para ello se abren dos perspectivas indicadas por las características de toda intuición:

- 1^a. Se refiere a la *interioridad*: «A falta de una interioridad previa del objeto en el sujeto, la afirmación consagra, en cada etapa, la penetración de un dato en la facultad intelectual»³⁴³.
- 2^a. Se refiere a la *objetivación*: «La afirmación efectúa la referencia objetiva del dato interiorizado, o por mejor decir, la proyección

338. Cfr., *Cahier V*, Libro II, Sección II, capítulo 1, párrafo 3; y, capítulo 5, párrafos 2, 3; donde se habla sobre la verdad lógica y el juicio, y sobre la forma del juicio.

339. Cfr., *Cahier V*, Libro II, Sección II, capítulo 5, párrafo 4; donde se habla de la naturaleza de la afirmación.

340. Cfr., *Cahier V*, Libro II, Sección II, capítulo 4, 5; Sección III, capítulo 1, párrafos 1 y 2; donde se habla de la unidad inteligible del concepto y de la forma del juicio, y sobre la afirmación desde las nociones del acto y la potencia.

341. Cfr., *Cahier V*, Libro II, Sección III, capítulo 1, párrafo 3; donde se habla de la afirmación como sustituto dinámico de la intuición intelectual que no poseemos.

342. «Puisque néanmoins l'objet universel de l'affirmation doit être imprimé d'une manière quelconque dans notre intelligence, il faut bien que ce soit sous un mode *dynamique*, comme une fin anticipée dans une tendance», *Cahier V*, p. 346.

343. «À défaut d'une intériorité préalable de l'objet dans le sujet, l'affirmation consacre, à chaque étape, la pénétration d'un donné dans la faculté intellectuelle», *Cahier V*, p. 361.

inmediata de este dato en la realidad objetiva, no, ciertamente, como *efecto* producido, sino como *fin* perseguido»³⁴⁴.

Ambas perspectivas marcan nuestro esquema demostrativo. Será la *finalidad intelectual* el denominador común de las dos y la que nos concederá los elementos suficientes exigidos por una demostración crítica. Al considerar la perspectiva desde la que se nos hace inmanente el dato será necesario remitirnos a una *finalidad antecedente* de la inteligencia. Al considerar la proyección del dato al exterior (objetivación) será necesario concebirla desde una *finalidad consecuente* de la inteligencia.

El punto cuarto desde el que partimos, en el desarrollo de las cuestiones indicadas, sostiene que la afirmación ocupa el lugar, *a su manera*, de la función objetiva de la intuición intelectual; es decir, la afirmación es una etapa intermedia entre una pasividad y una intuición, por ello indica un «momento» en el que nuestra inteligencia pasa de la potencia al acto: ¿Cómo es posible este «paso», qué características definen este «momento»?³⁴⁵

2.4. *El dinamismo intelectual: valor ontológico de la inteligencia*

En lo que se refiere a nuestra cuestión, se encuentra en el pensamiento de santo Tomás suficientes indicaciones sobre el estudio acerca de la actividad y el movimiento en general. En especial, por lo que nos interesa, la perspectiva tendencial a un fin, el análisis de la acción inmanente y la relación entre fines y fin último³⁴⁶. El estudio directo de las fuentes

344. «L'affirmation effectue la référence objective du donné intériorisé, ou pour mieux dire la projection immédiate de ce donné dans la réalité objective, non, certes, comme *effet* produit, mais comme *fin* poursuivie», *Cahier V*, p. 361.

345. En el esquema del autor el estudio que se inicia ahora preparará directamente la «deducción rigurosa» de la afirmación metafísica que ocupará el Capítulo V, de la Sección III.

En opinión del autor, en el pensamiento de santo Tomás sobre la doctrina de la «finalidad intelectual», se encuentran importantes elementos para un principio de solución de la cuestión desde la perspectiva crítica: cfr., *Cahier V*, p. 361.

346. Cfr., *Cahier V*, pp. 363ss. Indicamos solamente algunas tesis fundamentales en lo que se refiere a esta amplia cuestión, y que sobreentendemos en el desarrollo del estudio. A su vez remitimos a las páginas recién indicadas para constatar los textos del Aquinate en cada afirmación: «D'abord une thèse fondamentale: tout mouvement (au sens large de ce mot), tout passage de la puissance à l'acte implique tendance à une fin ("tendit ad finem"). Plus universellement encore: "Omne *agens* agit propter finem" (*S.c.G.*, III, 2). Il n'est pas de *mouvement* qui ne soit orienté, ni d'*activité* qui n'ait un but. (...) S. Thomas se tient, comme Aristote, dans la présupposition générale d'une valeur dynamique du mouvement, et à fortiori d'une valeur dynamique de l'action: "Motus est *actus* existentis in potentia prout in potentia"», *Cahier V*, p. 363.

«Si tout passage de la puissance à l'acte est un mouvement à une fin, un lien étroit se trouve assuré, du coup, entre les divers éléments que l'analyse découvre dans tout

tomistas llevó a Maréchal a la conclusión acerca de la importancia que presenta en gran parte de los textos de santo Tomás la doctrina acerca del dinamismo intelectual³⁴⁷. Una tesis que Maréchal hace propia y que completa³⁴⁸. Por otro lado, la superación del agnosticismo kantiano debía de encontrarse en el estudio de la *finalidad dinámica* y en su carácter o *función especulativa*³⁴⁹.

processus actif: la *fin* anticipée, ou la cause finale; la *puissance*, active ou passive, qui se développe; la *forme* de l'activité déployée; la *forme* du terme effectué (...). Nous discernons donc, au sein de tout changement actif, *trois moments* parfaitement proportionnels entre eux, et équivalents, sauf leur position respective dans le développement de l'action: la fin (ou la cause finale), la forme de l'action (de l'agent en tant qu'agent), la forme effectuée (de l'effet en tant qu'effet). Il faut étendre cette proportionnalité à un *quatrième élément*: la *puissance* active ou passive, qui entre en jeu dans l'action», *Cahier V*, p. 365; pp. 366-367. En este último aspecto se remite a: *S.Th.*, I^o. 77, 3, c.

«Nul doute que, dans tout mouvement, la mesure de la “fin” ne soit à la fois la mesure de la “puissance” mise en jeu, la mesure de la “forme spécifique” de l'action, et la mesure de la “forme spécifique” de l'effet. Il suit de là que la *fin* de l'action, si l'on désigne ainsi l'effet considéré en soi, par anticipation, doit être entièrement déterminée. Car un effet, un terme d'action, se pose dans l'ordre de l'existence et ne souffre donc aucune indétermination», *Cahier V*, pp. 367-368.

«Nous aboutissons à cette conclusion que, dans toute activité successive ou dans tout mouvement –partout donc où se révèle à nos yeux une “tendance”– l'étendue réelle de la puissance exercée, tant *active* que *passive*, se mesure sur la fin entièrement obtenue: la puissance précontient, condensée en virtualité (positive ou privative), l'expansion totale de l'action (exercée ou subie). Quant à la forme directrice de l'action, elle se mesure aussi sur le terme à effectuer, du moins sur l'élément formel de celui-ci: purement dynamique au début, elle accumule les déterminations réelles au cours de l'action, mais demeure indéterminée à proportion des possibilités matérielles non encore épuisées», *Cahier V*, p. 369.

«Jamais une activité tendancielle, c'est-à-dire une activité qui se déploie par passage de la puissance à l'acte, ne saurait être à soi-même sa propre fin: l'acte par lequel on veut quelque chose ne se confond pas avec le “quelque chose” que l'on veut par cet acte», *Cahier V*, p. 370.

«Entre l'ébranlement initial de la puissance et la déploiement s'échelonnent comme autant de *fins partielles*, qui acheminent à une fin totale et saturante: la *fin dernière*», *Cahier V*, p. 371.

347. Cfr., Pires, C., «O finalismo realista de J. Maréchal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 13 (1957), pp. 125-157.

Para una descripción de la *finalidad intelectual* en Maréchal: VERTIN, M., «Maréchal et Lonergan», en *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, P. GILBERT (éd.), coll. Donner raison, 6, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 450-455.

348. En opinión de Albert Milet, el interés de Maréchal en esta cuestión ocupa un lugar importante, quizás por el influjo de Plotino; en relación a éste comenta: «Nous tenions pourtant à en parler car elle fut notable et ne pouvait être passée sous silence. De plus, ou peut supposer raisonnablement que les théories du philosophe néoplatonien, –nous songeons entre autre à sa doctrine de la destinée quasi-surnaturelle de l'intelligence humaine, – ont pu servir l'auteur du Cahier V à approfondir le problème du devenir intellectuel», MILET, A., «Les “Cahiers” du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies», *Revue néoscholastique de philosophie*, 43 (1945), p. 237.

349. Cfr., *Cahier V*, p. 39.

No hay duda de que una de las mayores objeciones al planteamiento filosófico marechaliano se refiere a la cuestión acerca de si es necesario acudir a un dinamismo para dar razón de un conocimiento «objetivante». La cuestión no es fácil y se presta a una solución simplista. Un planteamiento clásico pretendería responder con una teoría epistemológica en la que la relación hacia lo conocido fuese inherente al contenido del conocimiento como «*forma alterius ut alterius*»; se trataría de una determinación intencional que sería formalmente un «*esse ad*». Sin embargo, para Maréchal esto no es suficiente, ya que la oposición entre sujeto-objeto solo explicaría la cuestión en términos «formales», quedando bloqueados en un nivel *estático-formal*; es necesario superar este nivel por medio de la reflexión que introduce el ejercicio de la actividad intencional, de este modo nos introducimos en un nivel ontológico³⁵⁰.

La tesis fundamental desde la que se aborda, ya de modo específico, la cuestión de la finalidad en relación a la cuestión epistemológica es aquella que apoya el valor ontológico de nuestra inteligencia³⁵¹; en este sentido, la doctrina filosófica denominada como *dinamismo intelectual* recoge la tesis sobre el carácter específico de nuestra actividad cognoscitiva. De este modo, la superación del agnosticismo kantiano, si bien debía de ser a través del papel especulativo de la *finalidad dinámica*, no puede quedarse en una solución racionalista de la cuestión, sino que deberá dirigirse hacia un *finalismo racional*, hacia una epistemología en la que el conocimiento abstractivo quede superado por la razón, sin ceder por otro lado a ésta en sus pretensiones ilusorias³⁵². Veamos el núcleo doctrinal de la teoría marechaliana en los siguientes epígrafes.

350. Con estas palabras expone Marie de la Croix la cuestión: «La connaissance est de l'ordre de l'intentionnel? Nous avons toujours connaissance "de quelque chose"? Oui certes, mais cela ne résout pas le problème: cet intentionnel est-il sans rapport avec le plan ontologique? Quel est le fondement ontologique de l'intentionnel-signe? Voilà le vrai problème; car une essence eidétique non ontologique est plus ou moins un fantôme?

L'intelligence elle-même est-elle, oui ou non, une réalité ontologique, et, si elle l'est, n'a-t-elle pas tous les caractères d'une activité en croissance, d'une tendance, donc d'un dynamisme spirituel? Là, nous serions au plan ontologique», en «La pensée du P. Joseph Maréchal», *Nouvelle revue théologique*, 93/2 (1971), p. 984.

351. «La mente "ut natura", es decir, la propia mente pensante, está vertida hacia lo que es, hacia el ser.

Ser inteligencia "ut natura" es ser pretensión de alcanzar la verdad del ser, el ser verdadero. Y ello de manera generalísima. La inteligencia es, pues, apertura sobre el ser en toda su generalidad. Es proyección dinámica y asimilativa del ser. Esta situación ontológica y entitativa de la inteligencia se puede considerar como una intencionalidad general de la verdad del ser que ella misma es», ALCORTA, J.I. (de), *El ser. Pensar trascendental*, Fax, Madrid 1961, p. 53.

352. Cfr., *Cahier V*, p. 39.

a) La forma del dinamismo intelectual

Maréchal describe el camino que conduce a la tesis siguiente: El concepto de *ser abstracto y trascendental* traduce la forma dinámica de nuestro dinamismo intelectual. El estado de la cuestión se enuncia en estos términos: nuestra inteligencia se mueve de la potencia al acto, tiende a un fin; el *fin* de nuestra actividad intelectual se reconoce en la *forma* misma de la actividad que se realiza³⁵³. Al explicar la actividad intelectual se considera como un movimiento, esto es, una tendencia orientada a un fin por una *forma specificatrice* que en relación al acto primero es movida por moción de la Causa primera al modo de *forma natural primitiva* de la inteligencia (entendida *ut res quaedam*), y respecto a los actos segundos lo es como *forma inteligible*³⁵⁴.

Veamos los diversos elementos del razonamiento. En la inteligencia encontramos una doble función desarrollada por el entendimiento-agente y por el entendimiento-posible. Potencia *pasiva* y potencia *activa* son ilimitadas, están caracterizadas por la universalidad: «Entre la potencialidad y la virtualidad activa, en el seno mismo de la inteligencia, la correlación es completa»³⁵⁵; en el dinamismo intelectual hay una universalidad objetiva.

Tanto la potencia pasiva como la actividad virtual de la inteligencia abarcan la totalidad del ser. En efecto, la forma tendencial que corresponde a la inteligencia (como *pasiva*) ha de ser la forma más general de *ser*, por tratarse de un objeto y un fin ilimitados en su contenido. Además, ha de ser una forma dinámica (como *activa*) capaz de asimilar todos los grados del ser, por tratarse de una verdadera objetivación; por ello hay una correlación entre *infinitud virtual* (inteligencia como potencia) y *el ser abstracto y trascendental* (objeto formal de aquella). Desde estos presupuestos se comprende que el *ser abstracto y trascendental* muestra tanto el objeto formal como la forma dinámica de la inteligencia: «La palabra “ens”, en el sentido analógico y trascendental, caracteriza completamente, en la terminología escolástica, lo mismo al objeto formal de la inteligencia considerada como facultad pasiva, que a la forma dinámica de la inteligencia considerada como facultad activa»³⁵⁶.

353. Cfr., *Cahier V*, pp. 365ss. donde se detalla esta tesis. En la cita anterior hemos hecho referencia más explícita.

354. Cfr., MONDIN, B., *Storia della metafisica*, 3 vol., Bologna, Ed. Studio Domenicano 1998, p. 687.

355. «Entre la potentialité et virtualité active, au sein même de l'intelligence, la corrélation est complète: l'objet de la puissance passive aussi bien que le terme final de la virtualité active présentent un seul caractère distinctif: l'absence de toute limitation intrinsèque», *Cahier V*, p. 374.

Como textos se refieren *S.Th.* I^a. q. 79, a. 7, in c.; I^a. q. 88, a. 1, in c.

356. «Le seul mot “ens”, au sens analogique et transcendantal, caractérise complètement, dans la terminologie scolastique, aussi bien l'objet formel de l'intelligence

La tesis que sostiene la universalidad objetiva del dinamismo intelectual, es decir, que nuestra inteligencia es objetivamente infinita puede ser precisada desde la consideración de nuestra experiencia interna³⁵⁷. La nueva perspectiva de esta cuestión será el modo dinámico de nuestra inteligencia. La conciencia de los «objetos inteligibles» no es únicamente estática, para percibirlos es necesaria un tipo de percepción reflexiva de la actividad intelectual: «Manifestativum est quod (intellectus) ex eo quod cognoscit intelligibile, *intelligit ipsum suum intelligere*, et per actum cognoscit potentiam intellectivam» (*S.Th.* I^a, q. 14, a. 2, ad. 3m). En el interior de esta reflexión se podrá captar la especificidad latente del a priori que define el objeto formal de nuestra inteligencia. Nuestra experiencia nos muestra que, aunque sólo podemos *representarnos* lo cuantitativo, nuestra capacidad de *significar* y *afirmar* se amplía más allá de esta primera restricción expresada en el «ser abstracto predicamental» (ser como principio del número). Se trata de una definición negativa del carácter universal de nuestra inteligencia, pareja a la posibilidad, al menos negativa, que Kant concede al nouméno.

Pero nuestra experiencia interna nos confirma que la unidad (inteligible) de los objetos materiales no alcanza el nivel de nuestra potencia intelectual. Se inicia el camino propio del *ser*, en un sentido metaempírico, en el que nuestra inteligencia se encuentra en *ausencia de límite*: la forma adecuada de nuestra actividad, la capacidad objetiva de nuestra inteligencia ha de abarcar tanto como el ser puro y simple³⁵⁸. El Ser *infinito*, Dios, es el único fin absolutamente último de nuestra capacidad formal intelectual³⁵⁹.

Se ha demostrado que el hecho interno (en nuestra experiencia) de la aspiración de nuestra inteligencia por encima del *dato representativo* es innegable³⁶⁰, pero no se ha discutido acerca del valor objetivo de este apetito

considérée comme faculté passive, que la forme dynamique de l'intelligence considérée comme faculté active», *Cahier V*, p. 376.

357. Se trata de una cuestión que ha sido ya tratada a lo largo de la exposición como bien indica el autor: cfr., *Cahier V*, p. 377.

358. «La seule limitation insurmontable qui s'impose à notre pensée, c'est, non pas telle ou telle limite objective de l'être, tel ou tel degré des essences finies, mais la "limite absolue", le non-être comme tel. Or, concevoir le non-être comme seule limite possible, revient (si l'on s'entend) à concevoir l'absence de limite», *Cahier V*, pp. 379-380.

359. Muy interesante la anotación que hace el autor a propósito de la prueba de la infinidad de Dios por la infinidad objetiva de nuestra inteligencia; se remite a *S.c.G.*, I, 43, 7.

Y respecto a la afinidad entre este planteamiento con el argumento de san Anselmo, dice: «Mais le rapprochement n'est point pour infirmer la valeur du raisonnement que nous faisons plus haut, car, du texte de S. Thomas comme de l'argument de S. Anselme, une conclusion minima ressort en tout cas: à savoir que l'activité *idéale* de notre intelligence s'étend au delà de toute limite assignable. Cela nous suffit pour le moment», *Cahier V*, p. 380.

360. El autor describe esta demostración como "prueba experimental", cfr., *Cahier V*, p. 380.

intelectual³⁶¹. No obstante puede concluirse del análisis realizado que «la “forma” de nuestro dinamismo intelectual, considerado como actividad inmanente, no se traduce exactamente más que por el concepto trascendental de ser. Ahora bien, este concepto, a diferencia del concepto predicamental de ser, es *analógico, de ninguna manera unívoco*»³⁶². Es preciso ahora delimitar esta conclusión y así encontrar una solución demostrativa.

- b) El devenir intelectual. Prioridad recíproca de la verdad y del bien

El dinamismo intelectual se rige por una relación entre el elemento *formal* y el elemento de *actividad*. La definición precisa de esta relación se encuentra en un análisis del movimiento de nuestras intelecciones, es decir, en el *devenir (fieri inmanente)* de nuestra inteligencia. Profundicemos en este análisis de modo progresivo:

1) *Ciencia especulativa y ciencia práctica*

El concurso entre las funciones de la razón, intelectual y práctica, ha ocupado un lugar fundamental en los grandes filósofos. En este sentido, al expresar su total separación, Kant introducía también en la necesidad del imperativo moral el postulado de la objetividad del absoluto que había resultado problemático para la razón especulativa. Santo Tomás distingue también claramente entre ciencia especulativa y práctica. Detengamos el texto en el que define la ciencia especulativa frente a la práctica: «Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis... Scientia igitur quae est speculativa est, secundum modum, vel finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. *Cum vero ordinatur ad finem operationis est simpliciter practica*» (cfr., *S.Th.* I^a, q. 14, a. 16, in c.). Lo más interesante para nosotros es que en el mismo texto se indica «en el objeto de una ciencia práctica, una doble relación de finalidad: una finalidad *antecedente*, la “intención” del sujeto (...); una finalidad *consiguiente*»³⁶³.

361. Cfr., BURNS, J.P., «Maréchal's Approach to the Existence of God», *The New Scholasticism*, 42 (1968), pp. 72-90. Donde se estudia la cuestión del dinamismo intelectual y su relación con el problema de la objetivación y la existencia de Dios.

362. «La “forme” de notre dynamisme intellectuel, considéré comme activité inmanente, ne se traduit bien que par le concept transcendantal d'être. Or, ce concept, à la différence du concept predicamental d'être, est *analogique, nullement univoque*», *Cahier V*, p. 380.

363. «Nous voyons poindre ici, dans l'objet d'une science pratique, une double relation de finalité: une finalité *antécédente*, l'“intention” du sujet, l'angle sour lequel il aborde l'objet à connaître: intention d'action, non de contemplation pure; une finalité *conséquente*, la destination pratique dont reste affecté l'objet connu. La finalité consé-

2) *La forma inteligible considerada como forma especificadora del apetito racional*

La forma inteligible³⁶⁴, considerada de modo estático, no puede implicar acción alguna pero logra ser «principio de acción» desde el momento en que se considera como *forma* de una inclinación o tendencia: «Esta tendencia, modelada, en plena conciencia, sobre una “forma inteligible”, se llama una “voluntad” o un “apetito racional”»³⁶⁵.

La tesis que encontramos en la filosofía tomista puede enunciarse así: «La “forma inteligible” juega con relación a la voluntad, el mismo papel que la “forma natural” con relación al “apetito natural”»³⁶⁶. Cuando Santo Tomás se refiere a esta problemática no habla de una especie de armonía ya establecida en la que voluntad e inteligencia desarrollarían sus operaciones de modo paralelo; de su texto se deduce que «la forma intelectual es la forma misma de la actividad voluntaria»³⁶⁷. Esta tesis no contradice la distinción real entre ambas facultades, precisa Maréchal³⁶⁸.

Del pensamiento de santo Tomás se concluye el paralelismo entre forma *natural* e *intencional*, tanto si se considera la finalidad antecedente

quente n'est d'ailleurs que le prolongement effectif de la finalité antécédente», *Cahier V*, p. 382.

Así dice el inicio del texto indicado: «Aliqua scientia potest dici speculativa tripliter: 1º. ex parte *rerum scitarum*, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; 2º. quantum ad *modum sciendi*, ut puta, si aedificator consideret domum, definiendo et dividendo, et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; 3º. quantum ad *finem*: nam intellectus practicus differt fine a speculativo...». (*S.Th.*, I. 14, 16, c).

364. El autor glosa el texto siguiente: «Scientia artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod *forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis*. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed *secundum quod habet inclinationem ad effectum*; et similiter *forma intelligibilis* non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei *inclinatio ad effectum*, quae est per *voluntatem*» (*S.Th.*, I^a. 14, 8, c), citado en *Cahier V*, p. 383.

365. «Cette tendance, modelée, en pleine conscience, sur une “forme intelligible”, s'appelle une “volonté” ou un “appétit rationnel”», *Cahier V*, p. 383.

366. «La “forme intelligible” tient donc, par rapport à la volonté, la même rôle que la “forme naturelle” relativement à l’“appétit naturel”», *Cahier V*, p. 388.

367. Al interpretar el pensamiento de santo Tomás en esta cuestión dice: «S. Thomas: il ne dit pas que la *forme* de la volonté se modèle sur la *forme* de l'intelligence, comme si deux facultés, en vertu d'une harmonie naturelle, préalable, développaient des séries étanches mais *parellèles* d'opérations. Non: à chaque étape, il enchevêtre les opérations respectives: la forme intellectuelle *est* la forme même de l'activité volontaire», *Cahier V*, p. 383.

368. *Cfr. Cahier V*, pp. 405ss. Recuérdese que se trata de una de las cuestiones que en las censuras del *Cahier* se vieron acentuadas de modo especial.

como consiguiente, tanto si se considera el apetito natural como elícito³⁶⁹. La dificultad de la teoría tomista en este punto puede aclararse según glosa Cayetano: «Las perfecciones adquiridas por una facultad esencialmente cognoscente –como la inteligencia– no son perfecciones *entitativas*, formas de enriquecimiento de esta facultad, más que en la medida en que constituyen “cognoscibles”, en acto; su inmanencia en el sujeto es la de “formas objetivas”, de “*formae alienae*”»³⁷⁰. En otros términos se trata de la doctrina tomista recogida en el siguiente axioma: «*Species (sive sensibilis, sive intelligibilis) est id quo cognoscitur, non id quod primum cognoscitur*»³⁷¹.

La cuestión se agudiza ahora de un modo especial. En términos realistas es indudable que la relación de tipo especulativo respecto al objeto adquiere un carácter de bien apetecible por parte del sujeto, pero no se sostiene con la misma seguridad desde presupuestos más críticos; en efecto, «¿se concluirá *inmediatamente* que el objeto mismo, en sí, participa de esta apetibilidad, es decir, que sea deseable más allá de su representación actual?»³⁷².

369. Se citan: *S.Th.*, I^a, q. 19, a. 1; I^a, q. 80, a. 1., en *Cahier V*, pp. 383-384. En relación a la doble finalidad, antecedente y consecuente: «De part et d'autre, on insiste sur le parallélisme entre les deux espèces de formes, naturelle et intentionnelle», *Cahier V*, p. 385.

En relación al apetito natural y elícito: «Au point de vue qui nous occupe (rapport de la forme et de l'activité), l'équivalence est entière entre la “forme intelligible” enlaçant la volonté consciente, et la “forme naturelle” imprimée à la tendance obscure», *Cahier V*, p. 384.

370. «Les perfections acquises par une faculté essentiellement connaissante –comme l'intelligence– ne sont perfections *entitatives*, formes d'enrichissement, de cette faculté, que dans la mesure même où elles y constituent des “cognoscibles” en acte; leur immanence au sujet est celle de “formes objectives”, de “*formae alienae*”», *Cahier V*, pp. 385-386.

El texto de Cayetano dice: «Si contemplatus fueris quod cognoscere est cognoscen-tem esse actu cognitum [esse τὸ cognitum, prout huiusmodi] et... quod hoc esse quod significat cognoscere, est secundum formam cognoscibilem actu *in genere cognoscibili*, videbis duo. Primo quod formam intelligibilem constituere intellectum in actu est constituere ipsum *in esse rem apprehensam ut sic*. Et consequenter, in processu literae a forma intelligibili ad rem apprehensam [traduisons: dans la transposition, que le texte commenté, effectue, de la *forme* intelligible à la *chose* intelligée]..., nullum fuit vitium, nulla obliquitas sed artificiosa expressio... (In *S.Th.*, I. 19, 1) De forma intelligibili loquebatur [Divus Thomas], non in genere *entium*, sed in genere *intelligibili (ibid.)*», en *Cahier V*, p. 386.

371. *Cahier V*, pp. 386-387. «La *species* ou forme vicariante, “cognoscible en acte” et perfection immanente du sujet, ne laisse d'abord tranparaître à la conscience que l'objet non encore possédé qu'elle représente; elle-même, comme disposition subjective, comme perfection actuelle du sujet, ne se manifeste qu'à la réflexion», *Cahier V*, p. 387.

372. «De ce que la possession d'une relation spéculative à l'objet soit incontestablement appétible comme bien du sujet, conclura-t-on *immédiatement* que l'objet lui-même, en soi, partage cette appétibilité, c'est-à-dire soit désirable au delà même de sa représentation actuelle?», *Cahier V*, p. 387. El autor se detiene en indicar la dificultad de acuerdo

3) *La causalidad recíproca de la inteligencia y de la voluntad en la intelección*

La tesis tomista sostiene que la relación de la “forma inteligible” respecto a la voluntad, se establece de modo semejante a aquella de la “forma natural” respecto al “apetito natural”³⁷³; esta cuestión se profundiza desde dos perspectivas³⁷⁴:

- 1^a) La actividad intelectual es un pasar de la potencia al acto; se encuentra desde el inicio especificada como una «forma natural»; ¿cuál es la relación entre «forma natural» y las «formas inteligibles» que va adquiriendo?
- 2^a) Las diversas «formas inteligibles» iluminan a la voluntad para que se mueva hacia distintos *fin*es, siempre bajo un fin último y total; ¿de qué tipo es este *fin último*?

Se trata en todo caso de la misma cuestión, pero desarrollada, bien desde el modo de la naturaleza primera, o bien desde el modo de la tendencia final del dinamismo intelectual. El primero se refiere al tipo de relación recíproca establecida entre el *actus primus* de la inteligencia y el *actus primus* de la voluntad. El segundo se refiere al tipo de relación entre tendencia intelectual y volitiva.

Maréchal profundiza en la cuestión acerca de la relación entre inteligencia y voluntad³⁷⁵; en su análisis mantiene el equilibrio entre los dos aspectos fundamentales: influencia recíproca y distinción entre ambas facultades³⁷⁶. Toda la cuestión se incluye en la reflexión acerca del carácter dinámico del conocimiento, esto es, del tipo de acto que defina aquella intención dinámica de nuestro espíritu. Desde luego, para Maréchal es más que un mero ejercicio del intelecto, se trata de un tipo de acto más profundo. Pero conviene precisar este enunciado.

El análisis considera en primer lugar la influencia recíproca entre los respectivos *actos segundos*, intelectuales y voluntarios. La filosofía tomista mantiene que la actividad de nuestra inteligencia se desarrolla

entre la filosofía realista y crítica en esta cuestión; son muy interesantes las anotaciones que hace al respecto: cfr., *Cahier V*, pp. 387-389.

Sólo anotamos el principio que subyace en toda la reflexión realista: «S. Thomas et son Commentateur supposent, comme chose évidente, que la “forme intelligibilis ut objective repraesentativa” (ou le “*bonum apprehensum per formam intelligibilem*”) entre, sous ce rapport même, dans la finalité par laquelle le sujet tend à sa perfection propre», *Cahier V*, p. 387.

373. Cfr., *Cahier V*, p. 388.

374. Cfr., *Cahier V*, pp. 389ss.

375. Para una aproximación al estudio del dinamismo intelectual desde el aspecto de la relación entre inteligencia y voluntad: BURNS, J. P., «Spiritual Dynamism in Maréchal», *The Thomist*, 32 (1968), pp. 528-539.

376. Cfr., *Cahier V*, pp. 389-412.

bajo el influjo de las tendencias (quereres), es decir, que una finalidad antecedente influye en el origen de los conocimientos intelectuales. En efecto, en general es evidente que todo conocimiento objetivo depende de una *intención* dirigida hacia el objeto³⁷⁷. La voluntad mueve a la inteligencia, en tanto que en el momento de emplear los conocimientos ya adquiridos se realiza bajo la influencia de nuestra voluntad (cfr., *Verit.*, X, 2, ad 4m). Pero, ¿dónde definir con precisión la acción *recíproca* entre ambas facultades?

En la Suma Teológica Tomás de Aquino se pregunta: «Utrum voluntas moveat intellectum» (I^a. q. 82, a. 4). En general, se dice, algo puede ser movido *per modum finis* o *per modum agentis*, esto es, objetivamente como mueve un fin ya conocido, o subjetivamente como mueve una causa eficiente a un agente. Más adelante, santo Tomás afirma: «Voluntas in ratione est» (I^a. q. 87, a. 4, in c.); con lo que queda expresado que hay una recíproca compenetración de inteligencia y voluntad, pues «en tanto que la volición depende de fines objetivos, la inteligencia reivindica la prioridad sobre la voluntad (“movet per modum finis”); en tanto que la inteligencia es puesta en ejercicio por un dinamismo subjetivo, la voluntad precede a la inteligencia (“movet per modum agentis”)³⁷⁸».

Santo Tomás describe la moción recíproca de ambas facultades en el *devenir* intelectual³⁷⁹. Del análisis tomista, concluye el autor: «“Toda facultad del alma” –facultad práctica o facultad especulativa– presenta en su operación dos aspectos indisolublemente ligados: el *exercitum* y la *specificatio*. Esta dualidad de aspectos vale también para la inteligencia. En tanto que facultad operativa que debe ejercerse activamente, *obrar*, es tendencia a un fin³⁸⁰. Por lo tanto, los términos de la relación sostienen que la voluntad mueve a la inteligencia en cuanto al *ejercicio* del acto; la inteligencia mueve a la voluntad en cuanto a la *especificación* del acto. Según santo Tomás,

377. Se citan los siguientes textos: *De Potentia*, VIII, 1, c; *S.c.G.*, I, 55, 2^o; *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 1, c, y I^a-II^a, q. 12, a. 1, c.

378. «En tant que la volition dépend de fins objectives, l’intelligence revendique la priorité sur la volonté (“movet per modum finis”); en tant que l’intelligence est mise en exercice par un dynamisme subjectif, la volonté précède l’intelligence (“movet per modum agentis”)³⁷⁸», *Cahier V*, p. 392. También se cita el texto de *S.Th.*, I^a. q. 16, a. 4, ad 1m: «Voluntas et intellectus mutuo se includunt».

379. Cfr., *S.Th.* I^a-II^a, q. 9, a. 1 c; q. 16, a. 4; *De Verit.*, XXI, 3. El primer texto copiado en *Cahier V*, pp. 393-394.

380. «“Tout faculté de l’âme” –faculté pratique ou faculté spéculative– présente dans son opération deux aspects indissolublement liés: l’*exercitum* et la *specificatio*. Cette dualité d’aspects vaut aussi pour l’intelligence. En tant que faculté opérative, devant s’exercer activement, *agir*, elle est tendance à une fin», *Cahier V*, p. 394.

Es muy interesante la observación acerca de la filosofía de Aristóteles que eleva el origen lógico de la μορφή a un análisis de la ζήησις superando el aspecto formal que atrapó a los racionalistas y a Kant.

la inteligencia y sus operaciones pertenecen al orden de la finalidad como realidades ontológicas, esto es, «*ut quaedam res*»³⁸¹.

El análisis detenido de la tesis, *voluntas in ratione est*, puede alcanzar una conclusión que se sitúe más allá de los actos segundos. En opinión de Maréchal los principios generales indicados por santo Tomás resuelven la cuestión de las relaciones entre inteligencia y voluntad³⁸², en tanto que «la *inclusión mutua* de estas dos potencias debe buscarse, no solamente en la alternancia de sus operaciones respectivas, sino, más profundamente, en la relación complementaria y la interdependencia de sus “actos primeros”»³⁸³, es decir, entre nuestra inteligencia (potencia ilimitada de *asimilación* de formas) y nuestra voluntad (*apetito* universal del bien) hay una unidad natural que explica la reciprocidad entre sus operaciones elícitas.

En relación a su ejercicio la primera volición dependería de una moción dinámica antecedente que procede, por la relación metafísica entre acto y potencia, de una Causa universal. Por lo que se refiere a lo que sería nuestro primer acto de inteligencia, se encuentra también una moción natural impresa en el sujeto por un agente distinto a él con un doble aspecto: dinámico y formal. Respecto al impulso dinámico *ad exercitum* la moción que constituye a la inteligencia en acto primero sería la misma que la impresa en la voluntad (*ad exercitum*) por la Causa universal.

El núcleo de la cuestión gravita en torno al principio *especificador* (*formal*) de esta moción trascendente y puesto que nuestro conocer es pura posibilidad, o si se prefiere queda definido en el orden del acto, es preciso que nuestra inteligencia posea por naturaleza una especie de «acto primero formal» que puede circunscribirse a los *prima intelligibilia*: «Bajo la moción trascendente, nuestra inteligencia es, pues, soporte de una primera especificación natural, según la cual pasará al acto segundo, a poco que las condiciones extrínsecas de una operación le sean ofrecidas. El acto primero de nuestra inteligencia consiste en esta especificación primitiva»³⁸⁴. Maré-

381. «*Ipsum verum* (c'est-à-dire le terme de l'intellection) est *quoddam bonum*, secundum quod intellectus *res quaedam est*, et verum *finis ipsius*» (*S.Th.* I, 82, 3, ad 1), en *Cahier V*, p. 395. También se cita *In VI Metaph.*, lect. IV: «*Patet enim quod nihil prohibet verum esse quoddam bonum*, secundum quod intellectus cognoscens accipitur *ut quaedam res*. Sicut enim qualibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua *veritate*».

382. Para demostrarlo analiza el texto *De Malo*, q. VI, art. unic. in c., en *Cahier V*, pp. 396-400.

383. «*L'inclusion mutuelle* de ces deux puissances doit être cherchée, non pas seulement dans l'alternance de leurs opérations respectives, mais, plus profondément, dans la relation complémentaire et l'interdépendance de leurs “actes premiers”», *Cahier V*, p. 399.

384. «*Sous la notion transcendante*, notre intelligence porte donc une première spécification naturelle, selon laquelle elle passera à l'acte second, pour peu que les conditions extrinsèques d'une opération lui soient offertes. L'acte premier de notre intelligence consiste dans cette spécification primitive», *Cahier V*, p. 402.

chal concluye que el principio de especificación (principio formal de cada una de las facultades superiores) ha de buscarse en la línea de la inteligencia: «*El acto primero de la inteligencia es el acto primero de la voluntad como la especificación es al ejercicio, como la forma es al dinamismo*»³⁸⁵, puesto que hay una coordinación y subordinación de los diversos objetos formales de las potencias.

En toda esta discusión se ha comprobado tanto la distinción real entre inteligencia y voluntad como su unidad³⁸⁶. En efecto, todo lo referido a la actividad de la inteligencia *ut est res quaedam* se refiere al orden del *ejercicio* o de la causa final y es obra del *apetito racional*, ya sea considerado como apetito natural o como voluntad elícita, por ello «la tendencia apetitiva, lejos de yuxtaponerse solamente a la actividad intelectual, es verdaderamente el resorte, el alma dinámica de esta actividad»³⁸⁷. Por otro lado, todo lo que en las operaciones intelectuales y voluntarias es *especificación*, y no *ejercicio*, se refiere al orden de la causa formal, pero nunca al apetito como tal: «La inteligencia, por su parte, se inserta, como forma, ya sea natural, ya sea intencional, en la finalidad activa del sujeto, en este dinamismo que toma su impulso primero de la moción del Acto creador y que se prolonga en la voluntad propiamente dicha»³⁸⁸.

Nuestro ser no es un puro espíritu; por ello ha de observarse que, aunque el apetito natural en tanto que dinamismo es uno, se diversifica según las formas de las potencias (cfr., *S.Th.*, I^a. q. 80, a. 1, ad 3m).

La cuestión acerca de la identidad y distinción entre nuestras dos facultades superiores queda expuesta ahora en los siguientes términos: «Si el “apetito intelectual” (...) es el dinamismo de una forma, y el “entendimiento” la forma de un dinamismo, ¿qué distinción *real* subsiste entre la inteligencia y la voluntad?»³⁸⁹. Cuando santo Tomás defiende una distinción real entre

385. «*L'acte premier de l'intelligence est à l'acte premier de la volonté comme la spécification est à l'exercice, comme la forme est au dynamisme*», *Cahier V*, p. 403. El autor desarrolla todavía más esta idea fundamental: cfr., *Cahier V*, pp. 403-405; para nuestro objetivo es suficiente lo indicado hasta el momento.

386. Así lo había expresado anteriormente: «L'intelligence et la volonté sont deux facultés opératives réellement distinctes, ayant chacune leur objet formel propre qui spécifie leur activité; mais elles exercent mutuellement une influence sur leurs actes», *Cahier V*, p. 392, nota 1. Toda esta nota es muy interesante para comprender la poca solidez de las diversas acusaciones al autor en torno a la cuestión que se considera.

387. «La tendance appétitive, loin de se yuxtaponer seulement à l'activité intellectuelle, est vraiment le ressort, l'âme dynamique de cette activité», *Cahier V*, p. 406.

388. «L'intelligence, de son côté, s'insère, comme forme, soit naturelle, soit intentionnelle, dans la finalité active du sujet, dans ce dynamisme qui emprunte son impulsion première à la motion de l'Acte créateur et qui se prolonge en volonté proprement dite», *Cahier V*, p. 407.

389. «Si l'“appétit intellectif” (...) est le dynamisme d'une forme, et l'“intellect” la forme d'un dynamisme, quelle distinction *réelle* subsiste entre intelligence et volonté?», *Cahier V*, p. 408.

nuestras potencias, se refiere a una oposición relativa de *quo* a *quo* (esto es en el sentido precisivo de potencias). Por lo demás, la distinción entre ambas facultades no se reduce a la oposición relativa de *especificación* y *ejercicio*.

La inteligencia tiene su *acto propio* que es la conciencia (*cognitio in actu secundo*), comprendida como una *reditio ad se ipsum* o *subsistere in se ipso*, que adopta a la vez tendencia y reposo en una reflexión inmediata. Este acto propio no participa de modo intrínseco del apetito, esto es, no consiste en ofrecer una forma al dinamismo del apetito (especulativo o práctico), sino que este estado, definido como *conciencia*, corona en nosotros el orden de la causa formal³⁹⁰: «De suerte que la inteligencia, en lo que tiene de *enteramente* irreductible a la voluntad o al apetito que la sostiene, la inteligencia devenida plenamente ella misma, relativamente a un objeto inmanente, no se define por la asimilación, ontológica o formal, término de un dinamismo, sino por una cierta perfección de la conciencia, es decir, por la radiación estática y completamente interior de la forma asimilante en su identidad con la forma asimilada»³⁹¹.

En opinión de Maréchal, encontramos en la metafísica tomista del conocimiento que todo acto de intelección posee un doble aspecto: dinámico y especulativo. En todo caso se ha de observar que los caracteres del objeto conocido, es decir, tanto los que le hacen *tal* objeto como los que le hacen *objeto*, han de ser preformados desde la fase dinámica (asimiladora) del acto propiamente consciente.

Por último ha de precisarse que la prioridad racional del *bonum* sobre el *ens*, en el orden dinámico de los *fines*, muestra a su vez el valor primario de la finalidad natural en nuestro conocimiento objetivo: «En la fase dinámica de cada intelección, la relación al fin precede a la conciencia del objeto como objeto. Por otra parte, la necesidad de una moción natural del Fin, previa a la actividad elícita, incluso inmanente, no está reservada sólo a la inteligencia humana: es ley de todo agente finito»³⁹².

390. Ha de observarse que el autor comprende aquí la noción de *conciencia* en el sentido amplio de los modernos: «Au sens large des modernes. De même, un peu plus loin, nous employons le mot “réflexion” en un sens plus étendu que celui de “reflexio completa”: toute opération *strictement inmanente* est, en quelque façon, une réflexion», *Cahier V*, p. 409, nota 1.

391. «De sorte que l’intelligence, dans ce qu’elle a d’*entièrement* irréductible à la volonté ou à l’appétit qui la soutient, l’intelligence devenue pleinement elle-même relativement à un objet immanent, ne se définit plus par l’assimilation, ontologique et formelle, aboutissement d’un dynamisme, mais par une certaine perfection de la conscience, c’est-à-dire par le rayonnement esthétique et tout intérieur de la forme assimilante dans son identité avec la forme assimilée», *Cahier V*, p. 409.

392. «Dans la phase dynamique de chaque intellection, le rapport à la fin précède la conscience de l’objet comme objet. D’ailleurs, la nécessité d’une motion naturelle de la

c) El fin último del devenir intelectual y el destino sobrenatural

1) *Hacia la beatitud perfecta*

El fin último de nuestra inteligencia es el objeto trascendente³⁹³. Esta conclusión se apoya en dos premisas ya indicadas: 1ª) El *fin* último del devenir intelectual está inscrito en la *forma* natural de este devenir. 2ª) Esta *forma* natural objetiva (*objeto formal*) se expresa en el concepto de «ser trascendental»³⁹⁴. Esta tesis tomista se precisa todavía más en sus mismos textos.

La cuestión se enmarca en el contexto de la pregunta acerca de la felicidad y su definición en relación al *fin*: «Beatitudo dicitur *ultimus finis* per modum quo *adeptio finis* dicitur finis» (*S.Th.*, I^a.II^a. q. 3, a. 1, ad 3m). En este sentido, después de analizar los diversos objetos que podrían calmar nuestro deseo de felicidad y comprobar que ninguno de ellos lo sacia completamente, santo Tomás responde que sólo Dios puede satisfacer nuestras facultades, porque es nuestro *último fin*, y se apoya en la correlación natural entre inteligencia y voluntad: «*Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato*. Beatitudo enim est bonum perfectum quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est *universale bonum*, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato» (*S.Th.*, I^a.II^a. q. 2, a. 8, c)³⁹⁵.

Fin, préalablement à l'activité élicite, même immanente, n'est point réservée à l'intelligence humaine: c'est la loi de tout agent fini», *Cahier V*, pp. 411-412.

El autor indica esta importante enseñanza a propósito de las objeciones que podrían plantearse desde otros textos de santo Tomás en los que parecería defender precisamente lo contrario, es decir, la prioridad de la *ratio entis*; así en *S.Th.*, I^a. q. 16, a. 4, ad 2m: *Cahier V*, p. 410. En este sentido no comparto la opinión de J.A.Aertsen quien, al referirse a la interpretación que nuestro autor realiza sobre la concepción del ente en santo Tomás, dice: «El primer inteligible, el ente, es considerado como la “condición formal o regla *a priori*” del conocimiento», AERTSEN, J.A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2003, p. 175.

393. «Si la connaître de l'homme s'identifiera avec son objet, Dieu –son être toutefois ne se confondra jamais avec celui de Dieu: il restera donc capable de connaître toujours plus et mieux. La vision béatifiante ne peut être qu'un approfondissement sans cesse comblant de l'Être divin, un passage continu et éblouissant de merveille en merveille. Dans cette intuition indéfiniment en progrès, l'erreur a déjà chaque fois été vaincue avant que d'avoir pu constituer un danger actuel, l'inquiétude est déjà apaisée avant que d'avoir pu faire sentir son aiguillon douloureux», DEFEVER, J., «L'amour de la vérité», en *Mélanges II*, p. 31.

394. Ambas premisas se han considerado en la Sección III, capítulo 3; y capítulo 4, párrafo 1, correlativamente.

395. Cfr., *Cahier V*, p. 414.

Dios es fin último de toda la creación; el hombre tiende hacia Él según el modo propio de su inteligencia y voluntad, esto es, «objetivamente»³⁹⁶. Por eso, según santo Tomás, la felicidad perfecta debe saturar las facultades superiores: «Es decir, que nuestra inteligencia aspira a poseer directa o indirectamente a Dios mismo, como su propia forma intencional; y que nuestra voluntad, llegada al término de sus apeticiones, debe complacerse totalmente en esta posesión de Dios»³⁹⁷. En este sentido alcanza su importancia el análisis de la relación recíproca entre inteligencia y voluntad, definido anteriormente³⁹⁸.

2) *La felicidad perfecta consiste en la intuición del Ser absoluto*

La beatitud o «plenitud intelectual» es el fin *objetivo* y *último* de nuestra actividad. Precisemos este contenido: ¿qué tipo de conocimiento de Dios colmará este deseo? Obviamente no consiste en la confusión corriente de nuestros conocimientos acerca de Dios, ni siquiera el alcanzado por una demostración que sigue siendo un conocimiento imperfecto y analógico; tampoco se trata del conocimiento adquirido por la fe³⁹⁹. Según santo Tomás «un solo conocimiento no dejaría nada por desear en el orden intelectual: el *conocimiento intuitivo del Ser absoluto*»⁴⁰⁰.

Pero este enunciado contiene implícitas diversas condiciones que lo hagan posible. En primer lugar, rechaza el intermediario de una representación material; por ello, en nuestro estado actual es imposible la intuición divina⁴⁰¹. En segundo lugar, incluso en el caso del alma espiritual separada del cuerpo, el conocimiento de Dios seguiría siendo indirecto⁴⁰². Queda nuestra experiencia del deseo insaciado de ver a Dios (*desiderium naturale*).

396. Al hablar del conocimiento objetivo debe apreciarse la perspectiva marechalina referente al conocimiento místico: cfr., TILLIETTE, X., «Maréchal et la connaissance mystique», en *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, P. GILBERT (éd.), coll. Donner raison, 6, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 115-128. En el mismo lugar: SAVIGNANO, A., «Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuva, Delacroix, James», pp. 179-193.

397. «C'est-à-dire que notre intelligence aspire à posséder directement ou indirectement Dieu lui-même, comme sa propre forme intentionnelle; et que notre volonté, arrivée au terme de ses appétitions, doit se complaire totalement dans cette possession de Dieu», *Cahier V*, p. 415. El autor precisa la distinción de la escuela tomista y la escotista respecto a lo definitorio de esta felicidad absoluta: acto intelectual o acto delectivo: cfr., *Cahier V*, pp. 415-416.

398. Cfr., *Cahier V*, pp. 374ss.

399. Se remite a *S.c.G.*, III, c. 38 y c. 40, en *Cahier V*, p. 417.

400. «Un seule connaissance ne nous laisserait plus rien à désirer dans l'ordre intellectuel: la *connaissance intuitive de l'Être absolu*», *Cahier V*, p. 417. Y cita: «Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi *in visione divinae essentiae*» (*S.Th. I^a.II^a.*, q. 3, a. 8, in c.). Se remite también a *S.c.G.*, III, 50ss.

401. *S.c.G.*, III, 48, en *Cahier V*, pp. 417-418.

402. *S.c.G.*, III, 49 y 50, en *Cahier V*, p. 418.

Sólo en el supuesto de que el Ser absoluto se comunicara de modo activo a nuestra inteligencia realizando el papel de «forma inteligible» sería posible una intuición directa de Dios (*visio Dei per essentiam*)⁴⁰³. No existe imposibilidad lógica en este supuesto, pero ello no significa que la posibilidad interna de esta comunicación sea *directamente* demostrable⁴⁰⁴; es decir, se trata de una prueba de la posibilidad *negativa* de una comunicación de Dios de modo intuitivo⁴⁰⁵.

La conclusión se impone: «La última perfección de nuestra inteligencia supondría, además de su liberación de las trabas materiales, una condición extrínseca, superior a nuestra naturaleza: una iniciativa divina; una comunicación activa del Ser absoluto, cuya soberana independencia excluye toda obligación respecto a la criatura»⁴⁰⁶.

3) *El factor sobrenatural de nuestro destino*

El punto de partida dice así: «El deseo de un fin no es signo evidente de la posibilidad real de este fin»⁴⁰⁷. El análisis que se acaba de realizar aboca en un factor extrínseco para lograr alcanzar el *fin último*. Tratemos de precisar este aspecto: ¿Por qué entonces la atención al nominador sobrenatural en relación al carácter epistemológico de todo nuestro discurso? Maré-

403. «Modus huius visionis satis iam ex dictis, qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra, quod divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod *per ipsammet essentiam divinam* intellectus ipsam videat; ut sic, in tali visione, divina essentia sit et quod videtur et quo videtur» (*S.c.G.*, III, 51), en *Cahier V*, p. 418. Glosa el autor: «Id est: *objectum* et *species* visionis», *Cahier V*, p. 418, nota 1.

404. Es demasiado preciso el vocabulario y el desarrollo del autor como para que podamos aceptar una acusación de ontologismo o, como se ha pretendido también, de exigencia positiva de la gracia.

También anota: «L'impossibilité existerait seulement si Dieu devait, pour se communiquer "intentionnellement", entrer en *composition de nature* avec l'intelligence créée; or, comme le fait observer S. Thomas, "species intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit, ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat" (*S.c.G.*, III, 51 et cfr *S.Th.*, I, 12, 2, c)», *Cahier V*, p. 419.

405. Cfr., *Cahier V*, p. 420.

406. «L'ultime perfection de notre intelligence supposerait, outre sa libération des entraves matérielles, une condition extrinsèque, supérieure à notre nature: une initiative divine; une communication active de l'Être absolu, dont la souveraine indépendance exclut toute obligation vis-à-vis de la créature», *Cahier V*, p. 419. Es decir, una gracia sobrenatural: «Videre substantiam Dei impossibile est, nisi ipsa divina essentia sit *forma intellectus quo intelligit*, ut probatum est: impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi *per actionem divinam*... Talis visio omnem creaturae facultatem excedit: nec est possibile ad eam pervenire nisi *divino munere*: quae autem sic adveniunt creaturae, *Dei gratiae deputantur*» (*S.c.G.*, III, 52, 1º y 5º) en *Cahier V*, p. 419. Se remite también a: *S.Th.*, Iª. q. 12, a. 4; Iª. IIª. q. 5, a. 5.

407. «Le désir d'une fin n'est pas le signe évident de la possibilité réelle de cette fin», *Cahier V*, p. 420.

chal permanece fiel a su reflexión según la cual no es necesario solucionar la cuestión de lo sobrenatural para responder sobre nuestro conocimiento racional; pero, aún siendo así, es necesario hacer ciertas referencias a esta cuestión.

Ha resultado ya aclarado el hecho de que nuestras facultades superiores no alcanzan su plenitud en el orden puramente natural. Pero de aquí no se concluye la realidad de un fin sobrenatural⁴⁰⁸. Santo Tomás no se contenta con una conclusión del destino sobrenatural en términos de «negatividad posible»; es posible una conclusión *positiva* inserta en el dinamismo de nuestras facultades: «Aunque sólo la fe puede enseñarnos *si* Dios quiere o no hacer nuestra felicidad sobrenatural, deducimos legítimamente de la disposición radical de nuestras facultades, *la posibilidad absoluta* (positiva) de esta felicidad, es decir, *la existencia de las causas objetivas lejanas que hacen posible su realización*»⁴⁰⁹.

Las premisas de la demostración se encuentran en el dinamismo de nuestras facultades; y se fundamentan en el siguiente principio general: «“Desiderium naturae non potest esse inane”. Lo que equivale a decir que la finalidad natural –ley fundamental del Devenir– revela por lo menos la *posibilidad en sí* del fin al que ella tiende»⁴¹⁰. Desde este momento se presentan dos posibilidades irreconciliables entre sí: que el fin último, además de posible en sí, llegue a su realización; o, que el fin último, aun siendo posible en sí, no dejara de pertenecer al orden de las *posibilidades* lejanas: «Nuestro “deseo natural” de la visión de Dios pertenece al segundo caso. No existe, pues, ninguna incompatibilidad *lógica* entre la “posibilidad en sí” del fin último, hacia la cual nos orienta nuestro deseo, y la ausencia de toda posibilidad próxima de realizar este fin, rigurosamente sobrenatural, sin un don enteramente libre y gratuito por parte de Dios»⁴¹¹.

408. Se remite a *S.Th.*, I^a-II^a, q. 1, art. 1 ss.: cfr., *Cahier V*, pp. 420-421.

409. «Bien que la foi seule puisse nous apprendre si Dieu veut ou non faire notre béatitude surnaturelle, nous déduisons légitimement, de la disposition radicale de nos facultés, *la possibilité absolue* (positive) de cette béatitude, c’est-à-dire *l’existence des causes objectives éloignées qui en rendent possible la réalisation*», *Cahier V*, p. 421. Y se cita el siguiente texto: «Supra probatum est quod omnis intellectus *naturaliter desiderat* divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus *potest* pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediende inferioritate naturae» (*S.c.G.*, III, 57). Y remite también a *S.c.G.*, III, 51; y *S.Th.* I^a, 12, 1, c.

410. «“Desiderium naturale non potest esse inane”. Ce qui veut dire que la finalité naturelle –loi fondamentale du Devenir– révèle tout au moins la *possibilité en soi* du but auquel elle tend», *Cahier V*, p. 421.

411. «Au second cas, se rapporte notre “désir naturel” de la vision de Dieu. Aucune incompatibilité *logique* n’existe donc entre la “possibilité en soi” de la fin dernière, vers laquelle nous oriente notre désir, et l’absence de toute possibilité prochaine de réaliser cette fin, rigoureusement surnaturelle, sans un don entièrement libre et gratuit de la part de Dieu», *Cahier V*, p. 422.

Más adelante se vuelve a referir a la misma cuestión: cfr., *Cahier V*, pp. 426-427.

Se impone una conclusión bien precisa en la que es posible definir los siguientes elementos:

- 1º. Nuestras facultades intelectivas poseen un impulso natural.
- 2º. Este impulso natural les orienta hacia una intuición del Ser absoluto.
- 3º. Esta intuición del Ser absoluto reviste el carácter de inmediatez.
- 4º. Esta intuición además sobrepasa y excede la potencia y exigencia de cualquier inteligencia finita.
- 5º. Este impulso natural y necesario hacia Dios sólo es concebible si se acepta la posibilidad objetiva de alcanzarlo, siquiera de modo remoto.

El «deseo natural» del que hablamos concluye solamente que todos los factores que se requieren para la posibilidad de alcanzar el fin absoluto último existen; su obtención continúa en el orden de las posibilidades lejanas⁴¹². Por lo tanto, el «deseo natural de la visión de Dios» que poseemos se trata de un «deseo natural» propiamente tal⁴¹³; por ello, «el dinamismo implícito de nuestra inteligencia nos domina universal y necesariamente, aunque nuestras interpretaciones explícitas de este dinamismo y la consagración voluntaria de que las revestimos estén lejos de ofrecer las mismas garantías»⁴¹⁴.

Por lo tanto se trata de una posibilidad objetiva, aunque remota, de alcanzar el fin último natural de nuestras facultades intelectivas⁴¹⁵. Esta posibilidad objetiva, en los términos precisados, implica en sí dos condiciones indispensables: que el Ser absoluto exista y sea capaz de comunicarse; y, que nuestra inteligencia sea capaz para recibir su comunicación. Nuestros conocimientos son referidos siempre, de modo implícito y con el carácter dinámico de nuestra inteligencia, a este fin absoluto último: el análisis del

412. Así se expresa H. de Lubac: «La seule destinée possible de l'être spirituel non "élevé", non appelé en fait à la vision béatifique, serait en quelque sorte la course sans fin d'une "tendance radicale" vers sa "limite supérieure et inaccessible". Conscients des difficultés insurmontables que soulèvent les idées modernes de "fin naturelle" et de "béatitude naturelle", saturante ou non saturante, un certain nombre de théologiens s'engagent aujourd'hui dans cette voie, ouverte naguère par le P. Joseph Maréchal», *Le mystère du surnaturel*, Du Cerf, Paris 2000, pp. 247-248.

413. Muy interesante en este contexto las indicaciones acerca del error, la imaginación, la distinción entre felicidad implícita y explícita.

414. «Le dynamisme implicite de notre intelligence nous tient universellement et nécessairement, encore que nos interprétations explicites de ce dynamisme et la consécration volontaire dont nous les revêtons soient loin d'offrir les mêmes garanties», *Cahier V*, p. 423.

415. «Saint Thomas d'Aquin avait conçu un désir inefficace, mais qui n'en était pas moins "radical", absolu, nullement "conditionnel"», LUBAC, H. (de), *Le mystère du surnaturel*, Du Cerf, Paris 2000, p. 224

conocimiento objetivo muestra la «posibilidad en sí» de la «visión de la esencia divina»⁴¹⁶.

La cuestión fundamental de la filosofía de la inteligencia se comprendía en la doctrina del dinamismo de la inteligencia orientada hacia el Absoluto, hacia Dios. Según Maréchal, esta tesis adquiere la categoría de principio epistemológico y hermenéutico y fundamenta el punto de partida de la metafísica y la explicación de la experiencia religiosa y mística⁴¹⁷.

d) El ejemplarismo tomista: principio inicial del dinamismo intelectual

1) *La correlación del principio y del fin en la actividad intelectual*

La correlación estricta en todo movimiento entre el primer principio y el término último descansa en la naturaleza de la potencia activa (aptitud positiva de ser), que en sí misma ha de considerarse como «la condición objetiva creada por el impulso original del Acto a comunicarse directa o indirectamente: en el principio primero de toda potencialidad hay una *voluntad creadora*»⁴¹⁸.

En el *devenir*, concebido en su sentido *dinámico*, de nuestro conocimiento se revela esta «condición objetiva», es decir, en la *forma del dinamismo* se capta tanto la amplitud de la potencia latente como la medida del acto antecedente (creador)⁴¹⁹.

Se ha indicado que en la actividad de nuestras facultades superiores se percibe el paso de la potencia al acto, junto a una tendencia con carácter

416. «Le P. Maréchal concluait non seulement à une destinée surnaturelle “négativement possible”, mais à “la possibilité absolue (positive) de cette béatitude”», LUBAC, H. (de), *Le mystère du surnaturel*, Du Cerf, Paris 2000, p. 237, nota 1.

En opinión de H. de Lubac, y sin por ello contradecir la posición de Maréchal, habría que anotar que «la necesidad del absoluto desborda considerablemente el plano del conocimiento»; es decir, abarca más que la dimensión especulativa.

Para un mayor conocimiento de la cuestión: SAVIGNANO, A., «Il rapporto Maréchal – Lubac», *Aquinas*, 42 (1999), pp. 55-67.

417. Cfr., SAVIGNANO, A., «Maréchal et l'expérience religieuse. Dialogue avec Leuva, Delacroix, James», en *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, P. GILBERT (éd.), coll. Donner raison, 6, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 180-181. Del mismo autor: *Joseph Maréchal, filosofo della religione*, Benucci, Pérouse 1978.

418. «Un “appel d'être ou de forme” ne peut signifier autre chose –ontologiquement– que la condition créée par la motion préalable d'un être ou d'une forme (c'est-à-dire, en un mot, d'un acte); même, à prendre intégralement le problème de la “puissance”, on devrait dire qu'elle est la condition objective créée par la poussée originelle de l'Acte à se communiquer directement ou indirectement: au principe premier de toute potentialité, il y a une *volonté créatrice*», *Cahier V*, p. 425.

419. Si el devenir no se comprendiese en términos dinámicos no superaría la crítica kantiana a la noción de cambio: cfr., *Cahier V*, p. 425, nota 1.

de finalidad. La correlación de principio y fin significa también en este caso que si conocemos el fin último de nuestro dinamismo intelectual, conocemos el primer principio. Pero encontramos la misma advertencia respecto a la precisión entre la aptitud natural y lo sobrenatural en lo referido a la *realización* en el logro de alcanzar el principio al que nos referimos⁴²⁰.

La reflexión filosófica ha de centrarse en la exigencia inscrita en la tendencia natural hacia un fin que es inaccesible de modo natural, esto es, que ningún objeto creado puede colmar.

2) *El principio inicial de la actividad intelectual considerado como principio dinámico*

Santo Tomás define con más detalle el carácter infinito de este principio de nuestro conocimiento. En su pensamiento encontramos la tesis que mantiene una raíz común de nuestras facultades racionales: «*Quamvis intellectus noster ad aliqua sunt ei praestituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur*» (*S.Th.*, I^a. 18, 3, c.)⁴²¹.

La *moción natural* de la inteligencia adopta un doble aspecto: dinámico y formal, esto es, como impulso y como forma. En cualquier caso, esta *moción natural* se encuentra en el hombre «puramente virtual durante todo el tiempo que la sensibilidad no ha proporcionado su aportación»⁴²². Definiremos ahora de modo más detallado ambos aspectos.

2.a.) *El principio de nuestra actividad intelectual como moción natural tendencial o dinámica*

Se trata de la comprensión de la *moción natural* como impulso hacia un fin. La tesis que se sostiene dice que la naturaleza intelectual, en tanto

420. Cfr., *Cahier V*, pp. 426-427.

421. Citado en *Cahier V*, pp. 427-428. El autor precisa: «Le contexte immédiat montre que le mot “intellectus” désigne ici la “vie intellectuelle” en général, sans distinction d’intelligence et de volonté», *Cahier V*, p. 428.

422. «Cette motion naturelle, tant formelle que dynamique, de l’intelligence demeure, chez l’homme, purement virtuelle aussi longtemps que la sensibilité n’a point fourni son apport», *Cahier V*, p. 428.

Y matiza: «Quand nous parlerons de “primum principium formale” ou de “primum principium motionis”, nous entendrons donc des “virtualités” préalables, des “conditions à priori” de l’activité élicite, et non pas sois le premier *objet* intelligible présent à la conscience, soit le premier *acte élicite* de volonté. Quels furent, dans l’ordre chronologique, le premier intelligible aperçu, et la première volition déclenchée? On ne saurait le conjecturer à priori, puisque la sensibilité dut coopérer à ce processus initial et que les données premières de la sensibilité purent être quelconques. Nous savons seulement que ce premier intelligible mettait en acte la *ratio entis* et que cette première volition se fit *sub ratione boni*», *Cahier V*, p. 428.

que es principio de *actividad* inmanente participa de un modo finito de la actualidad infinita⁴²³. Santo Tomás habla de que éste es también la fuente misma de nuestra voluntad⁴²⁴: la virtualidad natural de la que procede nuestra voluntad coincide exactamente con el primer principio de la actividad de la inteligencia⁴²⁵. Por lo tanto el dinamismo inicial se refiere tanto al carácter intelectual como al volitivo.

Pero al considerar esta moción como *natural* parece ponerse en duda la compatibilidad de espontaneidad intelectual y autonomía voluntaria. En realidad, sólo Dios posee la plenitud de ambas; en los seres inferiores «desde que la “potencia” se mezcla con el “acto” y la “esencia” se opone complementariamente al “ser”, la espontaneidad se reduce otro tanto, y entonces cabe hablar de una “naturaleza”, es decir, de una participación limitada del ser»⁴²⁶. Todo acto voluntario se sustenta en la moción natural recibida de la causa primera, por ello es compatible una relativa autonomía y una moción trascendente⁴²⁷.

Nuestra voluntad posee el dinamismo natural por una moción divina, ya que la universalidad de su objeto así lo exige. Lo mismo cabe decir del dinamismo natural de nuestra inteligencia; en ambos casos «se requiere un “acto” como fundamento último de *toda* posibilidad ontológica y como principio primero de *toda* actuación»⁴²⁸. Solo el Acto puro cumple estas condiciones: «*Primus actus est universale principium omnium actuum...*

423. Cfr., *Cahier V*, p. 432.

424. Cfr., *Cahier V*, pp. 428-429. Se cita el siguiente texto: «Hoc [c'est-à-dire: “id quod est naturaliter volitum”] est *bonum in communi*, in quod voluntas naturaliter tendit sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum; et etiam ipse *finis ultimus*, qui hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter *omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias et *ad totum hominem*. Unde *naturaliter* homo vult *non solum* objectum voluntatis, *sed etiam* alia quae conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem veri quae respiciunt consistentiam naturalem: quae omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis sicut quaedam particularia bona (*S.Th.*, I^a.II^a. 10, 1, c.)», en *Cahier V*, p. 429.

425. «Notre volonté procède donc, selon S. Thomas, d'une virtualité “naturelle”. Or, celle-ci coïncide exactement, dans la pensée du S. Docteur, avec le “principe premier” de l'activité *totale* du sujet intelligent», *Cahier V*, p. 429.

426. «Dès que la “puissance” se mêle à l'“acte”, que l'“essence” s'oppose complémentarément à l'“être”, la spontanéité se réduit d'autant, et il y a lieu de parler d'une “nature”, c'est-à-dire d'une participation limitée de l'être», *Cahier V*, p. 430.

427. «Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio *intrinsic*o; sed *illud principium intrinsicum potest esse ab alio principio extrinsic*o» (*S.Th.* I^a. q. 105, a. 4, ad. 2m), citado en *Cahier V*, p. 431.

Al referirse a esta moción trascendente dice: «(Elle) constitue précisément la “virtualité naturelle” qui précède et soutient tout acte élicite de volonté», *Cahier V*, p. 431.

428. «Un “acte” est donc requis comme fondement dernier de *toute* possibilité ontologique et comme principe premier de *toute* action», *Cahier V*, p. 431.

Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius» (*S.Th.* I^a. q. 75, a. 5, ad. 1m).

2.b.) *El principio de nuestra actividad intelectual como moción natural especulativa o formal*

El segundo aspecto bajo el que puede considerarse la actividad intelectual humana es el de su *forma* primitiva. Es obvio que no se trata de una «idea innata»; la *forma natural* primigenia de nuestra inteligencia es la forma abstracta y universal del *ser*; se trata de la forma de una virtualidad capaz de asimilar, pero no representa ningún «objeto» (ni siquiera de modo virtual). La pregunta se impone: ¿Cuál es el origen de este *principio formal*? Según santo Tomás, «Deus movet intellectum creatum in quantum dat ei virtutem ad intelligendum» (*S.Th.* I^a. q. 105, 3, c.)⁴²⁹. La moción divina no anula la autonomía de la inteligencia.

Pero por lo que se refiere a la moción trascendente, ¿cuál es su contenido? La doctrina del entendimiento agente encuentra en este momento su lugar⁴³⁰. Santo Tomás con su teoría viene a responder a nuestra cuestión sosteniendo que «la actuación universal y permanente de nuestras inteligencias imperfectas (es decir, la actualidad misma del entendimiento-agente), su espontaneidad natural, no se concibe más que por la influencia incesante de una actividad intelectual superior, única y perfecta»⁴³¹.

La inteligencia divina comunica en cierto modo algo de su poder cognoscitivo (intuitivo) a nuestra inteligencia que, por otro lado, se encuentra dependiente de una sensibilidad. El examen de nuestra naturaleza intelectual ha concluido en la existencia de un elemento que no podía provenir de la sensibilidad, por ser de carácter metaempírico, gracias a este elemento nuestra inteligencia puede pasar del «inteligible en potencia» al «inteligible en acto». Este elemento o principio inteligible rige como regla a priori, como exigencia formal, pero no se trata en ningún caso de un contenido

429. «Sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam quae est principium motus, ita dicitur movere intellectum quod causat formam quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia. Aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectae. Utrouque autem modo Deum movet intellectum creatum» (*S.Th.*, I, 105, 3, c), en *Cahier V*, pp. 432-433.

430. Cuestión ya tratada: cfr., *Cahier V*, pp. 187ss.

431. «L'actuation universelle et permanente de nos intelligences imparfaites (c'est-à-dire l'actualité même de l'intellect-agent), leur spontanéité naturelle, n'est concevable que par l'influence incessante d'une activité intellectuelle supérieure, unique et parfaite», *Cahier V*, p. 434. Se remite a los siguientes textos: *Quaest. disp. de Spirit. creat.*, a. 9 y 10; *S.Th.*, I^a. q. 79, a. 4, in c.

objetivo: «En el fondo de nuestros análisis hemos encontrado siempre los “primeros principios inteligibles”, o, si se prefiere, *la forma trascendental y analógica del ser*, no, ciertamente, como expresión objetiva sino como regla a priori, como exigencia formal: “*Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam... Principium huius actionis... (est) virtus intellectus agentis*” (*S.Th., I^a. q. 79, a. 5, ad. 3m*)»⁴³².

«Primeros principios», «principios del ser», «primeros principios inteligibles», «forma trascendental y analógica del ser», «forma objetiva primordial» o «condición a priori de inteligibilidad, implícitamente vivida», son expresiones equivalentes en este contexto, siempre que se les conciba como *regla a priori* o *como exigencia formal*. Nuestra inteligencia en relación a la Inteligencia divina recibe, antes de todo ejercicio, una doble «moción»⁴³³: 1) Su naturaleza propia como facultad intelectual. 2) Su determinación formal primordial.

La participación de nuestra inteligencia en la Inteligencia creadora es limitada a los «primeros principios inteligibles» (atributos trascendentales del ser). Además se trata de una participación a modo de disposición natural de orden dinámico, siempre necesitada del complemento material: «Los “primeros inteligibles” se imprimen primeramente en nuestro Yo, como la forma vivida de una tendencia, es decir, revelándose, por connaturalidad, en los objetos mismos que escalona el ejercicio concreto de esta tendencia»⁴³⁴.

La diferencia con el ontologismo ha quedado de modo colateral indicada⁴³⁵. El ejemplarismo tomista precisa estos caracteres:

- 1º) Se refiere siempre a una participación limitada a los atributos trascendentales del ser.
- 2º) Se refiere siempre a una participación como disposición natural.
- 3º) Se refiere siempre a una participación de orden dinámico.
- 4º) Y está necesitada siempre de un complemento material.

432. «Au fond de nos analyses, nous avons rencontré toujours les “premiers principes intelligibles”, ou, si l’on veut, *la forme transcendante et analogique de l’être*, non point, il est vrai, comme expression objective mais comme règle à priori, comme exigence formelle: “*Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam... Principium huius actionis... (est) virtus intellectus agentis*” (*S.Th., I. 79, 5, ad 3*)», *Cahier V*, p. 435.

433. Cfr., *Cahier V*, p. 436.

434. «Les “premiers intelligibles” sont imprimés d’abord dans notre Moi, comme la forme vécue d’une tendance naturelle; ils s’objectivent ensuite dans les conditions où peut s’objectiver, pour nous, la forme d’une pareille tendance, c’est-à-dire en se révélant, par connaturalité, dans les objets mêmes qu’échelonne l’exercice concret de cette tendance», *Cahier V*, p. 437.

435. Cfr., *Cahier V*, p. 437, nota 1.

La teoría epistemológica de Maréchal sostiene una necesidad especulativa de la realidad fundamentada en el hecho de que el objeto ontológico (*realidad*) es condición intrínseca de la posibilidad del pensamiento objetivo; por ello, el objeto ontológico es condición de la afirmación dinámica que constituye el propio pensamiento objetivo. Aquí se encuentra el fundamento metafísico del análisis teórico marechaliano denominado *dinamismo intelectual*.

En este dinamismo de nuestro conocimiento quedó mostrado, al analizar el *objeto de conocimiento*, que el dato sensible no deviene *objeto* que se inserte en la tendencia hacia el Absoluto (tendencia de la inteligencia hacia el Absoluto). Por ello, la relación hacia el Absoluto, si bien no es de carácter explícito, es un elemento intrínsecamente constitutivo del *objeto como tal*, y no simplemente un añadido a los objetos ya constituidos, según pensaba Kant. Así entendido este dinamismo intelectual logra escapar de las conclusiones agnósticas de la crítica kantiana, sin por ello quedar entregado a una doctrina epistemológica de carácter platónico⁴³⁶. La exégesis de los textos del Aquinate fundamenta sus tesis filosóficas.

2.5. *Objetivación y finalidad: sobre las condiciones del conocimiento objetivo*

El estudio sobre el *carácter absoluto* de nuestro conocimiento deberá introducir ahora, de modo todavía más explícito, la cuestión acerca de la *objetividad*⁴³⁷. Teniendo presente el análisis sobre su carácter dinámico se trata de estudiar las condiciones que presiden necesariamente en nuestra conciencia la “aprehensión” del objeto *como objeto*⁴³⁸: queda por confrontar todo el análisis realizado hasta el momento con los principios que surgen de

436. Cfr., Grégoire, A., «Le prix décennal des Sciences Philosophiques en Belgique», *Nouvelle revue de théologique*, 66 (1939), p. 719.

437. Cfr., «Signification de l'objectivité», FOREST, A., en *Mélanges II*, pp. 44-53: «Le propre de notre intelligence, c'est de n'être pas intuitive, mais de chercher dans l'affirmation métaphysique comme un substitut de l'intuition qui lui manque actuellement. Elle est une faculté en quête de son intuition et par là même dynamique, active. Dès lors une critique de la connaissance prendra en un sens la forme d'une critique de l'action immanente à l'intelligence elle-même. C'est la finalité qui se trouve être ainsi la véritable raison d'être de l'objectivité. Elle permet de conduire à une reconnaissance de caractère véritablement ontologique», p. 47.

438. «L'acte d'intellection s'insère dans un “devenir”, dont nous avons défini, à la suite de S. Thomas, la *forme* universelle, le *principe* originel et la *fin* dernière.

Nous allons utiliser ces résultats analytiques, pour achever de mettre en évidence les conditions qui président nécessairement, dans notre conscience, à l'“aprehension” de l'objet *comme objet*», *Cahier V*, p. 439.

una *ontología del conocimiento*⁴³⁹. La cuestión sobre la *objetivación del conocimiento* es fundamental en la obra de Maréchal, ya que explica el hecho de que nuestro conocimiento pueda llegar al «ser en sí», sin quedar limitado al fenómeno. El análisis que el autor realiza no se limita a una teoría epistemológica, sino que abarca propiamente una metafísica del conocimiento capaz de fundamentar en sus razones últimas la objetividad del conocer⁴⁴⁰.

Nuestro conocimiento, considerado como *asimilación* del «objeto» por el «sujeto», posee un evidente carácter *intencional* que se manifiesta en la relación de verdad lógica. Debemos referir esta *relación*, esta conciencia de oposición entre objeto y sujeto, a una crítica metafísica que responda a sus exigencias; se trata de la pregunta acerca de la constitución del objeto *en y para* la conciencia, cuyo carácter *relacional* es fundamental y en la que el sujeto forma parte esencial de aquélla: «¿Qué relación sería capaz de disociar, de una actividad subjetiva, ciertas condiciones inherentes a esta actividad misma? ¿Cómo puede un sujeto representarse, separada de él y extra-puesta en un “en sí” extraño, la propia forma de su actividad inmanente?»⁴⁴¹. Trataremos de responder a esta pregunta en los siguientes epígrafes pero antes deben definirse los términos de la cuestión:

- 1º) No se trata de mostrar la objetividad del *sentido*, sino de demostrar la objetividad del conocimiento *intelectual* directo y primario⁴⁴².
- 2º) No se trata de mostrar si una *potencia* se percibe como *potencia* en su actuación (sería el caso de los sentidos); la cuestión se refiere acerca de si un *acto* es capaz de percibir su limitación⁴⁴³.
- 3º) Se trata de demostrar la objetividad establecida por la relación de finalidad en el interior de la *forma del acto intelectual*.

Nuestro análisis examinará en primer lugar si la *forma intencional* (*species*) contiene algún tipo de relación ontológica capaz de dar razón de la

439. El estudio de la finalidad, previo al de la objetivación, está relacionado de modo especial a este último. Al referirse al estudio acerca del movimiento y la finalidad dice: «Nous allons reprendre, par le détail, le quatrième point de cette esquisse (se refiere a la afirmación judicativa como supletoria, a su manera, de la función objetiva de la intuición intelectual), a fin surtout d'étudier la valeur attribuée par S.Thomas lui-même aux amorces de solution critique que renferme la finalité intellectuelle. Nous préparerons ainsi directement la déduction rigoureuse qui est désormais notre objectif», *Cahier V*, p. 361.

440. Cfr., LOTZ, J.B., «Joseph Maréchal (1878-1944)», en E. CORETH; W. M. NEIDL; G. PFLIGERSDORFFER, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*. Tomo 2: *Vuelta a la herencia escolástica*, Encuentro, Madrid 1994, p. 415.

441. «Quelle relation serait capable de disjoindre, d'une activité subjective, certaines conditions inhérentes à cette activité même? Comment un sujet peut-il se représenter, séparée de lui et extraposée dans un “en soi” étranger, la propre forme de son activité immanente?», *Cahier V*, p. 440.

442. Cfr., *Cahier V*, p. 441.

443. Cfr., *Cahier V*, p. 442.

oposición entre sujeto y objeto; de este modo podremos después definir aún con mayor precisión la cuestión que nos ocupa.

- a) La finalidad interna: fundamento de la oposición de objeto y de sujeto en la conciencia

Desde el punto de vista del carácter material o representativo de la forma, o *relación de paciente a agente exterior*, podría pensarse que en un tipo de relación de «pasividad» respecto a una causa eficiente se encontrase una oposición del tipo que buscamos: oposición consciente de objeto a sujeto; pero esta perspectiva no es suficiente «porque la inteligencia, en su acto segundo, el único que cae bajo su conciencia, no es en modo alguno directamente pasiva frente a objetos sensibles: esta pasividad inmediata pertenece propiamente al sensorio»; en ningún momento debe confundirse la objetividad del sentido con la de la inteligencia⁴⁴⁴. Tampoco podemos aceptar la doctrina de Kant que refiere a la «cosa en sí» las aportaciones fenoménicas, pues el carácter *objetivo* de nuestro conocimiento quedaría todavía sin fundamento, ya que ni justificaría la relación al objeto, ni podría alcanzar más allá de lo material⁴⁴⁵.

En la *relación de finalidad*, esto es, en la relación que afecta de modo intrínseco a la forma especificadora de nuestros actos intelectuales (*species*), el planteamiento kantiano se desliga por completo del tomista; en efecto, Kant sólo concede el papel de finalidad a los juicios reflexivos, en ningún caso a los juicios determinantes que son los que ejercen el poder de objetivación. Por el contrario, según el pensamiento tomista una forma se relaciona a un fin de dos maneras: en primer lugar puede estarlo como *tipo ejemplar* de una realidad; en segundo término, bajo un carácter de finalidad característica de la acción inmanente por la que el sujeto *adquiere* y *asimila* determinaciones⁴⁴⁶.

444. «Car l'intelligence, dans son acte second, le seul qui tombe sous la conscience, n'est point directement passive vis-à-vis des objets sensibles: cette passivité immédiate appartient en propre au sensorium. L'intelligence se modèle, il est vrai, sur la forme de la sensation; mais –ontologiquement parlant– la passivité intellectuelle n'existe vraiment que de l'intelligence à lui-même, de l'intellect-possible à l'intellect-agent (se subordonnant le phantasme). Une passivité de ce genre n'introduit d'opposition relative *immédiate* qu'à l'intérieur de l'intelligence, entre la fonction active et la fonction passive de celle-ci», *Cahier V*, p. 440.

Según Maréchal la pasividad de la inteligencia sólo existe de la inteligencia a ella misma: del entendimiento-possible al entendimiento agente, al subordinarse el fantasma.

445. Cfr., LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia*, EUNSA, Pamplona 2002. Con valiosa bibliografía sobre la cuestión.

446. Como tipo ejemplar: «La connaissance de l'objet (comme réel ou comme possible) se confond ici avec la conscience de la forme exemplaire comme actualité productrice ou comme virtualité productrice». De la finalidad de una acción inmanente dice: «Au contraire la finalité qui se rencontre dans notre dynamisme intellectuel est celle

Considerando la forma de nuestro conocimiento desde el modo de relación que en él surge, estamos en condiciones de avanzar unas primeras conclusiones:

- 1^a) El conocimiento se efectúa según la identidad de un *acto*⁴⁴⁷.
- 2^a) La aportación de la sensibilidad en el conocimiento objetivo será en todo caso por percepción de esta pasividad de la sensibilidad en el ejercicio de la actividad del sujeto⁴⁴⁸.
- 3^a) La *species* adquiere un valor dinámico, no se trata de un elemento simplemente estático: es fin provisional de la actividad intelectual, es decir, es un *fin subordinado* con carácter de medio o etapa⁴⁴⁹.

La cuestión se perfila en los siguientes términos, desde los que se debe proseguir en la investigación: «Cómo esta relación de finalidad, que afecta intrínsecamente a las formas sucesivas de nuestra actividad intelectual, podría ser el fundamento mismo de su “objetividad”»⁴⁵⁰. El análisis, por su parte, debe considerar estos aspectos:

- 1º) Se trata de mostrar las *condiciones* que hacen que las *formas* sucesivas (*species*) concedan *inmediatamente* un conocimiento *de objeto* (*formae alterius ut alterius*)⁴⁵¹.
- 2º) El sujeto que se indica en la relación se trata del *sujeto como tal*, es decir, se trata de su función cognoscitiva en ejercicio (*cognoscens in actu*).
- 3º) Ante el sujeto así definido (es decir, excluida limitativamente su realidad ontológica total), la forma ya expuesta, para adquirir el carácter de *objeto* inteligible, debe referirse a un «en sí» (subsistencia), al menos de modo general.
- 4º) Se trata, por lo tanto, de la aprehensión *objetiva* «*sub ratione entis*» de nuestras representaciones; esta cuestión ocupa el lugar de un «primer grado de objetividad».
- 5º) Para este «primer grado de objetividad» no es necesario una distinción entre el «en sí» de la forma objetivada y la realidad ontológica del sujeto. Para ello es suficiente que la oposición se establezca entre el sujeto considerado como *función* y el objeto considerado como *en sí*.

d'une action immanente, par laquelle le sujet *acquiert et s'assimile* des déterminations nouvelles», *Cahier V*, p. 443.

447. Cfr., *Cahier V*, p. 442.

448. Cfr., *Cahier V*, p. 442.

449. Cfr., *Cahier V*, p. 443.

450. «Le problème qui se pose à nous est de savoir comment cette relation de finalité, qui affecte intrinsèquement les formes successives de notre activité intellectuelle, pourrait être le fondement même de leur “objectivation”?», *Cahier V*, p. 444.

451. Cfr., *Cahier V*, p. 444, nota 1.

6º) La oposición metafísica de dos sujetos subsistentes, sujeto y objeto, se refiere a otra cuestión menos elemental que la que nos ocupa.

b) Hacia la afirmación objetiva

Una vez precisada la cuestión es fácil reconocer la tesis que se mantiene a lo largo del análisis; dice así: «En una inteligencia discursiva, la forma asimilada se opone al sujeto, y adquiere un “en sí” según que constituye, para el sujeto, *un valor dinámico, un momento de un devenir activo*»⁴⁵².

Debe subrayarse que se trata de un *devenir activo*, ya que si se tratase de un devenir *pasivo* la finalidad no pertenecería propiamente al sujeto, y la sucesión del propio devenir sería percibida, pero no asimilada. Además, gracias al carácter *activo* del devenir, la sucesión continua es asimilada como *finés parciales* del sujeto, es decir, «son vividos por él, a la vez e indivisamente, como término de una tendencia antecedente y como punto de arranque de un desarrollo ulterior de esta tendencia; como Fin activamente poseído, pero poseído ni más ni menos como puede serlo la Forma misma de una aspiración hacia Fines subsecuentes, digámoslo en una palabra: como designación formal de Fines ulteriores»⁴⁵³.

La interrelación entre aspiración, posesión, deseo, inserta la forma inmanente en el sujeto en un tipo de relación que la hace distinguirse de él; por otro lado, al situarse esta relación en el orden absoluto de los fines, la forma inmanente se encuentra referida a una subsistencia (a un «en sí»); de este modo, presenta en nuestro pensamiento los caracteres esenciales de un *objeto ontológico*⁴⁵⁴.

Pero el camino hacia la afirmación ontológica debe ir más allá. No es suficiente un análisis en los términos recién expuestos, pues se reduciría al *aspecto psicológico* de la cuestión; es preciso, para alcanzar su

452. «Dans la intelligence discursive, la forme assimilée s'oppose au sujet, et acquiert un “en soi”, selon qu'elle constitue, pour le sujet, *une valeur dynamique, un moment d'un devenir actif*», *Cahier V*, p. 444.

453. «Autrement en va-t-il, lorsque le devenir est *actif*, à quelque degré que ce soit. Ses moments échelonnés, même s'ils dépendent en même temps d'un apport extrinsèque, sont autant d'*opérations immanentes*, et par conséquent prennent la valeur d'autant de fins partielles du sujet qui traverse ces moments. Ils sont vécus par lui, à la fois et indivisément, comme aboutissement d'une tendance antécédente et comme point d'attache d'un développement ultérieur de cette tendance; comme Fin activement possédée, mais possédée ni plus ni moins que ne peut l'être la Forme même d'une aspiration vers des Fins subsecuentes, disons d'un mot: comme désignation formelle de Fins ulteriores», *Cahier V*, p. 445.

454. Cfr., *Cahier V*, pp. 445-446.

núcleo lógico, que «en el impulso natural mismo, que proyecta fuera de nosotros, como Fin, la Forma inmanente, encontremos no sólo dinámicamente exigida, sino también *lógicamente implicado*, la realidad “en sí” de este Fin»⁴⁵⁵.

Descrita de este modo la cuestión, ¿cómo puede proseguirse en la perspectiva estrictamente epistemológica, esto es, desde la perspectiva que pretende concluir en una *necesidad lógica* de la realidad «en sí» del Fin, ya exigido por otro lado *dinámicamente*? Dos caminos se pueden adoptar: 1º) El de la inferencia *moral*. 2º) El de la demostración *analítica*. Obviamente se trata de permanecer bajo la demostración analítica, aunque ahora se procure demostrar que la «realidad en sí» de los fines que se persiguen de modo inevitable en nuestro pensamiento es, además de una *exigencia dinámica*, una *necesidad lógica*⁴⁵⁶.

Ante todo conviene recordar que se busca la justificación crítica de la *apercepción objetiva*, es decir, de la actividad primigenia de la facultad intelectual, en la que puedan encontrarse aquellas condiciones exigidas para un conocimiento objetivo, ya que en ésta se realiza el primer encuentro entre la tendencia natural y las determinaciones adquiridas⁴⁵⁷. En la *apercepción objetiva* se inserta entonces un dinamismo natural y unas determinaciones empíricas, pero la combinación entre ambas se produce según el valor de fin al que la tendencia natural conduce, por lo que «la “determinación empírica” del primer acto intelectual entra en el dinamismo mental no solamente como *asimilada a la forma natural*, sino también como *referida al fin propio* de este dinamismo»⁴⁵⁸.

455. «Il faut, en effet, que dans la poussée naturelle même, qui projette hors de nous, comme Fin, la Forme immanente, nous trouvions, non seulement dynamiquement exigée, mais encore *logiquement impliqué*, la réalité “en soi” de cette Fin», *Cahier V*, p. 446.

Refiriéndose a la solución que se alcanzaría desde la perspectiva psicológica dice: «Il semble bien que oui, et que l’énigme de la connaissance objective puisse être résolue, si nous parvenons à montrer que ces relations *ad extra* de la forme immanente, non seulement soient *en nous* des attributs réels de cette forme, mais encore soient *pour nous* des attributs cognoscibles.

Cependant, à nous borner là, nous n’aurions achevé de résoudre qu’un problème *psychologique*», *Cahier V*, pp. 445-446.

456. En relación a la conclusión alcanzada a partir de la exigencia dinámica de nuestro pensamiento dice: «Cette finalité, sans laquelle il ne saurait y avoir de pensée non intuitive, pose dynamiquement la “réalité en soi” des fins (objectives) qu’elle poursuit. Mais, au point de vue strictement critique, une exigence dynamique, si inéluctable soit-elle, ne fonde encore, par elle seule, qu’une certitude *subjective*», *Cahier V*, p. 447.

457. Cfr., *Cahier V*, p. 444, nota 1, en donde se distingue con claridad entre *apercepción* y *contenido* intelectual; ahora se refiere a la *apercepción objetiva*, esto es, al *acto primitivo* de nuestra inteligencia.

458. «Car, ce qu’une tendance (fût-ce une “tendance naturelle”) poursuit, c’est uniquement sa fin propre ou ce qui y conduit. Le dynamisme natif de l’intelligence saisit

Surgen nuevamente inevitables referencias al *fin absoluto último*, al querer mostrar ahora la existencia necesaria del fin último objetivo y su relación con el conocimiento intelectual y respecto a otras cuestiones afines como es la demostración de la existencia de Dios; cuestión esta última tan discutida en autores posteriores que tomaron de la exposición marechalina apoyo para formular nuevas doctrinas⁴⁵⁹. Se trata de un análisis de aquello que nuestro conocimiento contiene *implícitamente* en relación a Dios⁴⁶⁰.

Para nuestro interés conviene retener la relación entre fines *subordinados* y *fin último* y, de modo especial, la caracterización de estos fines parciales. Ante todo ha de tenerse presente una observación: «El grado de realidad lógicamente postulado en el objeto de una tendencia, en virtud de la tendencia misma, no excede de suyo, la preexistencia del objeto “in causis” o su realidad como “posible”»⁴⁶¹. Desde esta advertencia, que despeja cualquier tipo de ontologismo o innatismo epistemológicos, se comprende que los fines subordinados no poseen una *necesidad a priori*, ya que su especificación entraña siempre elementos contingentes; la necesidad de estas realidades es únicamente *hipotética* en cuanto que, «una vez que las representaciones contingentes son introducidas en el dinamismo intelec-

donc les déterminations empiriques comme une inchoation ou une participation de cette fin, et le vouloir obscur qui les lui fait assimiler n'est autre que le vouloir même de la fin. Aussi la “détermination empirique” du premier acte intellectuel entre dans le dynamisme mental non seulement *assimilée à la forme naturelle*, mais aussi *rapportée à la fin propre de ce dynamisme*», *Cahier V*, p. 448.

459. En la escuela marechalina de lengua francesa ocupa un lugar importante la cuestión de la existencia de Dios. No obstante, indicamos ahora lo que el autor refiere: «Qu'on veuille aussi ne point chercher dans notre texte un essai de présentation nouvelle de la preuve de l'existence de Dieu. Les “cinqs voies” de S. Thomas –que nous avons enseignées nous-mêmes, en leur sens littéral– fixent définitivement le type métaphysique (parfaitement efficace) de cette preuve. Mais il reste vrai qu'en approfondissant quelque objet de pensée que ce soit –essence, relation, ou même privation– on rencontre Dieu, inévitablement; c'est ce qui nous arrive ici, pour limité que soit le point de vue où nous nous enfermons», *Cahier V*, p. 450, nota

460. En síntesis, referido a esta cuestión, afirma: «Nous pouvions donc poser, en tout rigueur, que la *possibilité* de notre fin dernière subjective présuppose lógiquement l'*existence* de notre fin dernière objective, Dieu, et qu'ainsi, dans chaque acte intellectuel, est affirmée *implicitement* l'existence d'un Être absolu: “*Omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitio*” (*Verit.*, 22, 2, ad 1. Interpréter ceci par *S.Th.*, I, 84, 5; 88, 3)

Mais c'est trop peu que de constater les implications logiques de chaque *fait* contingent de connaissance: le *fait* couvre ici une *nécessité* radicale, indépendante du fait qui nous la révèle; car aussi bien, notre affirmation implicite de l'Être absolu était *nécessaire à priori*», *Cahier V*, p. 450.

461. «Le degré de réalité lógiquement postulé dans l'objet d'une tendance, en vertu de la tendance même, n'excede pas, de soi, la préexistence d'objet “in causis” ou sa réalité comme “posible”», *Cahier V*, p. 449.

tual, es *necesario a priori* que se refieran, como fines subordinados, al Fin último»⁴⁶². El orden de los fines es absoluto⁴⁶³.

c) La conciencia objetiva

Nuestro análisis del carácter objetivo del conocimiento se desarrolla según el principio indicado por Maréchal: «Todo el secreto del conocimiento objetivo yace en las necesidades lógicas que implica esta situación respectiva de la “forma” y del “fin”»⁴⁶⁴. Este examen muestra todos los elementos esenciales tanto subjetivos como objetivos que se encuentran en el *objeto inmanente (intelligibile in actu)* y que determinan su valor real (esto es de *verdad*). Nuestra conciencia se verá entonces afectada, en mayor o menor medida, por estos elementos.

Es obvio que todo este tratamiento no se encuentra bajo nuestra conciencia de modo inmediato, sino que se trata de unos elementos implícitos en un primer momento, pero que muestran ya la caracterización lógica del *objeto inmanente*. Si nos referimos, de modo abstracto, al primer momento de la intelección no encontraremos nada en nuestra conciencia que se encuentre en acto sino la «forma de un movimiento activo», es decir, un contenido empírico asimilado bajo la forma del devenir intelectual como fin subordinado al fin último. Esta forma del devenir intelectual es, a la vez, deseo parcialmente saturado y deseo infinito sin saturar (*factum esse y fieri*).

El estado dinámico que se describe, aun sin pertenecer todavía a la conciencia clara, permanece respecto a ésta en una potencia próxima: «*Todos los elementos, tanto activos como formales, pertenecen al orden de lo “cognoscible”, inmanente ya, de lo virtualmente conocido, no esperando, para descubrirse claramente a su vez, más que una mirada de la conciencia refleja*»⁴⁶⁵; por ello, la discusión en torno a la cuestión sobre lo *implícito* o

462. «Une fois que les représentations contingentes sont introduites dans le dynamisme intellectuel, il est *nécessaire a priori* qu’elles s’y rapportent, comme fins subordonnées, à la Fin dernière», *Cahier V*, p. 451.

463. «Le propre du dynamisme intellectuel, c’est de constituer, non seulement un finalisme, mais un ordre de la finalité. Celui-ci signifie en même temps: tendance, forme d’une tendance, terme d’une tendance et relation dynamique entre ces différentes composantes. D’une certaine manière, on se trouve en présence de deux ordres: l’ordre de la forme et l’ordre de la fin. Mais pour Maréchal les deux coïncident dans l’ordre de la finalité», DIRVEN, E., *De la forme a l’acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal s.j.* Desclée de Brouwer, Paris 1965, p. 258.

464. «Tout le secret de la connaissance objective gît dans les nécessités logiques qu’implique cette situation respectiva de la “forme” et de la “fin”», *Cahier V*, p. 448.

465. «*Tous les éléments tant actifs que formels y sont du “cognoscible” déjà immanent, du virtuellement connu, n’attendant plus, pour s’éclairer à leur tour, qu’un regard de la conscience réfléchie*», *Cahier V*, p. 453.

explícito respecto al contenido de nuestro conocimiento, no tiene mayor relevancia en el tema que nos ocupa.

De este modo en todo conocimiento objetivo, considerado en abstracto, se expresa de modo total, ya desde su primer momento, lo siguiente: 1º) El contenido asimilado, considerado como *forma*, puede ser conocido según su diversidad propia porque recoge todas las condiciones exigidas por la conciencia distinta. 2º) El contenido asimilado se encuentra ante el sujeto cognoscente en la situación de un objeto, gracias al carácter dinámico del sujeto que lo proyecta como fin particular hacia un fin último.

El sujeto cognoscente posee una *actitud dinámica objetivante* frente al contenido asimilado que implica necesariamente (*lógica y psicológicamente*) la objetivación. Esta necesidad no significa que desde el inicio se posea una conciencia clara de los términos de la oposición; no ha de olvidarse que el objeto conocido en primer lugar es el objeto asimilado⁴⁶⁶.

La *afirmación judicativa* muestra, en nuestra conciencia objetiva, el momento dinámico (bilateral) por el que se asimila el objeto por su inserción en el orden de la finalidad (orden absoluto); por lo tanto, estamos en disposición de concluir que «la función dinámica de la afirmación se confunde con la *función objetiva* imperfecta de las inteligencias discursivas»⁴⁶⁷. Por otro lado, desde la perspectiva lograda a partir de la comprensión de nuestro conocimiento intelectual como un dinamismo (asimilador), se puede responder a la propiedad que posee el sujeto cognoscente como poseedor de formas ajenas en tanto que ajenas (*formam alterius ut alterius*)⁴⁶⁸.

Por último, el *carácter dinámico* de nuestro conocimiento responde también a la situación de nuestras representaciones hasta alcanzar el estado de la conciencia clara. Distingamos diversos «estadios» en nuestra descripción:

1º) Un primer estadio es el ocupado por el *concepto directo* o concepto universal (objetivo) en el que conocemos de modo objetivo, aunque *no se explicita* aún su objetividad. Nuestra potencia cognoscitiva, según su finalidad natural, asimila desde el primer instante su contenido como algo opuesto a ella. En este punto inicial está presente el fantasma (*intelligibile in potentia*) que se ilumina con la luz objetivante del entendimiento abstractivo.

466. «Ainsi donc, le contenu représenté dans l'acte direct de connaissance y est connu tout de suite *objectivement* (sinon reconnu formellement comme objet), parce que le sujet, par nécessité de nature, adopte d'abord devant ce contenu une attitude dynamique qui implique, logiquement et psychologiquement, *objectivation*», *Cahier V*, p. 454.

467. «La fonction dynamique de l'affirmation se confond ainsi avec la *fonction objective* imparfaite, qui est le lot des intelligences discursives», *Cahier V*, p. 455.

Para el análisis de la *afirmación judicativa*: *Cahier V*, Libro II, Sección II, capítulo 5. Puede comprobarse también: Dirven, *De la forme a l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal s.j.* Desclée de Brouwer, Paris 1965, pp. 227-233.

468. Esta característica se había indicado en *Cahier V*, pp. 122-124

Se presenta de nuevo aquí la cuestión acerca de si el concepto directo tiene la categoría epistemológica del juicio. La respuesta debe dirigirse hacia la distinción básica: en el concepto se trata de un juicio «vivido» (*exercite*), pero no explícito (*signate, repraesentative*); así se expresa el autor: «Esto quiere decir que, en el momento mismo en que el contenido conceptual se ilumina en nuestra conciencia, la actividad que ejercemos contiene todos los elementos lógicos y psicológicos de un juicio de realidad»⁴⁶⁹. Se trata por lo tanto, ya en este momento inicial, de un *contenido objetivado* sin ser todavía explicitado en nuestra conciencia.

2º) Un segundo estadio es el ocupado por el conocimiento del sujeto *como actividad objetivante* (oposición sujeto y objeto) por la reflexión, gracias a la cual surgirá en la conciencia la *relación* entre sujeto y objeto (representado). Se produce entonces una clara percepción de la relación de verdad lógica (*secundum verum*).

3º) Un tercer estadio está ocupado por el *valor dinámico* de la relación de verdad lógica: «La forma objetivada aparecerá como el término de una inclinación del sujeto: se destacará, explícitamente, en la perspectiva fugaz del deseo, como un fin permanente en sí, como un término de acción posible, como un bien»⁴⁷⁰.

4º) Un cuarto estadio se refiere al método analítico y reflexivo de generalización en el que se define la representación formal de la *ratio universalis entis, veri aut boni*, que hasta el momento sólo se captó como «vidas» en un contenido de conciencia particular⁴⁷¹.

El análisis que conduce hacia la *afirmación objetiva* puede terminar con una pregunta que late a lo largo de su exposición: ¿Cuándo surge el *juicio explícito* en la conciencia clara? En el segundo estadio que se ha indicado, es decir, en el momento del *verum*⁴⁷². El autor responde con un texto de santo

469. «Cela veut dire que, au moment même où le contenu conceptuel s'illumine dans notre conscience, l'activité que nous exerçons contient tous les éléments logiques et psychologiques d'un jugement de réalité», *Cahier V*, p. 455.

470. «La forme objectivée apparaît comme le terme d'une inclination du sujet: elle se détachera, explicitement, dans la perspective fuyante du désir, comme une fin permanente en soi, comme un terme d'action possible, comme un bien (au sens transcendantal où tout être, nécessairement, est bon): *tertio bonum*», *Cahier V*, p. 456.

471. El autor introduce aquí la importante distinción con la doctrina nominalista acerca de la abstracción: «Car le processus comparatif de généralisation n'effectue pas l'abstraction, comme le supposent les nominalistes, mais la dévoile et en explore tous les degrés; cette exploration en profondeur fait retrouver successivement les "objets formels" respectifs des diverses facultés qui concourent à l'intellection directe», *Cahier V*, p. 456. Y remite al estudio de los *grados de abstracción* estudiados en *Cahier V*, pp. 260ss.

472. Cfr., *Cahier V*, p. 457. Numerosas son las consecuencias y aplicaciones filosóficas de estas consideraciones recién expuestas por lo que se refiere a la filosofía del lenguaje y su relación con la metafísica y la epistemología. El autor indica ya algo sobre la cuestión: «Pour en former une proposition, grammaticalement construite par sujet,

Tomás: «Per conformitatem intellectus et rei *veritas* definitur. Unde conformitatem istam cognoscere est *cognoscere veritatem*, hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeas similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est* (es decir, en el simple concepto quiditativo). Sed quando iudicat *rem* ita se habere, sicut est *forma* quam de re apprehendit, *tunc primo cognoscit et dicit verum*. Et hoc facit componendo et dividendo (es decir, por afirmación o por negación, ya que la negación envuelve necesariamente una afirmación más fundamental) (*S.Th.*, I^a. 16, 2, c)»⁴⁷³.

d) La deducción de la afirmación ontológica

La exposición de Maréchal termina con un elenco de los elementos fundamentales que componen el esquema de una *deducción objetiva* de la afirmación metafísica según la doctrina de santo Tomás, y que se encuentran diseminados a lo largo del análisis realizado al conocimiento objetivo⁴⁷⁴. Indicaremos ahora los momentos elementales que la componen:

1º) Las determinaciones formales inmanentes (*species*) sólo tienen valor de *objeto* si el modo de su inmanencia al sujeto las opone a éste.

2º) La oposición en la inmanencia es según una *relación* inherente al sujeto. La inmanencia según la *actualidad* del sujeto es la medida de lo cognoscible para un sujeto. La oposición en la inmanencia ha de ser entonces una relación implícita o explícitamente cognoscible para el sujeto.

prédicat et copule, l'intelligence devrait, en outre, avoir analysé le jugement primitif, et même reconnu la structure synthétique ("concretio") du concept. Ceci ne va pas sans la connaissance, au moins confuse, d'un universel comme universel, puisque la fonction du prédicat exige un concept abstrait, représentant une forme disjointe de tout *suppositum* particulier; le *suppositum*, en effet, ne peut jouer le rôle de prédicat: *suppositum est ultimum subjectum praedicationis, quod ipsum de nullo predicari potest*», *Cahier V*, p. 457.

473. Citado en *Cahier V*, p. 457, nota 1.

474. La cuestión sobre la *deducción de la afirmación metafísica* es una de las fundamentales en el pensamiento de Maréchal. Nuestro juicio se sitúa en el conjunto del análisis de su obra, por ello, sin negar su singularidad, no la absolutizamos de tal modo que lleve a equívocos difíciles de esquivar si no se concibe en el plan general del autor. Sirva el siguiente testimonio: «Certains philosophes considèrent que Maréchal ne dépasse pas le niveau idéal dans sa Déduction transcendantale de type kantien, et que sa Déduction métaphysique (...) introduit des données ontologiques non démontrées, en particulier la nouménalité des fins», DALLEUR, P., *Maréchal: interprète de Saint Thomas*, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma 1997, p. 202. Para comprobarlo: CASULA, M., «La deduzione dell'affermazione ontologica del Maréchal», *Aquinas* 2 (1959), pp. 354-389. No comparto el juicio negativo de M.Casula en este aspecto, como tampoco en su estudio anterior *Maréchal e Kant*, según el cual nuestro autor yerra desde el inicio al considerar el objeto fenoménico kantiano como neutro. Según Casula, la noción de objeto fenoménico excluye la del objeto ontológico.

3º) Las relaciones inmanentes de *causa a efecto* y *tendencia a fin* cumplen las condiciones anteriores, al establecer en la actividad del sujeto un principio inmanente de disyunción.

La primera es el caso del Creador (intuición creadora); nos interesa por ello la relación dinámica de *finalidad* que es el nuestro.

4º) La relación dinámica de *finalidad* está implicada en el acto mismo por el que las determinaciones inmanentes son asimiladas: «Será necesario, por tanto, que la asimilación misma aparte y mantenga la forma inmanente en oposición al sujeto, en el dominio de los fines»⁴⁷⁵. Nos encontramos en este momento con un conjunto de fines subordinados que sólo adquieren consistencia bajo un fin último: «Las formas particulares, inmanentes a nuestra inteligencia, toman, pues, su valor objetivo de su subordinación final a una Necesidad absoluta»⁴⁷⁶.

Se precisa si cabe aún más la relación del fin absolutamente último (Dios) y nuestro conocimiento⁴⁷⁷. En este sentido, Maréchal distingue entre nuestro destino *sobrenatural* y el *problema crítico* de la verdad objetiva. Una cuestión que en el fondo trata de la relación entre gracia y naturaleza. Obviamente, el primer término de la cuestión permanece como un misterio para nuestra razón natural; no sucede así con la cuestión crítica de nuestros

475. «Il faudra donc que l'assimilation même rejette et maintienne la forme inmanente à l'opposé du sujet, dans le domaine des fins», *Cahier V*, p. 459.

476. «Les formes particulières, immanentes à notre intelligence, tiennent donc leur valeur objective de leur subordination finale à une Nécessité absolue», *Cahier V*, p. 459.

477. Cfr., *Cahier V*, pp. 464-468. Para otro análisis de la cuestión: Dalleur, P., *Maréchal: interprète de Saint Thomas*, Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma 1997, pp. 234-278. No comparto, desde mi análisis, la opinión del autor: «Nous estimons que, dans sa dernière pars, Maréchal opère volontairement une inversion philosophique dans le thomisme. Le mouvement ne va plus des êtres vers l'Absolu, comme chez les thomistes, mais bien de l'Absolu vers les êtres. L'itinéraire de Maréchal part des possibles vers le Nécessaire, l'Absolu, la condition nécessaire –a priori– de possibilité des possibles (surtout la possibilité de réalisation du désir naturel et de l'existence de sa fin), et ne redescend qu'ensuite vers les "en soi"», p. 277.

También se estudia la cuestión en ALEU, J., *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona 1970, pp. 186-279. Considero más certera su exposición: «El fin al que se dirige nuestra inteligencia no es un término que caiga bajo sus posibilidades naturales. La objetivación y aun el mismo dinamismo de esta facultad queda por necesidad "más acá" de la aspiración que la impulsa. Es pues, un fin, que, como trascendente, viene "afirmado" en un ámbito inobjetivable, cuya posible consecución, por parte del hombre, no pasa de ser una mera posibilidad absoluta, trascendente a nuestra naturaleza intelectual. Ese *Fin* trascendente, infinito, cima de toda inteligibilidad, al ser afirmado como existente –y esto como exigencia del mismo conocimiento objetivo– decide absolutamente del carácter radicalmente contingente, relativo, participado, no sólo de todo inteligible, de todo ser, sino aun del mismo sujeto cognoscente y aun de su misma actividad. La *afirmación* alcanza en este momento su verdadero carácter metafísico. No es el conocimiento, ni las condiciones que lo hacen posible, los que fundamentan al Ser necesario, sino todo lo contrario», p. 193.

conocimientos objetivos, ya que «las conclusiones críticas que hemos desarrollado, dice Maréchal, reposan únicamente sobre la “posibilidad en sí” del Fin absolutamente último, cuyo deseo latente da impulso a toda nuestra actividad mental»⁴⁷⁸. La crítica del conocimiento puede proseguir con independencia de la cuestión sobre lo sobrenatural.

No obstante, según Maréchal, la cuestión sobre el *destino sobrenatural* no puede ser obviada en una *ontología del sujeto cognoscente* «porque los principios ontológicos del dinamismo intelectual deben ser cualitativamente diferentes según sean los pasos que ellos ordenan eficaces o no para un fin absolutamente saturante»⁴⁷⁹. En el fondo del debate se perfilan dos posturas contrapuestas acerca de la comprensión del *sujeto cognoscente*: en la primera se lo concibe como autosuficiente, esto es, su naturaleza se bastaría a sí misma; en la segunda se lo concibe abierto a un don gratuito de Dios. La primera es racionalista; la segunda, racional pues queda potencialmente dirigido hacia una teoría de la gracia sobrenatural. En el primer caso los principios del dinamismo intelectual se conciben como ineficaces; en el segundo, por el contrario, serán tenidos como eficaces y susceptible el sujeto cognoscente de una complementariedad totalmente gratuita⁴⁸⁰.

5º) Sólo por la *afirmación implícita metafísica* las representaciones inmanentes adquieren el valor de objeto.

6º) Esta afirmación, aunque sólo es *ejercida* pero no *reconocida* en el primer momento del conocimiento objetivo, contiene implícitamente ya las condiciones ontológicas. La reflexión inserta en la conciencia clara lo *implícitamente conocido*.

En este sentido es importante distinguir entre dos especies de lo implícito⁴⁸¹: *lo implícito puramente analítico* y *lo implícito subjetivo (implícito trascendental)*. El primero trata sobre el carácter de disociación en nuestros análisis. El segundo, que es el que nos interesa, se refiere al «conjunto de condiciones a priori, de exigencias funcionales de la inteligencia como tal, puestas en acto en el conocimiento objetivo, del cual son las condiciones subjetivas de posibilidad. Pueden ser reconocidas por el sujeto, por

478. «En effet, les conclusions critiques que nous avons développées, reposent uniquement sur la “possibilité en soi” de la Fin absolument dernière, dont le désir latent donne le branle à toute notre activité mentale», *Cahier V*, p. 466.

479. «Toutefois, si la critique de la connaissance peut laisser en suspens le problème de la destinée surnaturelle, il n'en irait pas de même d'une ontologie du sujet connaissant: car les principes ontologiques du dynamisme intellectuel doivent être qualitativement différents selon que les démarches qu'ils commandent sont ou non efficaces de la fin absolument saturante», *Cahier V*, p. 467.

480. Considero que el análisis de la cuestión según el autor queda de este modo bien definida. Para comprobar con más detalle la discusión: Aleu, J., *De Kant a Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia*, Herder, Barcelona 1970, pp. 308-309.

481. Cfr., *Cahier V*, p. 460.

reflexión sobre sí mismo e introducidas entonces en una deducción racional que les confiere un carácter de necesidad *objetiva*»⁴⁸².

IV. INTERLUDIO

Maréchal muestra, al finalizar la demostración objetiva de la afirmación ontológica, un resumen de su razonamiento epistemológico en el que se comentan además ciertas analogías (reales o aparentes) entre la teoría tomista y kantiana del conocimiento con la finalidad explícita de precisar su alcance⁴⁸³. Si este fue el propósito del autor, otros han visto en su exposición filosófica un motivo para iniciar el diálogo con otras corrientes filosóficas como por ejemplo con la fenomenología⁴⁸⁴.

La exposición epistemológica según el pensamiento de santo Tomás debería fundamentar un razonamiento metafísico para refutar los principios agnósticos de la filosofía kantiana. La complejidad de la cuestión es considerable pues «la refutación del error kantiano, para ser comprensiva y verdaderamente eficaz, debe apuntar a las dos pruebas principales de donde dedujo Kant la necesidad del Idealismo trascendental con la exclusión del Realismo metafísico»⁴⁸⁵. Las denominadas «dos pruebas», referidas por Maréchal y a las que se remitía Kant, minaban a la metafísica en sus fundamentales principios. Estas son las «antinomias inherentes» a la metafísica

482. «*L'implicite subjective* (véritable implicite transdendental, au sens kantien), c'est-à-dire l'ensemble des conditions à priori, des exigences fonctionnelles de l'intelligence comme telle, mises en acte dans la connaissance objective, dont elles sont les conditions subjectives de possibilité. Elles peuvent être reconnues du sujet, par réflexion sur lui-même, et introduites alors dans une déduction rationnelle qui leur confère un caractère de nécessité objective», *Cahier V*, p. 460.

483. «L'évidence objective», en *Cahier V*, pp. 469ss. Son innumerables los detalles de esta exposición. Para nuestro objetivo será suficiente tenerlos en cuenta al menos para lograr un esquema más gráfico de todo lo expuesto hasta el momento. A su contenido remitimos para poder formar un resumen más lineal de la exposición. No obstante, de su contenido tomaremos aquello que más interese para nuestro trabajo.

484. Aun refiriéndose explícitamente a Noël, recogemos el siguiente testimonio por aceptar también a Maréchal junto a aquél como un punto para el diálogo con la fenomenología: «En réalité, la pensée de Mgr Noel était de nature à intéresser considérablement les inspirateurs du courant phénoménologique. Ses meilleurs pages, en effet, il les a écrites pour exiger un retour aux données immédiates de la conscience, pour dénoncer le préjugé du représentationisme ou l'idée préconçue d'un Cogito fermé, pour revendiquer l'indépendance et l'antériorité de la recherche épistémologique... A notre connaissance, Mgr Noël était, avec le P. Maréchal, un des seules dans l'Ecole thomiste qui eût pu engager un dialogue avec Husserl sur ces points fondamentaux», VAN RIET, G., *Problèmes d'épistémologie*, Béatrice-Nauwelaerts, Paris 1960, p. 143.

485. «La réfutation de l'erreur kantienne doit viser, pour être compréhensive et vraiment efficace, les deux chefs de preuve d'où Kant déduit la nécessité de l'Idéalisme transcendantal à l'exclusion du Réalisme métaphysique», *Cahier V*, p. 569.

y su carácter «dogmático». La conclusión kantiana, esto es, el idealismo trascendental se imponía entonces como única solución viable a la cuestión metafísica y epistemológica.

Se ha hecho referencia al hecho de que el *Cahier V*, en opinión de su autor, debería adquirir sobre todo una significación doctrinal; por ello precisamente su aspecto polémico no habría de presentarse como la principal, menos aún como su fundamental característica. No obstante, la significación polémica de la exposición fluye continuamente en su desarrollo; hasta cierto punto era inevitable supuesta la concepción con la que fue elaborado: «Es verdad, dice el autor, que nuestro análisis mismo del sistema tomista del conocimiento estaba inspirado por la preocupación, legítima a nuestro parecer, e incluso oportuna, de subrayar, más fuertemente de lo que se acostumbra a hacer de ordinario, las partes que la hacen, a un tiempo, refractaria a las influencias disolventes de la Crítica y fácilmente adaptable a las exigencias razonables de ésta»⁴⁸⁶. Se trata de una perspectiva, en modo alguno común en su época, que abrió nuevos caminos en la reflexión filosófica y teológica⁴⁸⁷.

Es evidente que Maréchal no niega la significación polémica de la obra, pero advierte que su absolutización podría distorsionar el auténtico significado de su contenido; por ello, aún con todo, no debe minusvalorarse la refutación del Idealismo kantiano instituida ya, en cierto modo, en la exposición del *Libro II*, en el que se adopta una serena contraposición entre filosofía tomista y kantiana⁴⁸⁸.

La doble prueba que, según Kant, adorna a la metafísica (antinomias y dogmatismo) concluye en el Idealismo trascendental. Ambas objeciones kantianas están presentes en el *Cahier*. Por lo que se refiere a la primera había que demostrar que, en efecto, existe la metafísica que resuelve de modo válido la acusación resumida en las antinomias. Esta demostración ha sido realizada en el *Libro II* a modo de una «prueba de la metafísica por la metafísica misma», en cuyo desarrollo su finalidad era reconstituir e interpretar

486. «Il est vrai que notre analyse même du système thomiste de la connaissance était inspirée par la préoccupation, que nous estimons légitime, voire opportune, de souligner, plus fortement qu'on ne le fait d'ordinaire, les parties qui le rendent tout ensemble réfractaire aux influences dissolvantes de la Critique et facilement adaptable aux exigences raisonnables de celle-ci», *Cahier V*, p. 569.

487. Cfr., BALTHASAR, H.U.von, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951, quien muestra a Maréchal como fundamental en el desarrollo de la teología católica contemporánea.

488. «Dans la mesure où nous aurions solidement enchaîné les thèses doctrinales du Livre II, nous pourrions nous flatter d'avoir institué par avance une réfutation –et point la plus mauvaise– de l'Idéalisme kantien : nous entendons une réfutation qui s'applique à combler les lacunes qu'elle signale», *Cahier V*, p. 569.

Tratando de interpretar fielmente el pensamiento marechaliano también he procurado dar mayor relevancia y espacio al pensamiento que se encuentra en este *Libro II*.

de modo fiel el pensamiento de santo Tomás, combinando el examen exegético de sus textos y una demostración epistemológica de los mismos⁴⁸⁹.

A la segunda prueba kantiana que acusa a la metafísica de la «imposibilidad de justificar racionalmente, por la necesidad teórica y objetiva del pensamiento, ninguna afirmación “positivamente nouménica”»⁴⁹⁰, habrá que contraponer una demostración «positivamente nouménica», es decir, una demostración por la «necesidad teórica del objeto pensado». Ésta se expone en el *Libro III* a modo de una *enmienda de la Crítica por la Crítica misma*. A través de ambas exposiciones se alcanzará, de distinta forma, idéntica conclusión acerca de la necesidad del carácter objetivo de nuestro conocimiento, es decir, de su carácter absoluto⁴⁹¹.

Según Maréchal, después del análisis y exposición de la filosofía tomista, «habremos sacado de la “crítica metafísica del conocimiento”, todas las enseñanzas generales que nos puede deparar»⁴⁹². A partir de entonces es posible iniciar un nuevo camino que puede denominarse como una «crítica dentro de la Crítica» o crítica *trascendental* del conocimiento⁴⁹³; esto es, ahora será posible desde la perspectiva lograda en la exposición metafísica tomista «inquirir si la vía “trascendental” de la Crítica no llevaría quizá más lejos de lo que Kant suponía»⁴⁹⁴.

489. «Dans le Livre II, notre préoccupation fut avant tout de reconstituer, ou du moins d’interpréter fidèlement, la pensée de S. Thomas», *Cahier V*, p. 515.

En la conclusión del *Cahier* se detalla más lo relacionado con las antinomias: *Cahier V*, pp. 570-588.

490. Así dice: «Le caractère *dogmatique* de toute métaphysique définie, c’est-à-dire l’impossibilité de justifier rationnellement, par la nécessité théorique et objective de la pensée, aucune affirmation “positivement nouménale”», *Cahier V*, p. 570.

491. En relación a la noción de “absoluto” en la pluma del autor: «Dans la philosophie maréchaliennne, peut avoir deux sens: ou bien il désigne l’Acte pur, Absolu en tant qu’indépendant de quoi que ce soit d’autre; ou bien il désigne l’objet en tant qu’en soi, en tant qu’indépendant de ma propre opération affirmatrice», DIRVEN, É., *De la forme a l’acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal s.j.* Desclée de Brouwer, Paris 1965, p. 149.

Dice también: «Les deux sens sont distingués par l’emploi même d’un vocabulaire déterminé. Pour nommer l’Acte pur, Maréchal emploie, outre les mots habituels: Dieu, Acte pur, etc., les termes suivants: l’Absolu métaphysique (p.ex. V/564); l’Absolu subsistant (V/564); l’Absolu, Acte pur (V/565); l’Absolu divin (V/601, 607). L’autre absolu est appelé: l’absolu comme absolu de l’être (p.ex. V/97-98); l’ordre ontologique (ibidem); l’absolu objectif (V/99, V/592); l’absolu ontologique (V/491); s’il n’est pas simplement désigné par le seul mot: *être* (souligné: V/87, I/54)», p. 149, nota 2.

492. «Nous aurons, croyons-nous, retiré, de la “critique métaphysique de la connaissance”, tous les enseignements généraux qu’elles nous peut départir», *Cahier V*, p. 79.

493. R. Verneaux ha escrito una crítica de la filosofía kantiana: *Crítica de la «Crítica de la razón pura»*, Rialp, Madrid 1978. El interés por superar las posiciones agnósticas kantianas es constante, por ello apuntamos este intento sin por ello definir su contenido ni proponer un juicio de la obra.

494. «A la lumière de ces enseignements, il nous sera loisible alors de nous enquérir si la voie “trascendantele” de la Critique ne mènerait pas peut-être plus loin que ne supposait Kant», *Cahier V*, p. 79.

Con este nuevo propósito, sin olvidar el análisis metafísico de nuestros contenidos de conciencia, se tratará de refutar el pensamiento kantiano demostrando la necesidad lógica de una realidad objetiva (*nouménica*) que fundamente nuestro pensamiento, negarla significaría negar la posibilidad de pensar⁴⁹⁵. Para concluir adecuadamente esta demostración deberá alcanzarse al kantismo en su esquema fundamental, es decir, la reflexión deberá concluir en el carácter necesario del valor absoluto del objeto afirmado no sólo como postulado práctico, sino también como postulado teórico; de este modo lo expone el autor: «Será necesario mostrar que la necesidad práctica y extrínseca de un “orden trascendente”, concedido por Kant, está fundada sobre una necesidad absoluta, que aprehende todo objeto inmanente por lo íntimo y desde su constitución en la conciencia. Luego una condición necesaria y “constitutiva” de todo objeto inmanente participa, según reconocen los filósofos críticos, del valor teórico necesario de los objetos que ella condiciona; ya que negar esta condición equivaldría a negar la posibilidad misma de los objetos en el pensamiento, es decir, a negar el dato primero de toda Crítica: el pensamiento en acto»⁴⁹⁶.

V. PRIMER PRINCIPIO E INTELIGENCIA

La evidencia que acompaña a los juicios directos está unida a la necesidad del *primer principio*, una necesidad teórica aún más fundamental que la que acompaña a la evidencia; en efecto, ésta se mantiene en un tipo de juicios que se rigen por la regla expresada en el primer principio⁴⁹⁷.

También se opina que la interpretación que Maréchal hace de la filosofía tomista y kantiana rebasa los límites permitidos: «L'avvicinamento è stato fatto tra il S.Tommaso del Maréchal ed il Kant del Maréchal: e quest'equivoco di un S.Tommaso-Maréchal e di un Kant-Maréchal che vengono dati per un S.Tommaso genuino e per un Kant genuino, sta alla base di tutta la costruzione del Maréchal, viciandola in radice», CASULA, M., *Maréchal e Kant*, Bocca, Rome 1955, pp. 101-102. El estudio que hago de la obra de Maréchal no reconoce esta conclusión negativa, bien al contrario reconoce el valor del estudio filosófico del autor a los diversos sistemas, también al de Kant, además de disentir con M. Casula en considerar la cuestión del *a priori* como tesis fundamental del *Cahier V*.

495. Este propósito se encuentra desarrollado en el *Libro III* que concluye todo el volumen *Cahier V*, pp. 505ss.

496. «Il faudra montrer que la nécessité pratique et extrinsèque d'un "ordre transcendant", concédée par Kant, est fondée elle-même sur une nécessité absolue, qui saisit tout objet immanent par l'intime et dès sa constitution dans la conscience. Or une condition nécessaire et "constitutive" de tout objet immanent, participe, de l'aveu des philosophes critiques, à la valeur théorique nécessaire des objets qu'elle commande; car nier cette condition reviendrait à nier la donnée première de toute Critique: la pensée en acte», *Cahier V*, p. 518.

497. «Sin el principio de no contradicción, la razón no podría actuar, no podría ser activa. Ahora bien, lo que este principio afirma es que la razón, toda razón finita –si

Desde el comienzo debe anotarse que en opinión de Maréchal el denominado por los críticos como *acto trascendental del juicio*, en su aspecto *funcional*, se traduce en la impronta natural del Absoluto en la inteligencia⁴⁹⁸. El propósito de Maréchal en este estudio del primer principio es el de justificar la evidencia inmediata misma del *objeto ontológico*, a partir del estudio de las exigencias del *objeto inmanente*, exigencias de carácter lógico⁴⁹⁹.

Por otro lado, según Maréchal, la comprensión del principio de identidad, según la tradición metafísica que hace propia, conduce hacia la comprensión de todos los demás *primeros principios*, objeto ya de la metafísica general; un camino que se inicia gracias a la necesidad primitiva del propio principio⁵⁰⁰.

El primer principio se eleva como criterio de lo real y por lo tanto del conocimiento objetivo; su evidencia es inmediata y natural a nuestro espíritu por lo que su aplicación demuestra pero él mismo no es demostrado; no obstante, en ningún caso se habla de una evidencia semejante a lo que sería una especie de intuición ontológica, en tanto que en el primer principio se expresa todavía una relación de una síntesis entre términos⁵⁰¹.

El principio de identidad o contradicción se erige como regidor de cualquier Crítica, sea metafísica o trascendental: «Es por la aplicación del primer principio por la que un reflejo de absoluto se desliza dentro de nuestros contenidos brutos de conciencia y los eleva a la dignidad de conocimientos objetivos»⁵⁰². Se trata en todo caso de explicitar aquellas con-

puede haber otra, es algo que no está de entrada claro— puede errar, tiene que poder errar. El principio de no contradicción expresa un *hábito*, una actitud fundamental de la razón. Es el hábito más adecuado a la razón, su actitud fundamental. Es en cierta medida un hábito natural, un hábito que no tiene que surgir en ella, sino que siempre ha surgido ya: el hábito de su naturaleza. Pero un hábito no es una facultad, él mismo no es innato, no es naturaleza», INCIARTE, F. y LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, p. 151.

498. Cfr., *Cahier V*, p. 564. Un estudio más detallado desde esta perspectiva, sin que entremos en un examen de la exposición presentada: MATTEO, A., *Quest for the Absolute. The Philosophical Vision of Joseph Maréchal*, Northern Illinois University Press, de Kalb (IL) 1992.

499. *Cahier V*, p. 567.

500. Cfr., *Cahier V*, p. 566. Al estudiar el principio de razón suficiente, mencionando a Maréchal en su comprensión del principio de identidad, escribe De Finance: «El P. Maréchal ve en el mismo principio de identidad un juicio sintético, aceptará que se reduzca a éste el principio de razón suficiente, pero por una vía completamente distinta del puro análisis formal», DE FINANCE, J., *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid 1971, p. 150. He adaptado la transcripción de la nota al singular pero sin cambiar su sentido.

501. Cfr., *Cahier V*, pp. 498-499.

502. «C'est par l'application même du premier principe qu'un reflet d'absolu se glisse dans nos contenus bruts de conscience et les élèves à la dignité de connaissances objectives», *Cahier V*, p. 561.

diciones que posibilitan esta función del primer principio. Para ello debe analizarse su forma⁵⁰³.

En un primer momento podría comprenderse como un tipo de juicio tautológico, pero en este caso sólo podría elevarse como regla o norma de relación entre términos sin añadir absolutamente nada a nuestro conocimiento previo de estos términos. En un segundo momento podría comprenderse precisamente desde el carácter de necesidad con que se presenta, en este caso el juicio es sintético, añade algo gracias a la coherencia entre el predicado y la cópula al dato conocido: su necesidad.

Desde esta última perspectiva podemos inquirir más despacio en el predicado del principio, cuya estructura lógica nos muestra que no se trata de un simple duplicado del sujeto: «El principio de identidad expresa, pues, en los términos más generales posibles la síntesis necesaria del *quod* y del *quo*, de la existencia y de la esencia; significa en el fondo, que todo ser, en tanto que ser, es un “inteligible”»⁵⁰⁴.

Permanece sin resolverse, aun cuando afirme una necesidad del ser con su esencia inteligible, el modo en que el principio adopta una necesidad absoluta. Ésta se ha de encontrar en un tipo de unidad en la que desaparezca la diversidad de los términos sintéticos, pues la diversidad en sí misma considerada no puede ser principio de su unificación sintética: «¿Qué unidad superior –imponiendo implícitamente su necesidad completamente primitiva– podría lógicamente fundar una síntesis tan universal? Sólo queda una: la unidad perfecta, donde se confundirían *Esse* y Esencia, donde la Realidad y el Pensamiento se identificarían totalmente; en resumen, la unidad del Acto puro de ser»⁵⁰⁵.

503. La exposición de la noción del primer principio en Maréchal no concuerda con aquella que realiza P. Moya quien dice: «En Joseph Maréchal, iniciador del “tomismo trascendental” se encuentra una visión de los primeros principios cercana al kantismo, según la cual la relación entre lo natural y los primeros principios se explica a través de unas disposiciones *a priori* de la inteligencia», MOYA, P., *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1994, pp. 87-88.

De este modo explica la equivocación que encuentra en la doctrina de Maréchal: «La interpretación de Maréchal pretende atribuir a Tomás de Aquino el modelo hilemórfico del conocimiento que es propio del kantismo, pero completamente ajeno a la gnoseología tomista», p. 91.

En la exposición que desarrollamos quedará indicado lo que, en mi opinión, juzgo un error al pretender interpretar la doctrina de Maréchal sobre los primeros principios, en particular del primer principio.

504. «Le principe d'identité exprime donc, dans les termes les plus généraux possibles, la synthèse nécessaire du *quod* et du *quo*, de l'existence et de l'essence; il signifie, au fond, que tout être, en tant qu'être est un “intelligible”», *Cahier V*, p. 562.

505. «Quelle unité supérieure –imposant implicitement sa nécessité toute primitive– pourrait logiquement fonder une synthèse si universelle? Il n'en demeure qu'une seule: l'unité parfaite, où *Esse* et Esence se confondraient, où Réel et Pensée s'identifieraient totalement; bref, l'unité de l'Acte pur d'être», *Cahier V*, p. 564.

Maréchal resalta la dualidad sintética que surge en el primer principio y la urgencia de encontrar su necesidad absoluta en una unidad superior. La imperfección de nuestros conceptos y juicios hace más difícil la cuestión ya que sólo manifiestan el carácter sintético en medio de la dualidad del principio, pues ninguna síntesis (ser/esencia) por sí misma es necesaria. De nuevo el desarrollo de los sistemas filosóficos nos definen las vías posibles. Por un lado se encuentra la postura de los sofistas que rechazan la evidencia primitiva del principio; por otro se sitúa la aceptación del principio y de este modo, de modo implícito, la Realidad absoluta (Pensamiento absoluto).

La estructura de nuestra actividad cognoscitiva, fundada en la naturaleza del sujeto cognoscente, se refleja también en el primer principio en cuanto que nos es dado sólo mediante su aplicación a una materia: «Sería una peligrosa ficción imaginar el primer principio como una entidad lógica que se basta a sí misma, y que puede servir, aisladamente, de punto de partida para la construcción metafísica»⁵⁰⁶.

El primer principio nos conduce entonces hacia el Ser Absoluto siempre que se le conciba en un sentido metafísico. Las etapas que conducen hasta Él son:

- 1^a) Posibilidad objetiva del primer principio.
- 2^a) Afirmación de lo Absoluto como origen de esta posibilidad objetiva.

Para alcanzar la conclusión deberá demostrarse la necesidad del principio para elevar al objeto a un carácter absoluto, por eso aun permaneciendo la conclusión como un auténtico *a priori*, está ligado a la primera etapa para no permanecer, a pesar de todo, en una mera hipótesis.

La necesidad del primer principio es la misma necesidad adoptada por la realidad objetiva. En seguida se definirá esta tesis⁵⁰⁷. Desde esta observación podrá lograrse comprender la comparación establecida entre el acto trascendental del juicio que, si bien considerado de modo funcional, designa según Maréchal la moción natural del Absoluto en nuestra actividad intelectual. La unidad que se expresa en nuestro conocimiento, entre los elementos empíricos (sensibilidad) y trascendentales (realidad absoluta), sólo es posible alcanzarla por medio de la finalidad dinámica de nuestra inteligencia en su tendencia hacia la perfección última.

Precisemos por último el tipo de relación entre el primer principio y la realidad objetiva cuya misma necesidad es denominada por Maréchal

506. «Ce serait une dangereuse fiction que d'imaginer le premier principe comme une entité logique se suffisant à elle-même, et pouvant servir, isolément, de point de départ à la construction épistémologique», *Cahier V*, p. 565.

507. Se trata en el fondo de la comprensión del Acto trascendente como fundamento de la inteligencia y de los objetos: *Cahier V*, pp. 566-568.

como *trascendental*⁵⁰⁸. La crítica no puede conformarse con la aceptación sin más de la evidencia directa, la reflexión crítica no relata un sumario de datos evidentes sino que procura alcanzar sus principios y leyes. Esta reflexión condujo a Kant a descubrir la necesidad de una *condición trascendental* de unidad para la inteligibilidad de nuestros contenidos de conciencia. Pero puede concluir también, así opina Maréchal, en el reconocimiento de una *condición trascendental* de unidad que obligue la realidad ontológica de los objetos y que se fundamente sobre un Acto trascendente.

La crítica kantiana se queda a medio camino al no explicar *todas* las condiciones lógicas *necesarias* para la constitución del objeto inmanente. Por supuesto, queda aún más atrás en lo referido a la cuestión del objeto ontológico. Por ello, el método *trascendental* debe ser completado con un método *metafísico* para ser completo y alcanzar su objetivo. Para que el saber humano sea racionalmente explicado es necesario que se encuentre fundamentado sobre un primer principio; el carácter discursivo de nuestro pensamiento no fundamenta suficientemente nuestro saber. ¿Qué entendería Maréchal por «intuición intelectual»? Algunos autores han propuesto la nominación de «sentimiento» como expresión más certera que la de «intuición intelectual» a la hora de explicar el pensamiento de Maréchal⁵⁰⁹; no obstante, pensamos que no se trata de una cuestión terminológica, ya que en todo caso queda comprometida toda una demostración analítica, metafísica y trascendental de lo que es en todo caso el conocimiento humano que en nuestro autor se encuentra unido a la cuestión mística⁵¹⁰.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha analizado el pensamiento filosófico de Joseph Maréchal. Su filosofía se encuentra en las coordenadas filosóficas del realismo metafísico con un intencionado interés de diálogo especulativo, en especial con la crítica kantiana. El autor inició, sin proponérselo, nuevos caminos tanto en la reflexión filosófica como en la teológica.

508. Cfr., *Cahier V*, p. 566.

509. Cfr., GILBERT, P., «Joseph Maréchal aujourd'hui», *Nouvelle revue théologique*, p. 531. Nos referimos a Claude Troisfontaines. De este modo, este aspecto tan central en la obra marechaliana, podría unirse más fácilmente, desde la epistemología, a toda la temática antropológica.

510. Cfr., TILLIETTE, X., «Maréchal et la connaissance mystique», en *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, P. GILBERT (éd.), coll. Donner raison, 6, Lessius, Bruxelles 2000, pp. 115-128; «A propos des études mystiques du Père Joseph Maréchal», *Nouvelle revue théologique*, 122 (2000), pp. 533-546.

En nuestra investigación se ha analizado la reflexión filosófica contenida en su obra *Le point de départ de la métaphysique*; y en especial el *Cahier V*, que presenta una reflexión filosófica sobre el tomismo ante la filosofía crítica. Se trata de un volumen compacto cuyo principio hermenéutico de la totalidad adquiere importancia decisiva; y se concibe como una demostración de que la filosofía tomista supone una respuesta completa a las conclusiones agnósticas de la filosofía de Kant. A su vez, el reconocido valor supremo de la filosofía tomista no significa, según Maréchal, que no deban apreciarse los interesantes aspectos que se encuentran en la crítica moderna.

Otro principio hermenéutico fundamental se refiere al análisis de la noción de verdad lógica y a la denominada ontología del conocimiento, que se han de considerar como exponentes de su tesis central. Sostiene el autor que tanto la crítica *metafísica* como la crítica *trascendental* recogen una justificación ante la razón reflexiva del valor objetivo de la afirmación ontológica. En efecto, metafísica y crítica son dos nociones constantes en el pensamiento marechaliano. Según santo Tomás sólo conoce la verdad el entendimiento que reflexiona sobre sí mismo, por lo que en la reflexión filosófica referida a la verdad deben coincidir, por su interés, tanto el metafísico como el filósofo crítico; se trata de un estudio que debe abarcar al sujeto y al objeto, esto es, a nuestra facultad intelectual y a la realidad.

En el estudio del *conocimiento objetivo* se desarrolla un análisis del juicio. Su fin es el de mostrar la doctrina implícita de las grandes líneas de la metafísica tradicional, incluida la existencia del Ser trascendente. En este análisis, lo esencial para el autor, es el punto de vista ilimitado, que no se reduce a un orden especial de la objetividad. Se trata del orden del ser, a la vez universal y absoluto, que se identifica al mismo tiempo con aquel orden al que el hombre está abierto en su pensamiento y sus decisiones.

En opinión de Maréchal, la filosofía kantiana queda inmovilizada ante el dualismo estático de la forma y la materia en el objeto; desde esta perspectiva, la unidad absoluta debería provenir siempre de modo subjetivo. El autor reconoce que si fuera cierto que la «cosa en sí» mensura la función objetiva natural de nuestra inteligencia, entonces los límites impuestos por Kant al conocimiento serían acertados. Pero en su opinión, la relación entre objeto y sujeto se revela como una limitación en el orden de una actividad, esto es, el conocimiento se efectúa según la identidad de un *acto*. En este sentido la *relación de finalidad* que afecta a la *species* (forma especificadora) de modo intrínseco y a su vez la extiende más allá de los límites impuestos por el *fenómeno*, define la relación constitutiva del conocimiento objetivo. En tal aspecto la diferencia con Kant es fundamental.

Según Maréchal, la doctrina tomista de la verdad debe abarcar también una teoría que podría denominarse *ejemplarismo dinámico*, esto es, una doctrina del *a priori* intelectual en fórmula metafísica. En la aprehen-

sión de los objetos nuestra inteligencia conjuga una doble participación de la Verdad divina: unas condiciones *a priori* (interior) y unas condiciones empíricas (objetos exteriores). El *a priori* se refiere a una posesión de lo inteligible por parte de la naturaleza de nuestra inteligencia, según un modo dinámico. El auténtico ejemplarismo que se encuentra en la filosofía tomista es un *ejemplarismo dinámico, restringido sólo a los primeros principios inteligibles*. En efecto, santo Tomás no reduce la acción del entendimiento agente a una síntesis según la cantidad, sino que le concede todo el alcance que Kant aplicaba a la razón metaempírica.

En relación a este *a priori* intelectual, y considerada la dependencia de nuestra inteligencia respecto de unas condiciones *interiores* y *exteriores*, se puede comprender de modo correcto como una posesión por naturaleza de los principios trascendentales, esto es, como una exigencia natural que correspondería al objeto formal de nuestra facultad intelectual, siempre necesitada de datos exteriores. Maréchal no se refiere a ningún tipo de innatismo, ni siquiera virtual, de los primeros principios; sólo explica que aquella unidad trascendental del ser se encuentra como *disposición funcional*, esto es, en nuestros conceptos se actualizan estas determinaciones trascendentales por la actividad del *a priori* cognoscitivo; se trata de una actuación de la potencia universal de los datos sensibles o representaciones.

A pesar de todo, el concepto se encuentra en cierto modo siempre inacabado, en tanto que exige mayor unidad de la que logra. La pregunta se dirige ahora hacia aquello que permite que nuestros conceptos sean objetivados en el seno del juicio, de un modo absoluto, en el orden del ser. La *afirmación* es la actividad o elemento que alcanza el carácter absoluto de nuestro conocimiento objetivo. El análisis de la *afirmación* o función objetiva del juicio muestra sus cuatro rasgos esenciales: los dos primeros, «actitud activa» y «expresión subjetiva», muestran un movimiento que nace del sujeto; los otros dos, «relación» y «objetivación», indican una prolongación más allá del sujeto, hacia lo absoluto (*ad rem*).

El análisis específico de nuestra inteligencia muestra que ésta posee una finalidad interna y tiende hacia un fin, hacia una verdad o bien. Esta finalidad ha de ser *intencional*, como corresponde a los seres inmateriales. Una tesis fundamental en este sentido es aquella que sostiene que el orden intencional pertenece al orden ontológico; por ello hay una cierta alianza entre realismo e idealismo, bien entendidos ambos términos.

Por otra parte, la afirmación indica un «*momento*» en un movimiento: nuestra inteligencia está de modo continuo pasando de la potencia al acto en una saturación parcial, satisfecha en este sentido, pero por otro lado nunca del todo plena. De este modo la afirmación, al expresar cierto reposo en la tendencia del sujeto hacia su fin, muestra a su vez que se extiende más allá de cualquier representación, de cualquier contenido estático. De aquí deduce Maréchal la necesidad tanto de un análisis general de la finalidad

como de la finalidad intelectual. Esta última bajo la denominación de *dinamismo intelectual*.

La demostración marechaliana de la necesidad lógica de la afirmación ha proseguido un doble camino. *A posteriori* y por *exclusión* ha demostrado que la afirmación concede objetivar nuestros conceptos en lo absoluto del ser, al estudiar la naturaleza de la afirmación. *A priori* y por *deducción* ha demostrado que la afirmación suple a la intuición intelectual que no poseemos, gracias al estudio del carácter dinámico de nuestra inteligencia y conocimiento.

La finalidad natural de nuestra inteligencia realiza la conciliación de finito e infinito. Nuestra tendencia, contingente en su existencia y esencia, puede ser infinita en lo que se refiere a su capacidad objetiva y absoluta en relación a la necesidad que impone, gracias al devenir que orienta. El fin absolutamente último es quien define y mide dicha capacidad y necesidad. Maréchal no acepta en ningún momento un panteísmo idealista, sino un *intelectualismo finalista*.

Nuestro conocimiento abstractivo encuentra en la afirmación el sustituto de la intuición intelectual que no poseemos y ello se demuestra desde dos perspectivas fundamentales. La primera se desarrolla desde la *interioridad* de las determinaciones del objeto que pueden encontrarse en el análisis filosófico de la afirmación. La segunda se desarrolla desde la *objetivación* más inmediata, ya que en la afirmación se encuentra la referencia de lo conocido en la realidad objetiva como fin perseguido. Kant no sacó todas las consecuencias de su intuición acerca de la relación dinámica entre sujeto y objeto. De todos modos, en la propia reflexión crítica y en el mismo método trascendental se percibe un dinamismo interno de nuestro conocimiento.

La noción de afirmación se sitúa entre los confines de dos órdenes de finalidad intelectual que confluyen en nuestro entendimiento. El carácter inmanente de nuestro conocimiento y su objetivación conducen hacia la finalidad intelectual. La finalidad *antecedente* de la inteligencia modela la interiorización del dato que se ha de conocer. Por su parte, la finalidad *consecuente* modela el dato que se objetiva. Así, el estudio del dinamismo intelectual introduce nuestros conocimientos en el *orden ontológico de la finalidad*, ya que una forma que es captada por un devenir se inserta a su vez no sólo ya como forma sino también como fin. La afirmación es término y punto de partida de exigencias diversas, reposo parcial y exigencia nueva. Maréchal concibe este dinamismo natural de nuestra inteligencia como un deseo insaciable del Absoluto.

El análisis filosófico de la finalidad intelectual deduce que nuestra inteligencia tiende hacia un fin absoluto que no cae bajo sus posibilidades naturales. Maréchal desarrolla la teoría del *a priori* intelectual por medio de la finalidad activa concebida como finalidad interna o apetito natural en el orden racional. Nuestro pensamiento concebido como una realidad vital

tiende hacia un fin por medio de asimilaciones objetivas. La metafísica del conocimiento tomista deduce que nuestro pensamiento, tanto en su ejercicio como en su aspecto formal, se expande de lo Absoluto, como Causa primera, a lo Absoluto, como Fin último; una moción natural mueve nuestras intelecciones.

El realismo metafísico contiene los elementos necesarios y suficientes para concluir que no es aceptable que un objeto simplemente fenoménico sea posible en el pensamiento. Se ha de concluir que la filosofía marechaliana se sostiene en una clara dependencia aristotélico-tomista expresada sobre todo en la importancia del binomio nocional de *acto y potencia*, desde cuyo marco conceptual se aborda el análisis del conocimiento objetivo. No obstante, lo que Kant proponía no carece de significado, ya que para que el objeto metafísico nos pudiera ser dado debía aceptarse o bien una intuición intelectual de éste, o bien considerarlo implícitamente como condición universal de los objetos de experiencia; todo lo que se situara más allá resultaría carente de justificación. Pero Kant no supo reconocer que todo objeto inmanente se constituye, en tanto que objeto, por una síntesis de acto y de forma; por ello el método kantiano no es destructivo en sí mismo, sino que su error está en la abstención (agnosticismo) de discernir por la reflexión crítica, no sólo las propiedades *lógicas formales*, sino también las propiedades *lógicas dinámicas*. El análisis del conocimiento objetivo muestra unas y otras.

La tesis fundamental del análisis marechaliano sostiene que crítica ontológica y trascendental convergen, de *derecho*, hacia una *metafísica dinamista*. Entonces debe permitirse una transposición de la una a la otra bajo la condición de una *ley de transposición* de ambos lenguajes, metafísico y crítico, a partir de la comprensión del método trascendental de análisis del objeto como un *método precisivo* y no exclusivo. El filósofo crítico descubre un *a priori crítico* en el objeto inmanente; el filósofo metafísico descubre un *a priori metafísico* a partir de las operaciones de sus facultades.

Al considerar el esbozo de una crítica *trascendental* Maréchal procura alcanzar la significación trascendental implícita en toda representación objetiva del entendimiento, siempre desde los presupuestos mínimos de la crítica moderna. Un punto importante de este análisis es el referido al primer principio, capaz de justificar la evidencia del *objeto ontológico* considerando las exigencias lógicas del *objeto inmanente*.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	119
ÍNDICE DE LA TESIS	121
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	125
LA AFIRMACIÓN METAFÍSICA. LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE JOSEPH MARÉCHAL	
I. UNA JUSTIFICACIÓN CRÍTICA DE LA METAFÍSICA	131
II. EL CONOCIMIENTO OBJETIVO	144
1. Estado de la cuestión y de su análisis	144
2. Ontología general del conocimiento	149
3. Los términos y la forma del juicio	167
III. LA AFIRMACIÓN METAFÍSICA	176
1. Valor subjetivo o necesidad psicológica de la afirmación trascendente	177
1.1. Afirmación y síntesis	179
a) La pura síntesis: insustituible pero insuficiente	179
b) La afirmación y la actividad intelectual	182
1.2. Naturaleza de la afirmación	184
a) Carácter dinámico de la afirmación	184
b) La afirmación y la actividad sintética	185
c) La afirmación y la finalidad intelectual	187
2. Valor objetivo o necesidad lógica de la afirmación trascendente ..	191
2.1. Proemio	191
2.2. Su valor objetivo en una metafísica del acto y la potencia	195
2.3. Interludio: análisis general del finalismo	210
a) Observación y presupuestos	210
b) Sobre el punto de partida de la demostración en su última etapa y estado de nuestra cuestión	212
2.4. El dinamismo intelectual: valor ontológico de la inteligencia ...	213
a) La forma del dinamismo intelectual	216
b) El devenir intelectual. Prioridad recíproca de la verdad y del bien	218

c) El fin último del devenir intelectual y el destino sobrenatural	226
d) El ejemplarismo tomista: principio inicial del dinamismo intelectual	231
2.5. Objetivación y finalidad: sobre las condiciones del conocimiento objetivo	236
a) La finalidad interna: fundamento de la oposición de objeto y de sujeto en la conciencia	238
b) Hacia la afirmación objetiva	240
c) La conciencia objetiva	243
d) La deducción de la afirmación ontológica	246
IV. INTERLUDIO	249
V. PRIMER PRINCIPIO E INTELIGENCIA	252
CONCLUSIONES	256
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	261