

eficiente divina— con la doctrina del acto y la potencia —o del *factum esse* o *realización de la participación*— en el plano de la *Metafísica* —Fabro—<sup>4</sup>

Con la reincorporación de la participación al Sistema tomista, se ha logrado una comprensión más honda y precisa del alcance de la acción inmediata causal de Dios sobre el ser participado y, consiguientemente, en la del alcance de la esencia y existencia (cfr. n. 2).

#### IV

##### *La auténtica intencionalidad y trascendencia del conocimiento de Santo Tomás*

##### 6. *El alcance de la intencionalidad y de la trascendencia en la Filosofía Contemporánea*

Esta reconquista del verdadero concepto del ser participado en su esencia y existencia, en la Concepción tomista, ha traído aparejada una noción muy precisa del alcance del *ser trascendente* o trascendencia del ser.

La Filosofía contemporánea, y concretamente la Fenomenología y la Filosofía de la existencia, han reconquistado el *carácter intencional y trascendente del objeto* para la conciencia intelectual y la intencionalidad del *ser* de los entes para el *Dasein* o “Ser aquí” de la Ex-sistencia del hombre.

Husserl pone en evidencia que no puede haber acto de inteligencia —y tampoco de voluntad y vida afectiva espiritual— sin un *objeto trascendente*, irreductible al acto mismo de intelección.

Scheler sostiene otro tanto en el orden emotivo espiritual: que en tales actos de amor y de emoción espirituales se de-velan los *valores trascendentes*, irreductibles a los actos de la voluntad o de los sentimientos que los perciben.

En el plano existencial Heidegger quiere demostrar que el *ser o presencia o de-velación* de los entes en el *Dasein* es trascendente al *ser* de este último.

En otros términos estos autores están de acuerdo en afirmar la *intencionalidad* de la conciencia intelectual y también de la ex-sistencia, a saber, que los actos de la conciencia y la misma ex-sistencia se de-velan como sujeto

<sup>4</sup> OCTAVIO N. DERISI, *Participación, Acto y Potencia y Analogía en Santo Tomás*, del Número Extraordinario de la *Rivista di Filosofia Neoscolástica*, Fascículos II-IV, Milano, 1974.

y objeto, como un sujeto con un objeto trascendente e irreductible a él, es decir, *el carácter intencional de la conciencia y de la existencia*.

Tales afirmaciones han confundido a ciertos pensadores, que han creído ver en estas concepciones de la Filosofía contemporánea de la intencionalidad y trascendencia, un retorno al *realismo*.

La verdad es que tales posiciones implican una reconquista de tales caracteres de la conciencia y de la ex-sistencia, pero sólo parcial y que no alcanzan la auténtica intencionalidad y la real trascendencia de la inteligencia y del espíritu, según Santo Tomás, y que, por eso, y en definitiva, reace en la *inmanencia subjetiva*.<sup>5</sup>

##### 7. *El alcance de la intencionalidad y de la trascendencia en Santo Tomás*

Estas tendencias actuales de la Filosofía han obligado a un análisis más minucioso y a una comprensión más profunda y precisa del verdadero carácter de la *intencionalidad y de la trascendencia*, tal cual se encuentran en el Aquinate.

La intencionalidad y trascendencia, redescubiertas por la Fenomenología (Husserl), la Fenomenología axiológica (Scheler) y la Fenomenología existencial de (Heidegger), afirma la *dualidad* irreductible intencional de *sujeto y objetivo, de sentimiento y valor, y de ser del Dasein y de ser de los entes*, con la trascendencia del *objeto, valor y ser de los entes*; pero ambos caracteres de intencionalidad y trascendencia sólo son tales *en cuanto dados en la conciencia* y nada más que en ella. Tales caracteres pertenecen y son un modo o *carácter propio de la conciencia y de la ex-sistencia*. Pero el término intencional y trascendente —el objeto, en el caso de la inteligencia— no implica un *ser o valor real en sí mismo*, más allá e independientemente de la conciencia —o del sentimiento en el caso del valor, o de la ex-sistencia subjetiva en el caso del ser de los entes—. Esta intencionalidad y trascendencia real, más allá del sujeto, es inasequible —*retorno al agnosticismo*—.

En cambio, en Santo Tomás esta intencionalidad está dada en la conciencia del sujeto, como una *unidad intencional* de sujeto y objeto dada en el acto espiritual, pero que implica una *dualidad real* —de un *ser* del sujeto realmente distinto del *ser* del objeto—. En la inmanencia del acto intelectual

<sup>5</sup> OCTAVIO N. DERISI, *El Ámbito de la Fenomenología en E. Husserl y Crítica Tomista al Método Fenomenológico*, c. XX del libro *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, EDUCA, Buenos Aires, 1975.

tivo —y análogamente en la del acto volitivo y demás actos espirituales intencionales— está presente el objeto, pero como realmente distinto del sujeto. Vale decir, que en el acto intelectual, el mismo ser real en sí, trascendente al sujeto, está presente *el mismo* —bien que no con su realidad material, sino de un modo inmaterial y bajo alguno de sus aspectos. El *concepto objetivo* es la realidad misma en sí, trans-subjetiva, que existe o puede existir en sí misma, y que está presente en él inmaterialmente y bajo algunos de sus aspectos.

Porque esta intencionalidad real del concepto, no se logra por intuición: no es una aprehensión del ser en sí trascendente, en su ser real físico y presente por sí mismo en la conciencia, como sucede en la intuición de los sentidos; es sólo su presencia en él bajo alguno de sus aspectos y a través de las imágenes o "*species*". El concepto objetivo es trascendente sólo en una faceta del ser, ni tampoco la realidad está presente en él inmediatamente por sí misma o sin intermediarios intelectivos. La presencia *inmediata* del ser trascendente en el concepto se refiere al orden *gnoseológico* o del conocimiento pero no al proceso psicológico con que ha llegado el ser a la conciencia. Cuando la inteligencia formula, por ejemplo, el concepto de *hombre*, éste está presente en aquél, el mismo que es en sí mismo —inmediatamente en el plano del conocimiento—, pero sólo en sus notas de *animal racional*, y no de un individuo concreto, y tampoco de un hombre existente; y además ha penetrado en la inteligencia mediante imágenes sensitivas y luego del propio concepto subjetivo como imagen espiritual del mismo.

Lo que importa aquí es que no debe mutilarse la intencionalidad y la trascendencia, tal cual es dada en la conciencia, de su realidad ontológica en sí, que da consistencia y sentido a la primera; no bloquearla en una intencionalidad válida sólo dentro de la *conciencia* —o existencia— *subjetiva*. Porque esta intencionalidad y trascendencia, que no alcanza y no están fundadas en un *ser realmente distinto del acto aprehendente subjetivo*, pierde el sentido de intencionalidad y de trascendencia: se reduce a un mero *modo subjetivo* de ser de la conciencia y de la ex-sistencia; y no se percibe siquiera qué pueda significar esa intencionalidad y trascendencia de ese *plus objetivo* —o *valor o ser*— dado en el sujeto, pero irreductible a él, que sin embargo *no es realmente distinto del sujeto*. En definitiva, tal trascendencia no puede ser sino un modo de manifestarse la conciencia subjetiva, y que pierde todo sentido de una auténtica intencionalidad y trascendencia, de un objeto verdaderamente irreductible al sujeto.

La trascendencia implicada en la intencionalidad del acto intelectual es la de un *ser realmente irreductible al sujeto* y que existe o puede existir fue-

ra de éste. Y así se manifiesta en la conciencia; y los intentos de reducirla al ámbito clauso de la conciencia subjetiva, implican una verdadera mutilación, que, a más de ser arbitraria, la deforma y desnaturaliza.

Con gran rigor Santo Tomás ha precisado el alcance exacto de la intencionalidad del *concepto*, que comprende sólo un *aspecto* del ser trascendente, inmaterial e intencionalmente presente en el acto conceptual —en el *concepto subjetivo*—. En éste hay dos aspectos: el del *acto o concepto subjetivo*, y el del *objeto o concepto objetivo*, intencionalmente dado en aquél y como trascendente a él. Este *concepto objetivo* no es una imagen del ser trascendente alcanzada en sí misma y desarticulada del objeto trans-subjetivo —tal como acaece en Descartes y en la Filosofía moderna y contemporánea—, sino el *mismo ser* o, mejor, una *faceta del ser trascendente, inmediatamente presente en el acto, en cuanto ser objetivo*. Por eso, con el concepto objetivo, la inteligencia no expresa o dice su acto —en el cual y por el cual se hace presente el ser trascendente—, sino el *objeto mismo*, hecho presente por él. Con el concepto la mente no piensa en sí misma ni en su imagen —*concepto subjetivo o species expressa*— del objeto, con que lo hace presente en sí, sino directa e inmediatamente *en el objeto mismo*. Mediante el concepto subjetivo o imagen, *la mente aprehende y piensa en el ser trascendente*, siquiera bajo algunos de sus aspectos: *dice y expresa el ser real*.

Este carácter abstracto del concepto objetivo o de la realidad trascendente alcanzada bajo algunos de sus aspectos, exige otro acto de la inteligencia, el *juicio*, que integre a aquél en la realidad existente, de donde fue abstraído. Por ejemplo, en el juicio: "Juan es hombre" el concepto objetivo de hombre es reimplantado y reidentificado en el ser real existente, del cual fue abstraído.

Por eso, si bien el concepto es el paso primero indispensable para conocer, o sea, para aprehender el *ser* en sí o trascendente; recién en el juicio la mente realmente entiende, aprehende el ser o verdad trascendente como tal. El acto de concepto "hombre", por sí solo no haría conocer la realidad, coloca o hace presente en este acto la realidad de "hombre", pero nada más. Para conocer algo de este "hombre" es menester integrar el concepto objetivo —la cosa presente en el acto conceptual— en la identidad o afirmación o en la no identidad o negación del *juicio*. Éste nos hace conocer ya formalmente el ser o verdad trascendente, tomar conciencia de él. En el juicio "Juan es hombre", la inteligencia afirma la identidad del concepto objetivo —en el ejemplo: hombre o animal racional— con el ser real concreto "Juan". "Sé o aprehendo por mi inteligencia que Juan *es* hombre", que el concepto objetivo de hombre está identificado con el ser real de Juan.

En posesión del ser trascendente por la intencionalidad real del conocimiento conceptual y del juicio, la inteligencia, apoyada y nutrida siempre por su verdad e inteligencia objetiva, sigue avanzando y penetrando en el ser trascendente, primero, con nuevos conceptos o aspectos de la realidad, reintegrados en nuevos juicios; y, luego, mediante el raciocinio, con el que llega a conocer las causas extrínsecas e intrínsecas del ser inmediatamente dado, hasta la Causa primera, Dios, que da razón de ser a todos los seres finitos.<sup>6</sup>

## V

### *La inmaterialidad, constitutiva del conocimiento y fundamento de la intencionalidad y trascendencia real del ser*

#### 8. *La inmaterialidad constitutiva del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad*

Otra de las tesis, redescubiertas y puestas en evidencia del Sistema tomista, como fundamento y razón de ser de la intencionalidad y trascendencia del conocimiento integral —y en general, de toda la actividad espiritual— y como constitutivo del mismo conocimiento, es la de la *inmaterialidad*. A la reconquista de esta *inmaterialidad*, fundamento constitutivo de todo el orden del conocimiento para Santo Tomás, han contribuido especialmente el P. J. Gredt y J. Maritain.<sup>7</sup>

Un análisis directo y cuidadoso del ser del conocimiento, nos hace ver que esta realidad es *única* y, como tal, *diversa* y hasta *opuesta* a toda realidad material y, por eso mismo, *no material*, o *esencialmente inmaterial*; y que, por esta razón, los grados de perfección del conocimiento están constituidos por los grados de inmaterialidad.

En efecto, en el orden material toda realidad que sobreviene y se une con

<sup>6</sup> OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, cs. VII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV y XV.

<sup>7</sup> J. GREDET, *Elementa Philosophiae*, t. I, ns. 463-467, 7a. ed., Friburgo de Brisgau (Alemania), 1937; y *De Unione Omnium Maxima Inter Subjectum Cognoscens et Objectum Cognitum, Xenia Thomistica*, t. I, págs. 303-318, Angelicum, Roma, 1925; OCTAVIO N. DERISI, *Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945; *La Persona, su Esencia, su Vida, su Mundo*, c. II, Universidad Nacional, la Plata, 1950; y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, c. XXVIII.

otra, forma siempre un *compuesto*, ya substancial ya accidental. Así de la unión del alma y el cuerpo se constituye el compuesto del hombre, de la unión de un color con la materia, surge un cuerpo coloreado; y también de la unión de un acto psíquico con el hombre que lo produce, surge un compuesto, porque se realiza a la manera de recepción *material* o de *potencia* que recibe su acto.

En cambio, en el conocimiento la realidad recibida en el sujeto o acto de conocimiento o acto de conocer, no se junta y mezcla con él, es decir, no forma un compuesto, sino que, por el contrario, *está presente en él como distinta de él*.

Ahora bien, un sujeto capaz de tener en su acto un ser distinto del propio, sin mezclarse con él, sin recibirlo o padecerlo *pasiva* o *materialmente* para formar un compuesto, no es ni puede ser *material* en dicha actividad. Se trata de una posesión de otro ser, de un modo *no-material*, *no-pasivo* o *material*, es decir, de una *posesión inmaterial* del mismo.

Además, el acto de conocimiento implica y se constituye como un enriquecimiento del ser. En este acto no sólo hay ser para el acto mismo constitutivo, que forma un compuesto con la substancia —v. gr. el hombre— que lo produce, sino para otro ser distinto del propio, y que, por eso, está presente en él como *ob-jectum* o ser puesto delante del *sujeto*. Ahora bien, la materia es un elemento pasivo que limita y coarta al ser. Si, el conocimiento, tiene *esse* o existencia para su propio acto y para otro ser distinto del suyo, que existe sin embargo en el mismo acto y con la misma existencia de éste, es evidente que se constituye por un principio distinto y opuesto a la materia o potencia pasiva, es decir, con un *principio inmaterial* o, de un modo positivo, por una *supremacía del acto sobre la materia*.

Conviene advertir que la *inmaterialidad* no es algo puramente negativo. Al contrario, siendo la materia un principio de limitación del ser, la forma adviene a ella como *acto* y forma con ella un compuesto, la materia se presenta como un principio negativo, como un no-ser del acto o *perfección*. Por consiguiente, la *inmaterialidad*, negativa en su expresión: *no-materia*, significa algo realmente positivo: la *negación de la negación de la materia*, el *alejamiento de la limitación* de un ser, lo cual es una perfección positiva. Por eso, la *inmaterialidad* es la perfección o concentración del ser, gracias a la liberación de la coartación o limitación de la materia, es, como dice Maritain, “una *super existencia*”;<sup>8</sup> y por eso, se explica que en el acto de

<sup>8</sup> J. MARITAIN, *Reflexions sur l'Intelligence*, c. II, especialmente págs. 53 y sgs., Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1926.

conocimiento la existencia no se agote en el propio acto subjetivo —que en cuanto tal forma un compuesto con la sustancia inteligente— sino que lo desborde y ofrezca existencia para otro ser distinto del propio, es decir para un *objeto* o “ser puesto delante de” del sujeto.

Cuanto más inmaterial es el conocimiento, mayor es la amplitud de la existencia para albergar en el seno de su acto un ser distinto del propio como distinto u *objeto*, es decir, sin unirse o mezclarse materialmente con él.

Sí, pues, el conocimiento es una aprehensión inmaterial de un ser distinto del sujeto —*ob-jectum*—, en el acto de éste, los grados del conocimiento y su jerarquía ascendente en el ámbito objetivo y en el de la perfección de la captación del objeto, estará determinada por los grados ascendentes de *inmaterialidad* o, lo que es lo mismo por el *acrecentamiento del acto de ser*. Cuanto más inmaterial, cuanto más se aleja de la materia, de su modo de recibir otro ser —*pasivamente* y formando un compuesto con él— es decir, cuanto *más acto*, más perfecto será el conocimiento.

Por eso, cuando el ser alcanza la inmaterialidad perfecta o total, la *espiritualidad* —*la forma o acto esencial puro*, como el alma humana—, logra liberarse de toda coartación material, y el ser alcanza una amplitud total, capaz de albergar en el seno de su acto *todos los seres* y el mismo *Ser divino*, es decir, una capacidad infinita objetiva que abarca todo el ámbito del ser.

A la vez, en esta inmaterialidad perfecta o *espiritualidad* no sólo se extiende el ámbito del conocimiento para abrazar todo ser, sino que se perfecciona el conocimiento como tal; la aprehensión del objeto en el sujeto se hace más *nítida* y más *consciente*: el sujeto toma conciencia expresa de estar frente a un *ser trascendente* o realmente distinto del *ser inmanente*. Por la inmaterialidad total o *espiritualidad*, es aprehendido el *ser* formalmente tal: el *ser trascendente del objeto* y el *ser inmanente del sujeto* y, por eso, el conocimiento es perfecto, una aprehensión del ser objetivo trascendente como tal y distinto del ser subjetivo, desde un acto en que el ser del sujeto se de-vela a sí mismo simultáneamente con el ser del objeto. *En la unidad intencional, la dualidad real* está formalmente aprehendida, o sea, expresamente como *dualidad de sujeto y objeto*.

Por otra parte, también la verdad o inteligibilidad del objeto está constituida por la inmaterialidad o *acto de ser*, por la *forma*, y no por la materia. La materia, como pura potencia o no-ser del ser, no es directamente agnoscible.

Por esta inmaterialidad perfecta o *espiritualidad*, pues, el *ser* del sujeto está develado tanto *como sujeto*, capaz de conocer, como también *como*

*objeto*, capaz de ser conocido. Por eso, por la *espiritualidad* del acto, es posible la de-velación o aprehensión del sujeto como objeto, por el mismo sujeto, es decir, es posible la *conciencia formal* o expresa: *la presencia del ser del sujeto a su propia mirada intelectual* como objeto.

En cambio, en el conocimiento de los sentidos, donde la inmaterialidad constitutiva del conocimiento no logra la liberación total de la materia o la *espiritualidad* —y por eso es un conocimiento orgánico, que depende también de los órganos materiales—, su ámbito objetivo son sólo los fenómenos objetivos concretos, sin llegar a la aprehensión formal del *ser* y sin poder llegar tampoco, por eso mismo, a la conciencia de sí, del sujeto, como *ser formalmente distinto del ser del objeto*. La dualidad intencional de sujeto y objeto es vivida, pero no explícita, no llega a aprehender el *ser del sujeto* y el *ser del objeto*, de una manera expresa, es decir, no llega a de-velar explícitamente la distinción real de ambos.

En cambio, en la conciencia del conocimiento enteramente inmaterial o espiritual de la inteligencia, en la unidad intencional del acto, el sujeto y el objeto están presentes como *ser*, como *ser* realmente distinto el uno del otro, a saber, con la conciencia formal o expresa de un sujeto que aprehende y tiene presente en su acto un ser distinto o trascendente al propio —el objeto.

#### 9. En la cima de la liberación de toda materia y de toda potencia: el conocimiento del Acto puro de Dios

Hay todavía un grado infinitamente más perfecto de conocimiento, en que la inmaterialidad no sólo es perfecta —*espiritualidad*—, sino que alcanza la liberación de toda *potencia limitante* del acto cognoscitivo, es decir donde desaparece el último vestigio de potencia pasiva, la de la *esencia* que limita el acto de *existencia* —composición de *esencia* y *existencia*, que constituye al ser participado o creado— para dejar sólo el Acto, y por eso, el *Acto puro* o *infinito de Existir, el Esse per se subsistens*.

Este Acto infinito de existir, sin materia ni potencia limitante alguna, está, por esta razón, en el Acto mismo de Entender, y a la vez en el Acto de cognoscibilidad o verdad conocida. El ser totalmente inmaterial espiritual creado, limitado por la *esencia*, está sólo en *acto primero* —*en capacidad*— para entender, y también en *acto primero* —*en capacidad*— de ser entendido, pero para entender en *acto segundo*, para estar en el *acto mismo de entender*, necesita pasar de la potencia al acto, realizar su acto de entender y llevar también al acto la inteligibilidad del objeto, realización que se verifica

en la unidad intencional del *acto* de intelección. En el ser creado el *acto de entender* no se identifica con su *acto de ser* —con la forma o el alma espiritual del hombre— sino que es un nuevo acto accidental, que complementa el acto de ser e identifica intencionalmente sujeto y objeto. Precisamente porque la creatura, aun la espiritual, *no es* su acto de existir —sino una esencia que *tiene* ese acto—, por eso ha de conocer con un nuevo acto distinto de su acto de ser.<sup>9</sup> Porque si conociese con su acto de ser —con su forma o alma espiritual, que es un acto esencial permanente— sería a fortiori su acto de entender, y, si tal fuese a fortiori su acto de existir —implicado en el acto de entender— y sería Dios. Únicamente Dios es el Acto puro de Existir.

Sólo en Dios, el Acto puro de Existir —sin potencia alguna, ni de materia ni de esencia distinta de la existencia— está, por eso mismo, en el Acto de Entender, *es el Acto de Entender*, y a la vez está en el Acto de inteligibilidad o verdad, *es el Acto de Ser o Verdad entendida*. Y, por eso, sólo en Él no hay Acto de Entender distinto del Acto de Ser o Verdad. El Entender y el Ser divinos, realmente identificados, son Entender y Ser o Verdad entendida en Acto Puro, sin dualidad real de ambos. Tanto por el Sujeto como por el Objeto, Dios está en Acto Puro. La identidad intencional de sujeto y objeto del conocimiento creado, en el Acto puro de Dios es *identidad real*. Dios es el Acto puro de Entender de su propio Ser o Entender, como alcanzó a verlo el propio Aristóteles: “Dios es la Intelección de la propia Intelección”.<sup>10</sup> En una palabra, hay una identidad real de Ser y Entender, lo cual implica que el Acto de Entender de Dios de su propio Ser, sea un Acto de Entender Dios su propio Entender. Todo el Ser infinito de Dios está infinitamente entendido en su Único Acto puro.

#### 10. Conclusión

Desde esta cima divina del Ser, desde el Acto o Esse puro, se esclarece y aprehende en toda significación el principio del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad. Helo aquí: *todo ser, en la medida de su ser o acto, es conocimiento y es cognoscibilidad o verdad a la vez*. Por eso en el Acto Puro de Dios, Ser y Entender —o Conocer— son infinitos y realmente identificados en el Acto puro.

La limitación del conocimiento y de la cognoscibilidad del ser, proviene

<sup>9</sup> S. THOMAS, *S. Th.*, I, 79, 1.

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, *Met.*, c. XII, 1074. Cfr. S. THOMAS, *Com. in Met.*, c. XII, lec. II, ns. 2601 y 2608 y sigs., *S. Th.*, I, 14, 4.

de la intervención de la *potencia* que limita su acto: la primera, común a toda creatura, de la *esencia* que limita a la existencia, y que hace que el acto de conocer y el objeto conocido no esté en Acto puro, sino en un acto de la esencia, de la *forma*, que necesita un *nuevo acto segundo* accidental para alcanzar el acto mismo de entender y de ser entendido —sujeto y objeto—, es decir, la identidad puramente intencional de la dualidad real de sujeto y objeto. La identidad real del conocimiento y del objeto conocido, únicamente es posible en el Acto de Dios, libre de toda potencia —*esencia y materia*— limitante. En la creatura esa identidad es sólo intencional y realizada en un acto nuevo, porque al no ser el Esse o Acto puro de existir, el ser creado es limitado y, por eso mismo, no se identifica con los otros seres; y para alcanzar la identidad intencional en el conocimiento de esa dualidad real de sujeto y objeto, necesita también llegar al acto de conocer, por un *nuevo acto*, distinto del acto de su ser —o forma— por un acto accidental, que sobreviene al acto de ser.

El acto de ser se hunde aún más en la obscuridad del no-ser o potencia, en los seres materiales, en los cuales no sólo *la potencia de la esencia limita al acto de la existencia*, sino que ya dentro de la esencia misma, *la potencia de la materia limita al acto de la forma o acto de la esencia*.

En este descenso del acto del ser *por el no-ser de la potencia de la materia*, se va extinguiendo la luz de su conocimiento y de su cognoscibilidad, hasta llegar, primero, a los seres de vida puramente vegetativa, y, luego, finalmente, a los seres puramente materiales. En ambos tipos de ser material, con vida vegetativa o sin ella, el acto de ser queda enteramente y apresado en el *no-ser de la materia* y, por eso, desaparece todo conocimiento. También su acto esencial o forma, en sí misma inteligible, desaparece en su inteligibilidad o verdad, hundida *en la potencia de la materia*; y sólo puede reconquistar su inteligibilidad en *acto*, gracias a la intervención de otro ser, en que el acto de ser aún conserva su vigor, frente a la potencia de la materia, *por su espiritualidad o liberación total de ésta*, y que, en su *acto* es capaz de acoger el *acto de cognoscibilidad o verdad del ser material*, previa *desmaterialización o abstracción* de la materia concreta, que con su potencia impedía su cognoscibilidad en acto.

Queda en pie, pues, *que todo ser en la medida de su acto de ser, es, cognoscente y cognoscible, que los grados del ser o del acto son los grados del conocer y los grados de la cognoscibilidad o verdad de este mismo ser*; y que si hay seres que conocen imperfectamente y que no conocen del todo —y otro tanto dígase de su cognoscibilidad o verdad objetiva— es por el *no ser de la potencia que los limita y los obscurece en su acto de ser*.

