

Karl Rahner

ESPÍRITU EN EL MUNDO

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO FINITO
SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

VOLUMEN 53

KARL RAHNER

ESPÍRITU EN EL MUNDO

Por KARL RAHNER

ESPÍRITU EN EL MUNDO

METAFÍSICA DEL CONOCIMIENTO FINITO
SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO



BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1963

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1963

Versión española de ALFONSO ÁLVAREZ BOLADO, S. I., sobre la segunda edición alemana de la obra *Gelst in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, de KARL RAHNER, S. I., publicada en 1957 por Kösel-Verlag de Munich (Alemania)

IMPRIMI POTEST: Barcinone 27 aprilis 1961
 PEDRO RIBAS, S. I., Praep. Prov. Tarracon.

 NIHIL OBSTAT: El censor, José M.ª FONDEVILA, S. I.

 IMPRIMASE: Barcelona, 14 de junio de 1961
 † GREGORIO, Arzobispo-Obispo de Barcelona

 Por mandato de Su Excia. Rvdma.
 ALEJANDRO PECH, Pbro., Canciller-Secretario

© Editorial Herder S. A., Barcelona (España) 1963

N.º Rgto. 4014-62

INDICE	
	Págs.
Prólogo a la segunda edición alemana	11
Introducción	13

PRIMERA PARTE	
INTERPRETACIÓN INTRODUCTORIA DE «SUMMA THEOLOGICA I QUAESTIO 84 ARTICULUS 7»	
§ 1. El artículo en el contexto de la Suma teológica	32
§ 2. El título del artículo	34
§ 3. El «videtur quod non»	38
§ 4. La estructura formal del «corpus articuli»	44
§ 5. Los dos primeros fragmentos del «corpus articuli»	46
§ 6. La primera cláusula del tercer fragmento del «corpus articuli»	49
§ 7. La segunda cláusula del tercer fragmento	53
§ 8. La tercera cláusula del tercer fragmento	57
§ 9. La cuarta cláusula del tercer fragmento	62
§ 10. La quinta cláusula del tercer fragmento	64
§ 11. Las respuestas a las objeciones	65

SEGUNDA PARTE	
ESPIRITU EN EL MUNDO	
Capítulo I: LOS FUNDAMENTOS	73
§ 1. El punto de partida: la pregunta metafísica	73
1. La estructura fundamental de la pregunta metafísica	73
2. La problematicidad de la pregunta metafísica	75
3. El «mundo» es el «desde donde» de la pregunta metafísica	77
§ 2. La unidad del conocimiento	81
§ 3. El conocer y lo conocido	83

6	Índice	Págs.
	1. Ser y conocer como unidad primitiva del «ser cabe sí» (Conocer como subjetividad del ser mismo)	83
	2. La esencial indeterminabilidad del concepto de ser	87
	Capítulo II: LA SENSIBILIDAD	93
§ 1.	El punto de partida para el concepto de sensibilidad	93
§ 2.	El conocimiento de lo otro sensible, mediante la sensibilidad.	97
	1. La «species sensibilis» como autopresencia del objeto sensible	101
	2. La «species sensibilis» como autorrealización del objeto sensible	102
	3. «Species sensibilis» como autorrealización de la sensi- bilidad	105
	4. La pasividad de la sensibilidad	106
§ 3.	Las estructuras aprióricas de la sensibilidad	111
	I. El espacio	111
	1. Lo «mobile» como el a priori más general de la sen- sibilidad	112
	2. Lo cuantitativo como a priori de la sensibilidad	115
	3. La espacialidad como forma apriórica de la facultad radical de la sensibilidad: de la imaginatio	116
§ 4.	Las estructuras aprióricas de la sensibilidad	120
	II. El tiempo	120
	1. La cualidad del «motus» generativa del tiempo	120
	2. La relación recíproca de las intuiciones aprióricas de espacio y tiempo	124
	3. La «derivatividad» del a priori «espacio temporal»	126
	Capítulo III: ABSTRACTIO	129
§ 1.	La cuestión: «Reditio subiecti in seipsum»	129
§ 2.	Los indicios de la abstractiva «Reditio in seipsum»	132
	1. La síntesis concretiva (concretio): el concepto universal.	132
	2. La síntesis afirmativa (complexio): el juicio y la verdad que en él aparece	134
	3. «Concretio» y «complexio» en santo Tomás	137
§ 3.	«Reditio subiecti in seipsum» e «intellectus agens»	142
§ 4.	El ser del «intellectus agens»	145
	1. El «intellectus agens» como condición apriórica de posi- bilidad de la «cognoscibilidad» de una «forma materiae».	145
	2. El «intellectus agens» como conocimiento de la «coarcta- tio formae per materiam»: el «modus» de la «liberación».	148
	3. El «intellectus agens» como «anticipación»	151
§ 5.	Excessus I. Aclaraciones introductorias	155
	1. La recíproca delimitación de forma y «suppositum»	157
	2. El «ser en sí» como la forma aprehendida en la anticipa- ción abstractiva	163

	Índice	7 Págs.
	3. Aclaración preliminar del concepto de «esse» en santo Tomás	164
§ 6.	Excessus II. El «esse» en santo Tomás	170
	1. El «esse» como «en sí» de la realidad aprehendida en el juicio	170
	2. El «esse» como síntesis apriórica «en sí»	175
	3. El «esse» como «esse» universal, en unidad formal y meta- categorial	179
	4. El «esse» como «esse» absoluto	184
§ 7.	Excessus III	188
	1. El «excessus» en su absoluta ilimitación negativa	188
	2. El «excessus» sobre lo absoluto como constitutivo de la espiritualidad humana	190
§ 8.	Excessus e intellectus agens	191
	1. Los tres grados de abstracción	192
	2. El tercer grado de abstracción como momento en el jui- cio: «intellectus agens» como potencia exclusiva de la constitución de conceptos metafísicos	195
§ 9.	El «intellectus agens», potencia del «excessus» sobre el «esse».	204
	1. La caracterización fundamental del «intellectus agens» por la abstracción de los primeros principios	205
	2. Posibilitación de la abstracción de los primeros principios por anticipación del ens en su esse	207
	3. La interpretación ontológica de la imagen del «lumen» (la «luz», como posibilitación apriórica de la «visibilidad» del objeto, copercibida en éste)	212
§ 10.	La «abstractio» como «reditio» completa	225
	1. El ser formal de la «reditio in se completa» (forma «in se subsistens»)	226
	2. La «reditio» completa peculiar del hombre («reditio in conversione ad phantasma»)	228
	Capítulo IV: CONVERSIO AD PHANTASMA	235
§ 1.	Elaboración de la pregunta	235
§ 2.	El «intellectus possibilis»	238
§ 3.	El «intellectus (possibilis)» como origen de la sensibilidad.	242
	1. La estructura fundamental de la sensibilización del «intel- lectus possibilis»	243
	2. La necesidad de la sensibilización en función de la estruc- tura peculiar del espíritu humano (desde la perspectiva del problema de la relación «cuerpo-alma»)	244
	3. La estructura formal de la relación de origen de las poten- cias entre sí y con su fundamento sustancial («resultatio naturalis»)	248
	4. La específica relación de origen entre el intelecto y la sensibilidad	255

	Págs.
§ 4. El origen de la sensibilidad como «conversio ad phantasma»	258
1. La intrínseca conformación de la sensibilidad como «conversio ad phantasma»	260
2. El acto de la cogitativa como «conversio ad phantasma»	262
3. La esencia de la «reflexio» en el acto de la cogitativa	267
§ 5. El origen de la sensibilidad a partir del espíritu como posibilidad de la «conversio abstractiva ad phantasma»	271
1. El espíritu como apetito (apertura dinámica) del ser en absoluto	273
2. La originación de la sensibilidad en el apetito del espíritu como apetito anticipante del ser en general	276
3. Mostración de la estructura formal de este proceso ideológico en santo Tomás	278
§ 6. La libertad del espíritu	283
1. Libertad como desbordamiento de la sensibilidad por el espíritu en la originación de la sensibilidad a partir del espíritu	283
2. La negación como índice de la libertad del espíritu en su necesaria referencia a la sensibilidad (el sentido ontológico del «no»)	289
§ 7. La cogitativa	291
1. La cogitativa como la potencia «sensible» de la «conversio»	291
2. La cogitativa en su sensibilidad específica	292
3. La cogitativa en su unidad con la «imaginatio» en la única originaria virtud configurativa del espíritu	296
§ 8. Species intelligibilis	299
I. Reducción de la problemática de la «species intelligibilis» a la problemática más general de la determinabilidad de un ente desde el exterior de él	299
1. Conexión entre «species intelligibilis» y «conversio»	300
2. La reducción del concepto de «species» a la relación más general de intelecto y sensibilidad	301
3. La inclusión del «phantasma» en la realidad de la «species»	303
4. La distinción del phantasma (como elemento material) de la realidad de la «species» (como elemento formal).	307
5. La realidad concreta del elemento material como resultado exclusivo del elemento formal («anima unica forma corporis»)	312
§ 9. Species intelligibilis	318
II. Para la ontología de la causalidad intramundana	318
1. El problema de la «species» (en su permanencia) como problema de la causalidad intramundana	318
2. Aporética provisional del par conceptual «actio passio»	320
3. Las distintas maneras de inexistencia de una impresión en el paciente (impresiones asumidas y fluyentes)	321

	Págs.
4. La naturaleza de la impresión fluyente	326
5. La naturaleza del medium del paciente (el concepto de materia I)	327
6. Nexo entre la impresión (meramente) fluyente y la impresión asumida (el concepto de materia II)	331
7. Reducción de la causalidad eficiente a causalidad intrínseca.	340
8. La identidad «quiditativa» de la impresión fluyente y de la impresión asumida	343
§ 10. Species intelligibilis	350
III. La ontología de la eficiencia intramundana en su aplicación al ser de la sensibilidad y del «intellectus agens»	350
1. Passio, intentio, esse spirituale en santo Tomás	350
2. «Recipere ad modum intentionis» como determinación ontológica del ser de la sensibilidad	355
3. El resultado de una ontología de la impresión exterior en orden al ser de la sensibilidad	360
4. La peculiaridad de la «species intelligibilis» frente a la estructura apriorica del espíritu en general	362

TERCERA PARTE

LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA SOBRE EL PLANO DE LA «IMAGINATIO»

§ 1. El problema: La inauguración de la metafísica únicamente como constitución del horizonte objetivo del mundo	369
§ 2. La posibilidad de la metafísica: El acto radical del hombre como apertura sobre el ser en absoluto (excessus).	374
§ 3. Los límites de la metafísica: El «esse» abierto por la anticipación como vacío «ens commune» con sus intrínsecos «modi transcendentales»	380
§ 4. El hombre como espíritu en el mundo	386

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

Lo que constituye el tema de este estudio, lo indica ya de manera provisional, pero suficiente, el título. Sobre el método que seguiremos en la investigación, la introducción nos dirá lo más indispensable. No me ha parecido oportuno referirme a otros estudios de filosofía tomista, sino a los ya tenidos en cuenta en el texto de este estudio. El formato de la obra no permitía entrar en discusión matizada con ellos, y trabajos que yo pudiera sencillamente citar con pleno acuerdo, no conozco otros que los que ya cito. Si los nombres de Pierre Rousselot y Joseph Maréchal van a aparecer con frecuencia, es porque he querido con ello acentuar que el presente estudio se siente tributario al menos del espíritu de la interpretación de santo Tomás que ellos nos ofrecieron. La tercera parte de este estudio ha quedado en mero bosquejo de lo primitivamente planeado. Mi pretensión era, sobre todo, ésta: alejarme de tantas cosas como se han querido llamar «neoescolástica», retroceder hasta santo Tomás mismo, precisamente para acercarme así a los problemas que se plantean al filosofar de hoy.

El trabajo primitivo quedó terminado en mayo de 1936. La primera edición se publicó en 1939 (Rauch, Innsbruck). Si el estudio encontró una acogida amistosa y aprobadora, la confusión de la guerra hizo que se perdiera de vista pronto y quizá no muy merecidamente. Pero como a pesar de todo la edición se agotó pronto, no dejaba de ser razonable pensar en una nueva edición. No se trataba de escribir un libro nuevo, ya que, en lo fundamental, mi concepción persiste la misma. Mi trabajo profesional no me dejaba, por

otra parte, tiempo alguno para volver de manera crítica sobre la temática del estudio en su conjunto, o para continuarla en una ampliación decisiva. Sólo se podía pensar en tener en cuenta los deseos que se me habían formulado en vistas a una segunda edición. En la realización de esta tarea quedo obligadísimo a mi discípulo, el doctor Johannes Baptist Metz, que, por encargo mío, tomó sobre sí el cuidado de esta segunda edición. Además de repasar la totalidad del texto, reelaborarlo en algún momento (cf. parte segunda, capítulo primero), ampliarlo aquí y allá mediante breves aclaraciones complementarias, ha traducido al alemán el texto latino fundamental que está a la base de todo el estudio; ha hecho más claros muchos de los párrafos, dividiéndolos en subpárrafos, a los que ha puesto títulos. Pero, sobre todo, ha confrontado, a veces en el mismo texto y más frecuentemente en las notas, la doctrina del estudio con las más importantes recensiones de la primera edición y con otros estudios de metafísica tomista del conocimiento que se han ocupado expresamente de la tesis de este libro. Así pues, todo lo que diferencia esta segunda edición y la primera, hay que agradecerlo al doctor Metz. El resultado de este trabajo desinteresado, penetrante e inteligente, merece mi plena aprobación. Por esta razón me ha parecido superfluo el llamar la atención en el texto sobre estos añadidos y mejoras.

KARL RAHNER

Innsbruck, 26 de julio de 1957

INTRODUCCIÓN

El presente estudio ofrece un fragmento de la metafísica tomista del conocimiento. Tema y método seguido en esta investigación hacen necesarias algunas consideraciones introductorias, para que el lector no se equivoque sobre lo que el estudio pretende. Y, porque tema y método se condicionan mutuamente, no vamos a separar tampoco las consideraciones preliminares que sobre uno y otro vamos a hacer.

Por metafísica tomista del conocimiento entendemos la doctrina del mismo Tomás de Aquino. Nos tomamos, por tanto, el derecho de intentar entender a santo Tomás inmediatamente, sin apoyarnos en sus comentadores o en el testimonio de su escuela y sin ocuparnos del origen histórico de su doctrina.

Si este esfuerzo en torno a la doctrina de santo Tomás no deja, con todo, de ser investigación histórica, lo es, precisamente como investigación filosófica. No nos importa, pues, el Tomás religado a su tiempo, dependiente de Aristóteles, de san Agustín y de la filosofía de su momento histórico. Existe sin duda este Tomás. Y por bueno damos que la investigación histórica se ocupe de él. Pero, justificadamente o no, se puede dudar de si por el mero camino de la investigación histórica es posible alcanzar lo realmente filosófico en Tomás (en el presente estudio histórico no es la historia lo que primariamente interesa, sino la filosofía). Para adueñarse de lo propiamente filosófico de un filósofo, sólo un camino es viable: hundir los ojos con él en las cosas mismas. Sólo así se puede entender lo que él pensaba. No intentamos, por tanto, captar todo lo que Tomás dijo

aquí y allá, con la misma apreciación indiferenciada, para clasificarlo después en un orden puramente exterior. No se alcanza así el original acontecer filosófico que en Tomás se produjo. Lo que importa es esto otro: desde el originario punto de partida de su filosofía, con frecuencia bien poco explícito, volver a concebir ésta de nuevo en su concreto crecimiento. Pues ni siquiera la exposición meramente histórica de una filosofía puede resignarse a ser pura secuencia de proposiciones filosóficas ordenadas de manera puramente exterior, si es que quiere alcanzar realmente el nivel filosófico. El despliegue filosófico original ha de ser correalizado por la exposición que quiere historiarle. Y esto sólo es posible si, a partir de una determinada posición inicial, nos entregamos a la dinámica de la cosa misma y a la par, claro está, confrontamos el curso de este despliegue con las proposiciones explícitas del filósofo, cuya doctrina se trata de fijar. Este procedimiento se impone aún más en el caso de Tomás de Aquino. Porque él no nos ofrece en ninguna parte un fragmento siquiera considerable de su filosofía en su concatenación interior. Tomás no ha escrito ninguna obra considerable de desarrollo sistemático estrictamente filosófico. La filosofía viva, desde la que él escribe su teología, no se presenta ante nosotros en su unidad y en su concreto crecimiento en una facticidad histórica inmediatamente aprehensible, sino que permanece escondida en su silencioso pensar.

Si es, por tanto, necesario confiarse siempre de nuevo a la dinámica de la cosa misma desde la posición inicial que el mismo santo Tomás nos entrega, y si sólo así se puede convertir a los fragmentos históricamente aprehensibles de su filosofía en verdadera filosofía, se hace entonces también inevitable la tarea de llevar estos puntos de partida, entregados por Tomás mismo, a su pleno desarrollo mediante la propia meditación. No se exija, por tanto, a este estudio la justificación de cada una de sus afirmaciones con una cita sacada del mismo santo Tomás. El resultado del método que ponemos en marcha sólo perderá su derecho a ser tenido por auténtica exposición histórica de la filosofía tomista cuando la autónoma meditación filosófica que le impulsa no logre acreditar, en cada uno de los momentos de su exposición, su pertenencia a santo Tomás mediante secuencias inmediatamente aprehensibles.

Sólo este método nos depara un hilo conductor que no es arbitrario, sino que sostiene la trama entera de esta filosofía. Sólo en este

método encontraremos el canon con que medir esta realización histórica de la metafísica y sopesar la importancia respectiva de cada una de sus tesis concretas. Y, sólo así, lo eterno de una filosofía puede ser salvado de la insignificancia de lo puramente pretérito.

El autor sabe de sobra que la necesidad de este método no ahuyenta sus peligros inevitables. Al lector, cuyo interés se oriente predominantemente hacia lo «histórico», se brindará siempre la posibilidad de distinguir entre lo que Tomás ha dicho expresamente y los exactos matices de sus fórmulas expresas, y cuándo el autor, forzado por la problematicidad misma del tema, intenta conexiones más o menos metahistóricas entre las diversas series ideológicas que se producen expresamente en santo Tomás. Al menos, el autor se ha esforzado honradamente por llamar la atención sobre tales diferencias. Antes de que el lector se decida a declarar no tomistas tales conexiones, porque le resulten tal vez extrañas, pregúntese primero si posee él mismo una interpretación de lo que santo Tomás ha dicho expresamente. Una interpretación que no sea una vaga representación anclada en lo imaginativo, sino capaz de dar al todo un sentido verdaderamente *filosófico*. El autor se declara partidario de aquel principio heurístico según el cual, cuando se trata de un filósofo verdaderamente egregio como lo fue sin duda santo Tomás, hay que alcanzar para sus afirmaciones un auténtico sentido *filosófico* (que, naturalmente, no es siempre lo mismo que un sentido objetivamente exacto). Cuando esto no se consigue, debe presumirse el fracaso del intérprete, y no que el filósofo deduzca tales afirmaciones de meros supuestos, a aclarar *tan sólo* «históricamente», e. d., como ingenuas pervivencias de una filosofía primitiva, de la física medieval, etc.

Un estudio histórico de esta clase, que no trata simplemente de contar lo que santo Tomás dijo, sino que pretende revivir por propia cuenta el acontecimiento filosófico que con santo Tomás se produjo, queda, naturalmente, más afectado por lo que su autor entienda por metafísica, que un estricto estudio histórico. Sin que esto quiera decir que lo que aquí importe sean las ideas originales del autor, proyectadas consciente o inconscientemente dentro de Tomás. El autor no cree este peligro mayor en su caso que en cualquiera otro; pues tampoco tiene a santo Tomás por un maestro que prohíba al discípulo diferir de su opinión. Pero la dirección de las *preguntas* que él va a plantear a santo Tomás vendrá siempre ya dada por

la intención *sistemática* del autor, especialmente cuando se intenta devolver las proposiciones expresas y acabadas de Tomás al seno de su problemática real. Esta intención previa, de contenido propio, que el autor confiesa aquí sin ambages, está condicionada por la problemática de la filosofía *hodierna* (o debía, al menos, estarlo). Si, en este sentido, el lector recibe la impresión de que se pone aquí en juego una interpretación de santo Tomás proyectada desde la filosofía moderna, el autor considera este hallazgo del lector como un mérito, no un defecto, de su libro. Ni puesto a ello, hubiera encontrado otro motivo para ocuparse de Tomás, que la problemática que impulsa su filosofía y la filosofía de su tiempo. Quien esté persuadido de la existencia de una filosofía perenne, que señorea al menos el pensamiento de los grandes filósofos, no puede rechazar de antemano, como inadecuado, este enfoque moderno del problema en un trabajo histórico. El autor sabe muy bien que con tal método no se puede aspirar de manera inmediata más que a un *ensayo*; ensayo que, al menos en las nuevas formulaciones, forzadas por las nuevas posiciones de los problemas, se aparta de las tradicionales formas de expresión, de aquello que santo Tomás pensó. Pero con este trabajo, que no intenta ser más que un ensayo, espera el autor encontrar gracia entre quienes comparten las preocupaciones problemáticas de la filosofía de hoy y están dispuestos, con el mismo Tomás, a hundir su mirada antes que nada en las cosas mismas y, sólo después, en las fórmulas que ellas encontraron en santo Tomás. La extensión limitada del estudio vedaba una confrontación *expresa* y minuciosa de la filosofía moderna, desde Kant hasta Heidegger, con Tomás. El intento de hacer más actuales los problemas tratados en su libro, mediante un par de «brillantes» bosquejos de tales paralelismos, no le interesaba al autor. Quien conozca la filosofía reciente, hallará por su propia cuenta tales puntos de contacto. En gracia de los lectores escolásticos, dado el peligro quizá de chocar con muchas fórmulas del trabajo que pudieran parecerles kantianas, queremos advertir, expresamente ya desde ahora, que al presente estudio no le interesa hacer crítica del conocimiento, sino metafísica del conocimiento; tratamos siempre, por tanto, de un hylemorfismo noético al que, en oposición a Kant y en el sentido de una general determinación óptica del conocer, corresponde siempre un hylemorfismo *ontológico* en los objetos.

El estudio viene titulado «Espíritu en el mundo». La palabra «espíritu» se usa como título de una facultad que, desbordando el mundo, conoce lo metafísico. Mundo es el nombre de la realidad accesible a la inmediata experiencia del hombre. Este estudio se ocupará, pues, de la pregunta: cómo el conocer humano puede ser, según santo Tomás, espíritu en el mundo. La tesis de que el conocer humano se mueve de manera inmediata en el mundo de la experiencia, y que todo lo metafísico sólo llega a ser conocido dentro del mundo y por *inmediato contacto* con él, la expresa santo Tomás en su doctrina de la aplicación y del permanente quedar aplicado del intelecto a la apariencia sensible, en la doctrina de la *conversio intellectus ad phantasma*. Así, el estudio podría también haber sido titulado: *conversio ad phantasma*.

El estudio ha optado, pues, por un tema central de la metafísica tomista del conocimiento. Central en un doble sentido de la palabra. El tema se inserta en la parte media de esta metafísica. Presupone así, en cierto sentido, los primeros fundamentos, desde los que se levanta como un todo la metafísica tomista del conocimiento. Y es él mismo, por tanto, un fragmento de esta metafísica, que viene después de otros muchos. Pero es sobre todo central, porque en él vuelve a compendiarse, en su unidad original, la multiplicidad de determinaciones tomistas sobre la esencia del conocimiento humano. Con esto queda hecha una justificación, al menos provisional, del tema y se anuncia, a la par, su intrínseca dificultad.

Su justificación, porque el tema nos obliga a intentar adueñarnos del conjunto de la comprensión tomista del conocer humano, ya que la *conversio ad phantasma* es la palabra clave que designa la unidad de todas las potencias cognoscitivas humanas en el ejercicio cognoscitivo y por esto también, en definitiva, la unidad original del único conocer humano. Su dificultad, porque el tema, al tratar de dicha unidad, obliga siempre de nuevo a hablar de algo distinto de ella, a saber, de esa multiplicidad de potencias cognoscitivas a unificar precisamente en la *conversio ad phantasma*. A pesar de la limitación del tema, pero por su misma enjundia, nos vemos obligados a repensar el conjunto de la metafísica tomista del conocimiento y sus partes en concreto. Esto sólo será realizable si nos limitamos a tocar cada uno de estos subtemas y su conjunto sólo en cuanto sea inevitablemente necesario para esclarecer, al menos bajo una

cierta perspectiva, el problema y la solución propuesta. Y, sin embargo, un tratamiento perfectamente satisfactorio del problema exigiría, conforme a lo dicho, que el conjunto mismo de la metafísica tomista deviniera tema explícito. Advertimos, por tanto, desde el principio, que el estudio tropezarán continuamente con problemas que, sólo en parte o de ningún modo, puede tomar en consideración. Así, por ejemplo, se trata someramente la cuestión de la comprensión tomista del *esse* y son muchos los problemas que van a quedar incompletos en su tratamiento, sobre la esencia de la sensibilidad, sobre los primeros principios, etc. Cuestiones como la de la *species expressa*, el *verbum mentis*, la *resolutio* de un conocimiento (tanto en los *prima principia* como en los *sensibilia*), la *analogia entis*, la unidad de aperccepción, etc., ni siquiera serán mencionados, a pesar de su importancia para una comprensión definitiva de los problemas tratados en el estudio¹.

El estudio comienza tratando de bloquear su tema como totalidad. Su primera parte, pues, es una interpretación de un artículo de la *Summa theologiae*, en el que santo Tomás se propone el tema de la *conversio ad phantasma* en su conjunto. De esta primera mirada global se derivarán las líneas de encuesta, en cuyo seguimiento deberá irse aclarando el sentido de la *conversio ad phantasma*. La segunda parte intenta desarrollar sistemáticamente, en su elaboración tomista, las cuestiones suscitadas por el problema de la *conversio ad phantasma* e intrínsecamente enlazadas con él. La tercera parte, desde la ya ganada perspectiva sobre este fragmento de la metafísica tomista, intentará ofrecer un breve esbozo sobre el conjunto de esta metafísica, planteando el tema de la posibilidad y los límites de ésta.

1. Por este motivo y con esta ocasión, remitimos a algunas de las obras más recientes, además de las citadas en el transcurso de este estudio, las cuales son decisivas dentro del área de esta problemática tomista: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín 1950; J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, París 1945; E. GILSON, *L'être et l'essence*, París 1948; J. B. LOTZ, *Sein und Wert I: «Das Seiende und das Sein»*, Paderborn 1938; M. MÜLLER, *Sein und Geist*, Tübinga 1940; L. OENING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur* en «Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalt.», XXXVII, 3», Münster 1953; J. PIEPER, *Wahrheit der Dinge*, Munich 1947; E. PRZYWARA, *Analogia entis* 1, Munich 1932; G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Francfort 1939; del mismo, *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, «Symposion» I (1948), pp. 89-167 (editado también como separata); el mismo, *Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf 1954; G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand*, Münster 1930; B. WELTE, *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, «Symposion» II (1949), pp. 1-190 (editado también como separata). — También el autor ha publicado un pequeño estudio sobre el concepto de verdad en santo Tomás: *A verdade em S. Tomas de Aquino*, «Revista Portuguesa de Filosofia» 7 (1951), pp. 353-370.

La extensión limitada del estudio no permitió, la mayor parte de las veces, reproducir el texto tomásico al que las citas se refieren. Este procedimiento ocasionará, desgraciadamente, alguna molestia al lector que quiera consultar por sí mismo el texto original, pues tendrá que leer a veces un fragmento considerable para encontrar la afirmación a la que el contexto de nuestro estudio se refiere. Para los largos textos de los Comentarios a Aristóteles, se ha procurado ayudar al lector en esta penosa tarea, en la medida de lo posible, citando los números de las ediciones Marietti (siempre que existen) o al menos las páginas de la edición de Parma.

Primera parte

INTERPRETACIÓN INTRODUCTORIA
DE SUMMA THEOLOGICA I
QUAESTIO 84 ARTICULUS 7

SUMMA THEOLOGICA I QUAESTIO 84 ARTICULUS 7

I. EL TÍTULO DEL ARTÍCULO¹

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

II. LOS VIDETUR QUOD NON

Ad septimum sic proceditur

1. *Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.*

Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, qua informatur.

Sed intellectum esse in actu, est ipsum intelligere.

Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. *Praeterea, magis dependet imaginatio a sensu, quam intellectus ab imaginatione.*

Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus.

1. La ordenación del texto y los títulos de los diversos apartados los toma el autor de la interpretación del artículo que este estudio ofrece. La traducción mantiene intencionadamente la expresión latina original de ciertos conceptos que serían fácilmente equivocados en su versión alemana (española). Otras fórmulas libres, que intentan precisamente conservar en la traducción el contenido de las tesis filosóficas tomistas, o bien insinuarlo, quedarán justificadas por la subsecuente interpretación.

SUMMA THEOLOGICA I TEXTO DE LA CUESTIÓN 84 ARTÍCULO 7

I. EL TÍTULO DEL ARTÍCULO²

¿Puede el intelecto conocer algo actualmente por medio de las *species* inteligibles que en sí mismo tiene, sin necesidad de aplicarse a los *phantasmata*?

II. LAS OBJECIONES

1. Parece que el intelecto puede conocer algo actualmente por medio de las *species* inteligibles que en sí tiene, sin necesidad de volverse a los *phantasmata*: pues el intelecto llega a su actualización mediante las *species* inteligibles, por las que es informado. Ahora bien, por el simple hecho de llegar a esta su actualización, él conoce ya. En consecuencia, bastan las *species* inteligibles para que el intelecto llegue a conocer actualmente algo, sin que necesite para ello aplicarse a los *phantasmata*.

2. Por otra parte, la imaginación depende más de la sensibilidad externa que el intelecto de la imaginación. Ahora bien, la imaginación puede tener intuiciones actuales sin que necesite la actual

2. Traducimos directamente del texto alemán que nos ofrece el autor y no del texto latino. La razón es obvia (cf. nota 1). Rahner no traduce simplemente, sino que interpreta ya. Nos hemos esforzado por conservar los matices de esta interpretación. (Nota del traductor.)

3. Por la misma razón que expone el autor (cf. nota 1), conservo los términos latinos que él no traduce. Esto podría parecer superfluo dada la similitud normal de los términos a emplear en latín y español (*phantasma* = fantasma, *imaginatio* = imaginación). Pero esta misma similitud hace necesaria frecuentemente la retención del término original latino, a fin de subrayar su tecnicidad en contextos ambiguos. La nota vale para todo el estudio y no sólo para la traducción presente de I. q. 84 a. 7. (Nota del traductor.)

Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. *Praeterea, incorporeum non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit.*

Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid.

Quod patet esse falsum; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum et angelos.

III. SED CONTRA

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III de Anima, quod «nihil sine phantasmate intelligit anima».

IV. EL CORPUS ARTICULI (LA SOLUCIÓN)

Primer fragmento: la tesis (respondeo dicendum)

Respondeo dicendum quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.

Segundo fragmento: los indicios de la «conversio»

Et hoc duobus indiciis apparet

Primo quidem quia, cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae

presencia del objeto sensible. Mucho más, por tanto, podrá el intelecto conocer algo actualmente sin que se aplique a los *phantasmata*.

3. Finalmente, no existen *phantasmata* de las cosas incorpóreas (no mundanas), pues la imaginación no trasmona el horizonte de espacio y tiempo. Por tanto, si nuestro intelecto sólo pudiera conocer algo actualmente por aplicación a los *phantasmata*, no sería capaz, en consecuencia, de conocer algo incorpóreo (no mundano). Y esto es evidentemente falso: pues entendemos también la verdad misma, y a Dios y a los ángeles.

III. LA CONTRAOBJECCIÓN

En cambio, el filósofo afirma (III *De Anima*, cap. 7) «el alma nada entiende sin *phantasma*».

IV. LA SOLUCIÓN

Primer fragmento: la tesis

Es imposible, dada la constitución de nuestro intelecto en esta vida, durante la que permanece unido a un cuerpo receptivo, que el intelecto pueda entender actualmente algo sin que se aplique a los *phantasmata*.

Segundo fragmento: los indicios de la «conversio»

Y esto se echa de ver por dos indicios:

Primero. El intelecto es una potencia que no se sirve de órgano alguno corporal. No se vería, pues, afectado en absoluto en su operar por la lesión de un órgano corporal, si no necesitara para su actualización la actividad de otra potencia que se sirve de un órgano corporal. Pero de tal órgano corporal se sirven los sentidos exteriores, la imaginación y las otras potencias que pertenecen a la parte sensible del alma. Resulta, pues, claro que la actualización del intelecto necesita de la actividad de la imaginación y de las restantes potencias sensitivas; y esto, no sólo cuando se trata (en esta actualización del intelecto) de la adquisición de un nuevo saber, sino también cuando se refiere al uso de un saber ya adquirido. Pues vemos que cuando la actividad de la imaginación se ve impedida

per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeacceperit.

Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format aliqua phantasmata sibi per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum.

Tercer fragmento: la metafísica de la «conversio»

Cláusula primera: conocer y ser

Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angelici, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata; et per huiusmodi intelligibilia materialia cognoscit.

Cláusula segunda: conocer humano y ser humano

Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit.

Cláusula tercera: el ser del mundo

De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali: sicut de ratione naturae lapidis est quod sit in hoc lapide; et de ratione naturae equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete, et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens.

por la lesión de un órgano corporal — como en el caso de los amenes —, o de la actividad de la memoria — en el caso de los seniles —, el hombre no puede entender actualmente, ni siquiera aquello de lo que ya antes había adquirido conocimiento.

Segundo. Cada uno de nosotros puede hacer consigo mismo esta experiencia, que si intentamos hacernos una idea de algo, formamos *phantasmata*, a manera de ejemplos, para ganar de alguna manera en ellos la intuición de lo que se quiere pensar. Y de aquí proviene también, que si queremos hacer algo inteligible a otro, le proponemos ejemplos, con los que pueda formarse *phantasmata* para su pensar.

Tercer fragmento: la metafísica de la «conversio»

Cláusula primera: conocer y ser

Este proceder radica en que es propio de toda potencia cognoscitiva una conformidad intrínseca con su objeto (propio). Y por esto, el objeto propio del intelecto angélico, que está enteramente libre de toda corporalidad, es la sustancia inteligible incorpórea, y mediante la inteligibilidad de ésta, conoce el ángel el mundo material.

Cláusula segunda: conocer humano y ser humano

En cambio, el objeto propio del intelecto del hombre, que existe unido a su cuerpo, es la *quidditas* o naturaleza de las cosas corporales (cosas del mundo). Y a través de esta naturaleza de las cosas sensibles, alcanza él también un cierto conocimiento de las cosas insensibles.

Cláusula tercera: el ser del mundo

Ahora bien: es esencial a esta naturaleza, el existir en un «aquesto»⁴ material. Así, por ejemplo, es esencial a la naturaleza de la

4. Soy plenamente consciente de la dureza del término. Vendrán contextos en que se hará más duro. Traduce el término alemán *Diesda*. La traducción literal «esto-aquí» resulta todavía menos manejable. Traducir simplemente por «esto» sería demasiado vago y silencia un matiz importante. Rahner designa con el término alemán lo «concreto indeterminado» como sustrato material de toda determinación formal procedente de la *natura universalis*, como raíz de la coartación y de la incomunicabilidad de la forma universal. Ulteriores determinaciones seguirán en el curso del estudio. Mediante esta violencia estilística, intenta el autor llevar al lector al sentido original del «individuum» tomista, sentido hoy apenas perceptible en la acepción vulgar del término individuo. (Nota del traductor.)

Cláusula cuarta: el conocimiento humano del ser del mundo

a) La intuición

Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem.

b) El pensar

Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.

Cláusula quinta: confirmación de lo dicho por asunción crítica de la posición contraria

Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata; vel si naturae rerum sensibilibus subsisterent non in particularibus, secundum platonicos, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

V. RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

Ad primum ergo dicendum quod species conservatae in intellectu possibili, ut in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est. Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quae sunt naturae in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quod etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particularis, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum et per re-

pedra, el que exista en esta piedra; y a la naturaleza del caballo, el existir en este determinado caballo, etc. Y por tanto, la naturaleza de la piedra o de cualquiera otra cosa material, sólo puede ser conocida completa y verdaderamente, si es conocida como existente en la cosa singular.

Cláusula cuarta: el conocimiento humano del ser del mundo

a) La intuición

Y nosotros aprehendemos la cosa singular mediante la sensibilidad externa y la imaginación.

b) El pensar

Por esto, para llegar al conocimiento del objeto que le es propio, ha de aplicarse el intelecto a los *phantasmata*, para poder (así) contemplar la naturaleza universal como existente en la cosa singular.

Cláusula quinta: confirmación de lo dicho por asunción crítica de la posición contraria

Si fuera, en cambio, el objeto propio de nuestro intelecto una *forma separata*; o si, como los platónicos quieren, no subsistiera la naturaleza de las cosas sensibles en las cosas singulares: entonces, no necesitaría el intelecto, para entender, aplicarse siempre a los *phantasmata*.

V. RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

A la primera. Cuando el intelecto posible no entiende actualmente, permanecen en él las *species* (solamente) de manera habitual, como ya se dijo. Y por esto no basta para nuestro conocimiento actual la mera conservación de las *species*; sino que hemos de usar de ellas, como corresponde a las cosas de las que son *species*, e. d., conforme a naturalezas existentes en las cosas singulares.

A la segunda. El *phantasma* es ya él mismo una réplica de la

motionem. Alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

cosa singular, y por eso no necesita la imaginación de otra ulterior similitud de lo singular, como es el caso para el intelecto.

A la tercera. Conocemos lo incorpóreo (no mundano), de lo que no existen *phantasmata* ningunos, por relación al mundo de los cuerpos sensibles, de los que poseemos *phantasmata*. Así entendemos lo que la verdad es, por consideración de las cosas cuya verdad vemos. A Dios a su vez le conocemos, según Dionisio, como causa, tanto por un salto (trascendente) como por remoción negativa. Ni podemos conocer tampoco las otras sustancias incorpóreas, más que por esta eliminación de las cualidades inmediatamente dadas de lo sensible, o por comparación con el mundo de las cosas corporales. Y así, cuando queremos conocer algo de esta suerte (no mundano), tenemos que volvernos a los *phantasmata*, aunque de lo «no mundano» no podemos tener *phantasmata*.

§ 1. EL ARTÍCULO EN EL CONTEXTO DE LA SUMA TEOLÓGICA

El artículo que va a constituir la base de este estudio, está contenido en una Suma teológica. Su situación, por tanto, le viene asignada por una sistemática teológica. Si para la sistemática filosófica es el hombre la palabra primera, y Dios, en cambio, como absoluto, la última (aunque sea esta última palabra la que ha proferido la primera), en una Suma teológica sucede al revés: Dios en su irreferencia al mundo es la palabra primera, y el hombre la última. La pregunta por el hombre, se encuentra, por tanto, incluida en el macizo de problemas del ser *creado*¹.

Por eso, la pregunta sobre el hombre apunta de manera inmediata al «alma»; la pregunta no brota, pues, de la pluralidad de conocimientos que el hombre posee o cree poseer sobre sí, para retroceder hacia el principio único, del cual recibe sentido y medida todo esto que sobre el hombre se sabe. Sino que empieza precisamente allí, donde lo absoluto linda con el hombre, en su esencia, para correalizar el despliegue de este ser en sus «potencias» y «actividades» a partir de su fundamento. Al mismo tiempo, el «alma», como fundamento esencial del hombre, es considerada sólo y exclusivamente como el lugar de un advenimiento *teológico*, como el posible auditor de una revelación.

Sólo en la actividad es el ser del hombre enteramente él mismo. Así, en la actividad se hace patente por vez primera lo que el hombre

es, se descubre su esencia tras la que se andaba. De las múltiples «actividades» del hombre, la primera parte de la *Suma* reseña tan sólo el conocer intelectual humano; el humano tender queda remitido a la segunda parte de la *Suma*; las restantes actividades humanas no interesan de manera inmediata al teólogo.

Las *quaestiones* que tratan del conocer humano quedan repartidas según un esquema que resulta a primera vista extrínseco: conocimiento de lo corporal, conocimiento de la misma alma *cognoscente*, conocimiento de realidades espirituales verdaderamente existentes más allá del alma y por encima de ella. Pero en este esquema exterior se anuncia, consciente santo Tomás, una sistemática más profunda. Si para la metafísica tomista del conocimiento son las *res materiales* el objeto propio del conocimiento específicamente humano (sentido y amplitud de esta tesis nos habrán de ocupar todavía), claro es sin más que estos tres ámbitos del conocimiento humano no pueden ser simples regiones yuxtapuestas y de igual valor en el espacio abierto al único conocer humano. Conocimiento de la propia alma *cognoscente* y conocimiento de lo absoluto han de depender entonces del conocimiento de la *essentia rerum materialium*; la posibilidad de aquel primer conocimiento ha de ser concebida desde la posibilidad de este último. De esta suerte, las *quaestiones* que tratan la *cognitio corporalium* pasan a ser el lugar en que se decide absolutamente la concepción tomista del conocimiento humano. Las *quaestiones* 84-86 constituyen así el fragmento central de la metafísica del conocimiento en la *Suma*.

Dentro de este fragmento, compuesto por tres *quaestiones* sobre el conocimiento de lo material, se encuentra el artículo cuya interpretación emprendemos. La interior construcción de estas tres *quaestiones*, aun en su recíproca implicación, no es ni tan clara ni tan intrínsecamente necesaria, que valga ahora la pena hacer ver que el lugar fáctico que ocupa el artículo, le venga inevitablemente asignado por una presunta necesidad interior².

Bástenos ahora el haber delimitado, desde un tanto más lejos, el lugar en que surge el problema que ocupa al artículo: es un

1. Cf. p. e. 1 q. 84 Introducción: *non pertinent directe ad considerationem theologi.* 1 q. 75 Introducción: *... post considerationem creaturae spiritualis et corporalis.* 1 q. 50 Introducción: *De distinctione corporalis et spiritualis creaturae.* 1 q. 45 Introducción: *... creatio...* 1 q. 44: *De processione creaturarum.*

2. Como el artículo 1 de la q. 85 (*utrum intellectus noster intelligat res corporales et materiales per abstractionem a phantasmatis*) está en estrecha conexión de sentido con el a. 6 de la q. 84 (*utrum intellectiva cognitio accipitur a rebus sensibilibus*), podría también pensarse que el a. 7 de la q. 84 encontrara su lugar adecuado sólo después del a. 1 de la q. 85.

momento parcial de la pregunta acerca del conocimiento humano del «mundo»³, del conocimiento que inaugura la posibilidad de todo conocer humano y determina también sus fronteras.

Cada uno de los problemas parciales que en estas tres *quaestiones* se plantean, y por tanto también nuestro artículo, tienen por tanto, que atender, como a hilo conductor de la solución de la problemática, a este triple aspecto: 1.º se trata necesariamente de un conocimiento intelectual, pues sólo éste puede ser, para el teólogo Tomás, el lugar de irrupción de un advenimiento teológico; 2.º se trata necesariamente del conocimiento del mundo como conocimiento humano fundamentante, cuya posibilidad ha de ser entendida; 3.º en este conocimiento y por él, ha de abrirse la posibilidad de un acceso a un «más allá del mundo».

Este provisional punto de partida para la comprensión del artículo a interpretar, viene ya ofrecido por la situación misma del artículo en el todo estructural de la *Suma teológica*. Sería, pues, posible, por el despliegue del contenido immanente del triple canon mencionado, llegar al planteamiento del problema de nuestro artículo. Pero, puesto que el texto del mismo artículo nos retrotraerá de continuo a la más amplia problemática que le determina, baste haber señalado aquí las comunes dimensiones problemáticas que señorean las tres *quaestiones*, y también, por tanto, el a. 7 de la q. 84. Se nos brinda una posibilidad de inmediata interpretación del artículo mismo. Esta interpretación no pretende, en absoluto, ahorrar al lector el esfuerzo de leer con nosotros el artículo.

§ 2. EL TÍTULO DEL ARTÍCULO

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet non convertendo se ad phantasmata. Ésta es la pregunta que titula al a. 7 de la q. 84 de la primera parte de la *Suma teológica*. Si bien el exacto sentido de esta pregunta sólo se hará

3. El conjunto del estudio mostrará que el término «mundo», empleado para la traducción de las expresiones tomistas: *corporalia*, *materialia*, etc., no es una modernización ambigua e injustificada. Al contrario: la traducción puramente verbal de estas expresiones tomistas por «material» y «cosas corporales», podría poner en el peligro de marrar el sentido de la *cognitio corporaliū* a quien pensara en los correspondientes conceptos de las modernas ciencias de la naturaleza. Peligro bastante más próximo que el que pueda ofrecer nuestra traducción «conocimiento del mundo».

comprensible a partir de la misma respuesta, ya el curso del pensamiento en los precedentes artículos de la misma *quaestio* permite un bosquejo provisional del sentido de la pregunta que hace de título.

El a. 1 de la q. 84 se abre con la pregunta, aparentemente exterior e innecesaria, de si puede el hombre conocer intelectualmente las cosas corporales. Esta pregunta nos resulta exterior porque parece suponer que estamos ya enterados de lo que es el conocer intelectual, y que se trata ahora, tan sólo, de la pregunta subsecuente y sin riesgo, de saber qué es lo que podemos intentar en concreto con este intelecto y su conocer, cuya esencia tenemos ya bien determinada. Entendida de esta manera la pregunta nos resulta, además, innecesaria. Sea cual fuere la relación cognoscitiva del intelecto al mundo, la respuesta a tal pregunta no parece ser una ley en sí que se imponga de antemano al conocimiento de aquellos objetos que no pertenecen a este mundo material.

En realidad, sin embargo, los artículos que preceden al a. 7 han llevado ya a otro resultado. El sentido y la posibilidad del conocer intelectual, más aún, del conocer humano en absoluto, está en discusión, y esta discusión alcanza en el a. 7 su momento álgido. Es cierto que ya en el a. 1, antes de toda posición temática del problema, queda ya previamente decidido: el hombre está en posesión de una *cognitio immaterialis, universalis et necessaria*. Que en el hombre se da realmente un conocimiento absoluto; que vale: *forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter*. Éste es el grandioso punto de arranque del que santo Tomás parte con todos los grandes filósofos desde los griegos hasta Hegel¹.

A pesar, pues, de la decisión en él tomada, el a. 1 de la q. 84 no contiene aún una crítica metafísica del conocimiento, sino de lo conocido, y sólo despeja el camino para la auténtica posición del problema de la posibilidad intrínseca de un conocimiento metafísico del mundo. Lo que allí se dice es que la *quidditas* de las cosas singu-

1. Para la justificación «epistemológica» de tal punto de partida, en cuanto santo Tomás la haya intentado y se encuentre realmente en él, cf. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* v «Le Thomisme devant la philosophie critique», Lovaina 1926. En el texto se citará siempre esta primera edición (segunda edición, Bruselas 1949; traducción castellana: *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid 1959). Siempre que en el estudio se hable, y se hablará siempre de nuevo, del problema de la posibilidad y de los límites de la metafísica, no se entiende tal problema en sentido «epistemológico», como una investigación que precede a toda metafísica, sino en el sentido de un problema interior a la metafísica misma y que se identifica con ella.

lares conocidas se encuentra de distinta manera en el intelecto y en la cosa. Pero así, se destaca el *cognoscente* frente a lo conocido, y se erige ya hacia una crítica del objeto: se asigna una determinada situación metafísica al objeto material, al afirmarse que su forma, es decir, su ser y su contenido inteligible, se encuentra de «diversa manera» en el ente material y en el *cognoscente* intelectual.

Con esto queda también dicho que las cosas materiales singulares quedan medidas por un canon que no les es inmanente y que, a pesar de todo, las mide; porque el conocer no sólo las posee conscientemente, sino que, juzgando su estructura metafísica de ser, las distingue unas de otras.

Y así, precisamente, se abre la posibilidad de una crítica metafísica del conocimiento humano. Una crítica que no es «teoría del conocimiento» sino metafísica del conocimiento. El hombre tiene un conocimiento universal y necesario de las cosas singulares existentes. Se trata de concebir la interna posibilidad de tal conocimiento. En el a. 1 de la q. 84 se anuncia ya la *aporía* de este conocimiento: *alio modo in re... alio in intellectu*. Esta distinción expresa, enunciando la conocida relación que media entre objeto y conocimiento, que la posesión cognoscitiva de las cosas es un conocimiento que desborda las cosas singulares, un saber que no puede consistir en la pura conciencia reproductora del singular material, puesto que esta pura conciencia pasiva no sería capaz de contraponer lo conocido y el conocer, uno frente a otro, en su interior diversidad. ¿Cómo es posible este conocer trascendente del ente singular, nota característica del conocimiento intelectual?

En los artículos siguientes la pregunta se agudiza. Santo Tomás obstruye definitivamente toda posibilidad de derivar este saber, que va más allá de su objeto inmediato y por esto puede juzgar de él, de cualquiera otra fuente que sea independiente de esas mismas cosas del mundo, que tal saber ha de juzgar². El conocimiento universal y necesario que juzga a su primer objeto como no universal y no necesario, deriva, sin embargo, sin excepción de un encuentro del conocer con ese objeto.

Con esta formulación, que resulta de las consideraciones hechas en los artículos 2-6 de la q. 84, queda sin duda bosquejado vaga-

mente el resultado esencial de estas cuestiones; pero no se alcanza la agudización definitiva de la problemática. Pues con tal formulación no se ha evitado el posible equívoco de que la consecución de la posición metafísica del *cognoscente*, desde la que éste abarca el mundo juzgándole, se origine, ciertamente, en un contacto con el mundo; pero de tal manera que la posición conseguida se consolide después principalmente fuera del conocimiento del mundo e independientemente de él; de que el mundo sí sea punto de partida; pero no posición definitiva de la metafísica humana.

Esta última agudización del problema posible para santo Tomás, se alcanza en el a. 7: *utrum intellectus possit actu intelligere... non convertendo se ad phantasmata*. La formulación de la pregunta, que el artículo plantea, significa, por tanto, dentro del contexto entero de la *quaestio*:

1. Se pregunta por el conocimiento intelectual, que, para santo Tomás, halla su posibilidad sólo en un encuentro con el mundo material (mediante la sensibilidad).

2. Este conocer intelectual es una *cognitio immaterialis, universalis, necessaria*, es, por tanto, metafísica, que trasciende principalmente el objeto en que encuentra su punto de partida.

3. Se pregunta si este conocimiento metafísico, que desborda siempre su punto de partida, ha de realizar este desbordamiento, siempre de nuevo y en cada caso, en un volverse sobre el punto de partida material, o no.

Es evidente la conexión de esta pregunta con la triple dirección de encuesta bosquejada en el epígrafe 1 al considerar el contexto en que se encontraba el a. 7. Lo mismo ha de decirse de la formulación agudizada del problema. En el citado epígrafe se vio que las qq. 84-86 constituyen por necesidad el fragmento central de la metafísica tomista del conocimiento; que el conocimiento intelectual del mundo en su intrínseca posibilidad es el fundamento de todo conocimiento humano en absoluto. Ahora se muestra más patentemente la *aporía* del mismo hilo conductor de la problemática: el conocimiento del mundo tiene que ser fundamento de todo conocimiento humano en absoluto y, al mismo tiempo, como tal conocimiento, sobrepasa ya las cosas singulares juzgando de ellas y tiene, sin embargo, que descansar sobre ellas, sin poseer de antemano y temáticamente conocido el canon de este juicio a ejercitar. La tensión

2. *Suma teológica* I q. 84 a. 2-6.

problemática existente entre el conocimiento del mundo y una metafísica que desborda a este conocimiento ha sido transferido a este mismo conocimiento del mundo. Este conocimiento tiene que descansar (*convertere*) sobre las cosas (*phantasmata*) y tiene, como conocimiento universal y necesario, que juzgar a estas cosas.

Así se evidencia también que el a. 7 no es una cuestión secundaria y parcial de la metafísica tomista del conocimiento que pueda ser desgajada del conjunto de esta metafísica y resuelta de cualquiera manera. El artículo resume la aporética integral de esta metafísica del conocimiento en su última agudización. El artículo repite a un nivel más profundo lo que le precede, y decide de antemano lo que, en su explícito planteamiento, ha de seguir. Esto justifica que emprendamos una interpretación directa de este artículo, y que sólo vagamente esbozemos el contenido de los aa. 1-6 de la q. 84, únicamente en cuanto nos parezca de importancia para la aclaración de la pregunta que titula al a. 7.

§ 3. EL «VIDETUR QUOD NON»

Carece de interés para nuestra intención la cuestión de cómo surgió históricamente la estructura exterior de un «artículo»¹. En todo caso, nuestro artículo comienza con una triple serie argumentativa, que pretende resolver el problema planteado, en una dirección distinta a la que seguirá después el *corpus articuli*. No se trata (al menos en este artículo) de cualesquiera «dificultades» u «objeciones» traídas por los pelos; al contrario, estos *videtur quod non* plantan el problema sobre el suelo, ayudan a elaborarlo de manera que, rectamente entendido, pueda recibir una solución.

Santo Tomás es consciente de la significación de esta aporética (lo que no quiere decir que siempre en él las «objeciones» que introducen un artículo nazcan de esta posesión consciente de la aporética del problema; muchas veces son completamente extrínsecas y no dicen nada). La elaboración de la «pregunta» es la primera y grave tarea del filósofo². La pregunta es lo primero, no sólo porque los

filósofos dieron diversas respuestas al problema, sino porque muchas veces no se les ocurrió qué preguntar³. Sólo la pregunta designa el ámbito dentro del que hay que buscar la verdad. El planteamiento de la cuestión pertenece, por tanto, tan íntimamente al acontecer filosófico que de la manera cómo se elabore la pregunta depende esencialmente que la verdad, tal vez ya hallada, sea reconocida como tal⁴. Para entender la dinámica interior que impulsa a las objeciones en la dirección de una solución distinta de la que después se dará en el *corpus articuli*, recuérdese una vez más lo dicho hasta ahora: debe aclararse la posibilidad intrínseca de un conocimiento intelectual como lugar de un acontecer teológico. Por tanto, debe explicarse de antemano este conocimiento como una *cognitio universalis et necessaria*, que sobrepasa las cosas singulares y el mundo mismo.

Pero un conocimiento de este género parece excluir, por doble razón y de antemano, el que el conocimiento de las cosas mundanas singulares sea el cuadro permanente, dentro del cual haya de mantenerse siempre la metafísica humana:

a) Se impone pensar, por una parte, que un conocimiento universal y necesario es algo cerrado sobre sí mismo, sustentado en su propia posibilidad interior. Si una facultad cognoscitiva y su ejercicio vienen caracterizados por determinaciones tales que se oponen claramente a las de cualquier otro conocimiento (sensible), se sugiere por sí mismo que este acontecer intelectual (concebido de antemano como *cognitio universalis, necessaria et immaterialis*, puesto que es ya principalmente distinto), ha de ser también explicado como independiente de todo otro conocimiento, en su sentido interior y, por tanto, también en su ejercicio. Y esto postularía que los presupuestos ónticos del ejercicio «actual» de tal conocer —santo Tomás los denomina *species intelligibles*— fueran concebidos de manera que hicieran posible el acabamiento del conocimiento intelectual en sí mismo y su descanso en su propia posibilidad interior. Y entonces, la ya comprobada fundamentación del conocimiento intelectual en la experiencia sensible del mundo (a. 6 de la q. 84) tendría tan sólo el sentido de un primer choque que pone en movimiento, de un presupuesto inicial, y no el de una plataforma de sostenimiento que

1. Cf. M. GRABMANN, *Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas v. Aquin*, Friburgo, 1928; F. A. BLANCHE, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de Saint Thomas*; «Rev. sciences phil. et théol.» 14 1925, pp. 167-187.

2. In III Metaph. lect. 1 n. 338-339: «...necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus

oportet dubitare, antequam veritas determinetur...»; In III Metaph. lect. 3 n. 368: «...non est facile bene dubitare de eis...»

3. In III Metaph. lect. 1 n. 338: «...quia omnino praetermiserunt de his considerare.

4. In III Metaph. lect. 1 n. 339-340.

en todo caso y siempre suministra la posibilidad, de un fundamento sobre el que el conocimiento intelectual descansa duraderamente⁵. La relación que media entre el conocimiento metafísico y la mera experiencia sensible del mundo tendría entonces que ser concebida de manera tan exterior y laxa, como la relación que media, en la acepción vulgar, entre la actividad de la *imaginatio* y la sensación externa actual.

Queda así indicado el sentido de las dos primeras objeciones. Es necesario anotarlas aún brevemente. Sería completamente equivocado dar al concepto de *species intelligibilis*, tal como aparece en la objeción primera, el sentido que sólo más tarde habrá de recibir en el desarrollo de la metafísica tomista del conocimiento. Por esto mismo, tampoco aclararíamos más las cosas, de traer ahora a colación el desarrollo histórico de la doctrina de la *eidos-species*. En este momento la significación de la *species* se halla precisamente en cuestión. Pues evidentemente este concepto cobrará un sentido u otro en cada caso, según que la decisión a que el artículo pretende llegar, recaiga sobre una u otra alternativa. A saber: si de una manera puramente formal entendemos el concepto de *species* como la actualización del conocimiento intelectual como tal⁶, su naturaleza material y su tarea cambiarían, según que el conocimiento intelectual se cumpla en sí mismo o sólo en una aplicación a la experiencia sensible. Suponiendo la *obiectio* la verdad de la primera alternativa, y la respuesta la verdad de la segunda, el sentido del concepto de *species* no puede ser en los dos casos el mismo.

La *obiectio* constituye precisamente el indicio de que la pregunta planteada en el artículo incluye a la misma naturaleza de la *species* en su ámbito problemático; de que la naturaleza de la *species* no es

5. Cf. respecto a esta formulación: *In Boeth. de Trin.* q. 6 a. 2 ad 5: *Phantasma est principium nostrae cognitionis ut ex quo incipit intellectus operatio, non sicut transiens sed sicut «permanens» ut quoddam «fundamentum» intellectualis operationis, sicut principia demonstrationis oportet manere in omni processu scientiae...; De anima* a. 15 corp. distingue santo Tomás dos suertes o clases de tal punto de partida sólo inicialmente presupuesto, pero no permanente, de la experiencia del mundo: *Potentiae sensitivae necessariae*: a) *per accidens tamquam excitantes ut Plato posuit*, b) *disponentes tantum sicut posuit Avicenna*; y contrapone a ambas concepciones, como tercera, la suya propia: c) *ut repraesentantes animae intellectivae proprium obiectum*. Tomás de Aquino desarrolla en este lugar detenidamente las posibilidades referidas. Respecto a la doctrina de Avicenna en este punto cf. M. HORTEN, *Philosophie des Islams*, Munich 1924, pp. 69-71; F. UEBERWEG-B. GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II Berlín 1928, 309; CARRA DE VAUX, *Avicenna*, París 1900, pp. 224-235.

6. Se dice precisamente en esta *obiectio*: *intellectus fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur*. Esta definición puramente formal de la *species*, invariable en su contenido, se repite siempre de nuevo en santo Tomás.

un presupuesto del problema, sino tema expreso de la pregunta del artículo. Y así se evidencia también, desde esta nueva vertiente, cómo en este artículo es el todo del conocimiento humano lo que deviene tema expreso de interrogación, problema⁷.

Ulteriores observaciones a la segunda *obiectio* resultan superfuas. Penetrar ahora más profundamente en la problemática de esta relación nos llevaría muy lejos de la concepción vulgar — que es la supuesta por la *obiectio* — tanto de *sensus e imaginatio* como de su mutua relación. Esta segunda *obiectio* sólo quiere ser una ilustración de aquella radical concepción del conocimiento intelectual, de la que la primera *obiectio* brota, y desde la que se lanza a contrapelo de la dirección definitiva que adoptará la solución de santo Tomás.

b) La segunda aporía frente a la posibilidad de una metafísica encuadrada en el ámbito de la experiencia del mundo brota de la determinación del conocimiento como intuición. A la base de toda teoría del conocimiento, y por tanto también a la base de la doctrina tomista del conocimiento, está la convicción de que el acto originario y fundamentante de todo otro conocimiento debe ser concebido como intuición, como aprehensión inmediata del objeto a conocer en su propia, real y presencial *mismidad*⁸.

7. El aserto: *intellectum esse in actu est ipsum intelligere*, no tiene aquí nada que ver con el principio de la metafísica tomista que enuncia la identidad del conocer actual con lo conocido, sino que significa aquí simplemente: «pero simplemente por el hecho de que el intelecto (por la *species intelligibilis*) adviene a su actualización, conoce él ya». Pues *intellectum* es aquí acusativo de *intellectus*, no de *intellectum* (lo conocido).

8. Cf. *I Sent. dist. 3 q. 4 a. 5 corp.*: *Intelligere... dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod est praesens intelligibile*. — Cf. A. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster 1932, p. 58; pp. 192 ss.; p. 239. El concepto de intuición de Hufnagel, que le sirve de hilo conductor para determinar qué clase de intuiciones son las que santo Tomás enseña, está decisiva y exclusivamente orientado por la no-discursividad. Puede así, naturalmente, caracterizar al conocimiento de los primeros principios y de las esencias universales como intuición; intuición que es en ambos casos la misma (a pesar de Hufnagel mismo l. c. c. p. 203; p. 297); pues precisamente lo que contiene la visión de las esencias universales es lo que expresan los primeros principios. — Pero este concepto de intuición no corresponde a la interior fisonomía de la metafísica tomista. Para llegar a un concepto verdaderamente tomista de intuición, habría que tener en cuenta, primeramente, que, para santo Tomás, el conocimiento recae esencialmente sobre lo realmente existente y que el prototipo del conocer es la real identidad de conocer y ser conocido. Conocer es «ser cabe sí del ser». Que, por tanto, intuición en auténtico sentido tomista sólo se da allí donde el ser es aprehendido en su real *mismidad*, precisamente porque se identifica con el aprehensor mismo. La intuición de los primeros principios es como tal una intuición de conceptos, y santo Tomás es precisamente el más acre adversario de la concepción que quiere ver en los conceptos como tales, de manera inmediata y sin ulterior requisito, la aprehensión del ser mismo. A esto se añade que los principios mismos descansan sobre una *abstractio* y son una *compositio et divisio* (como proposiciones que son), es decir, son precisamente lo contrario de una intuición. Por su carácter judicativo (los seres intuitivos, Dios y los ángeles, no juzgan), los primeros principios son precisamente el *stigma* de la pura racionalidad de nuestra intelectual «intuitivi-

Si existe, pues, un conocimiento metafísico, ¿no tiene también que existir una intuición metafísica? ¿Y cómo puede darse una intuición tal, dentro del cuadro de la experiencia del mundo, siendo la metafísica comprensión de lo extramundano, de lo incorpóreo? Pues si existe una intuición de realidades metafísicas en ellas mismas, este conocimiento entonces, y todos los otros que en él descansan, tiene que ser independiente de la experiencia del mundo, y no puede descansar en esta experiencia como en su fundamento permanente.

Si, por lo contrario, la experiencia del mundo es el fundamento permanente del conocimiento metafísico, entonces no existe intuición metafísica autónoma alguna, en tal caso la única intuición que aprehende inmediatamente su objeto en su propia *mismidad* es la intuición sensible, la *imaginatio* en sentido amplio. Y si fuera válido, como parece serlo, que posibilidad y amplitud del conocimiento se identifican con la posibilidad y amplitud de la intuición, puesto que esta última es el fundamento que comporta a aquél, entonces el conocimiento intelectual quedaría limitado al cuadro de la *imaginatio*; su último sentido, y por tanto también su raíz original, sería la *imaginatio*, la experiencia del mundo; y el conocimiento quedaría proscrito en el espacio y en el tiempo, *quia imaginatio tempus et*

dad»: intuitividad que, por esto mismo, no poseemos en sentido estricto. La abstracción, como proceso de formación del concepto, es lo opuesto al genuino concepto tomista de intuición a pesar de Hufnagel (l. c. p. 211, nota 4; p. 241, nota 4). Frente a esta crítica del concepto de intuición tomista que Hufnagel desarrolla o supone, ha vuelto a tomar nuevamente posición el mismo HUFNAGEL: *Der Intuitionsbegriff des Thomas von Aquin*, «Tüb. theol. Quart.» 133, 1953, pp. 427-436. Adelantando ideas, quisiéramos ya ahora poner a esta respuesta de Hufnagel las siguientes apostillas fundamentales: naturalmente que, según santo Tomás, el hombre posee, como espíritu que es, una intuición (Hufnagel, p. 434); pero ésta es, precisamente, la intuición de la sensibilidad, como facultad de un espíritu en el mundo, y no un *intuitus intellectivus* consistente en sí mismo y desprendido del suelo de la *imaginatio*. Por esto, cuando se trata de la relación de abstracción y juicio con la intuición (cf. Hufnagel, pp. 431 ss), bajo la denominación de intuición (como acto cognoscitivo ejercible) sólo se puede entender la imaginación (en sentido amplio). Y abstracción y juicio son — dentro del conocer humano esencialmente «uno» (cuyas sensibilidad y espiritualidad no se pueden dilucidar separadamente de manera adecuada [contra Hufnagel, pp. 429], pues la una sólo en y por la otra es conocimiento real) — los constitutivos interiores que hacen de la *imaginatio* una potencia que brota del espíritu humano y que se mantiene siempre como momento interior de éste; es decir, intuición «objetiva» (*gegenständliche*) del mundo, en la cual este mundo, como objeto (distinto del *cognoscente*, abarcable), es trascendido en cada caso hacia el «ser en absoluto» (conforme al rasgo fundamental del conocer tomista, cf. también Hufnagel, p. 430). En definitiva, como el mismo Hufnagel hace notar (pp. 435 ss), nuestra controversia está condicionada por la pregunta fundamental acerca de la naturaleza de la interpretación de un texto filosófico: si se trata, a saber, de reseñar, con una cualificación más o menos indiferenciada, las distintas descripciones de la naturaleza del conocimiento (finito) que en santo Tomás pueden encontrarse (cf. pp. 434 ss), «de manera que la última «revisión» de la naturaleza... debe dejarse al lector» (p. 435), o si más bien ha de ser el intérprete mismo aquel lector que logra esta «visión» unitaria y complexiva y que, por lo mismo, presenta en su interpretación lo que él cree haber entendido ser la concepción directiva en el concepto tomístico del conocimiento: metafísica sobre el suelo de la *imaginatio*.

continuum non transcendit. Todo pensar apuntaría, como medio, hacia la intuición sensible. Una metafísica humana en sentido tomista, esto es, una metafísica que trasciende el espacio-tiempo, que vale del todo-siempre, que alcanza lo absoluto y absolutamente necesario, sería intrínsecamente imposible. No existiría ninguna *cognitio immaterialis, universalis et necessaria*. «*Quod patet esse falsum*».

Con esto se aclara hasta cierto punto la problemática interior que llena la *obiectio* tercera. Santo Tomás sentía el peso de este aparente dilema, ya que no quería evitarlo de manera barata, tirando por cualquiera de los dos extremos. Más aún, se sentía abandonado por el mismo Aristóteles, que era para él «el maestro de los que en este punto saben algo»; «habiendo dicho el filósofo que el alma no es capaz de ningún conocimiento intelectual si no se aplica al *phantasma*, y que los *phantasmata* provienen de los sentidos, quiere, sin embargo, mostrar cómo el intelecto puede conocer lo que dista de todo sentido... Pero a esta cuestión no encontramos respuesta en Aristóteles»⁹. El epígrafe 2 nos había aclarado ya que el artículo 7 pregunta en qué sentido la experiencia del mundo podía ser fundamento de un conocimiento metafísico que abarca un más allá del mundo. La pregunta se ha explicitado ahora, al tratar de saber si hay que concebir este conocimiento intelectual como un conocimiento metafísico concluso en sí mismo, que encuentra en sí mismo su propia posibilidad (objeciones 1 y 2), y posee un contenido independiente de la experiencia sensible (problema de la *species*) y está, como tal, fundamentado en una intuición metafísica (objeción 3); o más bien como un conocimiento que debe siempre mantenerse sobre el suelo de la *imaginatio*, como sobre el fundamento único que lo puede hacer posible, sin que posea una intuición metafísica autóctona.

Ahora bien: sólo es posible que la decisión recaiga afirmativamente sobre el segundo concepto del humano conocer como único real si muestra a la par cómo es posible una metafísica sobre el suelo

9. In III De anima lect. 12 n. 781; 785. Cf. también De anima a. 16 corp. A partir del primer texto podría parecer que santo Tomás echa de menos en Aristóteles solamente una solución al problema de nuestro conocimiento de las inteligencias puras, pero no respecto a la cuestión de la posibilidad de la metafísica en general. Pero en principio ambos casos son iguales, tanto más que Tomás creía que la existencia de tales inteligencias inmateriales podía ser conocida. Para él, por tanto, se plantea la cuestión respecto a todos los objetos de la metafísica, a saber, cómo pueden llegar a ser conocidos, a pesar de la necesidad de la *conversio ad phantasma*.

de la *imaginatio*. El problema de la *conversio ad phantasma* es así el problema de la posibilidad de una metafísica que descansa sobre una intuición que sólo tiene lugar dentro del horizonte del espacio y del tiempo. Aunque santo Tomás no encuentre solución alguna a este problema en Aristóteles, se mantiene, sin embargo, dentro de la dirección de la metafísica aristotélica, en cuanto se apropia (*sed contra*) la afirmación aristotélica hecha en *De anima* (Γ 7 431 a 17): οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ¹⁰.

Esta tesis aristotélica no es para santo Tomás una de esas opiniones que uno también comparte y para las que se busca después un rincón silencioso en lugar tranquilo y sin peligro, donde no estorbe a nadie (el medievo amaba, por lo demás, este método). Esta tesis empuja al doctor Angélico decisivamente hacia la hondura del punto de partida aristotélico de la metafísica, para ganarlo en su originalidad y pensarlo resueltamente hasta el fin. Tal tesis no ha sido recogida en el *sed contra* para llenar, y no más, el esquema de un artículo.

§ 4. LA ESTRUCTURA FORMAL DEL CORPUS ARTICULI

El *corpus articuli* se divide, por de pronto, en tres partes:

1. La decisión que santo Tomás adopta frente al problema: *respondeo dicendum...*

2. Los *indicia*: *et hoc duobus indiciis apparet*. Hay dos indicios. Así, ya de esta manera puramente exterior, este fragmento queda dividido en dos subpartes:

a) El primer *indicium*: *primo quidem...* hasta: *ea quorum scientiam iam praecepit*.

b) El segundo *indicium*: *secundo...* hasta: *formare possit ad intelligendum*.

3. La metafísica de la *conversio ad phantasma*: *Huius autem ratio...* hasta el final del *corpus articuli*.

Para conseguir un primer golpe de vista, aunque sea por de pronto puramente formal, del desarrollo del pensamiento en esta

tercera parte del artículo, basta con prestar atención al cinco veces repetido *autem*, que encadena clara y sencillamente la secuencia ideológica. No necesitamos más que prestar atención a las palabras o proposiciones destacadas por este *autem*, para evidenciar las cláusulas como tales en el proceso del pensamiento:

1. *Potentia cognoscitiva... cognoscibili*: conocer y ser.

2. *Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum*: conocer humano y ser humano.

3. *Ratio naturae*: el ser del mundo.

4. *Particulare... apprehendimus*: el conocimiento humano del ser del mundo. En esta cuarta cláusula, en la que, evidentemente, se alcanza el blanco al que tiende el conjunto del artículo, destaquemos aún los siguientes momentos claves del interno desarrollo ideológico:

a) *Imaginatio*: intuición.

b) *Intellectus*: pensar.

5. *Si autem... esset...*: repetición del conjunto por asunción crítica de la posición contraria. Si consideramos lo que esta división del *corpus*, aún determinada por criterios hasta ahora puramente exteriores, nos permite ya barruntar del contenido, hay algo que salta a la vista inmediatamente: el movimiento del pensamiento corre, precisamente, en sentido inverso a lo que hubiéramos podido esperar tras las consideraciones hechas. En los epígrafes 2 y 3, las objeciones nos hacían considerar al artículo como la pregunta por la posibilidad de la metafísica dentro del horizonte de tiempo y de espacio. Si juzgamos, en cambio, por la división hecha, tal cuestión sobre la posibilidad de la metafísica no llega a plantearse en el *corpus articuli*; más bien parece que se tratara tan sólo del conocimiento del mundo, ciertamente como el conocimiento humano único — pues la *conversio ad phantasma* se revela presupuesto necesario de todo conocimiento humano.

En todo caso resulta claro que para santo Tomás era de capital interés fundamentar el todo del conocer humano sobre el fundamento de la *imaginatio*. Cómo sobre este fundamento puede alzarse todavía una metafísica es algo que permanece en el trasfondo de lo que en este *corpus articuli* se ventila. Esta pregunta se hace tema tan sólo en la respuesta a la objeción tercera. Pero es evidente que si esta respuesta no viene a añadirse al *corpus articuli* tan sólo exteriormente, es porque había sido tenida en cuenta ya cuando se concebía

10. De manera semejante l. c. Γ 8 432 a 8 (432 a 13/14); *De mem. et rem.* 431 b 31. Para el detalle histórico cf. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis...*, pp. 218 ss; B. A. LUYCKS, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Münster 1923, pp. 185-187.

el conocimiento humano como experiencia del mundo. La posibilidad intrínseca de la metafísica tiene que ser presupuesto que sustenta aquello de lo que se trata expresamente en el *corpus articuli*. Es decir, presupuesto de la fundamentación de la posibilidad de la experiencia intramundana, como conocimiento humano fundamental.

§ 5. LOS DOS PRIMEROS FRAGMENTOS DEL CORPUS ARTICULI

Visto desde fuera, hay que distinguir dos afirmaciones en el *corpus articuli*: la tesis y la caracterización de aquello sobre lo que esta decisión recae.

En la tesis no se habla de ninguna clase de conocimiento, no se habla tampoco del conocer en sí mismo considerado. Se trata del *intellectus noster secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori coniungitur*. Lo que la tesis afirma no se refiere inmediatamente al hombre y a su ser, ni siquiera al conocer humano como totalidad, sino al *intellectus*. De alguna manera, el intelecto queda aislado en sí mismo, considerado como dimensión firme, distinta de otras, como un ser, por tanto, sobre el que se pueden hacer determinadas afirmaciones. Tanto más, que ahora —aunque prescindamos de todo aquello que las precedentes perícopas de la *Suma teológica* nos han enseñado sobre él— se le considera evidentemente, en contraposición a la *imaginatio*, al *sensus* y a los *phantasmata*, a los que debe «volverse».

Pero a pesar de todo, recae sobre él una consideración religante: este intelecto es humano (*noster*) y está «unido» al cuerpo pasible. Y esta religación no puede ser algo que es propio del intelecto de manera secundaria y marginal a su ser-intelecto, pues expresamente se aduce esta caracterización como el motivo por el que el intelecto debe volverse a los *phantasmata*, para poder llegar a ser él mismo realmente (*aliquid intelligere actu*). Se necesita tan sólo prestar atención al doble binario: *intellectus — passibili coniungitur corpori, e intelligere actu — convertendo se ad phantasmata*. De esta manera se muestra que el intelecto humano no es precisamente una dimensión firme, que descanse en sí misma.

El intelecto es él mismo, sólo por su dependencia de un no-intelecto (*corpus passibile-phantasma*); por tanto, sólo puede ser

concebido en su ser propio por la comprensión de lo que significa *conversio ad phantasma*. Respectivamente, la comprensión de lo que *conversio ad phantasma* significa no puede partir de un concepto ya manifestado y claro de lo que el *intellectus humanus* es. Ambas realidades sólo pueden ser concebidas en una contemplación unitaria y sintética. Por tanto, lo que se presentó al principio como una determinación en firme del intelecto (su diferencia del *sensus* y de la *imaginatio*, su característica capacidad de conocimiento metafísico de objetos que trascienden los límites espacio-temporales de la *imaginatio*), sólo puede ser considerado ensayo provisional de aprehensión de su esencia. La aserción, que en la tesis se hace, no presupone un saber metafísico de la naturaleza específica del intelecto humano, sino que desenvuelve este saber por vez primera. Lo mismo vale también de la *imaginatio*, cuya naturaleza sólo puede ser entendida si se la entiende como aquel conocer hacia el que está orientada esencialmente la intelectualidad humana. Con esto se deshace, además, el equívoco, según el cual podríamos pensar que llegaríamos a saber lo que son la *imaginatio* o el *phantasma*, de los que aquí se habla, a partir de la «pura» sensibilidad de los animales.

Así como la naturaleza del intelecto sólo se deja aprehender a una con la naturaleza de la *conversio ad phantasma* en «una única» contemplación sintética, de idéntica manera y por motivo idéntico, la unidad esencial del *intellectus* y del *corpus passibile* sólo puede ser determinada en conexión con la *conversio ad phantasma* y desde ésta. En la radical unidad del *intellectus* y de la *imaginatio* se revela por vez primera la unidad esencial del *corpus passibile* y del *intellectus*¹. Así, el *respondeo dicendum*, que a primera vista parecía desgarrado en dos partes, la tesis y la aparentemente independiente caracterización del intelecto y de la sensibilidad, se muestra ahora como una única e indivisible afirmación de esencia, en la que santo Tomás expresa de manera originaria cómo él comprendía el único y unitario ser y conocer humano.

1. Así pues, el pensamiento capital de 1 q. 75 a. 4 es que el cuerpo pertenece intrínsecamente a la naturaleza del hombre, porque la sensibilidad es intrínsecamente corporal. 1 q. 76 a. 1 corp. se dice: *ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma*, afirmación que hace de hilo conductor del artículo (*utrum intellectivum principium unitur corpori ut forma*), pues el argumento sacado de la atribución del pensar al hombre corporal entero sólo tiene peso y sentido sobre este trasfondo. De anima a. 1 corp.: *sic igitur ex operatione animae humanae modus esse ipsius cognoscendi potest*.

Una vez más se muestra así que la interpretación del artículo no necesita partir de investigaciones precedentes ya claramente ventiladas por el santo teólogo, y cuyos resultados hayan de presuponerse ya adquiridos. Sin negar, naturalmente, que estos resultados pueden ayudar a cerciorarse del sentido del artículo, y que, dada la corta extensión de éste, el recurso a la totalidad de la obra tomástica es inevitable para lograr una comprensión adecuada.

Si este primer fragmento del *corpus articuli* nos encara de nuevo con la interior complejidad del problema que en el artículo se plantea, su importancia y significación no acaban aquí. Evidentemente, sólo en el desenvolvimiento de la problemática del artículo podrá aclararse qué es este *praesentis vitae status quo (intellectus) passibili corpori coniungitur*. Pero esta caracterización del intelecto humano es ya una decisión previa sobre la posición desde la que se debe determinar la naturaleza de este intelecto, a la par que su metafísica y el contenido de ella: a partir del hombre real y concreto, desde la situación que él obtiene en este mundo del tiempo y del espacio, situación de la que él ya siempre y necesariamente sabe, cuando se pone a entenderla. Esta decisión: *que el hombre quiere entenderse a partir de este fundamento*, está ya tomada de antemano, está ya realizada alerta y con ojos abiertos, porque el hombre no ve efectivamente ninguna otra posibilidad de entenderse, desde otro lugar que no sea éste en el que ya siempre se encontró, cuantas veces volvió sobre sí: el mundo.

Con esto ganamos también un punto de apoyo para poder apreciar el sentido y el papel del segundo fragmento del *corpus articuli* en el conjunto de éste. Santo Tomás habla aquí de dos indicios² que manifiestan (*apparet*) aquello de que se trata en el artículo. Ya la palabra *indicium* nos guarda de creer que en este segundo fragmento se vayan a dar las «pruebas» de la tesis. No es que en el segundo fragmento se pruebe la tesis del primero, y que vayan a seguir después, en el tercer fragmento, «especulaciones» más o menos incomprometidas sobre el hecho ya seguramente comprobado. Esto no puede ser así, ya por el solo motivo de que en metafísica — y de

2. S. c. g. se dice respecto a la misma cosa: ... *cuius signum est...*; 1 q. 89 a. 1 corp., y *In de mem. et rem. lect. 2*, n. 314 se denomina a lo mismo «*experimentum*», lo que no significa «experimentación», porque en los tiempos de santo Tomás no se pretendía penetrar en el alma con experimentos, sino filosofar sobre el *experimentum* de la vida humana real.

ella se trata aquí — nunca se descubre algo que hasta entonces no se supiera, sino que, en ella, la comprensión que el hombre como tal tiene ya siempre de sí, se articula reflexivamente y llega así a expresa coincidencia consigo misma. Metafísica es la comprensión conceptualmente articulada de aquel saber previo, que el hombre como hombre «es». De esta manera, los *indicia* tan sólo despiertan en el hombre este saber acerca de sí mismo por el que el hombre sabe ya en cada caso la estructura de su ser, para, haciendo permanecer este saber idéntico a sí mismo, transformarlo en el tercer fragmento en metafísica.

Y por esto, tales *indicia* no son algo así como un primer rudimento de psicología experimental. Pues ésta, o es una ciencia más de la naturaleza que descubre cosas que sin ella no podríamos conocer, o metafísica que no llega a entenderse a sí misma; o, en el mejor de los casos, precisamente el *indicium* para una pregunta metafísica en el sentido que acabamos de describir. Los *indicia* del segundo fragmento son, por tanto, el imperativo de mantenerse resueltamente en la situación diseñada por el fragmento primero: en el abandono del pensar humano a los poderes de esta tierra, hasta la posibilidad de la locura (*phrenetici*) y de la senilidad (*lethargici*). De esta situación parte la humana metafísica sobre el ser del hombre. Porque todo hombre cumple de manera necesaria y siempre, aquello que ha de ser conceptualmente ganado en lo que va a seguir: *anima intellectiva humana... habet aspectum inclinatum ad phantasmata*³.

§ 6. LA PRIMERA CLÁUSULA DEL TERCER FRAGMENTO DEL CORPUS ARTICULI

Ha de ser tenida muy en cuenta la intención con que entramos en la interpretación del artículo y de su fragmento decisivo: no se trata aquí de una exhaustiva elaboración de todas las cuestiones que la *conversio ad phantasma* plantea, sino de una primera delimitación del campo temático. Examinamos ahora el texto del artículo porque en él están contenidos, en cierta manera, los títulos de los temas que en la segunda parte de este estudio han de ser estudiados con

³ De anima a. 16 corp.

detalle. Se trata de reunir ahora, sin preocupación sistemática, todo aquello que la *conversio ad phantasma* incluye como problema.

Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili, dice la primera proposición de este tercer fragmento. Y con ella se nos da el criterio para la resolución del problema planteado por este artículo, en el que se pretende medir el conocimiento humano.

¿No resulta, sin embargo, lo suficientemente claro el sentido de esta proposición —prescindiendo ahora de su justeza—, que pueda servirnos sin más para la tarea que santo Tomás le destina? Una facultad de conocimiento está siempre en relación unívoca con su objeto¹: así podría ilustrarse de manera inmediata el sentido de esta proposición.

Lo *cognoscible* es un término para la misma realidad que se designará más tarde con el término *objectum proprium*. Una potencia cognoscitiva tiene siempre su objeto propio correspondiente, que está en relación unívoca con ella. La proposición presupone, pues, que hay diversas «facultades» cognoscitivas, a las que corresponde en cada caso un cierto ámbito de objetos —determinado por la naturaleza misma de la facultad y del objeto— como único campo posible de actuación de dichas facultades.

El conocer y lo conocido son así, el uno para el otro, a priori determinante de posibilidad: la potencia cognoscitiva determina a priori cuál puede ser su objeto; el objeto contiene una ley de acceso que determina por quién puede ser conocido. Pero así y todo, el sentido de la proposición dista todavía de una aclaración que pueda decirse decisiva. Pues, ¿con qué criterio se determina esta relación unívoca entre la potencia cognoscitiva y el objeto? ¿Cómo puede ser medida esta relación? ¿No necesitamos de nuevo un canon que mida a ambos, al conocer y a lo conocido?

Si con esta aserción se quiere expresar de manera puramente formal, que la «peculiaridad» de la potencia determina a priori lo que ésta puede aprehender, y que la «peculiaridad» del objeto determina de la misma manera por quién puede ser conocido, entonces el aserto resulta comprensible en su generalidad formal, pero no

1. Pensar que hubiera de distinguirse en el curso de las siguientes reflexiones entre el objeto como conocido y el objeto en su «en sí», con una distinción que hubiera de ser válida de antemano no sólo para casos determinados sino para todo conocimiento, sería pensar, como lo mostrará el curso de este trabajo, un pseudoproblema: *El ser es en su «en sí» «ser conocido»*. La cuestión de la diferencia entre un «en sí» y un «ser conocido» por el conocimiento humano, sólo más tarde encontrará su lugar adecuado.

dice nada. Y no será fácil ver qué significación pudiera tener para lo que sigue.

Evidentemente, tiene que existir entre ambas «peculiaridades» una conexión interior. La intrínseca peculiaridad de la potencia afirma implícitamente una cognoscibilidad de su posible objeto, que es previa a ella. La interna posibilidad del conocimiento descansa sobre la interna posibilidad de «cognoscibilidad», y viceversa. Sólo si existe esta originaria relación de conocimiento y objeto, se puede hablar de una unívoca y comprobable relación entre determinadas y peculiares potencias cognoscitivas y sus correspondientes peculiares objetos.

¿Pero, dónde radica esta relación originaria que da a cada conocer un cognoscible como posibilidad intrínseca, y viceversa? La posibilidad de tal relación sólo puede encontrarse en que conocer y objeto son originariamente una misma cosa, y que no es que se inventen consecuentemente esta relación recíproca, para encontrar en ella su propia posibilidad. Pero, ¿en qué consiste esta unidad original? ¿En qué relación se encuentra esta unidad respecto a las diversas potencias cognoscitivas y a los diversos objetos de conocimiento? La relación de potencias y objetos a su común origen es, evidentemente, el canon que determina su recíproca relación.

¿Cuál es este origen fundamentante? La interpretación de la proposición primera, que es clave del fragmento entero, termina con una pregunta. De esta primera cláusula del tercer fragmento del *corpus articuli* forma también parte una proposición sobre el *intellectus angeli*. ¿Sabemos algo sobre el intelecto del ángel, que pueda ayudarnos a responder la pregunta acerca de este conocimiento que nosotros mismos somos? Santo Tomás niega que nosotros podamos concertar algo sobre la esencia específica del ángel². Y si tales ángeles no hubieran desempeñado un papel en la física antigua y medieval, que era también la de santo Tomás, no hubieran entrado los ángeles en el círculo de su filosofar. A pesar de esto, afirmaciones como la que nos ocupa tienen su importancia filosófica. Pues, aunque con ellas no se afirme nada sobre los ángeles —ya que el filósofo no sabe nada de su esencia específica—, son la manera cómo el santo doctor trata la posibilidad de un conocimiento que descansa sobre

2. *De anima* a. 16; i. q. 88 a. 1; a. 2; S. c. g. II 46; *In III De anima* lect. 8, n. 710: *substantiae spirituales ignotae sunt nobis*.

una intuición intelectual. Esta proposición es, pues, una especie de primer ensayo de lo que será, en la cláusula quinta, la confirmación del todo por asunción crítica de la posición contraria: la «idea» de una intuición intelectual como un conocimiento, que precisamente no es el humano, y por oposición al cual el conocimiento humano llega a concebirse en su propia esencia. ¿Hasta qué punto se alcanza, en esta característica del intelecto angélico, la idea de un *intuitus intellectivus*? Ya hemos visto cómo, para santo Tomás, la esencia del intelecto humano debe determinarse a partir de su *coniungi passibili corpori*, unión que a su vez se expresa en la *conversio intellectus ad phantasma*, es decir, en la aplicación a la *imaginatio* como única y necesaria intuición humana. Por oposición surge entonces el concepto de un intelecto angélico *qui est totaliter a corpore separatus*; la idea de un intelecto, que hace brotar de sí mismo su intuición y la comporta necesariamente consigo, de manera que no queda mediatizado por una *imaginatio* en el horizonte de espacio y de tiempo. Aquel fundamento único y originario del conocimiento y del objeto, del que anteriormente hablamos y que dejamos sin aclarar, debe entonces, según el aserto directivo de esta primera cláusula, traer consigo un objeto que trascienda él mismo el horizonte de espacio y de tiempo y que de sí mismo se haga patente al *intuitus intellectivus: substantia intelligibilis a corpore separata*.

¿Qué se ha ganado para la comprensión de qué es el conocer humano, con tal idea de un *intuitus intellectivus*? Esta idea pretende, evidentemente, ser algo más que el juego superfluo de anteponer el signo negativo a las características que se suponen ya conocidas de nuestro propio intelecto humano. ¿O es que esta afirmación de la propia esencia, por oposición contrapositiva frente a lo otro, es un proceso bastante más misterioso de lo que puede descubrir un primer golpe de vista? De hecho, ¿cómo puede el intelecto humano recogerse dentro de sus propias fronteras, revelando así un extraño saber sobre un posible más allá de estas fronteras, saber que va siempre incluido en el saber acerca de la frontera como tal? ¿Cómo puede el intelecto humano trascenderse a sí mismo de esta manera? Si resultara que el conocimiento humano se constituye como tal sólo trascendiendo su propio campo, entonces la formación de la idea de un *intuitus intellectivus* sería el indicio de un proceso, en el que la naturaleza del conocimiento humano se hace patente a éste;

la posibilidad de la posición adversaria, que atribuye al hombre un *intuitus intellectivus*, sería la demostración de la exactitud de la propia posición.

Pero con tales presunciones recaemos, parece, en una perplejidad radical que hace vacilar la propia posición. ¿Cómo puede el conocimiento humano rebasar su propia frontera, que es precisamente la de la *imaginatio* como única intuición posible, sin poseer una visión directa sobre el más allá de la *imaginatio*, sin un *intuitus intellectivus*? Y si *intuitus intellectivus* significa tanto como metafísica, entonces esta perplejidad es idéntica con la pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica desde el plano de la *imaginatio*, pregunta con la que ya habíamos topado. Y esta pregunta se ha transformado ahora en la pregunta por la posibilidad de una trascendencia más allá de la *imaginatio*, pero sin *intuitus intellectivus*, de tal suerte que esta trascendencia constituye la posibilidad de la imaginativa intuición humana, y encuentra su indicio en la idealímite de un *intellectus intuitivus*.

§ 7. LA SEGUNDA CLÁUSULA DEL TERCER FRAGMENTO

Aunque sentido y significación de la primera cláusula quedan sobradamente indeterminados y oscuros, con todo, el nexo formal entre la primera y segunda cláusula se puede reconocer claramente.

La primera proposición de la primera cláusula suministraba un canon universal para determinar el objeto propio de una potencia cognoscitiva. En la segunda cláusula se miden con este canon conocer y objeto de conocimiento humanos, quedando contrapuestos este medir y su resultado por el *autem* que introduce la idealímite de una intuición intelectual. Y aquí comienza ya lo incierto.

La afirmación de que el objeto unívoco correspondiente al intelecto humano es la *quidditas de las cosas corporales*, ¿puede ser deducida de la proposición directiva de la primera cláusula? Evidentemente, no. Pues la vaciedad formal de esta proposición no suministra punto de partida alguno para tal manera de ver. ¿O resulta quizás, esta manera de ver, de la proposición directiva bajo la suposición de la unión del intelecto humano con el cuerpo? El *qui est coniunctus corpori*, como proposición menor, formaría con la pro-

posición directiva como proposición mayor, un raciocinio, cuyo consecuente sería la segunda cláusula. Desde el punto de vista formal, esto sería exacto. Pero ya se hizo ver antes que, en definitiva, la comprensión de la esencia del intelecto y de la peculiaridad de su actividad (la *conversio ad phantasma*, que es sólo la expresión de que el *obiectum proprium* del intelecto son las cosas «corporales») sólo pueden ser comprendidos en un golpe de vista unitario. Pues ¿cómo una «unión», concebida de cualquiera manera, entre intelecto y cuerpo, puede hacer comprensible que el objeto único que el intelecto puede alcanzar intuitivamente sea lo corporal? Si se concibe, en cambio, esta «unión», de manera muy concreta, ¿cómo se puede saber de ella, sin haber comprendido ya la esencial orientación de la intelectualidad humana al «ser en el mundo» precisamente por la sensibilidad y a través de ella? En realidad, por tanto, no existe proposición menor que pudiera ser comprendida independientemente de la concepción del consecuente. ¿Desde dónde, entonces, son ambos abarcados de una sola vez?

Es el lugar, en el que ya nos había colocado el primer y segundo fragmento del *corpus articuli*: el mundo, cuyas dimensiones, tiempo y espacio, son también dimensiones del conocer humano. Pero este mantenerse sobre el plano de la *imaginatio*, ya decidido de antemano, ha sufrido en el entretanto una transformación. Pues esta conciencia original de nuestra situación mundana, que el santo doctor decididamente aceptó como punto de partida, ha caído bajo la luz, y aún más, bajo lo oscuro de la problemática expuesta en los párrafos precedentes.

La proposición directiva de la primera cláusula era el diseño formal de aquello que está ahora en cuestión: la determinación de la relación unívoca entre el conocer humano y el mundo humano como su objeto, precisamente en cuanto ambos llegan a ser entendidos en su unidad radical en un fundamento originario todavía desconocido. El paralelismo, aparentemente sencillo e incuestionable, de la segunda cláusula: *coniunctus corpori - in materia corporali existens*, sólo puede ser entendido exactamente si se le ve desde este punto de vista. Este paralelismo no da respuesta alguna, sino que plantea la tarea de concebirle en su posibilidad a partir de su unitario fundamento original. Hasta qué punto constituye la cláusula segunda un enriquecimiento material de la problemática planteada

en la primera cláusula, se evidencia en el consecuente de la segunda cláusula: *et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit*. Precisamente esta *ascensio* se ha efectuado ya, a manera de ejemplo, mediante la idea de un *intuitus intellectivus*. Y así, este consecuente plantea de nuevo la pregunta: ¿cómo es posible esa trascendencia del propio suelo que, sin poseer un *intuitus intellectivus*, realiza la inteligencia humana? ¿Y en qué sentido tal trascendencia forma parte de los fundamentos constituyentes de la experiencia humana del mundo, de suerte que sea de importancia para la metafísica de esta experiencia del mundo?

La interpretación de esta cláusula debe llamar todavía nuestra atención sobre otro punto. La segunda cláusula no habla del conocer humano en general, sino del humano intelecto, y destaca así a éste frente a los sentidos y la *imaginatio* del hombre. Al intelecto como tal se adscribe la *quidditas* de las cosas corporales (no simplemente las cosas corporales), de manera que esta *quidditas* aparece como aprehendida por vez primera por el intelecto, no ya por los sentidos. De cualquiera manera que se quiera entender este conocimiento intelectual de la *quidditas*, aunque se trate, para suponer la posibilidad más sencilla, sólo de la aprehensión de cualesquiera relaciones de orden entre los objetos sensiblemente intuitos, o de la adscripción de un lugar en las dimensiones de tiempo y de espacio a este o a aquel objeto sensiblemente intuido y aprehendido como objeto, en todo caso, tal aprehensión de las *quidditates* de las cosas corporales presupone la posibilidad de la aprehensión de lo conocido como distinto del *cognoscente*, la capacidad de una objetivación y un saber previo, por lo menos, del espacio y del tiempo como tales. Sólo así puede entenderse la posibilidad de la objetivación y el ordenamiento de lo sensiblemente intuido.

Ahora bien: todo el movimiento del artículo apunta a presentar a la *imaginatio* como única intuición humana, sin la que todo intelecto sería ciego. Pero, ¿posee tal intuición, puramente como tal, la posibilidad de recibir en una objetivación lo intuido como contrapuesto (*Gegen-stand*)? Si intuición es la aprehensión inmediata del objeto a conocer, en su «mismidad» propia, real y presente, ¿puede, entonces, una intuición así concebida, como tal y por sí sola, ser conocimiento de otro modo que por identidad absoluta

del conocer y lo conocido, sin contraposición recíproca alguna, en un indiviso ser uno en el otro? Si, al contrario, lo que llega a ser intuido tiene que serlo como contrapuesto, esto es, «objetivamente», esta intuición contrapositiva sólo puede ser posible, si es que ella misma se reserva de antemano un campo, en el que se hace entrar a lo intuido, y este campo, sin embargo, no es él mismo intuido. Pero entonces, una intuición de este tipo, ¿no es ya algo más que intuición? ¿No está ya incluido en el concepto de una intuición objetiva el momento de una trascendencia más allá de la mera intuición y de lo puramente intuido? Y más aún: si se admite la *imaginatio* como única intuición, ¿cómo es posible concebir aquel saber previo acerca de una estructura de ordenación, saber que es a su vez presupuesto necesario del conocimiento de la *quidditas* de lo intuido, y hace entender los objetos sensiblemente intuidos como limitados, como sólo esto y sólo aquello, como sólo aquí y sólo ahora, y de esta manera como «objetos» del conocer?

Si para esto es necesaria una aprehensión del tiempo y del espacio como tales, ¿no significa de nuevo esta aprehensión un trascender de la mera intuición más allá de sí misma? ¿En qué relación se encuentra esta doble trascendencia más allá de la mera intuición del singular, que parece consistir en una aprehensión del orden y en una objetivación, respecto a aquella otra trascendencia, anteriormente barruntada, que se despega del plano de la *imaginatio*? ¿Son en definitiva lo mismo, por distinta que a primera vista parezca la dirección en que se realizan? Si esto fuera así, se habría encontrado un punto de partida para la pregunta: cómo la trascendencia del intelecto sobre la *imaginatio* forma parte de los elementos constituyentes de la misma experiencia humana del mundo.

En todo caso, Tomás de Aquino parece suponer — puesto que atribuye al intelecto la aprehensión de la *quidditas* de las cosas corporales — que la doble trascendencia que posibilita por vez primera esta aprehensión, es precisamente lo que el intelecto tiene que aportar a la pura sensibilidad como tal, para la constitución de la única experiencia humana del mundo.

La naturaleza del conocer humano y la de su objeto sólo pueden ser concebidas en un golpe de vista sintético, porque son uno para el otro fundamento de la respectiva posibilidad intrínseca, y brotan ambos, por tanto, de un único fundamento original. Si se trata de

concebir a uno cualquiera de los dos, esta concepción abarca en cada caso a los dos. Se puede, sin embargo, intentar comprender este todo único desde una u otra vertiente de sus momentos, o por las dos sucesivamente. Santo Tomás emprende ahora este doble acceso. Las dos cláusulas siguientes del tercer fragmento del *corpus articuli* tratan, por tanto, sucesivamente, de la naturaleza del objeto del conocimiento humano y la naturaleza de este mismo conocimiento. Se comprobará que lo alcanzado en ambos casos es el todo.

§ 8. LA TERCERA CLÁUSULA DEL TERCER FRAGMENTO

Al tratar de determinar qué significaba que el objeto del conocimiento humano es la *quidditas* de las cosas mundanas, emergía ya la cuestión de cómo había que entender esta *quidditas*, que evidentemente era algo más que la mera cosa tal como se presenta en la mera intuición. Ahora se pregunta expresamente por esta *quidditas*: *de ratione autem huius nature («quidditatis»*, como evidentemente la precedente cláusula) *est quod...*

A no ser que se parta de presupuestos muy discutibles, que provocan ante todo problemas «epistemológicos», no se encontrará sospechoso como punto de partida el siguiente principio: la *quidditas* de las cosas mundanas se revela de la manera más radical en el *modo*, en que ella misma — como *quidditas* de estas cosas — llega a ser *aprehendida*. Y esto era, precisamente, lo que daba a entender la proposición directiva de la primera cláusula¹.

Esto presupuesto, se hace claro el despliegue del pensamiento, de la segunda cláusula a la tercera. En la segunda cláusula se hablaba de la aprehensión de esta *quidditas*. En tal aprehensión, por tanto, se ha debido revelar ya la naturaleza intrínseca de estas *quidditates*. Partiendo de esta correlación, transferimos — por de pronto de manera esquemática — la primera proposición de la ter-

1. El *modus rei* y el *modus cognitionis* coinciden siempre fundamentalmente. Que el *modus rei* y el *modus cognitionis* vengán distinguidos frecuentemente por santo Tomás de manera opositiva, proviene de que el santo doctor tiene ante los ojos el *modus cognitionis «intellectivae» humanae* «como tal». Pero el que Tomás de Aquino adscriba a esta *cognitio* un *intelligere actu* solamente en la *conversio ad phantasma* es una prueba de que por sí sola no puede ser en absoluto conocimiento. Sólo existe un «único» conocer del hombre uno, y en éste el *modus rei* y el *modus cognitionis* son proporcionales, como expresa la proposición directiva de la primera cláusula.

cera cláusula en el correlativo *modus cognitionis*. Sonaría más o menos así: *de ratione autem cognitionis huius naturae est quod ut in aliquo individuo existens cognoscatur, quod non est absque «cognitione» materiae corporalis. Sicut de ratione cognitionis naturae lapidis est quod ut in hoc lapide existens cognoscatur*. Mediante esta transposición tenemos ahora una proposición de idéntico sentido al de la segunda proposición de esta cláusula (*Unde natura huius lapidis...*). Esto muestra inmediatamente que la segunda proposición no es un consecuente de la primera (*Unde...*), en el mismo sentido que una segunda cosa distinta se sigue de una primera. Se trata más bien de una relación estructural, que se impone por igual al conocer y a lo conocido.

Si pretendemos ahora entender el sentido de nuestra proposición traspuesta, formalizándola un tanto podemos traducirla así: cuando intentamos aprehender las cosas mundanas, necesitamos concebir lo sabido como «sabido de algo», en el cual algo llega a ser lo sabido una cosa del mundo. Y esto sabido puede ser referido a una serie indefinida de «alcos». Con otras palabras: los contenidos «sabidos», cualitativamente distintos, devienen solamente un ser concreto, una cosa individual, un objeto, cuando el todavía errabundo saber que busca su blanco, llega a hacer pie en un «esto» de la clase respectiva, en un «objeto». Como meramente sabido, si no es referido a este «sobre qué» del saber², lo sabido, por minuciosa y complejamente que se le excogite, no puede presentarse como un concreto esto. Se puede pensar lo sabido tan complejamente como se quiera, siempre nos vemos forzados a referirlo a este «algo», siempre permanece este algo, el vacío y, sin embargo, necesario «sobre qué» de este saber. Este «sobre qué» está singularmente presente al saber,

2. Traducimos así el neologismo filosófico *Woraufhin*. Este término relativo-preposicional (*Worauf*: sobre lo que, a lo que; *hin*: dirección hacia) expresa el término necesario —y así trascendental— de la intencionalidad constitutiva de todo saber humano. Más tarde quedará perfectamente en claro que esta intencionalidad es intencionalidad «existencial» y, por tanto, que su término es absolutamente real. El «sobre qué» del saber no puede, por tanto, confundirse con el puro sustrato lógico o fenomenal-ideal de una intencionalidad meramente ideal. El «sobre qué» del saber es el «en sí» (aquello en lo que) de la realidad de un ser (de una forma). Se trata así del sustrato o sujeto por antonomasia ontológico como término de la intencionalidad existencial del saber humano. Si el originario sentido del término «sujeto» (ὁποῦς/μενον) era éste mismo, esto solo quiere decir que Rahner, con este neologismo, sólo pretende que la significación original nos sea vuelta. En cuanto a la traducción, sin pretensión ninguna lingüística, sea dicho en su defensa, que en castellano conocemos también el uso sustantivado de tales términos relativo-preposicionales o postposicionales (por ejemplo: no tiene de qué, o no tiene de dónde. (Nota del traductor.)

y, sin embargo, no es propiamente sabido. El saber tiene principalmente un «sobre qué» vacío, nunca determinado en sí mismo, al que el saber está referido. Lo sabido mismo (la naturaleza de la cosa) es «lo que es» en este «algo». El «sobre qué» al que el saber se refiere, y el «en qué» (aquello en lo que)³ de lo sabido, se denominan en filosofía tomista: «*materia corporalis (prima)*».

Así alcanzamos una comprensión provisional de la tercera cláusula. Sólo por esta ordenación de lo sabido a la materia prima, se da conocimiento objetivo. Y puesto que esta «aplicación» es esencial a todo conocimiento, todo conocimiento humano es *conversio ad materiam*; y porque esta materia es sólo aprehensible en el *phantasma* de la *imaginatio* humana, todo conocimiento es una *conversio ad phantasma*.

Pero con esto saltamos a la próxima cláusula.

Antes se plantea todavía otra pregunta. ¿Cómo se produce esta ordenación de lo sabido al siempre vacío «sobre qué» del saber y al «en qué» de lo sabido? ¿De qué potencia cognoscitiva brota esta ordenación? En los párrafos precedentes parecía que esta objetivación era la aportación del intelecto, porque la pura intuición como tal parecía significar una identidad del conocer y lo conocido, y por tanto no se veía cómo esta objetivación, esta contraposición del conocer y lo conocido, pudiera ser la aportación de la *imaginatio* como única intuición humana. Ahora, en cambio, se muestra que esta objetivación necesita un «sobre qué» de su acontecer. ¿Podría el intelecto proporcionarse a sí mismo tal «sobre qué», cuando se trata de algo que le es principalmente extraño, puesto que es radicalmente indeterminado? ¿Podría darse él a sí mismo este perpetuo polo de enfrentamiento, sobre el que proyecta su saber para transformarlo en su objeto, conservándolo siempre frente a sí, ya que nunca puede ser incluido en la esfera de lo sabido?

Ya al comienzo de la próxima cláusula se dirá: *particulare autem apprehendimus per sensum*. ¿No está tal aserto en contradicción con el resultado de las reflexiones recientemente establecidas, según las cuales es el intelecto el que aprehende el objeto concreto, al

3. Traduce el término relativo-postposicional alemán *Woran*. El término real del saber sabido es el «en dónde» real de la realidad del contenido sabido en el saber. Ambos términos «sobre qué» y «en dónde» han de entenderse en la perspectiva de un hylemorfismo ontológico y no sólo noético o fenomenológico. En cuanto a la traducción, véase lo que acabamos de decir en la nota anterior. (Nota del traductor.)

objetivar la *quididad* aplicándola al «sobre qué» del saber, la materia?

Establezcamos primero las posibles significaciones del aserto que acabamos de citar. ¿Cuál es su significación? ¿Que el *sensus*, como tal, aprehende lo singular objetivo? ¿O más bien, que también la sensibilidad es constitutivo interno del conocimiento de lo singular objetivo? Si con las anteriores reflexiones no nos hemos extraviado por un camino completamente falso, sólo la segunda significación puede ser la intentada por santo Tomás. Queda por saber, entonces, hasta qué punto tiene la sensibilidad una significación esencial para la posibilidad de un conocimiento objetivo del mundo. Tanto como esto podía ya adivinarse: no hemos entendido la naturaleza de la sensibilidad, si entendemos los sentidos como puertas de acceso por las que entran a nosotros las cosas. Según la proposición introductoria que acabamos de citar, y a la luz de la interpretación entera que ha precedido, parece ser que la sensibilidad constituye como la base sobre la cual es asentado, en la objetivación, el contenido sabido. Esa objetivación parece comportar consigo el «sobre qué» de lo sabido, siempre diverso del saber como tal, mientras que la ordenación del mismo contenido sabido sería la aportación del intelecto. Pero la sensibilidad como intuición significa precisamente la identidad de lo concretamente intuido en su «mismidad» con la intuición, en un inseparable «ser cabe sí mismo»⁴. ¿Cómo puede ser la sensibilidad ambas cosas al mismo tiempo: la capacidad de contraponerse a un «enfrente de», y la capacidad de ser intuición de lo que es idéntico con ella misma? La sensibilidad tendría que ser el centro indivisible de la intimidad del conocimiento en cuanto intuición, y de la objetivación de la intuición en cuanto conocimiento. Como tal centro, ni podría estar plenamente en sí, ni en algo otro que se contrapusiera a ella. Y si lo segundo (el «ser cabe un otro que se contrapone») sólo es posible si el *cognoscente* «está cabe

4. *Bei-sich-selbst-sein*. Traduciremos «ser cabe sí mismo». Podría también traducirse por la expresión híbrida autopresencia, o bien por presencia a sí mismo. Traducir por «conciencia» o por compuestos de conciencia, sería recaer en el término expresamente evitado por el autor que rehuye una falsa intelección psicologista y quiere anclar el conocimiento en lo ontológico. El término pretende expresar la pura identidad de ser y conocer, en que el *cognoscente* se conoce a sí mismo (y no directa e inmediatamente a lo otro), en virtud de su propio ser y real identidad; con un conocimiento, por tanto, que es todo intimidad y esencialmente «no objetivo» (el *cognoscente* «es cabe sí mismo», sin mediación de lo otro). En este sentido podría también adoptarse la traducción «ser consigo mismo», que tal vez fuera menos extraña y más castiza, pero que no expresa tan perfectamente la dualidad de esta identidad. (Nota del traductor.)

sí mismo» y puede así contraponerse a lo otro, y poner a lo otro frente a sí (aunque de suyo también es pensable un «estar cabe sí mismo» sin necesidad de distinguirse de un otro), entonces el «no ser cabe sí mismo» sería la característica esencial de la sensibilidad. Pero en cuanto la sensibilidad, como «conocer», significa un «ser cabe sí», este «ser cabe sí» de la sensibilidad sería su «ser cabe lo otro». Y en cuanto la sensibilidad no puede contraponerse frente a aquello, «cabe lo que» ella como intuición ya siempre está, sería sin duda intuición, porque es en identidad lo otro, pero no intuición objetiva. La objetivación de aquello en lo que la sensibilidad se pierde, mediante un despegarse de la sensibilidad y un volver a referir el saber liberado en este despegue al «sobre qué» dado en la sensibilidad, sería entonces la aportación del intelecto. Sensibilidad e intelecto constituirían entonces de consuno la única humana intuición objetiva del mundo en el espacio y en el tiempo.

Pero todo esto no son más que barruntos prematuros. Pues, ¿nos hemos asegurado un criterio suficientemente claro para poder distinguir, siquiera en el conocimiento humano, intelecto y sensibilidad? Evidentemente, no. Más aún: ¿es que hay algo que nos fuerce siquiera a sospechar que la experiencia humana del mundo que se nos presenta como un todo, brote, sin embargo, de dos potencias cognoscitivas? Lo único hasta ahora seguro es el asentamiento de nuestro interrogar dentro del mundo de la experiencia.

Nuestras reflexiones sobre la naturaleza del intelecto y de la sensibilidad tenían, como único punto de partida firme, el hecho de que santo Tomás atribuye al intelecto la aprehensión de las quididades de las cosas de nuestra experiencia, y reclamaba la sensibilidad como necesaria para posibilitar la conversión del conocer a las cosas concretas. Lo que distingue a intelecto y sentido, y lo que los une también originariamente en este único conocimiento del mundo, permanece oscuro. Hasta ahora sólo se ha aclarado hasta cierto punto: el único saber del mundo consiste en un referir lo sabido a un «sobre qué» indeterminado, mediante el cual referir, lo sabido deviene cosa «objetiva», de manera que esta misma cosa se revela como la unidad de un sentido y del «en qué» de un sentido.

§ 9. LA CUARTA CLÁUSULA DEL TERCER FRAGMENTO

Las fundamentales consideraciones de la primera y segunda cláusula nos hacían ya esperar que la pregunta acerca de la naturaleza del objeto, que se presenta en la experiencia del mundo, iba a ser al mismo tiempo la pregunta por el saber acerca de este objeto. Efectivamente, la problemática de la tercera cláusula obligaba ya a plantear la pregunta acerca del modo de ser de nuestra experiencia del mundo. La cuarta cláusula hará de esta pregunta tema expreso. Esta reflexión debe brotar de la cosa misma. Ha de ser aprehendida una cosa del mundo, en la unidad que ella constituye de lo cognoscible y de la materia como «en dónde» sustentante de lo cognoscible, en el que por vez primera se presenta lo cognoscible como algo definido y se transforma para nosotros en un objeto.

¿Cómo puede ser aprehendida una cosa de esta suerte? Al entrar desde fuera en el texto de la cuarta cláusula, llama la atención la doble vertiente de la afirmación: se habla primero de *sensus* e *imaginatio* y después del intelecto. ¿Tenemos derecho a tal división? Como punto de partida de nuestra interpretación metafísica del conocimiento humano, nos fue dado el único conocer humano del mundo. La naturaleza de las cosas del mundo se nos ha aclarado de manera provisional, y con ella también la estructura especial del conocer humano como una ordenación de lo sabido a la materia prima. Con ello se conseguía también una cierta inteligencia de lo que la *conversio ad phantasma* puede significar. Pero la afirmación de la *conversio*, en fuerza de la distinción entre *imaginatio* e *intellectus*, va más allá de esta inteligencia ya conseguida. Pues esta cuarta cláusula significa una aplicación del intelecto a la sensibilidad por medio de la ordenación del contenido universal sabido al *phantasma* concreto.

Hay que tener cuidado de no confundir ya de antemano esta afirmación, un tanto más amplia, que la cuarta cláusula hace sobre la *conversio*. No es que el intelecto conozca primero una *quidditas* universal y se vuelva después, para conseguir una mayor perfección de este conocimiento, hacia la sensibilidad. Al contrario, no se produce conocimiento intelectual ninguno que no sea ya de antemano y en cada caso *conversio ad phantasma*. Esto es precisamente lo

que la proposición quiere decir: *non potest actu intelligere non convertendo se...* No existe conocimiento intelectual alguno que no sea ya, como tal, *conversio ad phantasma*. Ya sólo por esto resulta claro que lo que se ventila siempre en santo Tomás es el «único» conocer humano, cuyas dos ramas no pueden ser independizadas en el sentido de dos completas posibilidades cognoscitivas aisladamente válidas. Como resultado secundario se evidencia también que, para el santo doctor, lo primero conocido es lo singular concreto. Y, por tanto, lo que a Tomás de Aquino le importa, no es aclarar una consecuente concausalidad de dos potencias cognoscitivas autónomas, sino el concebir al «único» conocimiento humano desde su mismo fundamento originario, en su unidad y en su dualidad.

¿Dónde podríamos encontrar, en el cuadro de las consideraciones precedentes sobre el conocimiento humano, el punto de partida para distinguir en él dos ramas de la potencia cognoscitiva? Se dijo ya que en la aprehensión de las *quidditates* de las cosas ha de quedar evidentemente incluida una anticipación (aunque vacía) del mundo en general, del tiempo y del espacio como totalidad, y una objetivación. Y ya entonces nos pareció que éste debía ser el motivo, por el que el autor de la *Suma teológica* atribuía la aprehensión de estas *quidditates* precisamente a un «intelecto» en oposición a la *imaginatio*.

Resultaba también que aquel vacío «sobre qué», al que el contenido sabido queda referido, tiene que estar presente de alguna manera en el mismo conocimiento para que sea realizable en absoluto esta ordenación de lo sabido a este «sobre qué». Si ahora resulta que este «sobre qué» es contrapuesto al *cognoscente* mismo, entonces el conocer tiene que contraponerse a sí mismo. Tiene que tener mundo y para ello ser él mismo mundo, y tiene que hacer del mundo su objeto, contraponiéndose a él y, por tanto, oponiéndose a sí mismo. ¿Podríamos denominar al conocimiento humano *sensibilidad* en cuanto «ser ya en cada caso en el mundo» y en cuanto «ser él mismo mundo», e *intelecto* en cuanto capacidad de la objetivación del mundo y de sí mismo?

Entonces, el unitario conocimiento objetivo del mundo sería la intelectual contraposición del *sciente* y del saber sabido frente a un «sobre qué» distinto de ellos, mediante la referencia intelectual del contenido universal sabido al «en dónde» de lo sabido, «en dónde»

que vendría dado en sí mismo en la sensibilidad. La sensibilidad proporcionaría este «sobre qué» y este «en dónde», porque ella misma estaría esencialmente «fuera de sí», pero el *cognoscente* integral podría distinguirse de este «sobre qué» y hacer así posible una trascendencia objetiva de lo sabido, porque no sería sólo sensibilidad, sino al mismo tiempo «intelecto». Si recordamos que la universalidad de las *quididades* conocidas se había ya evidenciado en el hecho de que esta *quididad* como tal podía presentarse como objeto en múltiples «sobre qué» y «en dónde», podemos afirmar que la interpretación de la cláusula cuarta ha llegado ya al punto que había de alcanzarse en esta exégesis preparatoria del a. 7.

§ 10. LA QUINTA CLÁUSULA DEL TERCER FRAGMENTO

En realidad, ya en el epígrafe 6 se había tocado el sentido y la problemática de esta última cláusula del *corpus articuli*. Se trata de la idea-límite de un *intellectus intuitivus*, en oposición al cual se entiende a sí mismo el conocimiento humano. También ahora la idea de un *intellectus intuitivus* queda concebida a partir de su objeto. A este objeto se le caracteriza como forma *separata*. ¿Puede algo así ser propiamente «objeto» trascendente de un conocer? No existiría *in particularibus* y sería, por tanto, sabido sin ser referido a un «sobre qué» de lo sabido. No se trataría propiamente de un objeto que se presenta y a recibir. Sólo podría ser conocido en un «ser sabido» absolutamente idéntico con el conocer. La *forma separata* sería un ser que se comprende a sí mismo con un saber «no objetivo»: *intuitus intellectivus* que se posee a sí mismo, en un saber de sí mismo inseparablemente idéntico consigo mismo. Es decir, la *forma separata* sería el mismo intelecto angélico, tal como se nos presentaba en el epígrafe 6. Para un intelecto de esta arte, la salida de sí mismo hacia la exterioridad de la sensibilidad, una *conversio ad phantasma*, sería irrealizable. Él es para sí mismo el *obiectum proprium* de la intuición que él mismo es.

La problemática que plantea esta «idea límite» de un *intellectus intuitivus*, se ha tocado ya en el epígrafe 6.

§ 11. LAS RESPUESTAS A LAS OBJECIONES

En el epígrafe 3 ya resultaba imposible desenvolver una interpretación provisional del *videtur quod non* sin anticipar en realidad las respuestas a estas objeciones.

La primera *obiectio* nos metía en la problemática de las *species* intelectuales. Y esta problemática se extendía latentemente a través de las dilucidaciones del *corpus articuli*. Hemos hablado repetidamente de una orientación del contenido sabido por el intelecto hacia un exterior «sobre qué» de lo sabido, que viene dado en sí mismo en la sensibilidad.

¿Pero qué es lo sabido? Se ha hecho ya claro que si la *conversio ad phantasma* forma parte de los constitutivos del conocimiento humano en general, la *species intelligibilis* no puede entenderse como autónoma plenitud de contenido de un saber. Pues esto haría también del intelecto una potencia cognoscitiva autónoma, que posee por completo en sí misma su posibilidad, y excluiría una *conversio ad phantasma* como condición de esta posibilidad. Esto resulta tanto menos posible cuanto, evidentemente, el *phantasma* no comporta consigo aquel «sobre qué» de la relación de la *species intelligibilis* en una vacuidad completamente indeterminada. Por lo contrario, este «sobre qué» está presente en la sensibilidad, no como pura materia prima, sino como *phantasma*. Y con este presupuesto por delante, ¿qué puede contener todavía la *species*? ¿Puede ser algo más que la posibilidad de contradistinguir al *phantasma* frente al sujeto *cognoscente*? ¿Y dónde radica esta posibilidad?

La pregunta por el contenido de la *species* se transforma así de nuevo en la pregunta acerca de la posibilidad de un recobrarse del estar perdido en lo otro de la sensibilidad, mediante la contraposición del *cognoscente* frente a lo determinado otro presente en la sensibilidad. Si la *species* significa la posibilidad de contraponer al *phantasma* frente al sujeto *cognoscente*, entonces se entiende, sin más, que la posesión duradera de esta posibilidad (su *habitualiter existere*) todavía no significa de suyo un conocer actual.

Con la comprensión un tanto conjetural que los precedentes párrafos nos proporcionaron sobre la sensibilidad, se aclara también un tanto el sentido de la respuesta a la segunda *obiectio*. Ésta fijaba

la misma relación entre intelecto e *imaginatio*, que la existente entre esta última y los sentidos. Esas tres potencias eran concebidas como coordinadas y a la vez autónomas. Cómo se distinguen intelecto e *imaginatio*, se nos había empezado a aclarar al preguntarnos qué es lo que nos obliga a distinguirlos. Intuición objetiva del mundo significaba entrega del conocimiento a lo otro (sensibilidad) y contraposición del *cognoscente* frente a eso otro que él mismo es (intelecto). Y porque esto otro es un singular concreto, es necesaria una aplicación al singular, siempre que el conocer no es este mismo singular. Pero si la sensibilidad es entrega a lo otro, no se necesita *conversio*, porque la sensibilidad es esto otro singular. *Imaginatio* y *sensus* (nos falta aún la base para distinguirlos) comportan en sí mismos, como sensibilidad, la *similitudo particularis*. No en cambio el intelecto, que es precisamente el arrancarse y recogerse del *cognoscente* de lo otro y «frente» a lo otro, condición de que esto otro pueda aparecer como «objetivo». Necesita, por tanto, de una *conversio* para poder alcanzar lo otro singular.

Lo único que queda oscuro en este *responsum* a la segunda *objectio*, es lo que quiere significar esta *similitudo* en la sensibilidad. La tercera *objectio* se refiere a la posibilidad de la metafísica sobre el suelo de la *imaginatio*, en el que la *conversio ad phantasma* sitúa al conocimiento humano. Y ya que ambas cuestiones (posibilidad de la metafísica dentro del ámbito de la *imaginatio*, y encadenamiento del pensar a este ámbito por la *conversio*) coinciden realmente, una aclaración definitiva de esta respuesta a la tercera *objectio* sólo puede tener lugar dentro del proceso de interpretación de la *conversio* misma. Aquí sólo se puede intentar aclarar una vez más, de la mano de esta respuesta, la problemática de tal metafísica. ¿Cómo puede un conocimiento que permanece adherido al plano de la *imaginatio*, alcanzar un objeto que no brota de este mismo plano? Evidentemente, no se trata de un conocimiento que posteriormente alcanza tales objetos; esto significaría de nuevo un abandono del plano de la *imaginatio* y, sin decirlo, se adscribiría de nuevo al hombre un *intuitus intellectivus*.

Esta captación metafísica, por tanto, tiene que formar parte de las condiciones aprioricas que hacen posible el hacer pie del hombre sobre el plano de la *imaginatio*. En la respuesta a la tercera *objectio* caracteriza santo Tomás la naturaleza de esta captación metafísica

con tres palabras: *excessus*, *comparatio*, *remotio*. Existe sin duda una conexión intrínseca de posibilitación recíproca entre estos tres actos de la metafísica, y a los tres se considera, evidentemente, necesarios para lograr por vez primera la asecuración de un objeto metafísico. Si *comparatio* y *remotio* no formaran también parte de los actos constitutivos del primer conocimiento metafísico, de antemano habría sido ya abandonado el campo de la *imaginatio*. Estos dos actos significan de por sí una *conversio ad phantasma*, y deben, por tanto, caracterizar intrínsecamente ese *excessus* que constituye radicalmente la metafísica, si es que éste no ha de ser confundido con un *intuitus intellectivus*.

¿Pero cómo es posible una *remotio*, este despegarse que niega las determinaciones que sólo tienen validez en el ámbito de la *imaginatio*? Evidentemente, tiene que ser la *comparatio* (la comparación entre un objeto metafísico y otro sensible) la que haga posible el descubrimiento de las diferencias, que llevan entonces a una expresa separación de ambos, a una *remotio*. Pues el puro abandono de las determinaciones del objeto sensible no puede, por sí sólo y como tal, liberar un objeto metafísico. Sólo en este caso parece posible una comparación entre el objeto metafísico y el sensible. ¿Pero cómo se realiza esta efímera asecuración del objeto metafísico desde el plano de la *imaginatio*? Sencillamente, a través de lo que Tomás de Aquino denomina *excessus*. ¿Y qué es este exceso que trasmonta el campo de la *imaginatio*, y constituye el acto fundamental del conocimiento metafísico, acto por el que por vez primera es aprehendido un objeto más allá de las dimensiones de tiempo y de espacio? ¿No nos lleva de nuevo la idea de tal *excessus* hacia el *intuitus intellectivus*? ¿Se le podría concebir de otra manera? ¿Cómo hay que concebirlo a fin de que incluya a la *comparatio* y a la *remotio* como momentos de su propio ser en la unidad del acto radical de la metafísica? Desde luego, que estos tres actos no pueden ser entre sí independientes y sólo consecuentemente montados uno sobre otro, se ha visto ya. Mas sobre el modo de su necesaria imbricación no poseemos por ahora más datos, sino que *remotio* y *comparatio*, por una parte, presuponen al *excessus* como condición de posibilidad, y que, por otra parte, ninguno de los dos podría ser enumerado entre los actos fundamentales del conocimiento metafísico, si el *excessus* mismo fuera una intuición del objeto metafísico

en su inmediata «mismidad». Entonces, tanto la *comparatio* como la *remotio* serían tan sólo actos consecuentes, pues el objeto metafísico habría sido ya cobrado en su «mismidad» por el *intuitus intellectivus*, y en completa independencia intrínseca de la *imaginatio* y de la *conversio ad phantasma*. La pregunta por la posibilidad de la metafísica sobre el plano de la *imaginatio* es, por tanto, idéntica con la pregunta por el sentido de este *excessus* «no intuitivo», que es condición de la humana *imaginatio* y de la misma experiencia humana del mundo.

Con otros títulos se nos ha presentado ya repetidamente la cuestión del *excessus* en la problemática del a. 7: como abrazo trascendente que abarca al mundo en su totalidad, como consciente transcendencia sobre lo otro, como *ascensio*, como posibilidad de la «idea límite» de un *intellectus intuitivus*.

Hay algo más en la respuesta tercera que solicita aún nuestra atención. Y este algo evidencia que no nos salimos de la problemática tomista al considerar al *excessus* no como un añadido posterior a la ya constituida experiencia del mundo, sino como condición de posibilidad de esta misma experiencia del mundo. En la *obiectio* y en la respuesta a ella, junto a objetos propiamente metafísicos (Dios, ángeles) se presenta también la verdad formando parte de aquello, por cuya posibilidad sobre el plano de la *imaginatio* se pregunta, y que llega a ser posible en el *excessus*. Este *excessus* hacia la metafísica, que se realiza en una *conversio ad phantasma*, es considerado como condición de la verdad de la experiencia del mundo. La verdad humana de la experiencia del mundo resulta así, cabe decir, el lugar de encuentro entre la experiencia del mundo y la metafísica, en cuanto que, por una parte, esta verdad queda referida al mundo dado en la sensibilidad y consiste siempre, por tanto, en una *consideratio rei* por una *conversio ad phantasma*; y contiene, por otra parte, una contraposición entre saber y cosa, en la que el saber llega a ser, por vez primera, verdad y la cosa llega a ser objeto. En esta contraposición se presenta la verdad frente al mundo, y es así sólo posible en un *excessus* por encima del mundo habido en la sensibilidad. Ésta es la razón por la que tal verdad pertenece al dominio de la metafísica. El *excessus* que la posibilita es, por tanto, condición de verdadera experiencia del mundo.

Con esto damos por terminada esta provisional y aporética interpretación del a. 7 de la q. 84. En una especie de entrenamiento, y siguiendo el hilo conductor del artículo que trata expresamente de la *conversio ad phantasma*, se pretendía tan sólo cerciorarnos del ámbito problemático de la *conversio*, tanto para no rebasarlo como para no subestimar su extensión. Siendo ésta únicamente la intención de esta primera parte, no tenemos por necesaria una recapitulación de lo que hemos conseguido en la interpretación del texto. A su modo, la segunda parte nos entregará esta sistemática. Pero, por idéntico motivo, tampoco la segunda parte tendrá necesidad de remitir a la primera.

Segunda parte

ESPIRITU EN EL MUNDO

Capítulo I

LOS FUNDAMENTOS

§ 1. EL PUNTO DE PARTIDA: LA PREGUNTA METAFÍSICA

1. *La estructura fundamental de la pregunta metafísica*

El hombre «pregunta». He aquí algo último e irreductible. La interrogación es en la existencia humana aquel *factum*, que se resiste en absoluto a ser sustituido por otro, a ser reducido a otro *factum* y a ser así desenmascarado como derivado y provisional. Pues todo poner en cuestión a la interrogación es de nuevo el planteamiento de una pregunta, y por tanto una nueva forma de la misma interrogación. Así, la pregunta es por de pronto el único «tener que...», la única necesidad, lo único incuestionable a lo que el hombre interrogante se ve atado, el círculo único en el que el preguntar del hombre se ve prisionero, la única aprioridad por la que es arrastrado. El hombre pregunta necesariamente.

Esta necesidad sólo puede radicar en el hecho de que el ser se abre al hombre sólo como interrogabilidad, de que el hombre «es» precisamente en cuanto «pregunta por el ser», de que el hombre mismo existe como «pregunta por el ser». Pues una interrogación cualquiera no podría fundar nunca la necesidad de este preguntar absoluto. El hombre podría, dando la espalda a esta pregunta, librarse de la coacción del preguntar, dejar para siempre la pregunta a sus espaldas. En cambio, la pregunta por el ser como totalidad, no la puede el hombre dejar a sus espaldas, es la única pregunta que él «tiene que» hacerse, si es que en absoluto quiere «ser», pues sólo en ella le es comunicado el ser en su conjunto (y por tanto, también su propio ser), y entonces sólo como interrogabilidad.

Por esto, la tesis de la necesidad del preguntar en el existente humano implica en sí misma su propia transposición «ontológica»,

y significa entonces: el hombre existe como la «pregunta por el ser». Para poder ser él mismo, el hombre pregunta por el ser en su totalidad. Esta pregunta es el «tener que...», que el mismo hombre «es», y en el que el ser mismo por el cual se interroga se anuncia, se presenta y al mismo tiempo, como aquello que necesariamente está en cuestión, se escapa. En el ser de la pregunta, que es el hombre mismo (de manera que el preguntar es la *menesterosidad* del hombre)¹, se anuncia el ser mismo por el que se pregunta y se esconde al mismo tiempo en su propia problematicidad.

Conforme a esta su peculiar constitución óptica, interroga ahora el hombre al ente particular, pregunta por muchas cosas y por cada una. Sin embargo, la pregunta metafísica no es una pregunta cualquiera, dentro del horizonte ya irreflexivamente supuesto de la «pregunta por el ser». La pregunta metafísica es más bien la superación de esta ingenuidad. Es la articulación refleja de aquella pregunta que se impone al hombre desde el cimiento mismo de su existir: de la «pregunta por el ser». Pues la pregunta metafísica — dicho ahora de manera enteramente formal — es aquella que se vuelve, en una postrera y radical agudización del interrogar humano, contra sí misma como tal y, por tanto, contra los presupuestos dinámico-constitutivos de ella misma; es la pregunta conscientemente revuelta contra sí misma, la pregunta «trascendental», que no sólo pone en cuestión a algo determinado, sino al preguntante mismo y a su misma pregunta, y por tanto a todo en absoluto. Así, es ella precisamente la tematización, la repetición expresa y conceptualmente articulada de la pregunta que el mismo hombre es en cuanto existe: la pregunta por el «ser en su totalidad». La pregunta metafísica como pregunta trascendental es la forma conceptualmente potenciada de esta señoreante «pregunta por el ser». Esta pregunta, en su ejercicio, hace del hombre aquello que el hombre es desde el cimiento de su ser: el que tiene que preguntar por el ser.

1. Con el término *menesterosidad* traducimos el término alemán *Not*. En el contexto, la palabra alemana *Not* como su correspondiente española «menester» hay que entenderla en su doble virtualidad significativa. Es decir, esta *menesterosidad* hay que entenderla como «indigencia» (necesidad de preguntar por el ser, porque el hombre «es» en el ser y todavía no lo posee), y como «tarea» (preguntar por el ser es la tarea del hombre). (Nota del traductor.)

2. La problematicidad de la pregunta metafísica

Y con esto se evidencia ya la total problematicidad de la pregunta metafísica. Toda pregunta posee un «desde dónde» de su brotar, por tanto, también la pregunta metafísica. Pero, ¿desde dónde puede ella empezar a hacer su camino? ¿Dónde puede encontrar su cimiento incuestionable, en donde poder hacer pie firme para construir sobre él de manera sólida la respuesta que con ella se busca? La pregunta metafísica no recae sobre esto o aquello, sino precisamente sobre todo, sobre la «totalidad del ser» en su problematicidad. Precisamente esta pregunta por la «totalidad del ser» no puede ser pensada ni planteada como si su interrogante brotara de algo «al lado de ella» o «fuera de ella» o «sobre ella», algo que estuviera dado en posesión incuestionable.

El «ser en conjunto» por el que se pregunta, es aquello que a su vez constituye toda pregunta que acerca de él se hace (puesto que esta pregunta no es una nada). El ser por el que se pregunta, es también precisamente el ser de la pregunta misma y del mismo preguntante. ¿Dónde puede tal pregunta empezar, puesto que no tiene de donde poder partir? ¿Cómo va a encontrar en absoluto una respuesta, si carece del suelo incuestionable en que poder asentarse? ¿O es que santo Tomás no ha agudizado hasta este punto el planteamiento de la pregunta metafísica, no se ha atrevido, como metafísico, a preguntar con esta radicalidad? Sí. La metafísica trata, según santo Tomás, del ente *in communi*, y a la metafísica pertenece la *universalis dubitatio de veritate*, tan necesariamente como la *universalis consideratio de veritate*².

Sólo de sí misma, por tanto, puede sacar la pregunta metafísica el punto de partida de su preguntar; y sólo en sí misma puede también encontrar el contenido de la respuesta. Sólo de la necesidad que la empuja a preguntar por el «ser en conjunto». Esta *menesterosidad* de preguntar es el único punto de partida, firme en sí mismo, de la pregunta metafísica. Desde él se alza, pero no para dejarlo a sus espaldas con el primer paso, para no volver más los ojos sobre él. La pregunta metafísica se hunde, por lo contrario, en la *meneste-*

2. *In III Metaph. lect. 1, n. 343.*

rosidad de su preguntar. *Simul universalem dubitationem prosequitur*³.

Para santo Tomás, la característica de la metafísica consiste precisamente en que ha de luchar por sus propios principios: *disputat contra negantes sua principia*⁴. Sólo en esta lucha se asegura su propio suelo. La pregunta es para ella la tierra en que encuentra asiento. Sólo en ella encuentra el inmovible cimiento que soporta toda la ciencia del hombre. La metafísica recibe el «de dónde» y el «hacia dónde» de su preguntar por el «ser en conjunto», de este mismo preguntar. De aquel originario y necesario «tener que...» que el mismo hombre es, y de donde deriva, y por el que se hace posible en su raíz, todo preguntar e interrogar actual. Pero con el acontecimiento metafísico, al volverse la «pregunta por el ser» sobre sí misma como pregunta trascendental, al mirarse frente a frente interrogándose, se manifiesta como un «saber» del hombre acerca de su propio ser interrogante: el hombre está ya implantado en el «ser en conjunto» — ¿cómo podría sino preguntar por él? —; el hombre es, ya al plantear su primera pregunta (que se realiza siempre sobre el fundamento de la «pregunta por el ser»), *quodammodo omnia*⁵, y, sin embargo, no lo es todavía, es todavía nada, *tabula rasa*, materia *prima in ordine intellectus*⁶, puesto que «pregunta» precisamente qué es lo que él mismo quiere decir al plantear la pregunta por el «ser en conjunto».

De esta manera el punto de partida de todo interrogar metafísico recae en una suspensión. No se puede decir con una palabra de dónde parte este preguntar. Parte de nada, pues abarca de antemano al todo, para empezar su camino; y para poder ser el que pregunta por el «ser en su conjunto», comienza el hombre ya por lo que ha de ser su término, pues ha de saber ya del «ser en su conjunto» si pregunta por él, pero preguntando, reconoce al mismo tiempo que él mismo no es el blanco, sino un hombre finito.

El punto de partida de la metafísica queda así determinado por

3. L. c. Hay que atender cuidadosamente al sentido «ontológico» de la pregunta, tal como aquí la hemos expuesto; entonces no se puede aducir, contra los textos aquí citados de santo Tomás, el texto de I. q. 5 a. 2 corp., como lo hace B. LABEHRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analetik*, Colonia 1955, 470, nota 1.

4. I q. 1 a. 8 corp. Cf. *In Post. Anal. lib. 1* lect. 20 (Parma 120); lect. 21 (Parma 122).

5. S. c. g. III 112 y en otros muchos lugares.

6. Tales expresiones se repiten frecuentemente en santo Tomás, por ejemplo, *De verit.* q. 10 a. 8 corp.

una peculiar unidad dialéctica: el hombre interrogante es el punto de partida, y este hombre como tal está ya implantado en el «ser en conjunto». Este punto de partida de la metafísica es al mismo tiempo su frontera. Porque este punto de partida es una pregunta, y ninguna respuesta puede trasmontar el horizonte que la pregunta, de antemano, ha distendido. *Posterior investigatio veritatis nihil aliud est quam solutio prius dubitatorum*⁷.

3. El «mundo» es el «desde dónde» de la pregunta metafísica

¿Cómo puede aclararse, en su unidad dialéctica, este punto de partida de la metafísica? Ya en la introducción, si bien en otra forma, se nos presentó este punto de partida único y doble a la vez.

El a. 7 de la q. 84, en una decisión dada ya de antemano, nos colocaba sobre el plano de este saber ya siempre sabido: que el hombre se encuentra ya siempre en el mundo, cuando se pone a meditar qué es y quién es. El artículo nos entregaba, como hilo conductor de su propia investigación, un saber acerca de una relación unívoca entre el conocer y lo conocido, en cuanto ambos brotan de un mismo fundamento. Hay que preguntar ahora cómo se puede alcanzar, a partir del bosquejo que ha precedido del punto de partida de la metafísica, esta doble posición ya señalada por el a. 7, y cómo ambas posiciones, en recíproca ilustración y justificación, se muestran realmente idénticas.

Cuando el hombre se atreve a preguntar por todo, parte de la «nada». Y, sin embargo, esta «nada» no puede ser un vacío, que el hombre pueda llenar a gusto y capricho, para poder resbalar desde él hacia donde le agrada. Pues su menester es preguntar por el «ser en conjunto». Tiene, pues, que ser esta misma «nada» la que le ha impuesto al hombre lanzarse tras el ser. Y por esto mismo ya, esta «nada» en el comienzo del preguntar — preguntar que el mismo hombre es — no puede ser el vago vacío como el lugar de la arbitrariedad errabunda, sino la cruda necesidad de poder y tener que afrontar al «ser en conjunto», interrogándole.

Pero con esto no queda netamente descrito el «desde dónde» de

7. *In III Metaph.* lect. 1, n. 339.

este «estar ya siempre implantado en el conjunto del ser». Si el hombre no se encontrara interrogante, y por tanto finito, delante del ser e implantado en el ser, podría entonces de cualquiera manera, y según propia elección, desde cualquier punto de este ser abarcar interrogativamente este todo. Si él pudiera determinar a su gusto este nadiforme «desde dónde» de su preguntar, estaría ya cabe el «ser en conjunto» de tal manera, que se habría adueñado de él y no tendría nada más que preguntar. ¿Cuál es, por tanto, el ente cabe el cual mora el hombre ya siempre necesariamente cuando es llamado delante del «ser en conjunto»? Las cosas del mundo, él mismo con su cuerpo y con todo lo que pertenece al espacio y al «mundo ambiente» de esta vida corporal.

No se trata ahora de preguntar en qué relación se encuentra el «ser en conjunto» respecto a este «mundo» como el «desde dónde» de la pregunta del hombre por el ser. Esto, al menos, resulta hasta ahora claro: el hombre está delante del «ser en conjunto», en cuanto se encuentra en el mundo. El *status praesentis vitae, quo passibili corpori coniungitur* es el único «puesto» sobre el que se hace firme el hombre que pregunta por el ser. Y de este hombre es del único que santo Tomás sabe algo. Su hombre habita sobre la tierra, y no le es dado cambiar a voluntad este lugar por otro celeste. La misma teología de Tomás de Aquino no es fuga de este lugar, sino escucha de la palabra de Dios en la angostura de este mundo y en la brevedad pereciente de la hora terrena; esta teología permanece sobre el plano de la *imaginatio*, pues la misma revelación se realiza mediante *similitudines a sensibilibus sumptas*⁸. Y aunque el hombre quisiera huir de este lugar de su perpetuo interrogar — por la mística, o por el suicidio, o de cualquiera otra manera — para elevarse así a otra región en que reinara la comprensión del ser, el soporte de este salto seguiría siendo la tierra. Con esto queda claro que para santo Tomás sólo hay «un» saber, que constituye la identidad del hombre mismo: un *sciente* «ser cabe el mundo». En este saber es el hombre llamado a la presencia del «ser en conjunto». Desde este lugar mueve el doctor Angélico el negocio de su metafísica⁹.

8. In Boeth. de Trin. q. 6 a. 3 corp.

9. Cf. por ejemplo 1 q. 86 a. 2 corp. Con qué decisión se mantiene santo Tomás en este único punto de partida, se echa de ver, por ejemplo, en S. c. g. II 60, donde, del hecho de que sacamos nuestros conocimientos de los sentidos, se concluye que el intelecto no puede, por su parte, tener o ser otra fuente distinta de conocimientos: *quia natura non abundat superfluis*; el intelecto tendría, de lo contrario, un doble saber: *unam per modum*

En este saber del mundo abarca ya siempre el hombre al «ser en conjunto», cuando quiere ponerse a preguntar por él. Por tanto, ya en la más general pregunta de la metafísica queda incluida una relación entre ser y conocer. ¿Cómo puede explicarse esto? La proposición directiva de la primera cláusula del tercer fragmento del *corpus articuli* del a. 7 de la q. 84 nos planteaba la misma pregunta. Si tenemos presente, además, que en las consideraciones precedentes hemos hablado siempre «del» conocimiento del mundo, que considerábamos a éste, por tanto, y teníamos que considerarlo, como un conocimiento «único», se nos proponen como tarea inmediata estas dos preguntas:

1. La pregunta por la unidad del conocer humano del mundo. Y puesto que esta cuestión es idéntica en su contenido material con el tema del estudio entero, se trata ahora tan sólo de conseguir (en una consideración formal de este único conocimiento del mundo como punto de partida de la pregunta por el ser) direcciones metodológicas para el desarrollo del estudio entero.

2. La pregunta por la relación en que se encuentran conocer y ser, cuya previa comprensión posibilita la pregunta por el «ser en conjunto»¹⁰.

Pero antes que nada exige una cierta atención el fundamento mismo del cual derivan ambas cuestiones. El único punto de partida de la metafísica se mostró en una peculiar suspensión. Esta pendulación se adivina en la formulación misma que santo Tomás da al problema de la *conversio ad phantasma: utrum intellectus possit actu intelligere... convertendo se ad phantasma*. Planteada así, la pregunta se mueve ya en la dimensión de una pregunta por la «posibilidad» intrínseca de un conocer de este género. Si sorprendemos a este conocer «desde fuera», en su ejercicio, en la efectiva realización de su posibilidad, lo encontramos ya siempre instalado cabe el *phantasma*;

substantiarum separatarum (una intuición intelectual), *aliám a sensibus acceptam* (*scientiam*); *quarum altera superflueret*.

10. Esta previa comprensión a la que el autor se refiere aquí, no se ha de interpretar como temporalmente anterior a la pregunta por el «ser en conjunto». El hombre, al encontrarse consigo mismo, se encuentra ya preguntando por el «ser en conjunto». Esta pregunta, fáctica y necesaria, es sólo posible porque, preguntando por el ser, el hombre entiende ya la relación en que ser y conocer en general se encuentran. Esta previa comprensión lo es como condición formal trascendental de la pregunta. Viene formalmente copercibida en el preguntar como la posibilidad interior de éste. Sólo en este sentido, es decir, como condición trascendental de posibilidad, es previa. Traducimos con el término «previa» el alemán «vorgreifend». Más tarde encontraremos la misma significación sustantivada en el término «Vorgriff» (anticipación). Entonces se tratará *ex professo* esta «providencia». (Nota del traductor.)

montado ya sobre un determinado «aquí y ahora», siempre ya cabe la *similitudo rei singularis quae est hic et nunc*¹¹. Por otra parte, según la formulación dada al problema, encontramos a este conocimiento anclado en el «aquí y ahora» del mundo, en cuanto ha llegado a él a través de una *conversio*. Y, por tanto, sólo desde el «ser en conjunto» ha podido volverse sobre este «aquí y ahora», puesto que este «aquí y ahora» ha tenido que ser alcanzado por esta *conversio*. Y, sin embargo, este conocimiento puede abarcar interrogativamente a este «ser en conjunto» del que procede, solamente en el «aquí y ahora», sólo en su *status praesentis vitae*, ya que todo preguntar en cuanto es *actu intelligere*, presupone ya la *conversio* como condición de posibilidad. Y así, ya en la misma formulación del problema de la *conversio ad phantasma*, se revela la suspensión del punto de partida de la metafísica en su unitaria dialéctica: cabe el «aquí y ahora» del mundo y cabe el «ser en conjunto».

Pero de esta manera ¿la pregunta de la *conversio* no contiene de antemano en sí misma la respuesta? En ella se pregunta precisamente, si algo — y por lo tanto todo — llega a ser conocido, sólo cuando el *cognoscente* se encuentra cabe «un aquí y un ahora» de un ente implantado en el mundo. Y esto que habíamos hecho valer como punto de partida, ¿no es precisamente lo que está en cuestión en el problema de la *conversio*?

Se podría, con todo, decir que no es la *conversio* como pregunta, sino sólo como respuesta, la que contiene en sí esta pendulante dualidad del punto de partida de la metafísica. Sólo la respuesta decide por vez primera que el conocimiento sólo es posible en un hacerse presente en un determinado punto del mundo, y que este hacerse presente es en sí un advenir desde la amplitud del «ser en conjunto». Antes de que tal respuesta se decida, permanece precisamente en cuestión si el conocimiento de este o aquel singular mundano es sólo posible en un advenir desde el «ser en absoluto», y si el conocimiento del «ser en conjunto» sólo es posible en un hacerse presente, en el aquí y ahora del mundo.

Pero, concebida así, la pregunta de la *conversio* no sería en absoluto pregunta metafísica, sino la pura fijación del lugar en que comienza la pregunta de la metafísica humana. Como aserto, la afir-

mación de la necesidad de una *conversio* es efectivamente idéntica con la fijación del lugar desde donde preguntamos metafísicamente por el «ser en conjunto», y por tanto, lo afirmado en la proposición está ya decidido, cuando en realidad el problema de la *conversio* comienza. Pues este problema, como interrogación metafísica, plantea la pregunta de la intrínseca posibilidad de tal *conversio*, es decir: pregunta por todo aquello que es coafirmado en la afirmación aceptada de la proposición. Y lo notable en el despliegue de la posibilidad intrínseca de la *conversio ad phantasma* es esto: no se trata tanto del encontrarse en el «aquí y ahora» del mundo, como del que se advenga a él desde el «ser en conjunto».

La *conversio* pregunta, por tanto, por la posibilidad de la metafísica misma. Y así esta pregunta se acredita a sí misma como originariamente metafísica.

§ 2. LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO

En la *conversio ad phantasma* se trata, para santo Tomás, de concebir al conocimiento humano como algo «uno», al asentarse a todo conocimiento sobre el plano único de la *imaginatio*. Mas al tratar de concebir la posibilidad de esta unidad del conocimiento humano, se la da ya por supuesta, pues santo Tomás tan sólo conoce un «hombre en el mundo», y lo único que intenta es comprender la posibilidad de este hombre, que se encuentra a sí mismo ya siempre conscientemente en el mundo. A partir, pues, del concepto de esta unidad siempre supuesta, se trata ahora de conseguir algunas indicaciones directivas para la investigación de su posibilidad intrínseca, que es el problema ante el que nos coloca la *conversio ad phantasma*.

¿Qué es lo unido en esta unidad del conocimiento? El saber acerca de un ente mundano en su «aquí y ahora» y el saber acerca del «ser en conjunto». Si llamamos sensibilidad al «ser cabe una cosa en el aquí y ahora» e intelecto al saber acerca del «ser en conjunto», podría también decirse que se trata de comprender la posibilidad intrínseca de la unidad de sensibilidad e intelecto, que es la que como *factum* constituye el punto de partida de todas estas reflexiones.

De manera más inmediata, se trata de proporcionar algunas indi-

11. *In de mem. et rem. lect.* 2, n. 314; cf. 1^o q. 85 a. 5 ad 2 etc.

caciones formales para esta inteligencia, indicaciones que vienen ya contenidas en la afirmada unidad del conocimiento.

Si en vez de sensibilidad decimos *animalitas*, y en vez de intelecto *rationalitas*, plantearíamos la pregunta acerca de la unidad del *animal-rationale*. En su aspecto formal, esta pregunta es elaborada por santo Tomás In VII. Metaph. lect. 12¹². La cuestión aquí desarrollada es: cómo *genus (animal)* y *differentia (rationale)* son una sola cosa en la *definitio (animal rationale)*. Ninguna de las dos pueden ser consideradas como posibilidades autónomas y que sólo consecuentemente se ensamblan, ni siquiera como dos «partes» del hombre. El *genus* contiene ya la *differentia* en sí. Como, en general, lo indeterminado, pero necesariamente a determinar, comporta ya en sí potencialmente su determinación para poder en absoluto ser¹³.

El *genus*, por tanto, no puede ser concebido en su posibilidad próxima, si no es pensado conjuntamente con su *differentia*. Y lo mismo vale de la *differentia*. Con esto se nos dice que lo que queda unido en la unidad del conocimiento humano, sólo puede ser entendido en cada caso dentro del todo de este conocimiento. El ser, cabe las concretas cosas mundanas en el aquí y ahora mediante la sensibilidad, acontece de tal manera, que ya siempre y en su posibilidad concreta es ser cabe el «ser en conjunto» mediante el intelecto; y viceversa. De aquí resulta que ni la sensibilidad ni el intelecto, como tales, pueden ser concretamente captados en sí mismos; donde quiera que se les encuentre son ya siempre una unidad¹⁴. No de manera que el uno pueda ser reducido al otro, o derivado del otro, sino de manera que cada uno de ellos es él mismo y distinto del otro sólo en su unidad con el otro. Santo Tomás es tan consciente de este estado de cosas, que expresamente acentúa que no se debe pensar que la sensibilidad, que también es propia del hombre, se encuentre en «estado puro» en el animal. En el animal no se encuentra la sensibilidad en «estado puro» o «como tal», sino determinada como sensibilidad de la bestia, o respectivamente del león, etc.

De aquí se sigue una indicación para la única manera de hablar que es adecuada a tal estado de cosas. No se puede hacer ninguna clase de enunciaciones sobre la sensibilidad que agoten por comple-

12. N. 1537 ss.

13. Cf. *De anima* a. 11 ad 19: *ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis*.

14. Cf. también In VII Metaph. lect. 9, n. 1462 ss.

to su ser, si en ellas no se expresa al mismo tiempo el ser del pensar. Y puesto que tales enunciaciones sobre la sensibilidad y el pensar tienen que hacerse necesariamente en sucesión temporal, cada nueva enunciación transforma retrospectivamente el sentido de las hasta entonces hechas. Y todas cobran su sentido definitivo solamente dentro del todo.

§ 3. EL CONOCER Y LO CONOCIDO

Cuando se transforma en metafísico, se encuentra el hombre ya siempre implantado en el «ser en conjunto», al encontrarse cabe el ente singular en el «aquí y ahora». Por eso, si se ha de concebir este «ser en el mundo», se ha de aclarar lo que en sí incluye aquel previo abarcar al «ser en su conjunto».

Si el hombre, para llegar al conocimiento de lo que es «aquí y ahora», está ya siempre cabe el «ser en conjunto», entonces, con la misma necesidad con que in mora cabe el ente singular cognoscitivamente, afirma la posibilidad de encuesta sobre el «ser en absoluto», la positiva cuestionabilidad del ser¹⁵. Una determinación del «ser en absoluto», por tanto, está ya siempre dada: ser es «poder ser conocido». En esta determinación se contienen, a su vez, otras dos:

- 1) Una unidad primitiva de ser y conocer.
2. Una esencial indeterminación de lo que el ser significa.

1. Ser y conocer como unidad primitiva del «ser cabe sí»¹⁶ (Conocer como subjetividad del ser mismo)

Ser es cuestionabilidad. Ahora bien: no se puede preguntar por el «ser en conjunto» sin afirmar por lo mismo su fundamental *cognosci-*

15. La «cuestionabilidad» del ser comprende aquí dos matices significativos. El término cuestionable significa en castellano más bien una aporeticidad. Esta cuestionabilidad es entendida, sin embargo, en este contexto de una manera positiva. Si el ente sólo es cognoscible desde el «ser en conjunto» y el hombre se encuentra ya siempre cognoscitivamente cabe el ente, es que el ser mismo es accesible cognoscitivamente, positivo objeto de «encuesta». Pero al mismo tiempo, porque el ser sólo es accesible en el ente y desde éste, el ser se esconde tras el ente, es sólo accesible al conocimiento en la exégesis del ente, y queda así puesto «en cuestión». Ambos aspectos, igualmente esenciales y que se implican mutuamente, intenta expresar nuestra traducción. El contexto, sin embargo, afirma directamente la positiva cuestionabilidad del ser. (Nota del traductor.)

16. Cf. 1.ª parte, § 8, nota 3, p. 59 de esta obra. (Nota del traductor.)

bilidad, más aún, un cierto apriorístico «ser ya conocido» del «ser en absoluto». No se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible, ni por lo absolutamente desconocido.

Toda pregunta es suscitada por una previa interpelación que parte de aquello por lo que se pregunta, lo cual, en cuanto percibido (aunque no sea reflejamente sabido, o no sea siquiera reflejamente *scibile*) y como conocido (aunque no sea expresamente reconocido, o no sea siquiera expresamente reconocible) se halla presente en la pregunta misma¹⁷. La realidad de la «pregunta por el ser» excluye el concepto de un ser radicalmente incognoscible, y aun el de un ser que fuera sólo de hecho (pero por completo) desconocido, precisamente como pseudoconcepto. *Quidquid enim esse potest, intelligi potest*¹⁸. Pero sólo se puede entender la posibilidad de esta relación fundamental entre ser y conocer, si no se la monta como una relación adventicia y posterior al ser y a la facultad cognoscitiva, como relación sólo consecuente que sería accidental a ambos, pero sobre todo al ser. *Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse* (pero no sólo esto, sino también:) *unius generis* (de un origen común), *cum intellectus et intelligibile in actu sint unum* (porque, de lo contrario no podría hacerse comprensible la unidad fáctica del ser y del conocer, en el conocer actual)¹⁹.

Ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto. Santo Tomás excluye expresamente la concepción vulgar del conocer como un choque²⁰. El conocer no tiene lugar *per contactum intellectus ad rem*

17. El presente párrafo es uno de los de más difícil comprensión del estudio entero. Aun para el lector de habla alemana (cosa que hemos podido comprobar por nosotros mismos). Rahner juega con dos pares de palabras de igual raíz: *be-wusst, ge-wusst, bekannt* y *erkannt*. Nosotros traducimos: *bewusst* = percibido; *gewusst* *wissbarer* = reflejamente sabido, reflejamente sabible; *bekannt* = conocido (de alguna manera); *erkannt, erkennbarer* = reconocido, reconocible. Con estos dos pares describe Rahner las dos posibilidades fundamentales de un saber sabido por relación a la conciencia de este saber sabido (esta distinción es también fundamental para la teología rahneriana, por ejemplo, de la gracia). Un saber puede ser de tal forma sabido, que sea reflejamente objetivable en saber reflejo (*gewusst, erkannt*). Pero puede también ser sabido de tal forma que no sea reflejamente sabido o *sabible* en saber reflejo (*bewusst, bekannt*). Este saber último es, por tanto, consciente (*bewusst*) y, sin embargo, por una razón u otra, según el caso, no reflejamente *sabible* en su distinción de los elementos de conciencia concomitantes. El ser en su absolutez tiene que ser de alguna manera sabido, puesto que es necesario tema de encuesta; pero como necesario tema de encuesta no puede ser con propiedad reflejamente *sabible*, pues esto implicaría que el sujeto capaz de reflexionar plenamente sobre el ser, sería el *ipsum esse*, con lo que su encuesta sobre el ser estaría conclusa antes de haber sido siquiera comenzada. (Nota del traductor.)

18. S. c. g. II 98.

19. *In Metaph. Proem.*

20. S. c. g. II 98 hacia el final; *De verit.* q. 8 a. 7 ad 2 (tercera serie).

intelligibilem, sino que ser y conocer son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligere*. Conocer es «ser cabe sí» del ser, y este «ser cabe sí» es el «ser» del ente. Por esta razón, la «riqueza de ser» del ser de un ente se determina, según el doctor Angélico, por la *reditio super seipsum*: la «riqueza de ser» se determina por el grado en que le es posible a un ente «ser cabe sí mismo»²¹.

El conocer, por tanto, es esencialmente «subjetividad», y no un «spargi ad multa», en cuya disipación sobre los objetos se podría ver, por un equívoco metafísico, la «objetividad» del conocimiento²². El ser es el origen único que hace brotar de sí al conocer y al ser conocido, precisamente como característica propia suya, fundando así la posibilidad intrínseca de una previa, esencial e inmanente relación recíproca de ambos. El conocer es la subjetividad del ser mismo. El ser mismo es la *primigenia* unidad «unificante» del ser y del conocer en su «realizada unidad» en el «ser conocido». En éste se encuentran ambos, no de manera adventicia, no meramente traídos el uno al otro fácticamente y desde fuera, sino actualizados en su originaria relación recíproca. De otra manera no podría entenderse la inteligibilidad trascendental del ser: *non enim plura secundum se uniuntur*.

Ahora bien: si «poder conocer» y *cognoscibilidad* son característica intrínseca del ser mismo, entonces, tampoco es concebido definitivamente en su ser metafísico un concreto conocer actual, si se le concibe meramente como una relación de un *cognoscente* a un objeto distinto de él, como intencionalidad. El punto de partida fundamental para una justa comprensión de lo que es el conocimiento, se debe ver más bien en que el ser es por sí mismo conocer y «ser conocido», en que el ser es «ser cabe sí». *Intellectus in actu perfectio est intellectum in actu*²³.

La perfecta actualidad entitativa del intelecto es lo actualmente conocido, afirmación de esencia que es también convertible: lo conocido actualmente debe ser actualidad entitativa del mismo intelecto para poder ser lo que es. En tales formulaciones, intelecto supone por conocimiento en general. En esta afirmación de santo Tomás, se contiene expresamente la hoy tan famosa compren-

21. *De verit.* q. 1 a. 9 corp.; S. c. g. IV 11.

22. *Opusc.* 28 c. 1; cf. P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, París 1924, 5, nota 3. Citaremos siempre esta segunda edición (tercera edición: París 1946).

23. S. c. g. II 99.

sión ontológica de la metafísica (en oposición a una manera de ver puramente óptica). El conocer es concebido como subjetividad del ser mismo, como «ser cabe sí» del ser. El ser mismo es ya la *primigenia* unidad de ser y conocer, es *ontológico*; y toda unidad actual de ser y conocer en el proceso del conocimiento, es sólo la potenciación de aquella síntesis trascendental, que el ser mismo «en sí» es.

Sería un puro equívoco interpretar la identidad del conocer y lo conocido que estas y semejantes fórmulas²⁴ expresan, en el sentido de que lo conocido, como tal, tiene que ser conocido precisamente por un *cognoscente* como tal; y que el *cognoscente*, como tal, tiene que tener precisamente un objeto de conocimiento. *Perfectio* significa más bien una actualidad entitativa del intelecto como ente²⁵. *Idem est intellectus et quod intelligitur*²⁶. *Intellectum est perfectio intelligentis*²⁷. Sería tan sólo exponerse al peligro de marrar el sentido metafísico de este principio de la metafísica tomista del conocimiento, si se diere precipitadamente a la *similitudo* y a la *species*, por las que santo Tomás entiende que se produce en muchos casos esta identidad entre el conocer y lo conocido, un sentido cualquiera arbitrariamente arrebañado, o si uno se hiciera una idea cualquiera, vaga y vulgar, de una «imagen intencional», que, presente en el intelecto, produce esta unión entre el conocer y lo conocido.

Al contrario: lo que la *species* significa debe hacerse comprensible a partir del principio seriamente aceptado, de que ser es «ser cabe sí», y que, de esta manera, lo conocido es siempre el ser del *cognoscente*. Solamente a la luz de este principio tomado al pie de la letra, puede llegarse a entender lo que significa materia y de cómo santo Tomás llega a la afirmación: *in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur*²⁸; sólo así puede hacerse claro lo que significa *in se subsistere*, etc. Sólo a partir de este principio puede

24. I. q. 14 a. 2 corp.; q. 85 a. 2 ad 1; q. 87 a. 1 ad 3, etc.

25. Rahner escribe: *Perfectio besagt vielmehr eine «seinsmässige» Wirklichkeit des Intellekts als eines Seienden*. Toda intencionalidad tiene siempre un soporte físico de su posibilidad (físico, real óptico o entitativo, todo esto significa el término «seinsmässige»), y nunca es «mera intencionalidad». Por esto, si se da un conocimiento adventicio (es decir, un conocimiento cuyo objeto no fuera idéntico con el conocer y el cognoscente mismo, y que, por tanto, no puede ser un conocimiento ya siempre dado en el cognoscente, un conocimiento cuyo soporte físico es el mismo ser físico que necesariamente posee el cognoscente), este conocimiento supondría un incremento físico del ser del cognoscente. (N. del traductor)

26. I. q. 87 a. 1 ad 3.

27. S. c. g. II 98.

28. *De spir. creat.* a. 1 sed contra n. 8; a. 8 ad 14; I. q. 87 a. 1 ad 3, etc.; cf. HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis...*, p. 70.

ganarse un acceso al concepto metafísico de sensibilidad tal como en santo Tomás se encuentra; sólo así puede entenderse que la *cognoscibilidad* de un ente se gradúa en cada caso desde éste mismo²⁹.

Y a la inversa: si se consigue a partir de este principio fundamental de la metafísica del conocimiento tomista, hacer verdaderamente comprensibles las restantes intuiciones fundamentales de la metafísica tomista, se habría dado la mejor prueba de que hemos interpretado rectamente este primer principio de la metafísica del conocimiento. Y puesto que este proceso probatorio se realizará siempre de nuevo en el transcurso de este estudio, no necesitamos entrar ahora más ampliamente en la prueba de que la interpretación de este principio propuesta aquí es la intentada por el mismo santo Tomás.

2. La esencial indeterminabilidad del concepto de ser

Por el hecho mismo de que el ser se determinaba como la previa y *primigenia* unidad del conocer y lo conocido, cae este ser mismo en una indeterminabilidad esencial. La determinación del ser alcanzada hasta ahora, resultaba de su cuestionabilidad. Esta cuestionabilidad es problemática, e. d., no es siempre y en todo momento superada por su respuesta³⁰. La cuestionabilidad mostraba al ser como «ser cabe sí mismo». Su problematicidad parece ahora anular esta determinación.

¿Por qué se ha de preguntar por el ser, si el ser es ya siempre «ser cabe sí»? El «que tiene que preguntar» es ser, porque él mismo, como «pregunta por el ser», está ya implantado en el ser; y no lo es, sin embargo, puesto que no está implantado todavía en el «ser en conjunto», de manera que este «estar implantado en el ser» sea posesión incuestionable del «ser en conjunto». De esta manera, el ser que «tiene que preguntar» es «no ser», es pobre en su interior fundamento

29. *In VII Metaph.* lect. 2, n. 1304: *secundum enim quod aliquid est ens, secundum hoc est cognoscibile*.

30. El autor escribe: *Diese Fragbarkeit ist eine Fraglichkeit, d. n. eine Fragbarkeit, die nicht immer und überall von ihrer Antwort eingeholt ist*. «Fragbares» es un término neutral que sólo designa el objeto que plantea una interrogación. «Fragliches» es lo turbio, lo dudoso, lo cuestionable incluso después de la respuesta, aquello cuya interrogabilidad no queda del todo eliminada por la respuesta y que, no obstante, resuelto de alguna manera, no puede ser mantenido en la respuesta más que por permanencia de aquella actitud de espíritu que la pregunta implica. Que no puede, por tanto, ser rebasado nunca por la respuesta. (Nota del traductor.)

de ser. Su «riqueza de ser» es finita, por esto tiene que preguntar, por esto no está de manera absoluta cabe sí. Y así el mismo concepto de ser, con su contenido, recae en lo pendular. No es una dimensión unívocamente determinable, a partir de la cual se pudiera fijar algo neto sobre su contenido, sobre el conocer como «ser cabe sí» del ser.

La comprensión de contenido alcanzada en primer lugar, a saber: que ser es «ser cabe sí», se transforma en un esquema formal en el sentido de que la riqueza de conocimiento es paralela a la riqueza de ser; que un ente es tanto más «cabe sí mismo» cuanto más ser es, y que a la inversa, el grado de esta «subjetividad» es un indicio de la riqueza de ser de un ente. Mediante esta consideración, el punto de partida metafísico ya desplegado de la unidad apriórica de ser y conocer, queda bien definido frente a un posible equívoco idealista. Aunque para santo Tomás está perfectamente claro el punto de vista material, de que el ser es «ser cabe sí» del ente, prefiere, en general, expresar estos pensamientos fundamentales de su metafísica del conocimiento, en un giro formal, en el que se impone al mismo tiempo la indeterminabilidad del concepto de ser. *Eadem est dispositio rerum in esse sicut in veritate*³¹. *Cum unumquodque sit cognoscibile in quantum est ens actu...* etcétera³².

La diferenciación de los grados del conocimiento según los grados de inmaterialidad es, como se verá, otra expresión del mismo principio. Pero, según lo dicho, el grado de «posibilidad de ser» no puede nunca proporcionar el punto de partida para la determinación del grado de «ser cabe sí» correspondiente (como grado de capacidad cognoscitiva y de *cognoscibilidad* al mismo tiempo), en el sentido de que este último pudiera ser derivado como consecuente del grado de la «posibilidad de ser» ya previamente determinado en su materialidad concreta. En la expresión de la relación entre «posibilidad de ser» y «ser cabe sí», se trata de una determinación esencial, en la que el sujeto de la proposición dice lo mismo que el predicado (si bien de manera formal): el *in quantum est actu* es absolutamente idéntico con el *in tantum cognoscibile*. Expresado tomísticamente: el *verum* es una determinación trascendental del *ens*.

Y de aquí resulta ya una comprensión provisional de diversos conceptos, que son de capital importancia para entender la meta-

física tomista del conocimiento: el concepto de *cognoscibilidad* y la relación del conocimiento y de la *cognoscibilidad* a la «materia».

Cognoscibilidad (*cognoscibilitas*, *cognoscibile*) no es un concepto unívoco y bien determinado. Si ser significa «ser cabe sí», y si existen entes de diversa riqueza de ser, también el «ser cabe sí» ha de tener diversos grados. *Cognoscibilidad* no significa el indiferente «estar ahí» de un ente con la indiferente posibilidad de ser conocido por otro (y, por tanto, también ocasionalmente por sí mismo), en el caso de que este otro, en virtud de su capacidad cognoscitiva correspondientemente organizada, logre aprehender a este ser.

En tal concepción, la *cognoscibilidad* no tendría grados y sería meramente la relación exterior de un ser a un *cognoscente* adecuado a él. Y tampoco tendría sentido en esta ocasión contraponer cierto género de cosas como *actu cognoscibilia*, a otras que serían tan sólo *potentia cognoscibilis*³³.

La *cognoscibilidad* de un ente no es de manera inmediata la posibilidad de ser conocido por otro (si bien a veces de manera fáctica y accidental pudiera ser este otro el ente mismo en cuestión), sino que es originariamente el «poder ser cabe sí» (y sólo consecuente y derivadamente un «poder ser cabe otro»). Y este «poder ser cabe sí», como determinación esencial del ser mismo, varía con la «riqueza de ser» del ser. Ahora, si el ser es, en cuanto a su «poder ser cabe sí», una dimensión esencialmente indeterminada y oscilante, y según la experiencia (invocada aquí por lo sencillo del desarrollo) existen entes que no conocen de ninguna manera, que no «son cabe sí», entonces, el ser de estos entes tampoco puede «ser cabe sí», no se puede pertenecer a sí mismo, tiene que ser de un «otro». Y este «otro» ha de ser, por una parte, real y, por otra, no puede tener en sí y por sí ser alguno.

Este vacío y en sí indeterminado «en donde» del ser de un ente, en el que el ser se encuentra de manera que no es para sí, sino para aquél (en donde), se denomina tomísticamente materia prima.

Se entienda ahora sin más, que conocer y *cognoscibilidad* como «ser cabe sí» y «poder ser cabe sí» están en un nexo unívoco con la relación del ser a la materia. La «riqueza de ser» puede ahora que-

31. I-II q. 3 a. 7 corp.

32. In II Metaph. lect. 1 n. 280.

33. Por ejemplo, S. c. g.: *substantiae separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili*. S. c. g. II 91: *hay secundum naturam suam intelligibilia y quae non sunt secundum se intelligibilia*. Toda la doctrina tomista de la abstracción sería incomprensible sin esta concepción de base.

dar formalmente determinada por la relación del ser a la materia, y traducirse materialmente en conocimiento y *cognoscibilidad*.

Se hace así inteligible, según Tomás, como un ser que no dice referencia intrínseca a la materia; por esto mismo es ya «cabe sí»: *cognoscens et actu cognoscibile*. Este *actu cognoscibile esse* no significa en absoluto, por tanto, ni de manera inmediata, una relación a un otro conocer, sino que es una determinación esencial del ser en sí: no tiene referencia intrínseca a la materia, en la que se agotara el ser de este ente, y por tanto «es cabe sí mismo» sin más, conociéndose a sí mismo y conocido por sí mismo. Lo que es sólo *potentia cognoscibile*, no lo es porque accidentalmente y de hecho no sea conocido por nadie, sino porque su ser es hasta tal punto ser de este vacío «otro» de la materia, que no se pertenece de ninguna manera, no «es cabe sí», y no lo puede ser principalmente en este modo de existencia; permanece y debe permanecer esencialmente *potentia cognoscibile*.

Con esto queda también dado el concepto propio y primitivo de *objectum proprium* de un *cognoscente*. Si bien el doctor Angélico lo usa habitualmente en su aplicación a determinados grados del conocimiento, lo que hace que, para una consideración superficial, el lugar propio de nacimiento del concepto permanezca encubierto. Si el ser significa primariamente «ser cabe sí», entonces el objeto propio y primario de un ser cognoscitivo es aquello cabe lo que él se encuentra originariamente: él mismo. Y entonces es evidente que la «riqueza de ser» del *cognoscente* y la de lo primariamente conocido está en relación unívoca de igualdad.

Así, para la metafísica tomista del conocimiento, el problema no consiste en cómo hacer «viable» el abismo entre el conocer y el objeto: tal «abismo» es un problema puramente aparente. El problema consiste más bien en hacer ver cómo es posible que lo conocido, que es idéntico con el *cognoscente*, pueda presentarse al *cognoscente* como lo otro; y cómo es posible en absoluto un conocimiento que recibe a lo otro como tal. No se trata de «trasponer» un abismo, sino de pensar cómo éste es en absoluto posible. Si ser es «ser cabe sí», a partir de tal concepto del conocimiento se puede todavía concebir con facilidad que un ser pueda en su «ser cabe sí» conocer a un otro, al comprenderse a sí mismo como el fundamento creador de ese otro. En este caso, lo otro no es de ninguna manera

objectum proprium. Más difícil es, a partir de esta manera de concebir la esencia del conocer, la cuestión de cómo puede entonces concebirse la posibilidad de un conocimiento receptivo, y más difícil todavía cómo es en absoluto posible un ente «no cognoscitivo»³⁴.

Sólo a partir del concepto de ser como «ser cabe sí» y del conocer como «ser cabe sí» del ser, como subjetividad del ser mismo, puede ganar la metafísica tomista del conocimiento una inteligencia de la posibilidad de un conocimiento receptivo de lo otro. Nunca se trata, en este problema, de entender cómo algo otro puede ser conocido como objeto secundario de un conocer, que sea para sí mismo objeto primario del conocimiento. Pues en este caso no se trataría de un conocer receptivo, ya que tal *cognoscente* está de antemano cabe sí, y no adviene a sí mismo desde lo otro, sino que por la posesión de sí mismo comprende conjuntamente también a lo otro³⁵. De lo que

34. C. NINK, *Ontologie*, Friburgo 1952, p. 115 con la nota 112. Este autor opone a nuestra concepción — aquí desarrollada — del ser como «ser cabe sí» (según la cual el conocer es la esencial subjetividad del ser mismo), que el «ser cabe sí» no es la «esencia de un ente, de su ser y de su actividad», sino que resulta «de su ser y de su actividad». Sin embargo, para la concepción «onto-lógica» del ser de un ente, el conocer, la subjetividad, es decir, el «ser cabe sí», no es precisamente algo consecuente, derivado (aunque se diga que tal consecuente se deriva con «necesidad lógica»). De esta manera se separaría una vez más al ser mismo en su auténtico «en sí», del conocer; se le desenvolvería, por tanto — para decirlo con la fórmula ya habitual en esta problemática —, como concepto puramente óntico, al que «seguiría» el conocer, la subjetividad. Si Nink quiere entender esta resultancia del «ser cabe sí» a partir del ente, como desenvolvimiento lógico [*seins-logisch*] (como sugiere su concepción de una «consecuencia lógicamente necesaria»), tendríamos que preguntarle, por nuestra parte, en qué se puede distinguir realmente esta resultancia lógica del ser de nuestra concepción, del ser como «ser cabe sí». ¿Qué otra cosa puede significar — que tenga todavía un contenido real — «lógica del ser», sino que el ser, como él «mismo» (en su «en sí», en su «física») es precisamente «lógica», e. d., conocer y ser conocido? De otra forma: la distinción entre ser y «ser cabe sí» sólo puede caracterizar a aquella distinción «onto-lógica» y en este sentido real, a aquella diferencia que penetra en el «ser mismo», y que, por tanto, no se le añade (como quiera que sea) o se deriva de él. Esta distinción (o como se la quiera llamar) no separa definitivamente al ser (como algo que fuera en sí mismo «pura facticidad») del «ser cabe sí», sino que con su «distinguir» — porque y en cuanto este distinguir debe tener una significación ontológica y no «puramente lógica» — realiza siempre aquella irreductible «síntesis» ontológica (de ser y lógica) que el ser es «en sí» y que tampoco puede ser disuelta de «manera puramente lógica», pues con ello, la lógica (que también como lógica «es» necesariamente algo) se disolvería a sí misma y no podría entonces realizar tan siquiera una distinción formal y «puramente lógicas». Aquí se evidencia netamente el insalvable y siempre presente «círculo ontológico de toda lógica», que nunca puede ser en absoluto «pura lógica formal» (en oposición al «ser en sí»). Esto vale también fundamentalmente para el rechazo de nuestra concepción del ser como «ser cabe sí» por B. LABEHRINK (o. c., p. 213; p. 459, nota 77). Para poder juzgar la opinión de Labehrink, que piensa que reducimos el ser al «ser cabe sí», habría que confrontar ante todo nuestra interpretación del concepto de materia en santo Tomás (cf. más adelante cap. 4, párrafo 9, cláusulas 5 y 6).

35. No necesitamos ocuparnos aquí con la pregunta de si un conocimiento de lo otro, que no fuera receptivo, puede ser concebido de otra manera que no sea porque tal conocer es creador, es *intuitus originarius*. Santo Tomás atribuye a los ángeles un conocimiento de las cosas materiales que no puede ser, evidentemente, creativo en sentido estricto. Ahora bien, como para Tomás el conocimiento receptivo de lo otro es esencialmente sensible, concibe entonces este conocimiento de los ángeles como participación en el cono-

se trata, por tanto, es de la posibilidad de un conocer receptivo, de un conocer cuyo *obiectum proprium* es lo otro distinto de él.

Como ya quedó decidido que el hombre se entiende a sí mismo en cuanto se encuentra ya en cada caso cabe las otras cosas del mundo; que, por tanto, lo otro como tal es su *obiectum proprium*, y su «ser cabe sí» un «ser cabe lo otro»; y que desde este plano se tiene él que entender en todas sus posibilidades, resulta que el problema de un conocimiento receptivo es idéntico con la pregunta por el hombre, y se va a concretar como la pregunta por la *conversio ad phantasma*. Por lo dicho hasta aquí resulta que la posibilidad de tal conocer hay que encontrarla en la determinación de la «riqueza de ser» que en tal conocer se revela. Esta «riqueza de ser» decide ya *a priori* cuál puede ser su *obiectum proprium*, «cabe qué cosa siendo» se encuentra el ente cabe sí. En tanto que el hombre es «un» ente, y representa, por tanto, una determinada «riqueza de ser», posee él también «un» conocer; y toda pregunta por su conocer es, en su punto de partida y en su blanco, la pregunta por este «único» conocer. Diversas potencias cognoscitivas tendrán que acreditarse como tales, al hacerse comprensible por qué y cómo brotan ellas de este ser único de esta determinada riqueza de ser. Si llamamos sensibilidad al «ser cabe sí» como «ser cabe un otro», y pensar al «ser cabe sí» como «estar puesto frente a un otro», se presentan las siguientes cuestiones a tratar:

1. El conocer único como sensibilidad: *praesentia mundi* (cf. c. II).
2. El conocer único como pensar: *oppositio mundi* (cf. c. III).
3. El conocer único en su unidad misma: *conversio ad phantasma* (cf. c. IV).

cimiento creativo de Dios, como una *scientia quasi activa*. Más adelante volveremos brevemente sobre este tema.

Capítulo II

LA SENSIBILIDAD

§ 1. EL PUNTO DE PARTIDA PARA EL CONCEPTO DE SENSIBILIDAD

Si partimos del principio fundamental de la metafísica tomista del conocimiento, según el cual el conocimiento es el «ser cabe sí» de un ente de determinada «riqueza de ser», y este «ser cabe sí» es sólo la expresión material de esta misma «riqueza de ser», resulta sin más la identidad del *cognoscente* de tal «riqueza de ser» con lo conocido.

Pero, sentado este principio, ¿cómo puede darse un conocimiento de lo otro como tal? ¿un conocimiento para el que lo otro resulta precisamente *obiectum proprium*? ¿una aprehensión de lo otro, a la que no precede un conocimiento cuyo objeto sea idéntico con el conocer mismo por el que lo otro es conocido? Éste es el problema que nos plantea la esencia de la sensibilidad. Y este problema parece insoluble, una vez establecido el punto de partida antes citado para la fijación de la esencia del conocimiento. Pues si algo llega a «ser cabe sí» cognoscitivamente en cuanto posee una determinada «riqueza de ser», y «ser cabe sí» y determinada «riqueza de ser» son lo mismo, entonces parece esencialmente necesario que sea la propia «riqueza de ser», la propia subjetividad, lo primariamente conocido, el *obiectum proprium*.

La conclusión ulterior que lleva sobre una causa eficiente de esta potenciación entitiva por la que el *cognoscente* adviene a esta «riqueza de ser» propia del «ser cabe sí», no variaría nada este estado de cosas. La causa así conocida ni sería *obiectum proprium* primariamente conocido, ni sería intuita, es decir, aprehendida en su inmediata y propia «mismidad». Como acto fundamental, el conocer permane-

cería en este caso intuición de la propia «riqueza de ser», no sería intuición receptiva de lo otro, de un objeto en su propia «mismidad». La potenciada «riqueza de ser» por la que el *cognoscente* adviene a sí mismo, entrega a éste solamente su «mismidad», y aunque esta potenciación (que es siempre la potenciación del ser del *cognoscente*) comportara consigo el carácter de su «haber sido operada» por lo otro, y se concibiera a sí misma como operada por lo otro, — el *cognoscente* sabría sin duda de lo otro como eficiente, pero no «estaría cabe lo otro» como algo intuido. La conclusión desde una afectación subjetiva al ser del afectante, no funda una auténtica posibilidad de una intuición de lo otro, y no hace al conocimiento originariamente trascendente.

¿Cómo debe pensarse la estructura óptica de un *cognoscente*, si, a pesar de que el conocimiento haya de concebirse principalmente como «ser cabe sí» del ente de una determinada «riqueza de ser», existe, sin embargo, un conocimiento intuitivo de lo otro como *obiectum proprium*? Si, en conformidad con el punto de arranque de la metafísica tomista del conocimiento, sólo el *cognoscente* puede ser conocido como *obiectum proprium* del conocer, y, sin embargo, ha de haber un conocimiento cuyo *obiectum proprium* sea lo otro, ambas afirmaciones sólo pueden ser concebidas como simultáneamente posibles, «si el *cognoscente* mismo es el ser de lo otro». El ser del que intuye receptivamente tiene que ser el ser de lo otro como tal. Previamente a toda aprehensión de lo otro que pueda obtener, tiene el *cognoscente* que haber penetrado ya de antemano en la «otredad». Puesto que, mientras el ser (que significa de suyo «ser cabe sí») se mantenga en sí mismo, se retenga a sí mismo en su propio fundamento y posea sus determinaciones como propias, está cerrada de antemano toda posibilidad de que él mismo, y con él su potenciación entitativa provenga de donde viniere, esté presente a sí mismo de otra manera que en la perfecta identidad del «ser cabe sí mismo», en la que entitativamente descansa. Sólo si un ser está entitativamente separado de sí mismo de manera que no es ser de sí mismo, sino por antonomasia ser de lo «otro», puede poseer la posibilidad de tener una realidad de ser extraña como su propia realidad de ser, de manera que toda realidad de ser propia sea ya más una extraña, puesto que el respectivo ser del *cognoscente* no es para sí mismo sino ser para lo otro y en lo otro.

Este «otro» por antonomasia, al que debe estar entregado de antemano un ser para que pueda en absoluto atribuírsele una intuición receptiva de algo concretamente otro, ha de ser, por una parte, principio real del *cognoscente*, y por otra, no puede tener de suyo y en sí mismo ser. Pues si fuera ser, estaría sujeto a la ley de que el ser significa «ser cabe sí». Y entonces aquel ser del *cognoscente*, que perteneciera a ese otro que es por sí mismo y para sí, sería precisamente percibido como ser de este ente en sí y cabe sí, sin que pudiera explicarse de esta manera la percepción de lo otro «como» otro. «Aquel real “no ente”, cuyo ser es un ser separado de sí mismo, se llama tomísticamente “materia prima”». El conocimiento receptivo, por tanto, esencialmente es sólo concebible como ser de algo material, es sensibilidad.

Con esto parece que caemos en una contradicción radical. Pues la materia prima se nos había revelado precisamente como la razón de existencia de un ente que no es cognoscitivo, a pesar de que ser significa «ser cabe sí». Se reveló como aquello que da a un ente la posibilidad de ser, sin que retenga el sentido del ser, el «ser cabe sí». Según esto, parece que si un ente es pensado de tal manera impotente que su ser ya ni es más ser de sí mismo, este ente ya no puede ser en absoluto «ser cabe sí», y toda posibilidad de conocimiento parece quedar eliminada.

Así, la intuición de lo otro como *obiectum proprium* parece suponer un «nivel de ser» que haga posible que este ser no sea su propio ser, sino ser de la materia; e intuición, como conocimiento, parece postular una «posibilidad de ser» que excluye la materialidad.

La sensibilidad, con todo, es real; y se da, por tanto, la intuición receptiva de lo otro como tal. A partir de la recién desenvuelta aporética de esta intuición resulta entonces clara que la esencia de la sensibilidad sólo puede ser concebida mediante una delimitación dialéctica desde dos vertientes. Y esto vale, tanto de la determinación de la «riqueza de ser» de un *cognoscente* sensible, como de la peculiar estructura del «ser cabe sí» que es propio del conocimiento sensible.

Si el conocer es el «ser cabe sí mismo» del ser, y conocer lo otro como *obiectum proprium* significa esencialmente un estructural «ser fuera de sí cabe lo otro», entonces el ser *cognoscente* sensible sólo

puede ser comprendido como el suspenso medio¹ entre una verdadera pérdida en lo otro de la materia y la intrínseca independencia del ser frente a la materia; de manera que el acto sensible, en inseparable unidad, es material (*actus materiae*) y, precisamente como material, acto de afirmación del ser (de la forma) contra la materia (*actus contra materiam*).

De la misma manera, la «especificidad» del «ser cabe sí» del *cognoscente* sensible, sólo puede ser delimitada negativamente desde dos vertientes. Ni puede ser un «ser cabe sí» (un *redire in seipsum*) que se pueda poseer contraponiéndose a lo otro, ni puede ser un «ser cabe lo otro» de suerte que, en la pérdida de toda conciencia, pueda perderse absolutamente en lo otro. El ser del *cognoscente* sensible «es cabe sí», pero este su ser es precisamente el suspenso e indivisible medio entre una completa pérdida en lo otro y una intrínseca independencia frente a ello. A partir de este concepto metafísico de la sensibilidad resulta fácil comprender por qué no tiene sentido preguntar si la sensibilidad percibe tan sólo su «afección» o «el mundo exterior mismo». No hace ni lo uno ni lo otro, porque la interioridad de la sensibilidad como acto de la materia es precisamente su exterioridad, y al revés; y toda separación entre ambos requeriría un acto que no fuera material.

Es claro que por medio de la introspección y ensayos experimentales no se puede en absoluto observar una sensibilidad pura y como tal en nuestro interior; prescindiendo de que una observación que pretendiera encontrar lo uno bajo lo otro, presupone siempre un concepto de lo buscado. Sería, por tanto, ya de antemano equivocado el hacer, contra este concepto de sensibilidad, un llamamiento a la experiencia; pues ésta sólo puede poner ante los ojos el todo de la única experiencia humana, que es ya siempre también experiencia del pensar o experiencia pensante.

Con lo dicho hasta ahora se trataba solamente de mostrar que un conocimiento que, como tal, es receptivo, es necesariamente material, y significa, por tanto, sensibilidad. Más adelante tendremos ocasión de probar expresamente que esta tesis es tomista.

1. Cf. *De veritate* q. 1 a. 11 corp.: el *sensus* es *quodammodo medius inter intellectum et res*, en donde *res* es lo absolutamente «no cognoscitivo», y el entendimiento, en cambio, tiene como característica el que le es propio un *in seipsum reflecti* (S. c. g. IV 11; I. q. 87 a. 3 ad 3), de lo que el *in se subsistentem esse* no es más que la expresión ontológica (I. q. 14 a. 2 ad 1; I *Sent. dist.* 17 q. 1 a. 5 ad 3), que a su vez es lo mismo que *non super aliud delatum esse* (I *Sent.* I. c.).

Provisionalmente basta para este fin haber probado que esta tesis resulta necesariamente de la presuposición fundamental tomista: conocer es «ser cabe sí» del *cognoscente* mismo. Si ha de haber, por tanto, un conocimiento de lo otro como acto fundamental del conocer humano; si el mundo es la primera y única intuición del hombre entonces la intuición humana tiene que ser sensible, el ser del intuente tiene que ser «ser de lo otro», de la materia. En todo caso se ha conseguido al menos una comprensión provisional de lo que pueda significar el aserto de santo Tomás, la sensibilidad es materia².

§ 2. EL CONOCIMIENTO DE LO OTRO SENSIBLE, MEDIANTE LA SENSIBILIDAD

No ha llegado a hacerse todavía claro en los párrafos que preceden, en qué relación se encuentra la materialidad del *cognoscente* receptivo con el objeto singular sensiblemente perceptible.

Se dijo ya, sin duda, en conformidad con el principio fundamental de la identidad del conocer con lo primariamente conocido, que el *cognoscente* que tiene como *obiectum proprium* de su intuición a lo otro, tiene que haber penetrado de antemano en la «otreidad», en la materia, para que esta intuición de lo otro sea en absoluto posible. Sin embargo, con esto no se hace todavía comprensible en qué relación se encuentra esta «otreidad» respecto a lo otro como objeto concreto, y cómo, con la afirmación de que el conocimiento receptivo es necesariamente material, se haya hecho más comprensible el conocimiento de lo otro como objeto singular concreto.

Una respuesta a esta pregunta, aún sólo hasta cierto punto suficiente, no es posible en este lugar por diversos motivos. Primero, porque entonces habría de tratarse aquí *in extenso* el concepto tomístico de materia, lo que ya resulta imposible dentro del marco de este estudio. En segundo lugar, habría entonces de tratarse también la problemática de la causalidad eficiente y transeúnte en Tomás de Aquino. Y de tratar ésta con la extensión que requiere el problema, cuya solución nos ocupa, no sería bastante con lo que expresamente y de manera habitual nos dice Tomás sobre el concepto de la cau-

2. I. q. 12 a. 4 ad 3; q. 75 a. 3; q. 85 a. 1 corp.

salidad eficiente. Sólo la reducción de la causalidad eficiente a la material y formal ofrece un punto de apoyo para plantear el problema de la influencia del objeto sensible sobre la sensibilidad en tales términos, que las afirmaciones de santo Tomás sobre la sensibilidad puedan ser entendidas de manera realmente interior. Y no se podría probar de manera suficientemente clara que este proceso reductivo es realmente tomista, si, a partir del ejemplo del brotar de las facultades desde el fundamento sustancial de un ente, no se prueba que el concepto de la autorrealización de un ente es concepto auténticamente tomista y que la idea del *intellectus agens* como pura espontaneidad del pensar no se puede mantener sin este concepto. Y como estos principios de la supradicha reducción (origen de las facultades, *intellectus agens*) vendrán a colación a su debido tiempo en este estudio, no parece conveniente anticipar estos temas como principios de una reflexión que se ofrece en este momento. Cuando tales cuestiones se presenten en su lugar adecuado habrá ocasión de volver sobre la problemática actual, aunque dentro de un contexto más amplio.

Se trata de dar ahora las aclaraciones pertinentes para el tratamiento de la cuestión presente, que ya ahora pueden darse. Ante todo conviene recordar que una comprensión radical de la metafísica tomista del conocimiento tiene que partir de que: conocer es «ser cabe sí», reflexión de un ser de determinada «riqueza de ser» sobre sí mismo. El conocer, por tanto, no puede ser concebido en su auténtico ser, si se le concibe como un acto producido por el *cognoscente* que, por decirlo así, brinca sobre el «en sí» de un objeto, intenta aprehenderlo, o lo posee en una «inexistencia puramente mental», en una «intencional forma de existencia», con lo que se querría decir, por de pronto y de manera inmediata, que tal objeto no es dado al conocer en su real «mismidad».

Todas estas maneras de pensar contradicen la afirmación tomista fundamental de que el conocer no es, en su sentido originario, *actio* (producción de un acto cognoscitivo), sino *actus*, es decir, realidad que «es cabe sí misma»³. Para santo Tomás, la unidad ontológica del conocer y del objeto no es operada por el conocimiento (como aprehender «intencional»), sino que es lógicamente anterior a él, no

resultado, sino causa del conocimiento (en cuanto «concienticidad» propiamente dicha, esto es, *scientia* de lo que en el *cognoscente* es ya habido)⁴. Naturalmente que existen objetos de conocimiento que no son en su propia realidad idénticos con el conocer, pero por esto mismo y sin más estos objetos tampoco son *objectum proprium* del conocer en cuestión (de un hombre, del ángel, de Dios), sino que pueden ser conocidos, solamente en cuanto el «ser cabe sí» del sujeto *cognoscente*, y objeto a la vez de sí mismo, comporta en sí mismo entitativamente una referencia a ellos. *Species expressa, verbum mentis (cordis), conceptus mentis*, etc., son las expresiones tomistas para aquellas determinaciones ónticas de la facultad cognoscitiva que, por su presencia, hacen del *cognoscente* sabedor de ellas mismas y, por esta su óntica referencia hecha consciente, llevan también al *cognoscente* a conciencia del objeto que no está en sí mismo presente al conocer. Por esto, tal objeto tampoco es intuido. Y viceversa: donde un objeto es intuido, es decir, está presente en el conocer en su ser real propio, no se da tampoco la *species expressa*; así ocurre en la *visio beatifica* de Dios y en la intuición sensible⁵. De esta *species expressa* hay que distinguir la *species* simplemente dicha. Qué significa la *species* sin añadidos (también *species intelligibilis, sensibilis*), nos va a ocupar todavía con frecuencia. Ahora sólo puede decirse, en general, que ella es el fundamento ontológico de que una determinada facultad cognoscitiva aprehenda un determinado objeto de conocimiento. Toda ulterior interpretación del concepto de *species*, en el sentido de una imagen intencional, etc., es falsa o, al menos, hay que caracterizarla por ahora como prematura.

Sería, por tanto, totalmente equivocado, si, por la aplicación que Tomás de Aquino hace del concepto de *species* para la explicación de la sensibilidad, se concluyera apresuradamente que el santo Doctor defiende un «realismo crítico»⁶, según el cual, una vez percibida una influencia «subjettiva» del objeto exterior, se pasaría desde ella, por discurso o de cualquiera otra manera, a la aprehensión del objeto exterior. Santo Tomás es un realista «ingenuo», si se quiere llamar así a su realismo metafísico⁷. Pero, si este rea-

4. I q. 54 a. 1 ad 3; *De verit.* q. 1 a. 1 corp.

5. Quodl. 5 a. 9 ad 2.

6. Cf. J. GEYSER, *Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung von der Außenwelt?*, *Phil. Jahrb.* 12, 1809, 130 ss.

7. I q. 85 a. 2 ad 2.

3. Cf. MARÉCHAL, I. c., 60 ss.; *De verit.* q. 8 a. 6 corp., especialmente hacia el fin del primer fragmento; I q. 18 a. 3 ad 1; q. 14 a. 2 ad 2; q. 56 a. 1 corp.

lismo ingenuo se entiende en sus fundamentales presuposiciones metafísicas, resulta bastante más crítico que lo que puede ser todo realismo crítico.

Si este realismo «ingenuo» del santo Doctor ha de ser entendido en su auténtico sentido, hay que entender en su intrínseca «unibilidad» estas tres afirmaciones: 1) En la percepción exterior sensible se da una *species (impressa)*; pero ésta no es, como tal, lo percibido⁸. 2) La percepción exterior no forma *species expressa* alguna⁹, sino que el objeto exterior es percibido en su inmediata y real «mismidad»¹⁰. 3) Un objeto sólo puede ser aprehendido en su inmediata «mismidad», esto es, intuitivo, cuando él en su inmediata realidad, es una realidad del conocer mismo.

Estas afirmaciones derivan inmediatamente de un origen muy distinto en cada caso y parecen contradecirse. La primera afirmación, en su primera parte, nace de la «ingenua» opinión de que los objetos sensibles afectan a la sensibilidad, tienen que presentarse. La segunda parte de la primera afirmación y la segunda afirmación son expresiones del «realismo ingenuo». La tercera afirmación es esencialmente de origen metafísico, origen que ya se mostró en el capítulo precedente.

Estas tres proposiciones parecen contradecirse: la tercera parece eliminar inmediatamente a la segunda. La segunda no parece acomodarse a la primera, pues una aprehensión inmediata del objeto exterior en su propia «mismidad», parece hacer superflua una *species* — que significa siempre una representación del objeto dentro del conocimiento — o, al menos, rebajarla a la categoría de mero empujón al que sigue, sólo después, la verdadera percepción. Pero esta última opinión contradice a su vez a la pasividad de la sensibilidad, tal como santo Tomás la enseña¹¹. En todo caso, de estas aparentes contradicciones se desprende que el sentido respectivo de los conceptos expresados en estas proposiciones sólo puede establecerse en su significación exacta, por una contemplación detenida de todas

8. *De spir. creat.* a. 9 ad 6; *In III De anima* lect. 8, n. 718.

9. Quodl. 5 a. 9 ad 2. Cf. también l. c. corp. y i. q. 85 a. 2 ad 3. La expresión *species expressa (impressa)* no se encuentra literalmente en santo Tomás, y en su lugar escribe él *verbum cordis*, etc. Porque la cosa de que se trata es la misma, y porque el *verbum* no se puede aplicar bien a la sensibilidad, expresamos aquí el contenido real con el término escolástico posterior.

10. I q. 85 a. 2 ad 2.

11. I q. 79 a. 3 ad 1, etc.

estas proposiciones en su conjunto. Si dejamos, pues, que estas proposiciones se aclaren en su sentido unas a otras, resultan las siguientes perspectivas:

1. La «*species sensibilis*» como autopresencia del objeto sensible

Si en la percepción sensible no se da *species expressa* alguna, es porque ella aprehende a la cosa en su propia «mismidad». Esta afirmación hay que tomarla en su sentido literal, y no solamente en el sentido en el que, en definitiva, todo conocimiento que «mienta» un objeto, apunta a la «mismidad» de éste, a su «en sí». Cosa que, en este sentido, afirma santo Tomás de todo conocimiento «directo», aun para el caso en que él acepta una *species expressa*¹². Si, pues, en la sensibilidad externa no se da *species expressa* y la cosa misma debe ser intuitiva, entonces la *species sensibilis (recepta)*, por la que el objeto sensible y la sensibilidad devienen idénticos (*sensibile in actu est sensus in actu*)¹³, sólo puede ser algo de la cosa misma y en ella. La cosa misma, por tanto, tiene que penetrar con su «mismidad» en el *medium* de la sensibilidad. La *species sensibilis* es una realidad de la cosa misma. Esta afirmación resulta claramente a partir de la negación de la *species expressa*, bajo el principio del otro aserto: *sensibile actu est sensus in actu*.

Que esta manera de ver no puede ser considerada sin más como extraña al ámbito del pensamiento tomista, resulta ya claro del hecho de que, para Tomás de Aquino, la presencia óptica de Dios, como ser absoluto, en el conocer, es suficiente para la visión de Dios (supuesto el *lumen gloriae*), de manera que el ser absoluto de Dios mismo es *species intelligibilis impressa* para su inmediata aprehensión. En la percepción exterior, es la *species* una realidad (determinación) de la cosa misma. En esta formulación general, estamos de perfecto acuerdo con el resultado del estudio de Siewerth¹⁴. En qué nos apartamos de él, en una interpretación ya más próxima de esta tesis, se va a ver en seguida.

12. I q. 85 a. 2 juntamente con el Quodl. 5 a. 9.

13. I q. 14 a. 2 corp. Cf. *In III De anima* lect. 13, n. 787 s; S. c. g. 1 46: *per speciem sensibilem sensus est actu sentiens*.

14. G. SIEWERTH, *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. «I. Teil: Die sinnliche Erkenntnis», Munich y Berlín 1933, passim.

2. La «*species sensibilis*» como autorrealización del objeto sensible

Con todo, si ha de tener todavía sentido el que santo Tomás, al hablar de la *species sensibilis*, la entienda, evidentemente, de alguna manera como «efecto» del objeto exterior y como su «representante»¹⁵ y si, a pesar de esto, la *species* tiene que ser algo en la cosa misma —no se la puede entender entonces, evidentemente, como una determinación estática que pertenece a la cosa desde siempre, sino como una determinación que la cosa misma opera como determinación suya, al entrar y en tanto que se mantiene en el *medium* de la sensibilidad.

La *species* resulta así determinación del objeto mismo, que la posee como una propiedad suya, al operarla en el *medium* de la sensibilidad como su *logos* propio y revelativo de sí mismo (como su «autorrealización»)¹⁶, de manera que esta *species*, por una parte, trae el objeto a presencia en su «mismidad» y, por otra parte, puede ser concebida como su «efecto representativo». Si el objeto tiene que realizarse nuevamente, como concretamente determinado, en el *medium* de la sensibilidad, esto no quiere decir que esta determinación no le competa por su *quididad* intrínseca, independientemente de su autorrealización en el *medium* de la sensibilidad; tanto más, cuanto que Tomás de Aquino atribuye, en general, a todo cuerpo, en cuanto eficientemente operativo, una expansión de su ser formal (que posee ya siempre en sí mismo independientemente de esta expansión) en el *medium* del aire¹⁷, de manera que también en el aire está presente la *similitudo coloris* como *esse intentionale*, por la acción misma del cuerpo¹⁸. Pero que la «realidad de ser» que el objeto hace penetrar y mantiene en el *medium* de la sensibilidad (en el que alcanza ella la flexión sobre sí misma, la «concienticidad») y que no es simple y absolutamente aquella que le es propia antes de esta su identificación con la sensibilidad, sino que significa un

15. Compárense, por ejemplo, los textos con los que pretende SIEWERTH armonizar su tesis (pp. 60 ss.), o también *Quodl.* 8 a. 3 corp.

16. El término alemán *Selbstvollzug* podría traducirse también por «autoproceso». Una vez aceptada la concepción fundamental de que el ser es siempre «ser cabe sí», resulta obvio que la manifestación del sensible en el seno de la sensibilidad pueda concebirse como el *culmen* de la actualización o realización de aquél. (Nota del traductor.)

17. *De pot.* q. 5 a. 8 corp.

18. I. q. 67 a. 3 corp.

nuevo realizarse del objeto, que él imprime de esta manera sobre la sensibilidad, se muestra ya en el hecho de que santo Tomás rechaza la determinación de una facultad cognoscitiva por el ser formal que el objeto posee ya de antemano, y esto para todos los casos, donde este objeto no es el absoluto y puro ser de Dios mismo.

Esta tesis de santo Tomás¹⁹, cuya fundamentación intrínseca puede ahora dejarse a un lado, excluye la tesis de Siewerth en el sentido (¡y sólo en éste!) de que la *species* sea aquel ser del objeto que él poseía desde siempre. Pero si, a pesar de todo, la *species* tiene que ser la autopresencia del objeto mismo en la sensibilidad, sólo puede ser «efecto» del objeto sobre la sensibilidad, si este efecto es la nueva autorrealización del objeto en el *medium* de la sensibilidad.

Que esta tesis, a la que hemos llegado aquí partiendo de principios tomistas, es también ella misma inmediatamente tomista, sólo se podrá mostrar más tarde, como ya se dijo.

Con esto estamos capacitados, al menos provisionalmente, para entender adecuadamente algunos conceptos del doctor Angélico, que desempeñan un papel en su interpretación metafísica de la sensibilidad. Santo Tomás afirma que en el conocimiento sensible tiene lugar una inmutación *secundum esse spirituale*²⁰; que la *species sensibilis* tiene un ser espiritual, un ser intencional, que es *intentio*²¹. De lo dicho anteriormente resulta claro que se entenderían mal estos términos si se creyera que hay que entender este *esse intentionale spirituale* en oposición a un *esse naturale*, es decir, en el sentido del *hodierno* ser «intencional», ser «ideal», o «ser en», en oposición a ser «real». Que tal concepción falsea de antemano el sentido tomista de los términos, resulta claro que el hecho de que santo Tomás conoce un *esse intencional*, una *intentio*, también allí donde para nada se trata de conocimiento. Así, por ejemplo, la luz y los colores están en un *esse intentionale spiritualiter* en el aire²²; la virtud del *agens principale* está «intencionalmente» en el instrumento²³.

Evidentemente, en tales casos, el *esse intentionale* es un ser físico

19. S. c. g. II 98; *De verit.* q. 8 a. 7; I q. 56 a. 2 obj. 3 y ad 3; cf. también S. c. g. III 51 con el comentario de FRANCISCUS DE SILVESTRIS a este texto.

20. I. q. 78 a. 3 corp., etc.

21. I-II q. 22 a. 2 ad 3; I. q. 78 a. 3 corp., etc. Otros textos se indicarán más adelante.

22. I q. 67 a. 3 corp.; *De verit.* q. 27 a. 4 ad 4, etc.. Otros se indicarán más adelante.

23. *De verit.* q. 27 a. 4 ad 4; *De pot.* q. 3 a. 7 ad 7; q. 3 a. 11 ad 14.

real. El *esse spirituale* de la *species* significa, según esto, un *esse* real que no es «espiritual», ni en el sentido de la moderna «intencionalidad» ni tampoco en el de la auténtica inmaterialidad, pues precisamente el conocimiento sensible ha de ser esencialmente material²⁴. *Esse spirituale* es aquí, más bien, aquel real ser físico que, reflectido contra sí mismo, se encuentra, sin embargo, «cabe sí mismo», como *actus materiae*; que, por su determinada «riqueza de ser», a pesar de estar alienado de sí mismo como ser de la materia, sin embargo, como tal es «cabe sí». Más tarde se mostrará por qué y en qué sentido puede atribuir santo Tomás a la luz y a los colores un *esse intentionale*.

La coincidencia de la manera de ser de la luz y de los colores con la *species* consiste en que en ambos casos se da una dependencia intrínseca (*in esse*, no sólo *in fieri*) del objeto operante, aunque en cada caso por motivos distintos. La comparación sólo puede establecerse respecto a una propiedad, que conviene a ambos términos comparados en cuanto ser real. Por tanto, no hay por qué dar al *esse naturale*, en oposición al *esse intentionale*, el sentido de «ser real»; sino que es, más bien, aquel último grado de ser físico que, no reflectido contra sí mismo, no es cabe sí. Si el santo Doctor distingue, sin embargo, los distintos sentidos externos²⁵, según que en ellos se dé una *immutatio spiritualis* o además una *immutatio naturalis* del *cognoscente* sensible, con esto se quiere decir que, en algunos sentidos, la «impresión» (en la acepción ya descrita) se encuentra por completo reflectida en sí misma (o permanece por lo menos como tal), mientras que en otros sentidos se da también una impresión que es independiente en su realidad de si es «cabe sí» o no, por lo cual puede ser percibida por otro percipiente como cualidad natural del órgano sensible, en cuanto cuerpo físico. Así, por ejemplo, la humedad o el calor de un órgano, provocados por un determinado objeto de contacto, es una cualidad puramente natural del órgano, que es independiente, en su ser, de que sea o no consciente.

24. En este sentido puede decir santo Tomás en general: *oportet quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur* (*In II De anima* lect. 12, n. 377). Adviértase que se dice *materialiter*, no *naturaliter*. Qué significa *esse naturale*, se va a decir en breve.

25. I q. 78 a. 3 corp.; *In II De anima* lect. 14 n. 418; *In I Metaph.* lect. 1, n. 6; 1.^a II q. 22 a. 2 ad 3.

Puede, además, resultar también comprensible ahora lo que significa el aserto de que el conocer sensible es un *suscipere speciem sine materia*²⁶. Una vez más, esto no significa de manera inmediata que se trate de una inherencia meramente «intencional» de la «forma» en la sensibilidad. Sobre esto no hay más que decir. Esta expresión, no obstante, tampoco significa que la *species* sea independiente de la materia en su ser real físico. Si ella fuera, como tal, independiente de la materia (lo mismo valdría entonces de su soporte sustancial), entonces sería ella también a una con su supósito, una *res in se subsistens*, lo que contradice por completo a la materialidad de la sensibilidad; tanto más, cuanto la *species* es caracterizada expresamente como existente en la materia (*cum appenditiis materiae, cum condicionibus materiae*)²⁷. La *species* es, por de pronto, *sine materia*, porque, como se dirá, la impresión del objeto sobre la sensibilidad es expresión de su forma, no de su materia, aunque el objeto opera siempre como un todo. Y, en segundo lugar, porque el «ser cabe sí» de la *species* es esencialmente expresión de la oposición de este ser frente a la materia, *actus contra materiam*, por mucho que esta oposición permanezca siempre, en unidad inseparable, «ser en» en la materia.

3. «*Species sensibilis*» como autorrealización de la sensibilidad

En cuanto la facultad cognoscitiva sensible es ser de la materia, su ser ha penetrado de antemano en la «otreidad», y ha abierto desde sí la posibilidad de que el ser que en ella se muestra aparezca como lo otro. Pues sólo si el ser que deviene consciente «en» y «por» un incremento entitativo operado desde fuera mora ya de suyo en la «otreidad», puede este incremento de su «riqueza de ser», que es como tal consciente (*species sensibilis*), aparecer como lo otro del *cognoscente*. De lo contrario, sería aprehendido justamente como ser del ente en sí mismo subsistente y, por tanto, en identidad consigo mismo. Para poder comprender este estado de cosas hay que atender, claro está, a que el ser que es *actus materiae* posee lo otro como idéntico consigo, y «no» se puede «contraponer» frente a lo

26. *In III De anima* lect. 2, n. 590; *In II De anima* lect. 24, n. 553-554.

27. I q. 79 a. 3 corp.; *I Sent. dist.* 8 q. 5 a. 2 corp., etc.

otro. Y, sin embargo, es en el seno de esta oposición donde lo otro deviene en sentido propio «lo otro».

Esta aportación no es precisamente la de la sensibilidad, sino que es ya la primera caracterización del pensar, es decir, de aquel ser que, como *actus materiae*, permanece, no obstante, libre de ella. De esto habrá que tratar todavía. Ahora bien: para que, en el sentido que esto es posible a la sensibilidad, el *cognoscente* sensible pueda aprehender lo otro que no es él, no sólo en el sentido de una general «otredad», sino como esto otro determinado que es el objeto sensible en su determinada cualidad, la *species*, que es la realidad del objeto mismo, tiene que ser operada por el *cognoscente* sensible, pues de lo contrario no podría tener aquella «riqueza de ser» que importa su estado de reflectida. Por otra parte, tiene la misma *species* que ser autorrealización del objeto sensible, pues si no, no sería éste intuido en su «mismidad». Más tarde se mostrará cómo pueden unirse ambas cosas. Ya ahora puede echarse de ver que esto debe derivarse de una teoría general de la causalidad eficiente como tal, pues de lo contrario quedaría eliminada la esencial pasividad de la sensibilidad. Si echamos ahora una mirada retrospectiva sobre las tres proposiciones anteriores, resulta: la *species (impressa)* es simultáneamente autorrealización de la sensibilidad en la «otredad» de la materia y autorrealización del objeto sensible. En tanto que es autorrealización de la sensibilidad, es consciente; en tanto que es autorrealización del mismo objeto en la «otredad» de la materia, deviene el objeto intuido en su «mismidad», como lo otro; y así sin dar lugar a una *species expressa*. Pero así se nos echa encima el problema de la causalidad eficiente, que sólo más adelante podrá ser tratado.

4. La pasividad de la sensibilidad

Completemos todavía en algunas direcciones las determinaciones precedentes sobre la sensibilidad. Si la sensibilidad ha de ser intuición de lo otro como otro, y presupuesta la afirmación de la identidad del conocimiento con lo conocido, resulta comprensible que la sensibilidad tiene que ser «pasiva»²⁸. Pues si a la impresión proce-

dente de fuera, «real posteriormente» a la determinación producida por el sujeto, siguiera todavía el acto de percepción como reacción espontánea frente a la determinación exterior, lo percibido sería justamente esta «realidad de ser» producida por tal reacción, y por tanto la propia realidad, y no la del otro. Por eso la determinación producida por el objeto no ha de ser entendida como choque preparatorio, sobre el que la sensibilidad produciría su acto y en él su objeto «intencional», sino que esta determinación, es decir, la *species*, que es la realidad misma del objeto, es en su ser formal elevada a conciencia en la sensibilidad como potencia pasiva, de manera que la característica pasiva de la sensibilidad tiene lugar en la intimidad del acto mismo sensible. Y por esto rechaza también santo Tomás el concepto de un *sensus agens*²⁹.

A partir de aquí se entiende también, por qué y en qué sentido, los objetos de la percepción exterior son de tal manera *sensibilia actu*, que no hay *sensibilia potentia* en absoluto³⁰.

Es otra manera de expresar el principio de que no existe *sensus agens*, puesto que el *intellectus agens* viene precisamente requerido porque los objetos primeros del pensar humano son en sí sólo *intelligibilia potentia*. Si los objetos sensible mismos son *sensibilia actu* (y en cuanto lo son), esto significa que tienen que ser sensiblemente percibidos en su propia «mismidad», pues de lo contrario tendrían que ser elevados, como los *intelligibilia potentia*, por una fuerza espontánea desde el estado de *sensibile potentia*, que sería el único que poseerían «en sí», al de *sensibilia actu*; y este nuevo estado tampoco les convendría entonces en su propio «en sí», como tampoco las cosas materiales llegan a ser en su «en sí» *intelligibilia actu*.

Ahora bien: evidentemente, los objetos sensibles no son siempre de suyo de tal manera *sensibilia actu*, que sean también *sentientes actu*. Y, sin embargo, esto sería de esperar, sobre la base del principio: *sensus in actu est sensibile in actu*; porque en virtud del principio general de la identidad del conocer y de lo actualmente conocido, lo que es *actu cognoscibile* es también ya sin más *actu cognoscens*. Si, por tanto, el objeto sensible, como tal (como *extra animam*)³¹, ha de ser *sensibile actu*, esto sólo es pensable, dentro de

28. I q. 79 a. 3 ad 1; S. c. g. II 57; De verit. q. 26 a. 3 ad 4.

29. De spir. creat. a. 9 corp.; De anima a. 4 ad 5; I q. 79 a. 3 ad 1.

30. I q. 79 a. 3 ad 1; I q. 84 a. 4 obi. 2 y ad 4; De spir. creat. a. 9 corp.

31. I q. 79 a. 3 ad 1.

la susodicha concepción fundamental de la metafísica tomista del conocimiento, si el objeto sensible, en cuanto existe *extra animam*, alcanza el interior de la sensibilidad (por lo que ésta tiene que estar fuera de sí) y en su *medium* (y sólo en él) se consigue por su propio operar aquella «riqueza de ser» que importa el «ser consciente». De esta manera puede ser él *actu sensible*, y esto, no obstante, sólo en el *medium* de la sensibilidad, de suerte que él en ella, no en sí, es *actu sentiens*.

Pero si la autorrealización del objeto sensible, que es consciente y por la que el objeto sensible mismo deviene *actu sensible*, sólo es posible en el *medium* de la sensibilidad, entonces queda también claro que este «ser en» de la autorrealización del objeto sensible en el *medium* de la «paciente» sensibilidad, no puede ser concebido en el sentido de una pura presencia local, o en el sentido de un mero «ser comportado» por una sensibilidad meramente pasiva. Esta concepción no podría hacer entender cómo la autorrealización del objeto sensible poseería aquella «riqueza de ser» que hace al objeto *actu sensible*; puesto que, entonces, éste sólo podría proporcionarse por sí mismo esta «riqueza de ser», si él mismo fuera ya también *actu sentiens*.

La «riqueza de ser» que hace de la autorrealización del objeto sensible en el *medium* de la sensibilidad algo *sensible actu*, tiene que serle prestada por la sensibilidad. Pero este préstamo, a su vez, no puede ser concebido como un acto que siguiera a esta autorrealización del objeto sensible (ya que no existe *sensus agens* alguno). Y así alcanzamos de nuevo la tesis de que la autorrealización del objeto sensible tiene que ser idéntica con la autorrealización de la sensibilidad (con la recepción «pasiva» de la *species*). En tanto que esta realidad única es autorrealización activa del objeto sensible, deviene éste en «sí mismo» *actu sensible* y es, por lo mismo, intuitivo; y en tanto que esta realidad del objeto es operada por la sensibilidad, deviene «actu» *sensible* y, por eso, consciente para la sensibilidad.

Con esto se supone, empero, que, generalmente, toda recepción pasiva de una determinación incluye intrínsecamente una elaboración de esta determinación por el que sufre aquella recepción como tal. Ya hemos dicho que más adelante se mostrará que esta concepción de la pasividad es tomista.

Pero ya de lo dicho podemos derivar una característica esencial de la sensibilidad. Si la «riqueza de ser» de la *species sensibilis*, que constituye la «concienticidad» de ésta, se funda en la sensibilidad misma, de manera que la sensibilidad presta a la *species* este «ser concientizado» mediante su «pasiva» recepción, entonces la sensibilidad tiene que estar ya siempre actualizada en este «nivel de ser», y es, por tanto, siempre y por sí misma, como *actus materiae* de tal «riqueza de ser», «tenencia de mundo» (Welthabe)³².

Por esto, en último término, no es el objeto sensible el que penetra en el interior de la sensibilidad, sino que la sensibilidad como *actus materiae* ha salido ya siempre a la exterioridad del mundo y, como *actus contra materiam*, es de tal «riqueza de ser», que lo que entra en su *medium* queda ya también reflejado sobre sí, es consciente y sólo significa una delimitación formal de aquella «tenencia de mundo» que es ya siempre la sensibilidad en virtud de su propio ser.

Así se ha de entender el que, según santo Tomás, ya *per generationem* posea la sensibilidad, a su nivel, aquella «altura de ser» que, al nivel del intelecto, sólo se alcanza por el saber habitual de un *cognoscente* que ya ha aprendido³³, y que la sensibilidad, aunque determinada por el objeto sensible (*licet [sensible] moveat ipsum [sensus]*), sea lo más rico en ser (*nobilius* [respecto al objeto sensible])³⁴. Sólo si la sensibilidad es concebida como ya siempre actualizada «posesión de mundo» en la exterioridad de la materia, se puede comprender la extraña fundamentación de santo Tomás respecto del por qué la sensibilidad no necesita de *sensus agens*: *sensibilia inveniuntur actu extra animam et ideo non oportuit ponere sensum agentem*³⁵.

Por sí misma, la sensibilidad tiene que estar, cabe decir, *extra animam*, y no obstante, como tal sensibilidad, ha de poseer aquella «riqueza de ser» que importa la conciencia; entonces no necesita de potencia especial alguna para recoger aquello que está fuera de la sensibilidad, aquello que está *extra animam*, en tal «interioridad».

Ahora bien: si la sensibilidad es ya siempre en sí misma, por

32. Preferimos traducir «tenencia de mundo» a «toma de mundo» porque en el primer compuesto verbal se hace más claro el sentido de necesidad estructural de esta apertura al mundo. (Nota del traductor.)

33. *In II De anima* lect. 12, n. 374. Cf. SIEWERTH, I. c., 91-95.

34. *In III De anima* lect. 3, n. 612.

35. I q. 79 a. 3 ad 1.

lo dicho, actualizada «tenencia de mundo» (aunque en una «vacía» anticipación de objetos posibles, esto es, *in potentia*, para la delimitación formal de su espacio ya siempre abierto, mediante un objeto que la determine)³⁶, entonces queda ya prefigurada en su estructura óptica la estructura de sus objetos posibles que en ella pueden aparecer. En los párrafos que siguen se va a preguntar por estas estructuras aprióricas de la sensibilidad como estructuras de sus posibles objetos.

Interpretando, como lo hacemos, la *species sensibilis* como nueva y propia autorrealización del objeto sensible (y no como su ser estático ya siempre poseído), creemos que la tesis de que el ser mismo del objeto sensible se presenta en el *medium* de la sensibilidad no contradice a aquellos textos de santo Tomás, en los que la *species* aparece como distinta del objeto, como una *similitudo*³⁷. Sólo hay que atender a que la *species* no significa simplemente imagen intencional, y que un ente puede ser también *similitudo* de algo, por el hecho de que, como autorrealización devenida consciente de un objeto, represente a éste precisamente revelando su ser interior. Sobre el conocimiento sensible escribe en una ocasión Tomás de Aquino³⁸: *non est intelligendum quasi agens (lo sensible) influat in patiens (el sensus) eandem numero speciem quam habet in se ipso, sed generat sui similem*.

Podemos aquí observar los términos de *species* y *similitudo*, cabe decir, en su mismo brotar original: el objeto sensible tiene siempre una *species (habet in seipso)*; ésta es el ser *quiditativo* del objeto hasta en su misma fisonomía accidental. Pero el objeto sensible no puede simplemente mediante esta *species* venir a presencia reflectida en la sensibilidad (*non influat eandem numero speciem*), porque es objeto finito, y esto sólo es posible al ser absoluto de Dios. Lo sensible necesita, pues, una nueva autorrealización de esta *species (generat)*, cuya generación, como autorrealización de lo sensible, lleva por una parte a presencia lo sensible en su «mismidad»,

36. Cf. *In III De anima* lect. 3, n. 612: *est enim (sensible) secundum quid nobilius (quam sensus), scilicet inquantum est actu dulce vel album, ad quod est sensus proprius in potentia*. Pero más adelante se mostrará que esta potencialidad es en cierto sentido justamente expresión de la mayor «riqueza de ser» del sentido respecto del sensible y que, por tanto, no significa una inferioridad óptica como es el caso, por lo general, de lo potencial respecto a lo actual.

37. Cf. los textos en SIEWERTH, I. c., 67 ss.

38. *Quodl.* 8 a. 3 corp.

y, por otra parte, hace que la nueva *species* producida sea *similis* a la *species* ya siempre poseída, y sea, por tanto, una *similitudo* del mismo objeto. En esta interpretación tan sólo se presupone que, una acción transeúnte sobre un *patiens* diverso, es siempre autorrealización del agente en el medio del paciente³⁹. Si es este el caso, como se mostrará después, entonces, los textos que consideran a la *species* como *similitudo*, etc... no ofrecen dificultades fundamentales contra nuestra interpretación de la sensibilidad. Y por eso parece hacerse superflua una interpretación más cercana de tales textos.

§ 3. LAS ESTRUCTURAS APRIÓRICAS DE LA SENSIBILIDAD

I. El espacio

Conocer es «ser cabe sí», flexión sobre sí del ser mismo. El conocer llega a conocer algo en la medida en que él es este algo. Con esto queda dado que en el ser de un *cognoscente* está establecido a priori lo que él puede conocer; porque su ser es la legalidad a priori de lo que él puede llegar a ser. La estructura de ser de un *cognoscente* es la ley apriórica de sus posibles objetos. La estructura de un ente de determinada «riqueza de ser» se traduce en la estructura de su «ser cabe sí», más aún, es siempre la estructura de su *objectum proprium* y, por tanto, la condición a priori para todo aquello que, de una u otra manera, va a ser conocido por él. Tanto más, cuanto que el conocimiento es una consecuencia de la unidad estructural de objeto y capacidad cognoscitiva, y el efectivo devenir uno de ambos posee la ley apriórica de su posibilidad en el ser de la facultad cognoscitiva como facultad del ente que une al objeto consigo.

Porque el a priori del conocimiento radica en la estructura del ser, y porque la unificación fáctica del conocer y lo conocido tiene que respetar necesariamente la óptica legalidad interior de lo conocido; el a priori del conocimiento no encubre la naturaleza de los posibles objetos, sino que ya siempre la ha desvelado.

39. Esta presuposición será extensamente tratada y probada como sentencia de santo Tomás en el capítulo IV, párrafo 9. Es decisiva para la comprensión de la específica «inmediatez» de la cosa sensible, conseguida mediante la *species*. (En respuesta a J. DE VRIES; *Schol.* 15, 1940, p. 407.)

I. Lo «mobile» como el a priori más general de la sensibilidad

¿Cuáles son las estructuras aprióricas de la sensibilidad? Por mucho que la sensibilidad sea *actus contra materiam*, otro tanto es ella también *actus materiae*; de manera que todo intento de comprenderla, sin tener en cuenta esta su característica esencial, estaría fuera de camino.

Sensibilidad es, por tanto, el «ser cabe sí» de un ser (forma) como forma de la materia. La materia se nos mostró como aquel «sobre qué» de nuestro saber, vacío, indeterminado en sí, y en posibilidad para todas las formas, que es al mismo tiempo el «en dónde» de lo sabido, de la forma⁴⁰. Y al revés: las *formae* de que aquí tratamos sólo pueden ser determinadas por su relación esencial a tal «sobre qué» y «en dónde». En cuanto en sí misma necesariamente indeterminada, la materia no está intrínsecamente ordenada a una forma. Ella mantiene, por tanto, al ente determinado por la forma, en la posibilidad duradera del «no ser» y de la mutación: es el fundamento del «movimiento»⁴¹. Todo movimiento, en el que algo pasa a ser otra cosa, presupone un semejante fundamento indeterminado, en el que se realiza⁴².

Si la sensibilidad es *actus materiae*, entonces la sensibilidad es también el abandono del ser a la raíz de su posibilidad y de su mutabilidad, a la raíz de la «nada» indeterminada que es la materia⁴³.

Su ley a priori es así el *motus*, como característica del ente que siempre — porque es en la «nada» ilimitada — es interiormente

40. Tomás de Aquino conoce expresamente este camino de consecución del concepto de materia, la *via praedicationis*. Cf. *In VII Metaph.* lect. 2 n. 1287. Sólo la así ya ganada materia se nos revela aquí como fundamento del *motus*. Si y como la materia puede ser inmediatamente descubierta a partir del *motus* (*per viam naturalis philosophiae*), no tiene por qué ocuparnos aquí.

41. *In II Metaph.* lect. 4, n. 328.

42. Partimos aquí del concepto de *motus* tal como santo Tomás lo define frente a conceptos parecidos, por ejemplo, S. c. g. II 17; 19; *De verit.* q. 26 a. 1 corp. (*passio proprie dicta*).

43. *In II Metaph.* lect. 4, n. 328: *Ipsa materia habet rationem infiniti et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil.*

44. Si la sensación aparece aquí y allá en santo Tomás no como *motus* en sentido propio, no como *motus imperfecti*, sino como *actus perfecti* (*I Sent.* dist. 37 q. 4 a. 1 ad 1; *IV Sent.* dist. 17 q. 1 a. sol. 3 ad 1; I. q. 18 a. 1 corp.; I-II. q. 31 a. 2 ad 1; II-II. q. 179 a. 1 ad 3; *De verit.* q. 8 a. 14 ad 12; *De pot.* q. 10 a. 1 corp.; *In IV Phys.* lect. 8 [Parma 431 b abajo]; *In III De anima* lect. 12, n. 766), sólo se quiere decir que el «ser cabe sí» de la forma como tal, si la forma está dada en la correspondiente altura de ser de la sensi-

proclive a convertirse en otro ente distinto⁴⁴. El objeto posible de la sensibilidad es el ente, en tanto que está sometido al *motus* como a su constitución fundamental de ser, precisamente porque la sensibilidad misma está sometida al *motus*. Si, por otra parte, en estricta unidad con su ser *actus materiae* es también la sensibilidad *actus formae contra materiam*, tendrá la sensibilidad, al mismo tiempo que se concibe a sí misma contra el *motus*, que aprehender la más alta afirmación posible, *in materia*, de la forma contra el *motus*.

El *motus* como actualidad (presencia) de lo ya real posible como tal⁴⁵ (esto es, aquel escurrirse de una determinación por anticipación de una nueva, en cuyo dominio ya se está como siendo en posibilidad de ella) es, por una parte, aquello en lo que la misma sensibilidad se desenvuelve espontáneamente, en cuanto el *motus* es indicio de materialidad y la sensibilidad es *actus materiae*; por otra parte, es aquello contra lo cual la sensibilidad se afirma, en tanto que es *actus contra materiam*. Y porque la materia, como vacía indeterminación e indiferencia en sí misma, no puede contener ninguna ley previa para la determinación de la dirección del movimiento, también la sensibilidad, como *actus materiae*, es por una parte «ilógico» devenir a través de las impresiones sensibles que se suceden en recíproca presión sin conexión racional; por otro lado, la misma sensibilidad es, como supremo *actus formae contra materiam* (ya como tal, no sólo por el pensar), el comienzo de una sintetización de lo (espacial y temporalmente) tan sólo desparra-

bilidad, no tiene respecto a este su «ser ya dada» el carácter de un devenir nuevo, sino que es el efecto formal de este «ser ya dada», cosa que, en definitiva, no hace más que confirmar nuestra concepción. Cf. *In III De anima* lect. 12, n. 766: *... est actus perfecti, est enim operatio sensus iam facti in actu per speciem suam. Que esta operatio no se debe concebir como un nuevo acontecer tras el fieri in actu per speciem* (el cual *fieri* como tal es, sin embargo, un *actus imperfecti*), ya se mostró. El reconocimiento de la forma en el *medium* de la sensibilidad es, como tal, *actus perfecti*; pero con esto no se niega que el proceso ontológico de expansión de esta forma en la sensibilidad sea un auténtico devenir, *passio* propiamente dicha. Cf. S. c. g. II 57: *sensus est igitur virtus passiva ipsius organi*. I q. 85 a. 2 ad 3: *duplex operatio: una secundum solam immutationem et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili*. De manera parecida I q. 27 a. 5 corp.; *Quodl.* 5 a. 9 ad 2: *cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili... non format... sibi aliquam formam sensibilem*. Cf. también *In VII Phys.* lect. 4 (Parma 455), donde expresamente se distingue *sensus* et *intellectus* por relación a su *pati*, a su *motus* (*passio et alteratio magis proprie dicitur in sensu quam in intellectu*), mientras que en los textos que parecen negar al *sensire* un *motus proprie dictus*, se presentan *sensus* et *intellectus* unidos. *In VII Phys.* lect. 6 (Parma 460) se añade: *alteratio... est in tota parte animae sensitivae* (pero la *alteratio* pertenece al *motus* propio), y esta *alteratio* se excluye del intelecto. *Comp. Theol.* c. 128 se enseña la misma interior movilidad de la sensibilidad.

45. *In III Phys.* lect. 2-3 (Parma 295 ss). Cf. las indicaciones dadas en nota 43 del presente capítulo respecto al *motus* (*passio*) *proprie dictus*.

mado e indiferentemente situado junto-a y tras lo otro, sintetización que va más allá de la mera síntesis de una cosa corporal.

De esta manera, la unidad en lo material (el *unum principium numeri*) tiene a su vez una interna gradación; es en el *cognoscente* sensible, a pesar de su materialidad, mayor que en lo puramente corporal. La peculiar manera de ser de esta unidad del *cognoscente* sensible, que unifica también al objeto de su conocer más de lo que éste es uno en sí mismo, podría ser la más radical característica del a priori de la sensibilidad. Pues sólo así quedaría la sensibilidad definida en su «especificidad», no sólo frente a lo espiritual e inmaterial, sino también frente a lo infrasensible, a lo puramente corporal. Con todo, santo Tomás no ha elaborado con explicitud suficiente esta caracterización de la «especificidad» de la sensibilidad. Se contenta sustancialmente con la doble afirmación dialéctica de que la sensibilidad es material, y de que, en el sentido ya aclarado, es un *suscipere formam sine materia*. Pero la intrínseca «especificidad» de la sensibilidad en el ámbito de lo material queda muy vagamente aprehendida por este *sine materia*. Mas como lo que interesa especialmente a este estudio es la delimitación de la sensibilidad frente a la «especificidad» de lo espiritual e intelectual, esta deficiencia en Tomás no tiene especial importancia para la pregunta planteada en el estudio.

Al tratar de delimitar a la sensibilidad frente a lo intelectual, hay que considerarla como potencia material. Esto significa, por lo que acabamos de decir, que hay que concebirla como *mobile*. En esta su estructura de ser ha de residir la ley de sus posibles objetos. Lo *mobile* tiene como sus características más expresas espacio y tiempo⁴⁶. Ambos, por tanto, serán las formas apriorísticas de la sensibilidad pura. Con esta afirmación no se niega, sin embargo, que dentro del proceso de la problemática tomista no se pudiera concebir el a priori de la sensibilidad de manera todavía más originaria. El hecho de que, en la búsqueda de la estructura a priori de la sensibilidad, nos topemos inmediatamente con la materia y lo *mobile*, señala ya en esta dirección. Pero, puesto que el mismo santo Tomás, en su artículo clásico sobre la *conversio ad phantasma*, caracteriza a la *imaginatio* por su limitación en el espacio y el tiempo, es sufi-

46. Para la relación del *motus* con el espacio y el tiempo cf. *I Sent.* dist. 8 q. 3 a. 3 corp.; *In III Phys.* lect. 1 (Parma 293 b).

ciente para el fin que pretendemos siempre que consideremos a la sensibilidad como temporal y espacial a priori.

2. Lo cuantitativo como a priori de la sensibilidad

Lo sabido (la forma, la idea)⁴⁷ se mostró como lo universal, errático, que, indiferente en sí frente a un determinado esto, puede presentarse indefinidamente como cosa en el «en dónde» de la materia, y sólo en este «en dónde» se multiplica.

Como forma, y «anteriormente» a su ordenación a un «sobre qué» y a un «en dónde», se distingue lo sabido frente a otras formas por su determinación cualitativa, y es así «una», en y por su diversidad de las otras. Tomás de Aquino denomina a esta unidad *unitas transcendentalis* y la distingue estrictamente de la *unitas numerica*, del *unum principium numeri*, del uno entre los idénticos, que es uno justamente porque no se distingue de los otros por una diversidad cualitativa⁴⁸. Una forma como tal, no se deja numerar juntamente con otras, porque previamente a su ordenación a un «en dónde» no puede ser pensada como multiplicada; pues pensarla en su multiplicidad, sería pensarla concretizada como cosa (*ut subsistens*) en un «en dónde» (sujeto)⁴⁹.

Sólo en la materia llega a ser lo sabido, la forma, algo idéntico y multiplicado en muchos y, por eso, numerable. Esto significa: una «realidad de ser» sólo por la materia llega a ser «cuantitativa», singular entre muchos idénticos, un *unum in genere quantitatis*, *unum principium numeri*⁵⁰. Y con esto topamos con el concepto de lo cuantitativo: la yuxtaposición de lo idéntico. Pero este «ser cuantitativo» no es solamente, y no es en primera línea, una relación de varias cosas separadas y yuxtapuestas, sino que es ya interior, con la materia misma, a la cosa singular en sí: es cuantitativo en sentido espacial; la realidad de ser de su forma, su unidad tras-

47. *I q. 15 a. 1 corp.*

48. *In III Metaph.* lect. 12, n. 501; *In V Metaph.* lect. 8, n. 875; *In V Metaph.* lect. 10, n. 901; *In X Metaph.* lect. 3, n. 1981; lect. 8 n. 2093, etc.

49. Cf. *S. c. g. I 30*; *De spir. creat.* a. 8 corp.: *forma... si ponatur abstracta vel secundum esse vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una*; *S. c. g. IV 65*: *non possunt apprehendi multae albedines nisi secundum quod sunt in diversis subiectis*. Cf. también ROUSSELOT, o. c. pp. 83 ss.

50. *De pot.* q. 9 a. 7 corp.

cidental está interiormente esparcida en una multiplicidad de lo idéntico, en divisibilidad. *Quantitas se tenet ex parte materiae*⁵¹.

La sensibilidad es *actus materiae*. La ley a priori de sus posibles objetos se determina, por tanto, desde su ser cuantitativo. Es la potencia de lo idéntico múltiple y espacial como tal⁵²: ... *continuum non transcendit*⁵³. Lo que va a ser su objeto tiene que someterse a la óptica espacialidad de la sensibilidad, y tiene que poder someterse a ella; ser, por tanto, ello mismo espacial. Esta espacialidad a priori de la sensibilidad, es potencialmente infinita con la vacía infinitud potencial de la materia como tal⁵⁴. Y siendo la sensibilidad ya siempre actualizada «posesión de mundo», es ya, previamente a toda determinación singular proveniente de un objeto singular sensible, intuición del espacio absoluto⁵⁵, y recibe la espacialidad coartada de lo singular sensible, como limitativa, en la vacía infinitud de esta intuición pura.

Con esto no se dice, de ninguna manera, que la sensibilidad como tal pueda hacer del espacio como tal objeto de su intuición. La reflexión sobre el principio formal apriorístico de un conocer es sólo posible, como posteriormente se mostrará, sobre la base de una anticipación, que supera la finita amplitud de este a priori. Brotando esta espacialidad de la naturaleza de la sensibilidad en general, impera como a priori sobre cada uno de los sentidos singulares, como puras declinaciones que son de la sensibilidad en general. Por esto, lo cuantitativo es un *sensibile commune*⁵⁶.

3. La espacialidad como forma apriorística de la facultad radical de la sensibilidad: de la imaginatio

Lo cuantitativo (espacial) es el a priori de la sensibilidad en general, porque la misma sensibilidad es cuantitativa. Y, por esto,

51. III q. 90 a. 2 corp.; I q. 3 a. 2 *sed contra*.

52. Nótese que en tales formulaciones siempre se trata del *objectum proprium*. Si y como una capacidad cognoscitiva de diversa estructura de ser puede conocer lo cuantitativo y múltiple, naturalmente por el camino de su propio *objectum formale*, no lo tocamos ahora.

53. I q. 84 a. 7 obi. 3; *De pot.* q. 3 a. 19 corp.; q. 10 a. 1 corp.

54. I q. 7 a. 3 corp.; ad 2 y ad 3; a. 4 corp. hacia el fin y ad I; MARÉCHAL, o. c., pp. 119-121.

55. MARÉCHAL, o. c., pp. 118 ss.

56. I q. 78 a. 3 ad 2; *In II De anima* lect. 13, n. 393 ss; *In III De anima* lect. 1, n. 576 ss; *De sensu et sensato* lect. 2, n. 29.

la intuición pura de cada sentido es cuantitativa, si bien con la inflexión que es propia de la naturaleza de cada sentido.

Ahora bien: los distintos sentidos no están mera e indiferentemente yuxtapuestos. Y esto, no sólo porque desde el punto en el que topamos ahora con la sensibilidad, no se nos da ocasión de distinguir los diferentes sentidos en la expresión vulgar de la palabra, como sería, por ejemplo, a partir de la diversa situación exterior de los sentidos exteriores (distinción que, por otra parte, sólo es posible con la ayuda de los sentidos exteriores mismos); ni tampoco solamente, porque existe un único sujeto de la sensibilidad, que tiene y es el mundo en aquellas dimensiones que nosotros repartimos después entre los distintos sentidos; sino porque el «ser cuantitativo» es una característica de la sensibilidad en general, si es que ella ha de ser inmediata tenencia de lo otro como tal. Y así, hemos alcanzado a la sensibilidad en un punto previo a su despliegue en una multiplicidad distinta de facultades sensitivas. A este punto lo denomina santo Tomás *sensus communis*.

No se debe entender falsamente este concepto en una concepción puramente extrínseca, como si fuera el concepto de una potencia que recoge posteriormente las percepciones de los distintos sentidos, para que puedan ser todos percibidos por un único sujeto. Esta función del *sensus communis* es sólo un indicio de que los distintos sentidos exteriores brotan de él, y en él permanecen como en su fundamento creativo. El *sensus communis* es *communis radix et principium sensuum externorum*, la *fontalis radix omnium sensuum...*, a quo procedit vis sentiendi in omnia organa⁵⁷. De este *sensus communis*, como de fuente única y piso firme de toda la sensibilidad, brotan también la *phantasia (imaginatio)* y la memoria; él es su *radix*⁵⁸. Le pertenecen tan íntimamente, que se presentan casi como *passiones* suyas, íntimas propiedades de su propio ser⁵⁹, y sólo en sentido débil son denominadas potencias propiamente dichas. Santo Tomás llama al *sensus communis* «*radix phantasiae et memoriae*»⁶⁰,

57. I q. 78 a. 4 ad 1; q. 1 a. 3 ad 2; *In III De anima* lect. 3, n. 602; 609.

58. *In de mem. et rem.* lect. 2, n. 319; 322; I q. 78 a. 4 obi. 3 y ad 3. La *aestimativa*, en oposición y en relación a los otros *sensus interni*, puede ahora quedar fuera de consideración; lo mismo las pequeñas vacilaciones en la concepción de la memoria entre I q. 78 a. 4 corp. y *In de mem. et rem.* lect. 2. Allí pertenece más bien a la *aestimativa*, aquí a la *phantasia*.

59. *In de mem. et rem.* l. c., n. 319.

60. L. c., n. 322.

y la raíz conserva tan de veras en sí lo que de ella brota, que el acto de las dos potencias dichas es siempre también acto del *sensus communis* (*praesupponunt actum sensus communis l. c.*).

No se puede intentar en este estudio entrar de manera más decisiva en la relación de *sensus communis*, *imaginatio* y memoria. De todas formas, se encuentran en imbricación tan estrecha, que podemos contraponerlos, como un todo de sentido unitario, a los sentidos exteriores, que brotan a su vez de este todo, y sobre él se erigen como sobre su fundamento permanente⁶¹. Podemos llamar a este todo de la sensibilidad interna *sensus internus* (aunque Tomás de Aquino mismo habla habitualmente de los *sensus interni*) o, todavía más sencillamente, *imaginatio*. Pues como ya se mostró la *imaginatio*, por la posesión de un mismo *obiectum formale*, se encuentra, al menos, en la vecindad más próxima del *sensus communis*⁶². Además, de esta manera conseguimos un punto de apoyo para caracterizar al *sensus communis* en su especificidad, sin tenerle que determinar retrospectivamente desde los sentidos exteriores, que son los que precisamente brotan de él. Por último, la *imaginatio* aparece en santo Tomás como la potencia indispensable para el intelecto e inmediatamente lindante con él⁶³; lo que se muestra también en que el *phantasma*, requerido para todo conocimiento y que es *superius in ordine obiectorum* a la *res sensibilis* y linda inmediatamente con lo *actu intelligibile*⁶⁴, es *actus imaginationis*⁶⁵. Y entonces resulta claro para santo Tomás (en su concepción de la relación que media entre las potencias superiores e inferiores del mismo sujeto) que los sentidos exteriores tienen que tener su origen permanente en la

61. El *sensus communis* es *nobilior* y, por esto, la raíz que soporta a los sentidos exteriores: cf. *In III De anima* lect. 3, n. 602; 612 a la luz de I q. 77 a. 4 y 7: la facultad más perfecta hace brotar de sí la inferior y la mantiene como su sujeto en su fundamento. La *imaginatio* y la memoria pertenecen tan estrechamente al *sensus communis*, que tienen que tener parte en su relación a los sentidos exteriores. Para estas relaciones metafísicas de las facultades de conocimiento en general cf. SIEWERTH, O. C., pp. 22 ss. Que la *imaginativa* (y, por lo tanto, también los otros *sensus interni*) tienen que ser contados también cuando se trata de la relación de origen respecto al *sensus communis*, resulta ya de que ella (la *imaginativa*) es *altior potentia quam sensus externus* (III, q. 30 a. 3 ad 2). En este mismo lugar se muestra que también se atribuye a la *imaginatio* lo cuantitativo como objeto formal lo mismo que al *sensus communis*: *De verit.* q. 15 a. 2 corp. *In de coelo et mundo* II lect. 13 (Parma 111 b): *imaginatio una est virtus omnium sensibilium quae tamen sensus participat per diversas virtutes*. S. c. g. I 65 se presenta la *imaginatio* como *virtus* única frente a los sentidos exteriores, con los cuales se encuentra en una *ordinatio*.

62. Cf. *De verit.* q. 15 a. 2 corp.

64. S. c. g. II 96.

63. I q. 55 a. 2 ad 2.

65. I *Sent. dist.* 3 q. 4 a. 3 corp.

*imaginatio*⁶⁶. Y éste es también nuestro derecho para denominar sencillamente a la sensibilidad interior *imaginatio*. Así pues, la *imaginatio*, tomísticamente considerada, no es la mera capacidad de recolección de las impresiones sensibles en un todo, sino el suelo que comporta la posibilidad de estas mismas impresiones, en tanto que ella, *per naturalem quandam resultantiam*⁶⁷, hace brotar de sí los sentidos exteriores. Sólo por este motivo puede ella, como *phantasia* y memoria, reunir en un todo las impresiones exteriores y conservarlas. Lo que el santo teólogo dice del *sensus communis*, vale también de lo que nosotros llamamos *imaginatio*: *fontalis radix omnium sensuum*. Lo que se pudo denominar forma apriórica de la sensibilidad en general, puede, por tanto, afirmarse ahora de la *imaginatio* como de su raíz: la forma apriórica de la *imaginatio*, como facultad radical de la sensibilidad en general, es la espacialidad de lo idéntico distinto por su material cuantitividad. Por esto la *imaginatio*, como realidad ya siempre actualizada, es intuición pura de ilimitada espacialidad.

A esta ilimitada espacialidad como intuición pura de la *imaginatio*, la denomina santo Tomás *materia intelligibilis non signata*. Esta expresión indica ya por su misma forma que Tomás de Aquino habla de este a priori de la intuición pura en conexión con la abstracción intelectual y la considera bajo este aspecto⁶⁸. El espacio, como intuición pura de la *imaginatio*, se nos mostraba como el vacío e ilimitado «en dónde» de lo mucho idéntico; como el *continuum* que la *imaginatio* no puede trascender. Y éste es precisamente el concepto tomístico de la *materia intelligibilis*: *materia intelligibilis quae est ipsum continuum*⁶⁹. De esta manera, se pone expre-

66. I q. 77 a. 4 y a. 7.

67. Cf. I q. 77 a. 7 ad 1.

68. Para aclarar este aserto sea dicho a modo de anticipación: el primer grado de abstracción consiste en realidad en una objetivación universalizante de lo dado e intuido sensiblemente. Y así queda ya claro que con esta abstracción no se presenta ningún incremento en determinaciones materiales de lo dado hasta ahora, sensiblemente, en el indiviso medio de sujeto y objeto. Y lo mismo vale también de los dos siguientes grados de abstracción: no son realmente otra cosa que la abstracción separativa de los dos elementos de lo dado ya objetivamente en la primera abstracción: la pura intuición de espacio y tiempo (2.º grado de abstracción) y del a priori del intelecto (los trascendentales [3er. grado de abstracción], que estaban ya dados, ambos a dos, para la objetivación de los datos aposterióricos de los sentidos en el primer grado de abstracción, como las condiciones necesarias de la posibilidad de tal objetivación). La *materia intelligibilis*, por tanto, si es que el primer grado de abstracción no importa un incremento en determinaciones de contenido, tiene que estar ya dada en su contenido. Cf. respecto a estos tres grados de abstracción *In Boeth. de Trin.* q. 5 a. 3.

69. *In VII Metaph.* lect. 11, n. 1508; 1533.

samente a la materia *intelligibilis* en relación con la *phantasia* y la *imaginatio*⁷⁰. La materia *intelligibilis* es el objeto de la matemática, que está en una relación especial con la *imaginatio*⁷¹.

Con esto se ha aclarado un tanto la pregunta de qué es aquello a lo que el intelecto se vuelve, en la *conversio ad phantasma*: el *phantasma* es *actus imaginationis*, esto es, acto de la facultad fontal de la sensibilidad, cuya forma apriórica es el espacio como característica de lo cuantitativo demasiado igual. Sobre este acto de tal *imaginatio* se realiza la *conversio* del intelecto.

§ 4. LAS ESTRUCTURAS APRIÓRICAS DE LA SENSIBILIDAD

II. El tiempo

La forma apriórica de la sensibilidad se mostró ser la del *ens mobile*. Lo *mobile* es para santo Tomás un ente, que tiene la totalidad de la relación de sus posibilidades, y cada una de ellas, siempre todavía delante de sí como futuras⁷², y hacia ellas se mueve. Tal ente es temporal. No podemos intentar aquí desplegar de manera más detenida el concepto tomístico de tiempo. Un par de indicaciones, que como tales son siempre insatisfactorias, es lo único posible.

1. La cualidad del «*motus*» generativa del tiempo

El tiempo es de manera inmediata para Tomás algo esencialmente inherente al *motus*, interior a cada movimiento: *aliquid motus*⁷³. La partición seriante y numerativa de los incrementos de un *motus*, por comparación con un primer *motus* de carácter astronómico, es algo tan sólo consecuente; aunque Tomás de Aquino introduce también la medida en la definición del tiempo. Esta me-

70. In VII Metaph. lect. 10, n. 1494/1495. Respecto a que la *materia intelligibilis* es objeto de la matemática, cf. I c.

71. Cf. In Boeth. de Trin. q. 6 a. 1 ad secundam quaestionem corp. y ad 4: *imaginatio subiacent...*; *modus mathematicae... ab imaginatione*; de la misma manera I c. a. 2 corp.; matemática como: *deduci ad imaginationem*.

72. IV Sent. dist. 17 q. 1 a. 5 sol. 3 ad 1: *semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem suae speciei...*; De verit. q. 8 a. 14 ad 12: *...quae expectat aliquid in futurum ad hoc quod eius species compleatur*. Sólo algo de esta clase es temporal.

73. In IV Physc. lect. 17 (Parma 362 a).

da es algo posterior, porque se realiza mediante el intelecto⁷⁴ y, por tanto, no es *aliquid motus*; tampoco, por eso, algo que haya que tener en cuenta como perteneciendo a lo material del tiempo frente a lo formal del numerar partitivo ni, en consecuencia, como algo constitutivo de la intrínseca temporalidad del *motus*. Por este motivo, también para nosotros carece de importancia la pregunta acerca de la medida de este medir numerativo (acerca del *motus coeli*). Santo Tomás conoce, pues, un tiempo interior a cada *motus* y, en consecuencia, muchos tiempos: *mensura quae est in mensurato* (es decir, *inmobili*) *sicut accidens in subiecto, et haec cunctiplicatur ad multiplicationem mensurati*⁷⁵.

Ahora bien: ¿en qué sentido el *motus* constituye el tiempo? y ¿qué concepto ganamos del tiempo, si éste es constituido por el *motus* como determinación interior?

Podemos plantear de esta manera la pregunta de la constitución del tiempo por el *motus*, porque el *accidens* del tiempo es sin duda ninguna concebido como *accidens per se*, y éste, como más tarde se mostrará, es constituido, según santo Tomás, por el mismo sujeto. El *motus* no es una serie de estados, que puestos los unos tras los otros lo constituyan. El *motus* no es constituido por tales estados, sino que es él mismo el que por vez primera los constituye a ellos. Él no se compone de pretérito, presente y futuro, sino que hace originariamente brotar a éstos. Santo Tomás niega expresamente que una serie sucesiva de estados, cada uno de los cuales descansa en sí y no necesita de ninguno venidero para ser él mismo, pueda ser un movimiento. Tal serie no sería *motus proprie dictus* «*quia non est de potentia in actum sed de actu in actum*»⁷⁶.

Al movimiento propiamente dicho responde tan sólo lo que se transforma, lo que posee una determinada *quidditas* en cuanto, saliendo de sí mismo, anticipa algo que todavía no es: *semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem suae speciei*⁷⁷, *actio... quae expectat aliquid in futurum ad hoc quod eius species compleatur*⁷⁸. *Motus* y tiempo sólo se dan, por tanto, donde se da un distenderse hacia un término tal, que cada estado actual encuentra su fundamento únicamente en este distenderse como totalidad.

74. I Sent. dist. 19 q. 5 a. 1 corp.; II Sent. dist. 12 q. 1 a. 5 ad 2, etc.

75. II Sent. dist. 2 q. 1 a. 2 ad 1.

76. I Sent. dist. 37 q. 4 a. 1 corp.

77. IV Sent. dist. 17 q. 1 a. 5 sol. 3 ad 1.

78. De verit. q. 8 a. 14 ad 12.

Tomás de Aquino llama a este distenderse *ordo ad ulteriorem actum*, y acentúa de paso que este *ordo* es algo más que el puro poseer la posibilidad para este acto ulterior (*existere in potencia ad ipsam*), posibilidad que es tan sólo la presuposición para este *ordo* y el punto de arranque del movimiento. Este distenderse lo posee lo movido, tan sólo en cuanto procede desde su propia posibilidad (*secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius: ordo ad anteriorem potentiam*)⁷⁹. Este distenderse es un *tendere in actum*⁸⁰, un ulterior *in actum procedere* como momento del movimiento, que es distinto de la potencia y del *actus incompletus* (del respectivo estado actual de lo movido)⁸¹. En *motus* sólo se encuentra aquello que se encuentra en su estado actual, precisamente porque tiende de un estado anterior hacia uno futuro. Solamente se encuentra en el tiempo aquello cuyo estado respectivo, según su propio sentido interno, tiende a transformarse en otra cosa, y sólo así es él mismo: *illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens*⁸². Y esto hasta tal punto, que la «quietud» de lo *mobile* no significa su elevación sobre la mutación, sino una destrucción de su propio ser: *quies non est negatio motus, sed privatio ipsius*⁸³. Sólo una mutación tal, en la que cada uno de sus momentos para ser él mismo ha de poseer una referencia a otros anteriores y posteriores a él, es un *motus continuus* y, como tal, generador de tiempo.

Esta continuidad que constituye al tiempo no es, justamente, una serie de *nunc succedentia sibi*; tal «tiempo» no sería el tiempo de lo *mobile*, el tiempo humano⁸⁴. La continuidad del *motus* que constituye al tiempo es tan poco estática secuencia de momentos temporales (*nunc*), que, por principio, no permite señalar «puntos» algunos de tiempo, que estuvieran inmediatamente yuxtapuestos los unos a los otros⁸⁵; de manera que vale el principio: *quamlibet partem motus esse motum*⁸⁶. Todo momento del *motus* contiene en sí

el todo del *motus*, por su proveniencia del estado anterior, que es siempre un tender hacia el (estado) futuro.

Esto se hace aún más claro si consideramos que el *mobile* tiene un *finis*⁸⁷, un «hacia dónde» de su movimiento. (El cual, naturalmente, no tiene por qué ser necesariamente un punto al final del movimiento, sino que, en lo material como tal, es la totalidad del movimiento; pues la potencial infinitud de la materia nunca puede ser transformada, de una vez y en su conjunto, en actualidad). Ahora, santo Tomás ve expresamente que, en un movimiento, un estado no se transforma en un segundo porque camine hacia este segundo, sino por anticipación del fin del movimiento como tal: *semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius*⁸⁸. *Finis est prior in intentione*⁸⁹: el fin es el comienzo del movimiento. *Finis habet rationem causae*⁹⁰. *Id... quod est ad finem... non est volitum nisi propter finem*⁹¹, donde hay que considerar que, según santo Tomás, todo ente sólo tiene «un» *motus* hacia «un» *finis*⁹². El movimiento, por tanto, comprende cada uno de sus momentos, sólo en cuanto está extravertido sobre su fin. El presente del *motus* (su estado actual) es un hacer válido su pretérito en un anticipar el futuro, y sólo en éste «desde el pretérito asir el futuro» se afirma a sí mismo el presente. *In his quae agunt propter finem* (¡y todo actúa *propter finem*!) *omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium*⁹³. El comienzo contiene en sí mismo el fin y en éste se tiene a sí mismo. *In ipsa potentia quodammodo est actus*⁹⁴.

De esta manera, el *motus* del *mobile* constituye al tiempo. Pero, como ya se mostró, lo que es material es móvil. Y la sensibilidad se mostró ya como *motus imperfecti*, esto es, como *motus proprie dictus*. Por tanto, es por su misma esencia y de antemano generadora de tiempo. Lo que ha de ser su objeto, puesto que ha de unirse entitativamente con ella, se presenta sometido a la ley del tiempo. Sólo puede ser su objeto, si él mismo se distiende con la sensibilidad en el tiempo, generando a éste. Su duración se da a percibir sensiblemente en su «mismidad», como limitación de la potencial ilimi-

79. *In III Physc.* lect. 2 (Parma 295 s).

80. *In VIII Physc.* lect. 10 (Parma 500 a).

81. *I Sent. dist.* 19 q. 2 a. 1 corp.

82. I-II q. 31 a. 2 corp.

83. *In IV Physc.* lect. 20 (Parma 370).

84. Cf. p. ej. q. 53 a. 3 corp.; q. 61 a. 2 ad 2; q. 63 a. 6 ad 4; I-II q. 113 a. 7 ad 5; *De Verit.* q. 8 a. 4 ad 15; *I Sent. dist.* 8 q. 3 ad 3; *dist.* 37 q. 4 a. 3 corp.; *De instantibus* c. 1; c. 4.

85. *In IV Physc.* lect. 8 (Parma 430); *De ins.* c. 1.

86. *I Sent. dist.* 37 q. 4 a. 1 ad 3.

87. *III Sent. dist.* 27 q. 1 a. 4 ad 11.

88. I-II q. 1 a. 3 ad 2; a. 1 ad 1.

91. I-II q. 8 a. 3 corp.

93. S. c. g. III 2.

88. I-II q. 1 a. 6 corp.

90. I-II q. 1 a. 1 ad 1.

92. Cf. también I-II q. 1 a. 5.

94. I-II q. 27 a. 3 corp.

tación de la apriórica movilidad de la sensibilidad, constitutiva del tiempo. Tomás acentúa siempre de nuevo la conexión de la temporalidad y de la sensibilidad de nuestro conocimiento⁹⁵. La *successio cogitationum et imaginationum* como *motus animae* nos hace aprehender y experimentar el tiempo: *simul sentimus motum et tempus*⁹⁶. Como el espacio, también el tiempo se evidencia ley a priori de la *imaginatio*. Magnitudo, motus et tempus, secundum quod sunt in phantasmate, comprehenduntur per sensum communem⁹⁷. Con la potencial infinitud característica de la *imaginatio* como *actus materiae*, también el tiempo, como intuición a priori de esta *imaginatio*, es, en el mismo sentido, infinito; puesto que no puede encontrar un límite en la vacía indeterminación de la materia, y así la *imaginatio* está siempre esencialmente abierta a un ulterior «hacia dónde» de su *motus*⁹⁸.

2. La relación recíproca de las intuiciones aprióricas de espacio y tiempo

¿En qué relación recíproca se encuentran las intuiciones de espacio y tiempo? Algo se ha dicho ya, en cuanto espacio y tiempo fueron concebidos como características de lo material. En la misma manera de hablar de santo Tomás, espacio y tiempo aparecen ya, y siempre de nuevo, juntos (*tempus et continuum; tempus et locus; hic et nunc*)⁹⁹. Ambos están en íntima conexión, en cuanto ambos brotan, según Tomás, de la materialidad y su «ser cuantitativo».

95. I q. 85 a. 5 ad 2; q. 107 a. 4 corp.; I-II q. 53 a. 3; q. 113 a. 7 ad 5; III q. 75 a. 7 corp. (*prolatio verbi est sub motu coeli*); I Sent. dist. 8 q. 2 a. 3 corp.; dist. 38 q. 1 a. 3 ad 3; IV Sent. dist. 17 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 1; *Periherm.* I. lect. 2 (Parma 3); *De mem. et rem.* lect. 2, n. 319 ss; S. c. g. I 102; S. c. g. II 96 hacia el fin; *De instantibus* c. 1.

96. In IV Physic. lect. 17 (Parma 362 a). Se trata de la conexión del tiempo propiamente dicho y del *motus* propiamente dicho. De manera muy similar *De instantibus* c. 1.

97. In de mem. et rem. lect. 2, n. 319.

98. S. c. g. II 38 (*infinitum... in successione*); I q. 7 a. 3 ad 4. Santo Tomás conoce un tiempo imaginario como extensión del tiempo más allá del movimiento real constitutivo del tiempo (*De pot.* q. 3 a. 1 ad 10), como *quasi subiectum eorum quae in tempore aguntur*, que se extiende más allá del tiempo real y de lo real temporal (I. c. a. 2 corp.) y, a saber, como tiempo ilimitado (I. c. a. 17 ad 20). Tal *imaginatio* de tiempo ilimitado solamente es posible si la misma *imaginatio* no tiene en su dimensión fronteras ningunas. De manera parecida II Sent. dist. 1 q. 1 a. 5 ad 7; ad 13, etc.

99. I q. 16 a. 7 ad 2; q. 75 a. 6 corp.; q. 84 a. 7 obi. 3; I-II q. 113 a. 7 ad 5; In de mem. et rem. lect. 2, n. 314; *De instantibus* c. 1; In IV Physic. lect. 17 (Parma 362 b); *De pot.* q. 9 a. 7 corp.; II Sent. dist. 3 q. 1 a. 2 corp.; dist. 23 q. 2 a. 1 ad 3; S. c. g. I 102; III 84.

Aunque frecuentemente parece que el santo teólogo quisiera derivar la temporalidad de la espacialidad. La continuidad del *motus*, que es la que constituye al tiempo propiamente dicho, él la ve fundada en relaciones espaciales¹⁰⁰. Pero hay que darse cuenta que, al hacer tales afirmaciones, santo Tomás tiene delante de los ojos su concepto del tiempo como medida exterior de los movimientos por el *motus coeli*, lo que no viene en consideración para nuestra pregunta por la relación de la espacialidad y de la temporalidad intrínseca de un *mobile*. Pero santo Tomás conoce también efectivamente una temporalidad intrínseca de «movimientos» que no son espaciales, una temporalidad intrínseca de la sensibilidad que, como tal, no es exterior movimiento local¹⁰¹.

A esto se añade que la temporalidad de lo material (y, por lo tanto, de la sensibilidad) no sólo determina la actividad de lo material, sino también intrínsecamente al ente que subyace como fundamento de esta actividad¹⁰². Su *esse* es un *esse corruptibilem*, es intrínsecamente caduco, porque su realidad de ser es siempre proclive a la indiferencia de la materia vacía y, por esto, *vertibile in nihil*¹⁰³, ya que en su finitud no puede nunca rellenar por completo la ilimitada amplitud de la materia¹⁰⁴. Por tanto, es tendencia de la forma hacia la materia (su «ser en» en la materia, su *unio*), tendencia ya siempre dada, proclividad hacia algo más de lo que ella actualizando llena, hacia la más amplia posibilidad de la materia, y constituye así movimiento generador de tiempo. En todo caso, este conjunto de reflexiones muestra que, para el santo Doctor, el

100. I Sent. dist. 8 q. 3 a. 3 corp. y ad 4; *Quodl.* 9 a. 9 corp.; In IV Metaph. lect. 15, n. 985.

101. Respecto a las tres especies de *motus* que se dan sólo como movimiento espacial, cf. In V Physic. lect. 4 (Parma 388 ss). La concepción de santo Tomás, según la cual el *motus localis* es condición exterior para las otras especies de movimiento, no modifica en nada este punto de vista. Este *prius* no puede ser entendido como si el *motus localis* constituyera internamente los otros *motus*. Tomás de Aquino rechaza esto expresamente por lo que respecta a la *alteratio* (In VIII Physic. lect. 14 Parma 511 s). Pero con esto se concede que existe un *motus* constituyente del tiempo y que no es movimiento local. Lo restante (*motus localis* como presupuesto, como lo «más perfecto», etc.), son especulaciones más o menos libres que no tienen que ver con nuestra pregunta. Santo Tomás conoce un tiempo intrínseco que no es tiempo de un *motus localis*; el tiempo del *motus animae*, de la sensibilidad (In IV Physic. lect. 17, Parma 362 b; *De instantibus* c. 1) y el tiempo de aquel otro *motus* que no es movimiento local: I Sent. dist. 37 q. 4 a. 3 corp.: *oportet cuilibet motui... adesse successionem... et ita tempus*, y este principio es aplicado entonces expresamente al *motus augmenti et diminutionis* con la consecuencia: *et tunc tempus per se ipsum* (por lo tanto, intrínsecamente) *motum mensurat*.

102. I q. 10 a. 5 corp.

103. Cf. para esta expresión I. q. 75 a. 6 ad 2.

104. II Sent. dist. 7 q. 1 a. 1 corp. La *potentia materiae* es principio intrínseco *corruptionis*: I q. 50 a. 5 ad 3.

tiempo pertenece a la constitución de la intuición pura de la sensibilidad, por lo menos, tan esencialmente como el espacio.

3. La «derivatividad» del a priori «espacio temporal»

¿Queda con esto suficientemente descrita la estructura apriórica de la sensibilidad según la metafísica tomista del conocimiento? De suyo, no. Espacio y tiempo delimitan con una suficiencia relativa tan sólo el a priori de la *imaginatio* (del *sensus communis*). Brotando la sensibilidad, en general, de la raíz de la *imaginatio*, la ley apriórica de ésta se impone a la sensibilidad entera. Pero no por esto queda la sensibilidad suficientemente entendida en su estructura apriórica.

Tomás de Aquino determina cuál sea la forma apriórica de la sensibilidad o de una de sus potencias, bajo la cuestión del *obiectum formale* de una capacidad sensitiva. Pues *obiectum formale* (*ratio formalis*) no significa otra cosa que aquella perspectiva que precede a la fáctica aprehensión de la cosa singular, y bajo la cual ésta puede llegar a ser objeto de esta potencia; una perspectiva que se fundamenta a priori en la naturaleza de la respectiva potencia¹⁰⁵. El *obiectum formale* es, por tanto, el principio de la síntesis de los objetos singulares fácticamente dados, la *causa unionis* de estos objetos en el conocimiento único por una potencia. Pero el principio de la síntesis precede siempre a lo que se ha de unir y tiene que ser en sí mismo uno¹⁰⁶. Por tanto, la potencia cognoscitiva ha de comportar en sí este principio de la síntesis, que se determina por el propio ser de la potencia¹⁰⁷. Y la envergadura de esta capacidad de síntesis se expresa en la amplitud del *obiectum formale*.

105. I q. 1 a. 3 corp.; q. 59 a. 4 corp.; II-II q. 59 a. 2 ad 1; S. c. g. I. q. 1 a. 7 corp.: *proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum inquantum sunt colorata. Unde coloratum est obiectum proprium visus.* Cf. III Sent. dist. 27 q. 2 a. 4 sol. 1 corp. y ad 3.

106. I q. 65 a. 1 corp.: *si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est huius unionis causam esse aliquam, non enim diversa secundum se uniantur.* Tomás de Aquino aplica aquí este principio a otro contexto, pero precisamente como principio, es decir, vale para santo Tomás como universal. I q. 3 a. 7 corp.: *quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa.* De manera parecida S. c. g. I 18; In VII Metaph. lect. 13, n. 1588 s.

107. Cf. I. q. 14 a. 12 corp.: *secundum modum formae quae est principium cognitionis.* Se trata en este principio de manera inmediata de la especie ónticamente considerada y, como tal, es dependiente del ser del *cognoscente*. In II Metaph. lect. 5, n. 332: *requiritur autem ad quamlibet cognitionem determinata proportio cognoscentis ad cognoscibile. Et ideo secundum diversitatem naturarum et habitum accedit diversitas circa cognitionem.*

Ahora bien: según santo Tomás, el *obiectum formale* de la sensibilidad no queda suficientemente determinado por espacio y tiempo; pues él conoce un *obiectum formale* de los sentidos singulares, que es más estricto y determinado que el del *sensus communis* y de la *imaginatio*¹⁰⁸. Y así, una comprensión completa de las formas aprióricas de la sensibilidad tendría que emprenderla con estos *obiecta formalia*. Pero — éste es el motivo que nos permite dejar de hacerlo aquí — estas formas aprióricas no tienen igual importancia para la caracterización de la sensibilidad que espacio y tiempo. Pues ellas no alcanzan inmediatamente la sensibilidad en su única raíz, común como tal a todas las potencias, que es la *imaginatio*. Claro que ésta precisamente hace brotar de sí a los sentidos singulares, y queda, por tanto, ella misma determinada plenamente por lo que de ella como de *fontalis radix* brota; como también en su papel de *phantasia*, en el sentido vulgar del término, recibe en sí misma lo que de ella brota. Por consiguiente, se puede decir con todo derecho que la sensibilidad quedaría mejor caracterizada, tomísticamente, como tenencia apriórica del mundo en absoluto (con el a priori total de la sensibilidad, también, por tanto, especie cualitativa) que como ser apriórico en el espacio y el tiempo¹⁰⁹.

A pesar de esto, la esencia de la sensibilidad hay que determinarla en primera línea, desde allí de donde ella procede: desde la materia. Ahora bien: como forma de la materia es como llega la sensibilidad a ser ella misma, dentro del proceso metafísico de la autoconstitución de una cosa natural, y, por tanto, queda determinada en primer lugar por la cantidad; y sólo después por las otras determinaciones cualitativas¹¹⁰. En la *quantitas* como expresión de la materia¹¹¹ (en oposición a lo cualitativo como expresión de la forma) radican espacio y tiempo. Estos, como *sensibilia communia*, caracterizan así de manera primaria y original a la *imaginatio* y con ella a la sensibilidad en general.

¿Qué ha resultado de esta nuestra consideración de la sensi-

108. I q. 78 a. 3.

109. Cf. SIEWERTH, o. c., p. 104.

110. I. q. 3 a. 2 sed contra; I-II q. 52 a. 1 corp.; III q. 77 a. 2 corp.; IV Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. 3 corp.; S. c. g. IV 63; In Boeth. de Trin. q. 5 a. 3 corp.

111. In IV Sent. I. c. La *quantitas* es expresión de la materia en su indeterminación vacía y extraverdida. En cuanto la materia es el sujeto de la forma, el «en dónde» en que su cualidad viene por vez primera a manifestarse, la cantidad es también lo primero en el orden de despliegue de un ser sustancial en sus propiedades accidentales.

lidad para el fin por el que se emprendió? En la pregunta metafísica, el hombre pregunta por el «ser en conjunto», signifique lo que quiera este ser. Al hacer, empero, esta pregunta, está el hombre enclavado en un lugar determinado cuyas fronteras no puede traspasar. Este lugar de enclave marca cómo hay que plantear la pregunta y, por tanto, también cómo se ha de contestar. En cada caso, el hombre pregunta como ya existente en el mundo. En el mundo se encuentra ya siempre por la sensibilidad. Se trataba de concebir a ésta, en cuanto fuera posible, como el plano de este preguntar metafísico del hombre. La sensibilidad se mostraba como tenencia de lo otro, porque es *actus materiae*; porque es aquella «realidad de ser», que «es cabe sí misma» como actualidad de la vacía e indeterminada limitación de la materia. Por esto, la sensibilidad se encuentra ya siempre en el espacio y en el tiempo, porque ella misma constituye el espacio y el tiempo. Todo lo otro, que la sensibilidad tiene y es como tenencia del mundo, es espacial y temporal. Sólo lo espacial y temporal le es entregado en su «mismidad», sólo lo espacial y temporal puede ella intuir. *Imaginatio tempus et continuum non transcendit.*

Capítulo III

ABSTRACTIO

§ 1. LA CUESTIÓN: «REDITIO SUBIECTI IN SEIPSUM»

A través de la sensibilidad ya siempre fuera de sí en el mundo, implantado en lo otro, se encuentra el hombre, cuando comienza a preguntar por el «ser en conjunto». Sensibilidad significa entrega del ser (que es «ser cabe sí») a lo otro, a la materia.

Lo sensible se halla así siempre en aquel indivisible intermedio, entre la posesión de sí mismo por contraposición diferenciante frente a lo otro, y aquella pérdida en lo otro que llegaría a encubrir al ente a sí mismo.

Pero el hombre pregunta por el «ser en conjunto», lo abarca y lo pone en cuestión (y a sí mismo, por tanto), y de esta manera, como interrogante, se distancia de todo lo otro en aguda separación del mundo y de sí mismo, en cuanto por la sensibilidad es un ente implantado en este mundo. De esta manera, él «objetiva» a lo otro y a su ya realizada entrega a lo otro en la sensibilidad. Regresa «desde fuera», desde ese afuera en que ya siempre está preguntando hacia sí. Lo otro — que él mismo era en la sensibilidad, que él mismo recibió y que le era consciente de tal manera que como *cognoscente* sensible no podía separarse de ello, puesto que la sensibilidad como tal podía recibir lo otro, sólo deviniendo ella misma lo otro — se presenta ahora distanciado del *cognoscente*, se hace «objeto (*Gegenstand*)». Sólo así se erige el hombre humanamente en el mundo, sólo así se encuentra sobre el suelo en el cual se encontró plantado para plantear su pregunta metafísica, y sobre el que, ya en una predecisión, se había decidido a permanecer también en el negocio de su metafísica. La consideración de lo que hemos llamado

sensibilidad no nos permitía, por principio, ganar totalmente este suelo; pues ya quedó indicado que la sensibilidad, precisamente porque tenía que ser originaria y primera recepción de lo otro (del mundo), hacía esto sólo posible, porque ella misma devenía óptica entrega a lo otro, *actus materiae*. Ella no puede hacer que lo otro se presente como «objeto», esto es, a distancia, precisamente porque es muy poco «subjetiva», porque es «objetiva» en demasía, porque es siempre, esencialmente, realidad de ese mismo otro. Llamamos «pensamiento» o intelecto a la facultad del único y unitario conocimiento humano de distanciarse de sí a lo otro dado en la sensibilidad, poniéndolo así en cuestión; de juzgarlo, de objetivarlo y, por lo mismo, de hacer del *cognoscente* por vez primera un sujeto, es decir, alguien que es «cabe sí mismo» y no «cabe lo otro», alguien que está conscientemente en sí mismo.

Esta posibilidad de la *reditio completa in seipsum* es, para santo Tomás, la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad¹. La unidad de sensibilidad y objeto sensible, de sujeto y objeto, dada en la sensibilidad misma, llega a hacerse verdaderamente sujeto que, en su subsistencia en sí mismo, posee un mundo frente a sí únicamente por el pensar; y sólo por él es posible la experiencia humana de un mundo objetivo.

Nuestra pregunta se torna así ahora pregunta por el único conocer humano, en cuanto éste es conocer pensante: *oppositio mundi*. Si el único conocer humano es de esta clase, la comprensión de su posibilidad debe conseguirse por un doble camino: en la sensibilidad como tal el hombre se ha perdido ya siempre en el mundo (o se hubiera perdido, si su conocimiento pudiera alguna vez ser sólo sensibilidad). El hombre gana su situación humana en una retirada que se desprende de la entrega a la unidad de «sujeto objeto» en la sensibilidad. Sin embargo, se posee como tal sujeto real solamente, en cuanto, contraponiéndose a este mundo, se vuelve hacia él.

Estas dos «fases» no hay que pensarlas, naturalmente, como posterior la una a la otra; se condicionan mutuamente y constituyen, en su primitiva unidad, el único conocimiento humano. La metafísica tomista del conocimiento trata de esta liberación del sujeto

1. S. c. g. IV 11.

de la entrega sensible a lo otro del mundo bajo el título de *abstractio*; la vuelta sobre el mundo, devenido ya de esta manera objetivo, se llama *conversio ad phantasma*. Ya a partir de la pura comprensión verbal de estos dos títulos resulta: si nuestro análisis de la sensibilidad se mantiene en pie frente a la metafísica tomista del conocimiento, la *conversio ad phantasma* sólo puede tener sentido pleno, como proceso del conocimiento humano, si a ella precede una *aversio a phantasmate*; puesto que la sensibilidad importa ya siempre un «ser cabe el phantasma», cabe el mundo. ¿Cómo podría resultar necesaria, en cuanto proceso del «pensamiento», una *conversio ad phantasma*, sino porque precede una *abstractio*? Y al revés: tal *abstractio* presupone, evidentemente, que el sujeto sólo se gana a sí mismo como sujeto consciente en un tal provenir desde el mundo; pues de lo contrario, la *abstractio* no podría presentarse como proceso fundamental del llegar a «ser cabe sí» del pensar. Y sin más queda también dicho que tal *abstractio*, tal *reditio in seipsum*, no puede tener el sentido de un completo desprendimiento de la sensible «tenencia de mundo». Pues de lo contrario no sería comprensible por qué la vuelta del sujeto sobre sí mismo ha de partir en absoluto de esta «posesión de mundo». Y entonces la *conversio ad phantasma* es característica intrínseca de la misma *abstractio*, como indicio de que ella siempre es un advenir desde el mundo y sólo puede persistir brotando siempre y continuamente del mundo².

Una consideración de estas dos «fases» tendrá que prestar atención a esta unidad intrínseca de *abstractio* y *conversio*, aunque haya de tratarlas una después de otra. Así se pone de manifiesto, además, que no se pueda abordar temáticamente la *conversio* sin saber qué es la *abstractio*. Y correspondientemente se dividirán los dos capítulos que siguen, sobre el conocimiento humano en cuanto éste es pensar.

2. S. c. g. IV 11: *primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit...; procedit ex aliquo exteriori...* Y aquí hay que considerar que este punto de partida es al mismo tiempo fundamento permanente: *non est intelligere sine phantasmate* (l. c.); por tanto, un *principium ex quo incipit... non sicut transiens sed sicut permanens* (In Boeth. de Trin. q. 6 a. 2 ad 5).

§ 2. LOS INDICIOS DE LA ABSTRACTIVA «REDITIO IN SEIPSUM»

Antes de que se pueda emprender el intento de comprender la «posibilidad» intrínseca de aquel regreso sobre sí mismo del *cognoscente*, ganado en su distanciarse del mundo, hay que comprender de alguna manera al *cognoscente* mismo en su efectiva manera de ser. Esta pensante «tenencia de mundo» da de sí tres indicios, que se completan y aclaran recíprocamente: el concepto universal, el juicio, la verdad de éste.

1. La síntesis concretiva (*concretio*): el concepto universal

Cuando en la metafísica tomista del conocimiento se habla de *abstractio*, se piensa de manera inmediata en la formación de un concepto universal. Si, por tanto, la *abstractio* consiste en el proceso de contraposición de sujeto y objeto, éste ha de tener su primer indicio en el concepto universal. Un concepto universal es algo sabido, que se halla en muchos y que puede ser afirmado de muchos. Lo que nos interesa ahora inmediatamente no es cómo se realiza en detalle la formación de un concepto de esta clase, de dónde saca su contenido determinado y cómo está constituido interiormente. Lo que ahora nos importa es sólo su ser formal. En él, un ser (forma, *essentia substantialis* o *accidentalis*) es aprehendido como ser de muchos posibles entes (sujetos). No sería un concepto universal si su contenido se dejara separar de su ordenación a una pluralidad de sujetos posibles, que pueden ser determinados por él. Por muy «abstraído» de posibles sujetos que se le pueda pensar, la ordenación a sujetos posibles le corresponde esencialmente. Precisamente al pensar el contenido del concepto universal por sí solo, en el intento de una puesta entre paréntesis de su relación a un sujeto (por ejemplo, «color» como tal, independiente de un indeterminado coloreado), el concepto universal deviene cosa singular, que es de nuevo la síntesis de algo universal y de un sujeto. Deviene una cosa que sólo puede hacerse inteligible en su significación, mediante la distinción de algo universal (que hace del color, color: la «coloreidad») y de un sujeto (aquello que por la «coloreidad» deviene «color»).

Es importante para la inteligencia de toda la *conversio* ver claro esta estructura peculiar de nuestro pensamiento. *Conversio* es, precisamente, la aplicación de lo universal a un «aquesto». A la tesis de santo Tomás de que no hay conocimiento sin *conversio* podría objetarse que al menos la representación del concepto universal y el juicio universal de esencia, que no se refieren a un «aquesto» concreto, excluyen tal *conversio*. Pero, de hecho, también estas universalidades deben ser pensadas siempre en una *conversio*. Al convertir lo universal en objeto de nuestro pensar, precisamente al pensarlo «como» universal, lo aprehendemos de nuevo en una *conversio* concretiva como de segundo grado, como un objeto que, de nuevo, está intrínsecamente constituido lo mismo que un objeto real cuando deviene sabido. Lo que sabemos está en todos los casos construido de igual manera: es universal o concreto tan sólo porque o se refiere inmediatamente y como tal a lo concreto dado en la sensibilidad, o sólo mediatamente.

Ya el concepto singular comporta en sí siempre un universal («esto de esta clase»); y lo universal, aun en cuanto tal, se refiere a un esto («la clase de esto») o es representado él mismo como un «esto de esta clase». Las tesis tomistas de que intelectualmente sólo se dan conceptos universales, y de que un concepto universal únicamente llega a ser consciente en una *conversio ad phantasma*, son las dos descripciones, necesariamente correspondientes, de esta única estructura de todos y de cada uno de nuestros conocimientos. Cuando lo «no concreto» se hace, como tal, objeto de nuestro pensar, actúa como un concreto; pues entonces se piensa algo sobre ello, y este «ello» se comporta respecto al «algo» como un concreto respecto a su universal (a la forma). Un «ello» solo, sin un «algo» acerca de ello, no se lo puede uno representar de ninguna manera, pensando. Uno puede intuir-«lo» sensiblemente. Pero la sola sensibilidad no lo puede liberar objetivamente. «Juzgando» se puede negar que el «ello» sea en sí distinto del «algo» (en el intento de pensar la forma *in se subsistens separata*). Pero entonces surge la pregunta, que permanece todavía sin contestar: si después de esta negación por el «juicio», permanece todavía un objeto del pensar.

Toda representación del pensamiento, singular o individual, es un saber de algo acerca de algo. Lo que inicialmente aparecía como una peculiaridad del concepto universal, se revela, de esta manera,

no sólo peculiaridad del concepto universal como tal, sino expresión de la manera de ser esencial a nuestro conocer humano en general: siempre lo sabido es algo acerca de algo. Y precisamente en esto se anuncia la *reditio subiecti in seipsum*.

Todo conocimiento objetivo es, siempre y en cada caso, la aplicación de un universal a un esto. Este aquesto se muestra así como el punto de referencia, enfrentado al saber, al que el *cognoscente* refiere lo que sabe (contenido universal) acerca de él. Pero, de esta forma, el sujeto con su contenido de saber (el concepto universal) se encuentra ya distanciado, en cierta manera, de aquello a lo que refiere el contenido del saber. Este contenido de saber es universal precisamente porque se encuentra de la parte del sujeto en la oposición de éste a aquel esto, y puede ser referido por ello a cualesquiera estos. O dicho a la inversa: precisamente porque el sujeto libera el contenido del concepto universal de la indivisión sensible de sujeto y objeto (lo que no tiene por qué importar una disminución del contenido del concepto, pues en esta liberación no tiene por qué ser abandonado más que un esto completamente vacío), se gana el sujeto a sí mismo por vez primera oponiéndose a este aquesto, vuelve sobre sí mismo y cobra así por vez primera un «objeto», pudiendo referir a éste lo adquirido y de esta forma universalizado en este regreso hacia sí mismo.

La vuelta del sujeto *cognoscente* sobre sí mismo y la liberación de un universal de sus respectivos «sujetos» es un proceso uno e idéntico. Así, el concepto universal es efectivamente el primer indicio de una *oppositio* entre sujeto y objeto que es la que posibilita por vez primera una experiencia objetiva. La «abstractio» como ganancia del concepto universal es, por tanto, la realización de esta «reditio (reflexio) subiecti in seipsum».

2. La síntesis afirmativa (complexio): el juicio y la verdad que en él aparece

Con esto hemos ganado ya, en realidad, el punto de partida para la comprensión del segundo indicio de la *reditio in seipsum*, el punto de partida para la comprensión del juicio.

El concepto universal se nos mostró como un «qué» acerca de

un posible «algo», como un contenido sabido sintetizable con un posible sujeto. Esto quiere decir: el concepto universal, la *simplex apprehensio*, título bajo el cual santo Tomás trata habitualmente de los conceptos universales, se diferencia del juicio, dentro del cual es él —el concepto universal, la *simplex apprehensio*— el predicado, no como un fragmento se diferencia del todo en el que los conceptos (sujeto, predicado) serían ensamblados posteriormente a su intrínseca constitución, sino como se diferencia una síntesis posible de sujeto y objeto de una síntesis realmente efectuada. Pues la ordenación a un posible sujeto pertenece ya al concepto universal como tal. Y con esto se afirma simultáneamente que la proposición es «antes» que los conceptos universales, porque la síntesis realizada es anterior a la posible. La síntesis posible podrá ser entendida más exactamente en su naturaleza a partir de la ya actualizada, con lo cual se disolverá también la oscuridad que se extendía todavía sobre las precedentes afirmaciones acerca de la ordenación de un contenido universal a un posible sujeto contrapuesto.

Por lo regular el sujeto de una proposición no es un aquesto totalmente por determinar. Ya en sí mismo este sujeto está constituido por la síntesis de un aquesto vacío con un contenido universal del saber. Lo mismo vale, y de manera necesaria, respecto al predicado de la proposición. Ya anteriormente a la adscripción del concepto universal de un predicado a un sujeto a concretizar, hay que concebirlo como referido a un posible sujeto. El juicio identifica entonces al sujeto (el aquesto respectivo) del sujeto de la proposición con el del predicado. Sujeto y predicado son ya en sí, en cada caso, un *concretum* (de primero o segundo grado), es decir, un universal en su «ser en» en un (cualquiera) aquesto.

Esta síntesis se llama en la terminología tomista *concretio*, y hemos de hablar todavía de ella. Podemos traducir *concretio* por síntesis concretiva. Y entonces podríamos formular lo dicho del concepto universal de la siguiente manera: todo concepto universal es apprehendido en y con una *concretio* que necesariamente es concebida al mismo tiempo; y todo singular concreto llega a ser pensado objetivamente en una *concretio* que comporta ya en sí un universal en su diferenciación de un aquesto.

Ahora bien: habitualmente se concibe al juicio como la síntesis de los dos conceptos de sujeto y predicado. Se puede seguir haciendo

valer esta concepción, siempre que se sea consciente de la intrínseca estructura del concepto mismo, que es ya siempre una síntesis concretiva. ¿Cómo se ha de concebir más exactamente, bajo este principio, la síntesis de los dos conceptos de una proposición? Evidentemente, en cuanto el contenido universal de ambos conceptos es sintetizado con el mismo *suppositum*. En la síntesis *iudicativa*, por tanto, no se trata de ninguna manera de la síntesis de dos *quididades* en igual situación recíproca, sino de la ordenación de dos *quididades* al mismo aquesto. Dentro de este proceso, el sujeto, en su síntesis concretiva — que es presupuesta, no realizada — ejerce sólo la función de indicador determinante de aquel determinado *suppositum*, al que debe ser referido el contenido universal del predicado. El predicado como tal, en su correspondiente síntesis concretiva que acabamos de considerar, era la posible síntesis de un universal con un cualquiera aquesto; ahora el sujeto determina claramente de qué aquesto se trataba. En el juicio se realiza la *síntesis del universal contenido en el predicado con este determinado* aquesto. La síntesis concretiva posible (porque era la síntesis con un aquesto cualquiera) se transforma ahora en una síntesis efectivamente realizada, puesto que se depara a la síntesis concretiva dada con el concepto del predicado, no ya un cualquiera aquesto, sino el *suppositum* determinado por el sujeto de la proposición, al que ella tiene que referirse y al que fácticamente se refiere en el juicio. Santo Tomás llama a esta síntesis *complexio, affirmatio*, lo que vamos a traducir por síntesis afirmativa.

Bien considerado, sólo por la síntesis afirmativa se alcanza un conocimiento objetivo, o dicho de otra manera: *una síntesis concretiva se presenta en el pensar real sólo como síntesis afirmativa*. Únicamente se da conocimiento objetivo cuando el *cognoscente* refiere lo universal sabido a un *suppositum* que es en sí. Que el juicio se refiere de manera inmediata a un *suppositum* que es en sí (*ad rem*) no necesita de ulterior aclaración. Pues podemos ahora dejar de lado lo que este «en sí» es, si se lo considera más de cerca. Aquí hay que afirmar que el juicio no consiste en una conexión que relaciona entre sí las quididades universales, conscientes, que están en el sujeto, sino en la ordenación de éstas al «algo» que se opone al sujeto *cognoscente*, que es caracterizado por la quididad del sujeto de la proposición, y del que se afirma la *quididad* del predicado.

Únicamente se puede pensar por sí solo un concepto universal en una síntesis afirmativa, en un juicio. Pues cuando tal contenido es pensado «solo», el pensar que lo piensa, como ya se dijo, piensa algo acerca de él. El contenido es aprehendido como ya objetivado, como un ente en sí, que el pensar mismo se presenta como algo que le hace frente, y al que entonces, como a un objeto (*res*), refiere el *cognoscente* algo que acerca de él sabe. El concepto universal, por tanto, es concebido como algo independiente del pensar en cuanto saber del contenido, como algo que es en sí y de esta suerte como algo determinado: por consiguiente, no se realiza tan sólo una mera síntesis concretiva sino una síntesis afirmativa. El saber de la conciencia humana se da únicamente, y en absoluto, en una síntesis afirmativa. Y ésta, como ejercicio del juzgar, no consiste en ligar conceptos, como si éstos fueran ya en sí elementos del pensamiento y el juicio sólo fuera su ulterior ligazón, sino en la ordenación del saber a un «en sí», dentro de la cual ordenación se presentan los conceptos sólo como momentos posibles en un juicio. Los conceptos se presentan o bien en un juicio sobre cosas, o bien como objetos de un juicio sobre ellas. Y con esto queda dicho que la oposición entre sujeto y objeto, que se realiza en esa *reditio subiecti in seipsum* abstractiva y por lo mismo constitutiva de los conceptos universales, es de hecho la síntesis afirmativa. Con esto, finalmente, se ha presentado también ya el tercer indicio de la *reditio completa subiecti in seipsum*, la verdad. La síntesis concretiva, como tal, no es verdadera o falsa; lo es su conseguida o fracasada ordenación a la cosa misma en la síntesis afirmativa. Al decir que la verdad significa una relación del saber a una realidad que es en sí misma y que en esta síntesis afirmativa se cumple la *reditio*, se afirma también que la verdad crea por vez primera esta contraposición de sujeto y objeto, y que ésta no es posible sin la verdad.

3. «Concretio» y «complexio» en santo Tomás

Para no dificultar el desarrollo con una penosa interpretación textual de las afirmaciones tomísticas, renunciaremos hasta ahora a una penetración en los textos de santo Tomás. Daremos brevemente la prueba de que este desarrollo corresponde a la concepción tomista.

1. El concepto de *concretio* en santo Tomás³. En realidad, este concepto estaba ya latente en el íntegro desarrollo que se hizo de la esencia de la sensibilidad según el doctor Angélico. La sensibilidad es una *concretio* siempre realizada, que por esto no puede aprehender su propio proceso. Pues sensibilidad es el «ser cabe sí» de una realidad de ser (forma) en cuanto entregada a la «alienidad» de la materia, en cuanto es forma de un *suppositum* de la materia; no puede, pues, dar lugar a una ordenación de la forma al *suppositum* en la que ambos queden recíprocamente diferenciados. De esta manera conoce la sensibilidad *materialiter et concrete*⁴ y es, por tanto, sólo conocimiento de lo singular. *Visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id, quod in concretione cognoscit*⁵. En cuanto que el regreso del sujeto sobre sí mismo que distancia a sujeto y objeto, esto es, la *abstractio*, comienza siempre a partir del indiviso «ser cabe lo otro» de la sensibilidad, no puede el hombre liberar por completo al saber abstracto, conseguido en su regreso sobre sí, de su relación al dato sensible, en el que este saber estaba ya siempre concretizado. El pensar es así un *apprehendere... concretum in abstractione*⁶, como «una sola» acción. El hombre sólo puede hacer surgir su saber abstracto, si es que éste ha de ser objetivo, en una síntesis concretiva, en un *suppositum*, *subiectum*. *Intellectus noster quidquid significat ut subsistens, significat in concretione*⁷. El acto de significar algo objetivo, en el que llega a conseguirse el conocer del objeto como objeto, es un *significare in concretione*, es decir, la significación de un *compositum*, en cuanto ésta es la síntesis de un *quo aliquid est*, de una «forma», de un *aliquid, quod inest*, y un *suppositum*, un *aliquid quod subiicitur*, un *subiectum*⁸. Vale entonces: *quod significatur concrete, significatur ut per se existens ut homo vel album... quod significatur in abstracto, significatur per modum formae*⁹. Por esto, una cosa real (*res subsistens*) sólo se puede significar, en principio, con un nombre concreto (Dios, no divinidad; bestia, no sensibilidad, etc.)¹⁰. Y así, bestia caracteriza a la sensibilidad concretiva:

*animal sumitur a natura sensitiva per modum concretionis*¹¹. De lo dicho anteriormente sobre la sensibilidad resulta, sin más, que a las cosas materiales, incluida la sensibilidad, conviene como predicado ontológico una *concretio* siempre realizada; y que el «proceso» de la *concretio* es característico de nuestro pensar, pero se deriva, en su necesidad para nuestro pensar, de la sensibilidad¹².

2. La *complexio* en santo Tomás. El autor de la *Suma Teológica* divide los contenidos sabidos en *complexa e incomplexa (indivisibilia)*. *Incomplexa* son, por ejemplo, casa, ejército, hombre, el contenido de una definición, etc.¹³. Sólo por esto ya resulta claro que los *concreta* pertenecen a los *incomplexa* y que, por tanto, la síntesis concretiva y la afirmativa no son lo mismo. Lo *complexum* es un *enuntiabile*¹⁴, un juicio. El hombre conoce siempre *secundum quandam complexionem*¹⁵. Esta *complexio* se realiza *per affirmationem vel negationem*, en un juicio afirmativo o negativo. La razón por la cual un juicio y su afirmación han de ser concebidos como síntesis (*complexio*), y síntesis de tal género que no es idéntica con la *concretio*, resulta en santo Tomás clara: lo *complexum* surge por una *comparatio incomplexi* (¡por tanto, del universal ya concretizado!) *ad rem*, por una síntesis del universal ya concretizado con el determinado «en sí» del objeto¹⁶.

En cuanto una definición, como pura síntesis de características conceptuales como tales, no contiene ninguna aplicación afirmativa a una cosa «en sí», ninguna *comparatio vel applicatio ad rem* es todavía en sí un *incomplexum*, a no ser que contenga implícitamente el juicio de la real «unibilidad» de sus características o la aplicación «iudicativa» de la definición a una cosa «en sí» como algo que cae

3. Cf. MARÉCHAL, o. c., pp. 202 ss.

4. I q. 86 a. 1 ad 4.

5. I q. 12 a. 4 ad 3.

6. L. c.

7. S. c. g. I. 30. Aplicación de este principio, por ejemplo, *De pot.* q. 7 a. 2 ad 7.

8. I q. 13 a. 1 ad 2 y ad 3; a. 12 ad 2.

9. I *Sent. dist.* 33 q. 1 a. 2 corp.

10. I q. 32 a. 2 corp.; cf. *In VII Metaph. lect.* 2, n. 1289: *concretiva sine denominativa praedicatio*.

11. I q. 3 a. 5 corp.

12. I q. 12 a. 4 ad 3.

13. *In III De anima lect.* 11 n. 746; 761-62; *Periherm.* lib. 1 lect. 3 (Parma 5); *III Sent. dist.* 23 q. 2 a. 2 sol. 1 corp. *Homo* era en el texto un ejemplo para un *concretum*: *I Sent. dist.* 33 q. 1 a. 2 corp. De los mismos ejemplos resulta (definición, por ejemplo) que la simplicidad e indivisión de un *incomplexum* no puede ser concebida como la unicidad de un signo conceptual. La «unidad» sólo excluye la síntesis afirmativa, pero no una complicada síntesis concretiva de muchos signos conceptuales en un común *suppositum*.

14. II-II q. 1 a. 2 corp.

15. L. c.

16. S. c. g. I 59: *complexum in quo designatur comparatio incomplexi ad rem*. *In VI Metaph. lect.* 4 n. 1.223 ss (la *lectio* entera); I q. 16 a. 2 corp. En el juicio *aliquam formam significatam per praedicatum... applicat (intellectus) alicui rei significatae per subiectum*. Nótese que no se dice: «*applicat subiecto*», «refiere al concepto del sujeto», sino: refiere el contenido del predicado a la cosa (*res*), a la que se remite con el concepto del sujeto. El «sobre qué» de la proposición no es el concepto del sujeto, sino el «en sí» de la cosa, la *res*.

realmente bajo la definición¹⁷. Así se entiende por sí mismo, que la verdad en sentido propio, esto es, como conveniencia reconocida con el «en sí» de la cosa, sólo pueda ser dada en la síntesis *complexa*, pero no en la *incomplexa*¹⁸.

De lo dicho hasta aquí resulta que para Tomás el juicio no se agota en una síntesis de dos conceptos¹⁹, sino que el momento propiamente constitutivo del juicio es la aplicación de la síntesis concretiva de sujeto y predicado a la cosa misma, es decir, la síntesis afirmativa. Ella es la que hace también que la verdad llegue a ser característica del proceso intelectual²⁰. La verdad se encuentra solamente allí donde lo sabido es referido al «en sí», al *esse rei*²¹, donde se da una *applicatio ad res*²².

Hasta qué punto el concepto universal con su síntesis concretiva, el juicio como síntesis afirmativa, y la verdad son también para santo Tomás indicios de la *reditio* completa que, como proceso fundamental del pensar, convierte a lo otro recibido en la sensibilidad, sin ser distinguido de ésta, en objeto de experiencia, lo veremos con lo que se dirá sobre la posibilidad interna de esta *reditio* según Tomás de Aquino. Pero ya de lo dicho resulta que la pregunta acerca de la posibilidad de la *reditio* se identifica realmente con la pregunta de cuáles son las condiciones apriorísticas de la posibilidad de la síntesis afirmativa. Pues ésta presenta por vez primera un objeto acerca del cual, como de aquello que hace frente al sujeto, enuncia el sujeto su saber. Verdad es otro nombre para la misma cosa. *Ibi primo invenitur ratio veritatis, ubi primo intellectus incipit aliquod proprium habere, quod res extra animam non habet*²³. En la sensibilidad no retiene el conocimiento nada para sí solo, porque la sensibilidad es idéntica con la cosa. Sólo en el pensar regresa el conocimiento sobre sí mismo con su saber distanciándose de la *res extra animam*, y puede por lo mismo referir su saber a la cosa y ser consciente del éxito de esta aplicación, dar un juicio verdadero.

Lo que al comienzo de este párrafo se dijo sobre la ordenación

17. In VI Metaph. lect. 4 n. 1237: S. c. g. I 59; I q. 17 a. 3 corp.; I Sent. dist. 19 q. 5 a. 1 ad 7; De verit. q. 1 a. 3 corp.

18. I q. 16 a. 2 corp.; y los textos de la nota precedente.

19. Respecto a que la *concretio* se encuentra también en el juicio, cf. I q. 85 a. 5 ad 3.

20. Cf. n. 17; Periherm. lib. I lect. 3 (Parma 5/6).

21. I Sent. dist. 19 q. 5 a. 1 corp. y ad 7; a. 3 corp.

22. Cf. respecto de esta expresión S. c. g. II 96 hacia el fin; S. c. g. I 59

23. De verit. q. 1 a. 3 corp.

del concepto universal, ganado por la *abstractio*, a un aqiesto, se ha aclarado en la consideración del juicio en el sentido de que lo decisivo para la oposición de sujeto y objeto no es la síntesis concreta como tal y aislada, sino la afirmativa.

Esta aplicación «iudicativa» del saber a un «en sí», como a aquello que no debe su ser al proceso psíquico de este saber como tal, es esencial al juzgar, a la *complexio*. Con esto no se quiere decir que el conocer «en general» apunte necesariamente a un ser, el cual, distinto del pensar, sólo pueda ser aprehendido por un tal referir *a... mentante* y atributivo de un saber abstrahido. Esta contraposición no pertenece a la esencia del conocer en general. Al contrario: tomado en absoluto, hay que concebir por lo pronto al conocer como «ser cabe sí» de un ser. Pero de aquí resulta precisamente que lo conocido es aprehendido como él mismo es en sí. La aprehensión de un «en sí» es, pues, pensable sin la división opositiva del sujeto *cognoscente* y del objeto, sin juicio como síntesis afirmativa²⁴.

Pero el conocer «humano» es de manera inmediata «ser cabe el mundo», «ser cabe lo otro» en la sensibilidad, y el conocimiento de esto otro en su «en sí», como objeto de tal conocer, sólo es, por tanto, posible en un poner frente a sí a lo otro y en un aplicar el saber a esto otro contrapuesto y que es «en sí». Respecto a tal conocer, lo otro se presenta como norma, como mensura del conocimiento²⁵, como algo que puede ser alcanzado o marrado en esta relación, de manera que a tal saber «iudicativo» le es siempre esencial la posibilidad de la equivocación de su intención, la posibilidad del error. En cambio, en una tranquila autoposesión del «en sí», en la identidad de un ser que es él mismo cabe sí, no es esto posible. En tal caso ideal, es decir, en la intuición en sentido tomista, no se puede por esto mismo hablar de juicio y de error, como tampoco de un ser propiamente normado por el objeto (como *obiectum proprium*), puesto que el conocimiento de antemano y decisivamente es idéntico y permanece idéntico con el objeto, porque la cosa es dada al mismo conocimiento en su «en sí». Ésta es la razón de que, para santo Tomás, la intuición sea siempre verdadera²⁶. En cambio, el conoci-

24. Por esto, por ejemplo, Dios no juzga: I q. 14 a. 14; q. 85 a. 5 corp.; S. c. g. I 58/59, etcétera.

25. I q. 21 a. 2 corp.; S. c. g. II 12; De verit. q. 1 a. 2 corp.; De pot. q. 7 a. 10 ad 5, etcétera.

26. Por esto, en la intuición sensible como tal no puede darse ningún error: I q. 17

miento humano que no es pura sensibilidad, posee en el pensamiento a lo otro como estrictamente tal, esto es, como no idéntico y, en consecuencia, lo alcanza tan sólo en la aplicación del saber al «en sí», *ad rem*. Únicamente en la *complexio*, como modo específicamente humano, puede el hombre alcanzar el «en sí» de la cosa como tal. Esta aplicación es esencial al conocimiento humano. No hay pensar, siempre que este pensar sea necesariamente objetivo, sin la afirmación de un «en sí». El hombre piensa siempre algo acerca de otro algo y pone siempre de esta manera un «ente en sí». Incluso en el caso en que él niega o duda que alcance cognoscitivamente este «en sí», que su pensar se valga de un «ente en sí», pone él un tal «en sí». Pues la duda y la negación de un tal «en sí» constituye a éste de nuevo. Esta afirmación de «que no es posible conseguir el «en sí»», este decir «que no podemos decir nada sobre su posibilidad», pone él mismo algo que es independiente del cumplimiento actual de este pensamiento, y que por tanto es pensado como «en sí»²⁷.

Queda todavía por investigar de manera más cercana qué es este «en sí» al que se refiere la síntesis afirmativa.

a. 2; *De verit.* q. 1 a. 10 (este artículo es de mayor claridad metafísica y agudeza que el de la *Summa theologiae*); ni tampoco en la intuición intelectual (del ángel): 1 q. 58 a. 5, etcétera.

27. Cf. 1 q. 2 a. 1 ad 3 y obi. 3: *veritatem (in communi) esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse* (que santo Tomás concede la rectitud de esta argumentación, cf. 1. c. ad 3 y 1 *Sent. dist.* 3 q. 1 a. 2 corp.: *veritatem autem esse est per se notum*). No se puede entender la prueba de esta proposición: *veritatem esse est per se notum*, como una deducción *ad absurdum*, puramente lógica, que sólo intentara mostrar una contradicción entre los conceptos: *verum est-veritatem non esse*. De esta manera la prueba no valdría nada, pues en el puro concepto *veritatem non esse*, como tal, no se podría mostrar una contradicción. Pues si no hay ninguna verdad, esto sería verdad, si no en el sentido de «verdadero», como se lo piensa en la mencionada acepción, sí en el sentido de que no hay *vera*, como tampoco *falsa*; que este *verum* de la acepción no se encuentra en relación contraria, sino contradictoria con la acepción opuesta. La prueba en conjunto es más bien una especie de «deducción trascendental» en el sentido de que el pensar «real» (*qui negat ... concedit*) incluye esencialmente una relación a un «en sí» («que no hay ninguna verdad»). No se trata de la prueba de una contradicción entre los conceptos pensados recíprocamente, sino entre lo implícito y lo explícito del pensamiento efectivamente realizado: la supresión explícitamente realizada de un «en sí» pone implícitamente otro tal de nuevo. Que santo Tomás no ve una simple contradicción entre los conceptos como tales, lo dice él mismo explícitamente y con absoluta claridad 1 *Sent. dist.* 19 q. 5 a. 3 ad 3: *et si obicitur: veritas non est, ergo veritatem esse est falsum, quantum ad illud tempus in quo non erat veritas creata, dico quod non sequitur: quia quando non est veritas, nec etiam falsitas est*. Por tanto, cuando no hay en absoluto verdad, tampoco es falso, según santo Tomás, que haya verdad, y ésta, sin embargo, es la presuposición que se hace en la concepción puramente lógica de la prueba antes mencionada. Volveremos todavía sobre esta cuestión. Cf. respecto al problema y para más textos tomísticos. MARQUET, o. c., pp. 42 ss.

§ 3. «REDITIO SUBIECTI IN SEIPSUM» E «INTELLECTUS AGENS»

Cerciorémonos todavía del punto al que han llegado estas reflexiones. El único conocimiento humano es recepción objetiva de lo otro, del mundo. Y para poder concebir en su posibilidad una intuición receptiva de lo otro como tal, sobre la base presupuesta de la identidad de ser y conocer, se introdujo la sensibilidad como *actus materiae*. Como tal presenta ella, ciertamente a lo otro, pero no como algo objetivo sobre lo que se pueda, juzgando, emitir una afirmación verdadera. A la capacidad de esta objetivación mediante la oposición del conocer y lo conocido, la hemos llamado pensar. Y en sus características de conocimiento universal, «judicativo», verdadero, descubrimos los indicios para esta contraposición y objetivación de lo conocido y para el regreso del *cognoscente* sobre sí mismo.

¿Cómo hay que concebir en su posibilidad este regreso abstractivo? De lo que hemos dicho sobre la sensibilidad resulta inmediata y evidentemente la siguiente proposición negativa: la sensibilidad como tal no puede realizar este regreso, no puede llegar a «ser cabe sí» frente a lo otro.

Pensando, el intelecto «está cabe sí» frente a lo otro, y como tal puede referir un contenido universal a un *suppositum*, juzgar y aprehender la verdad de un juicio. El intelecto «está cabe sí» precisamente como enfrentado a lo otro. La esencia del conocimiento humano viene circunscrita por la unidad de estos dos momentos: el intelecto se encuentra «cabe sí mismo» como él mismo, porque en el referir de lo universal sabido a algo y en el juicio sobre algo se destaca frente a esto algo. Pero sólo «en» este destacarse frente a lo otro se encuentra el intelecto «cabe sí mismo», y sólo así es permanentemente consciente de sí mismo. Querer negar que solamente así se encuentre él «cabe sí mismo», sería abandonar el plano en que tiene que permanecer siempre nuestra pregunta, según la predicción aceptada de que el hombre se encuentra ya siempre como existente implantado en el mundo. Su «ser cabe sí mismo» está, por tanto, fundado en un enfrentarse al mundo, aunque él no sea su «ser cabe sí» sólo como «ser cabe lo otro», es decir, sensibilidad.

En la formulación: «cabe sí frente a lo otro» se contiene ya una indicación para la más exacta concepción de lo que es el pensar hu-

mano. El «ser cabe sí» como «ser cabe sí mismo» y el «ser cabe sí mismo» como «estar puesto frente a lo otro» constituyen la radical estructura unitaria del intelecto humano en esta dualidad. Dualidad que se hace valer en los conceptos tomistas de *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, si bien cada uno de estos títulos expresa la totalidad de esta estructura radical bajo una perspectiva distinta.

Pues si fuera posible al pensar humano un «ser cabe sí mismo» sin una oposición frente a lo otro, entonces lo primariamente conocido (*obiectum proprium*) sería el mismo ser del *cognoscente*²⁸. No existiría entonces posibilidad alguna para un *intellectus agens*, pues éste significa precisamente la capacidad de liberar un contenido universal a partir de otro ente y posibilitar así por vez primera una ordenación contrapositiva del saber del *cognoscente* frente a lo pensado. Pero tampoco habría entonces propiamente espacio para un *intellectus possibilis*, es decir, para una capacidad de recibir el saber acerca de algo otro como suministrado precisamente por esto otro. Pues en la suposición hecha, tendría el intelecto ya de por sí mismo la posibilidad de «ser cabe sí mismo», estaría, por tanto, de antemano «cabe sí» y se habría conocido ya siempre, sin depender de que un otro se le muestre y le entregue así la posibilidad de «ser cabe sí mismo» en oposición a este otro. Si, por lo contrario, fuera el conocimiento «ser cabe sí», no como contrapuesto a otro, sino sólo como siendo «cabe lo otro», tal conocimiento sería entonces pura sensibilidad, que excluye esencialmente un «ser cabe sí mismo»; un extraer el ser (saber) liberándolo de aquello, sobre lo que se sabe algo, sería imposible. Permanecería tan sólo la capacidad de una recepción pasiva de lo otro en entrega óptica a lo otro.

Desde estas formulaciones provisionales de lo que significan tomísticamente *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, resulta ya que el *intellectus agens*, es el momento que caracteriza preferentemente al intelecto. Pues el *intellectus possibilis* sólo se puede determinar como potencia receptiva de lo otro y, debido a este tener que aguardar al presentarse de lo otro, es en sí vacío (*possibilis*). Y ésta es una determinación que conviene también formalmente a la sensibilidad. Y si ulteriormente esta determinación del *intellectus possibilis* se

entiende en el sentido de que la recepción del ser de lo sabido se realiza de manera que este contenido, liberado del ente acerca del cual se sabe, es referido a él como a algo otro, entonces la intelectualidad de la potencia receptiva queda determinada precisamente por aquello que es función del *intellectus agens*.

Lo que acabamos de esbozar brevemente quiere ser una reflexión sobre el lugar tomístico en que podemos encontrar aquello de que se trata en la presente etapa del estudio: de la posibilidad de la *reditio* completa. Lo que santo Tomás dice sobre el *intellectus agens*, es en realidad su respuesta a esta pregunta. El *intellectus agens*, en su función de abstraer el ser del ente, destaca al *cognoscente* frente al «ente en sí».

§ 4. EL SER DEL «INTELLECTUS AGENS»

Por indudable que sea el punto de partida desde el cual hemos alcanzado el concepto de *intellectus agens*, queda dentro del campo de la problemática tomista; sin embargo, no vamos a abandonar el ulterior desarrollo a la dinámica interior de este punto de partida. Comenzamos más bien con lo que Tomás de Aquino expresamente dice sobre el *intellectus agens*, a fin de permanecer dentro de las fronteras de su filosofía.

¿Cómo introduce Tomás el concepto del *intellectus agens*? La forma (aquello que como tal es «sabible») es en las cosas materiales forma *materiae*. Como tal está individualizada y, por tanto, concluye el teólogo, no es *intelligibile actu*. Esta consecuencia hay que aclararla. Ya vimos antes que, para santo Tomás, la «cognoscibilidad» de un ente queda interiormente graduada por su grado de riqueza de ser. Ahora bien: no hay que identificar sin más *intelligibile actu* con *cognoscibile actu* en sentido amplio. Pues en la sensibilidad nos encontramos con un *sensibile actu* que, como tal, viene a caer todavía bajo el género del *cognoscibile actu*. Por tanto, si santo Tomás niega a la forma, en cuanto es *actus materiae*, una *intelligibilitas actu*, es que entiende por tal «inteligibilidad» una «cognoscibilidad» de más alto rango.

28. Cf. respecto a esta reflexión I q. 54 a. 4 corp.: la intuición intelectual del ángel en un «ser cabe sí mismo», sin que se trate al mismo tiempo de «ser opuesto frente a un otro».

1. El «*intellectus agens*» como condición apriorica de posibilidad de la «cognoscibilidad» de una «*forma materiae*»

«Cognoscibilidad» en general es el ser de una cosa, en cuanto ella de por sí misma está abierta a cualquier conocimiento, y puede de por sí entrar en la zona de identidad de ser y conocer. *Intelligibilitas* es la «cognoscibilidad» de un ente frente al pensar como tal, cuyos indicios considerábamos en el párrafo 2. Estar abierta a este pensar, venir a hallarse en él como algo patente por la identidad con él, no le es posible a la forma como *actus materiae*. Pues para esto tendría ella que ser universal (para referirnos a la primera característica fundamental del pensar), y esto precisamente no puede serlo la forma, porque antecedentemente a su conocimiento está concretizada por su materia en un determinado concreto. Un *intelligibile actu* no puede, por tanto, si es que la sensibilidad y sus objetos han de ser la única fuente de un conocimiento humano, no puede sin más ser asumido pasivamente de la sensibilidad, tiene que agradecer su origen solamente a una actividad espontánea del pensar mismo frente al dato sensible, esto es, al *intellectus agens*.

Así, el *intellectus agens* viene introducido siempre por santo Tomás como la condición apriorica, inmanente al mismo pensar, de la posibilidad de un *actu intelligibile* que, como tal, no se encuentra en la sensibilidad y, no obstante, según enseña la experiencia, no puede venirnos de otro sitio. Tanto más que el mismo *intelligibile actu* ya constituido remite por sí mismo a la sensibilidad. Reseñemos algunos textos de Tomás de Aquino. Un *intelligibile actu* es conocido, cuando algo es aprehendido *quasi unum in multis et de multis*²⁹; *universalia... sunt intelligibilia actu*³⁰. *In quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu*³¹. La sensibilidad no tiene, por tanto, en sí ningún *intelligibile actu*; ella es la entrega a los muchos aquestos de la materia como tal³². Y porque esto es así, necesita el conocer universal humano una capacidad del *intellectus agens qui facit species a sensibilibus acceptae esse in-*

29. *De anima* a. 4 corp.

30. *De spir. creat.* a. 9 corp.

31. S. c. g. II 75.

32. I q. 12 a. 4 corp. y ad 3; q. 85 a. 1 corp.; S. c. g. I 65; *In V Metaph.* lect. 13, n. 947.

*telligibiles*³³. *Sed quia Aristoteles posuit ea* (las formas en sí universales) *non subsistere nisi in sensibilibus* (por tanto, en una ya realizada concretio), *necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantes; et haec virtus vocatur intellectus agens*³⁴.

Hay que hacer aquí una anotación. Santo Tomás llega al concepto del *intellectus agens* partiendo de la *intelligibilitas actu* en tanto que *universalitas*. De esta forma la *intelligibilitas* queda vista, y Tomás es consciente de ello, desde el específico grado de ser humano y desde el humano pensar. En sí hay grados de ser, con su correspondiente «cognoscibilidad», que son *actu intelligibilia* sin que por esto sean *universalia*, y sin que, por tanto, la universalidad tenga que ser siempre característica de todo pensar y para toda *intelligibilitas actu*. Pero, para una metafísica humana del conocimiento, el «ser cabe sí mismo» viene determinado por su «no ser acto de la materia», y en cuanto el pensar humano sólo es posible en una oposición frente a lo otro, es decir, por la posesión de una forma material frente a su *suppositum*, lo universal deviene característico de la *intelligibilitas actu*. Grados de ser que no tienen en sí una ordenación al vacío aquesto de la materia, en el que serían multiplicadas (*formae separatae*), son en sí *actu intelligibilia*, sin que por esto tengan que ser *universalia*³⁵. Ellas poseen una individualidad formal, que fundamenta una «específica» diversidad frente a otras formas. Y no pueden ser multiplicadas en lo que ellas mismas son, porque esto incluye justamente una ordenación a la vacía indeterminación de la materia. Pero en cuanto hay formas concretizadas en la materia, son ellas cabe algo otro. No pueden, por tanto, ser cabe sí mismas en cuanto tales, ni como *cognoscentes* ni consecuentemente como conocidas.

33. S. c. g. II 96.

34. *De spir. creat.* a. 9 corp. Cf. I q. 54 a. 4 corp.; q. 79 a. 3; *De spir. creat.* a. 10 corp. comienzo; *In III De anima* lect. 10, n. 731; S. c. g. II 59; S. c. g. II 77.

35. Cf. S. c. g. II 75; *De anima* a. 17 ad 5 y ad 6; a. 3 ad 17; I q. 86 a. 1 ad 3.

2. El «*intellectus agens*» como conocimiento de la «*coarctatio formae per materiam*»: el «*modus*» de la «liberación»

Para no falsear el sentido de la descripción tomística de la función del *intellectus agens*, no se puede perder de vista desde dónde llega su autor al concepto del *intellectus agens*. Cuando se dice que el *intellectus agens* libera una *specie intelligibilis*, y que la acuña sobre el *intellectus possibilis*, etcétera, hay que explicar tales imágenes desde la formulación metafísica: *facere intelligibilia potentia esse intelligibilia actu*, y no al revés. Pues a esta formulación llega la reflexión inmediatamente desde una pregunta, que lleva al pensar hacia el *intellectus agens* como hacia una presuposición metafísica, presuposición que no puede ser observada como tal, porque el pensar ya ha abstraído siempre cuando comienza a reflexionar sobre sí. Las expresiones imaginativas con las que se describe la actividad del *intellectus agens* no pueden conducirnos a la falsa acepción de que la forma sensible como tal y con sus contenidos cualitativos sea transferida a otro «nivel».

Pues si nos atenemos a la auténtica formulación de la *abstractio*, se mantiene siempre la pregunta: qué significa que la forma llegue a ser *intelligibile actu* al devenir universal, y viceversa. Ciertamente que se puede decir por de pronto que esto sucede en cuanto la forma es «liberada» de la materia, en la que está individualizada y por la que está individualizada. Tomás de Aquino se expresa siempre así, y nosotros hemos seguido frecuentemente, de una u otra manera, esta su forma de expresarse.

Provisionalmente, esta fórmula va a mantener su derecho como fórmula compendiosa de la pregunta.

Pero, puesto que el tema expreso es la *abstractio*, se pregunta ahora cómo hay que entender esta liberación de la forma material de la materia, liberación por la que se consigue conocer su «referibilidad» a muchos aquestos, y cómo se puede concebir su posibilidad.

Si alguien pretende aferrarse a lo imaginativo de estas expresiones y quiere aceptar que se trata de una liberación real (ahora es indiferente que sea real o intencional) de la forma de la materia, la *abstractio* resultaría intrínsecamente contradictoria. Pues la forma de una cosa material queda intrínsecamente referida, en su ser y en su

«ser sabida», a un aquesto³⁶. ¿Cómo podría entonces ser abstraible en su ser o en su «ser sabida»? No habíamos, con todo, pasado esto de largo y habíamos encontrado una posible orientación, al decir que la forma es de tal modo liberada, que mantiene su ordenación a un posible aquesto, y sólo en una *concretio* puede ser pensada como real. Esta orientación es legítima, pero no está aquí en su lugar, pues supone ya realizada la liberación de la forma y sólo nos muestra que el origen de la forma a partir del concreto puede y debe mantenerse expresamente, pero no hace inteligible la posibilidad de la misma liberación. Porque lo que se pregunta es precisamente cómo el conocer puede comprobar en la forma la ordenación de ésta a otros éstos distintos de aquél en que la forma fue aprehendida por la intuición sensible.

En su contenido intuible no podría echarse de ver algo así. Una «comparación» con cosas semejantes presupone ya una previa abstracción, pues una comparación no es más que la ordenación de una forma en cuanto que es algo que conviene de igual manera a varios *supposita*. En todo caso, la comparación de dos formas entre sí para la verificación de su identidad es posterior a la distinción de la forma y del aquesto concreto, porque dos aquestos, como tales, no pueden ser comparados el uno con el otro.

Formulado el problema de otra manera: ¿cómo pueden presentarse otros posibles aquestos ante el conocer, de manera que puedan aparecer como posibles sujetos de una forma que fue intuita en un concreto determinado? En ellos tendría que haberse ya contrapuesto la forma frente a su *suppositum*, esto es, tendría que suponerse la *abstractio* ya realizada. O, vista la cosa desde la forma: ¿cómo podría echarse de ver en ella el que sólo accidentalmente es forma precisamente de este aquesto sensiblemente dado, si únicamente *in concretione* con él es efectivamente forma? O todavía de manera más simple: ¿cómo podrían en absoluto ser separados uno del otro forma y aquesto, ser y ente, que son dados siempre en la sensibilidad como una sola cosa, y el ser sólo se presenta, y sólo puede presentarse, como ente? En todo caso, podría por de pronto decirse: el proceso fáctico de tal liberación radica en el conocimiento previo — aunque no independiente de ella — de la accidentalidad de la *concretio sen-*

36. *De verit.* q. 8 a. 6 ad 5: *constat enim quod formae naturales numquam intelliguntur sine materia, cum materia in earum definitione cadat.*

sibilis, que ya está siempre realizada previamente al conocimiento sensible, y solamente dentro de la cual puede el sentido cobrar al ser³⁷.

Esta accidentalidad no es, naturalmente, ningún dato sensiblemente intuible, no es, en la forma misma, algo junto a otras cosas, sino la manera de ser de la forma misma, su limitación en la materia (*contractio*, *coarctatio*), que permanece esencialmente encubierta para la sensibilidad. Ésta es la razón de que la forma tenga que ser conocida como limitada por este aquesto, del que es forma; sólo así puede llegarse a conocer que ella, de por sí, es ulteriormente «referible» a otros aquestos; sólo así puede mostrarse ella como ontomórficamente distinta de la materia, de su *suppositum*, y aparecer así como universal.

En este pensar abstractivo, lo intelectual es este conocimiento de la *coarctatio formae per materiam* y solamente esto. Pero no es que un contenido cualitativo de lo sensible mismo sea transferido al nivel del intelecto.

De aquí resulta que no puede pensarse en una interpretación ingenua de las formulaciones imaginativas de santo Tomás, que la *abstractio* sea la producción de un «doble» intelectual de lo dado sensiblemente en la intuición, como una especie de «imagen» que el entendimiento intuye como la sensibilidad intuye sus objetos. Esto no es así, porque entonces sería de antemano superflua una *conversio ad phantasma*.

Incluso prescindiendo ya de su imposibilidad (¿qué significaría, por ejemplo, un color intelectual?), tal imagen sería tan concreta como su original sensible y no podría entonces ser universal, a no ser por su referencia a muchas copias de ella. Pero precisamente se trata de hacer comprensible, en su posibilidad, esta referencia. La *species intelligibilis* como tal (es decir, en cuanto el título no incluye lo sensiblemente intuible) no tiene el carácter de una imagen, a pesar del carácter platónico de la terminología tomista.

Entremedias, una breve anotación³⁸. Sólo dentro de esta concepción se hace comprensible porque puede santo Tomás hablar siempre de nuevo de un *videre species intelligibiles* «in» *phantasma-*

37. *De verit.* q. 25 a. 1 corp.: *sensus est apprehendere hoc coloratum*, pero no el color mismo.

38. Cf. para lo que sigue MARÉCHAL, o. c., pp. 148 ss.

*tibus*³⁹, de un «in» *phantasmatis inaspicere omne quod inspicit*⁴⁰. Santo Tomás mismo saca esta consecuencia: *non enim intellectus agens sic facit intelligibilia in actu quasi ab ipso effluent in intellectum possibilem* (el *intellectus agens*, por tanto, no produce ningún doble del *phantasma* en el *intellectus possibilis*; tal concepción es equivocada por el motivo ya aducido de que:) *sic enim non indigeremus phantasmatis et sensu ad intelligendum* (no sería necesaria una *conversio ad phantasma*; y santo Tomás aclara la recta comprensión con una comparación que pone fuera de duda nuestra manera de ver:) *sicut lumen facit quodammodo colores in actu, non quasi habeat apud se, sed in quantum dat eis quodammodo visibilitatem*⁴¹.

Por lo demás, esta concepción de la *species intelligibilis* se ha de ver corroborada por la ulterior comprensión de la *abstractio*. Con estas aclaraciones no se pretende negar, empero, que la terminología tomista pierde claridad con la aplicación del concepto de *eidos* para la concepción de la abstracción.

Con todo esto se nos declara ya bastante la función del *intellectus agens*. No es la potencia de acuñar sobre el *intellectus possibilis* una imagen espiritual de la especie de lo sensiblemente intuido. El *intellectus agens* es, más bien, la capacidad de reconocer lo intuido sensiblemente como limitado, «como» *concretio* realizada; y sólo de esta manera él «universaliza» la forma aprehendida sensiblemente, sólo así libera la forma de su concreción material.

3. El *intellectus agens* como «anticipación»

Hay que preguntarse cómo hay que establecer inicialmente al *intellectus agens* para que pueda reconocer la forma como limitada y coartada; y, por tanto, comprendiendo en sí ulteriores posibilidades, es decir, como forma determinada sobre un amplio campo de posibilidades.

Evidentemente, esto sólo es posible si el *intellectus agens* abarca el

39. II-II q. 180 a. 5 ad 2.

40. *In Boeth. de Trin.* q. 6 a. 2 ad 5; de manera parecida: *In de mem. et rem. lect.* 2 n. 316 (*in phantasmatis inaspicere*); I. q. 86 a. 1 corp. (*in phantasmatis inaspicere species intelligibiles*); III. q. 11 a. 2 ad 1 (*a phantasmatis et in phantasmatis apprehendere species intelligibiles*).

41. *Comp. theol.* c. 88.

campo entero de estas posibilidades por sí mismo y previamente a la aprehensión de la forma singular. Y de esta manera experimenta la concreción, en la forma sensiblemente concretizada, como limitación de estas posibilidades, y así puede conocer a la misma forma como multiplicable sobre este campo. A este aprehender que abarca esta amplia posibilidad, y aprehende la forma, habida *in concretione* en la sensibilidad, como limitada y así la abstrae, vamos a llamarlo «anticipación»⁴². Aunque este término no se pueda encontrar expresamente en santo Tomás, se encuentra, sin embargo, incluido en lo que el santo denomina *excessus*, usando de una imagen parecida⁴³.

La tarea va a ser, pues, determinar la envergadura de este horizonte abarcado de manera apriórica, y que, aprehendido como tal en la anticipación, depara la posibilidad de experimentar como limitadas las formas de la sensibilidad, haciendo así posible el destacarlas del fundamento de su limitación, el aquesto sensible, y creando por lo mismo para el conocer, la posibilidad de una *reditio* completa.

Concretamente, nuestra pregunta se va a articular como sigue: ¿es este horizonte el mismo de una *imaginatio* del espacio y del tiempo ilimitados? o ¿es más amplio aún, ilimitado principalmente en toda dimensión, en una palabra, el horizonte absoluto del ser mismo, que se revela así en su trascender más allá del espacio y del tiempo?

De las determinaciones dadas sobre lo que se ha de entender por anticipación, se aclara, en una cierta perspectiva, la naturaleza de la anticipación: la anticipación como tal no recae sobre un objeto. Pues por su misma naturaleza se trata de una de las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo. Todo objeto presentado al conocimiento humano (esto es, a un conocimiento que tiene la forma de un saber de algo sobre algo; forma que viene atestiguada por todo juicio) sólo es aprehensible dentro de una anticipación. Si la misma anticipación recayera sobre un objeto de la misma índole

42. *Vorgriff*, así indica Rahner claramente que este «aprehender» no se consuma en sí mismo no tiene un objeto de por sí como lo tiene el concepto (*Begriff*). Es más bien aquel momento «anti-cipante» del «con-cepto», en que éste se da a sí mismo su propia posibilidad, al recaer sobre el horizonte absoluto del ser que hace posible la objetivación de su objeto. La «anticipación» es así una dimensión interior al «con-cepto» y no una aprehensión previa al concepto, lo que no tendría sentido. (Nota del traductor.)

43. Respecto al concepto de *excessus* cf. I q. 84 a. 7 ad 3: el *excessus* es necesario para aprehender los objetos de la metafísica, a pesar de que la sensibilidad sea el plano permanente de nuestro conocimiento. Santo Tomás remite a *De div. nomin.* del pseudo-Areopagita. El comentario de santo Tomás a este escrito c. 1 lect. 3 (Parma XV, 271 ss) no depura, sin embargo, nada nuevo a nuestra pregunta por el sentido del concepto de *excessus*. In *Boeth. de Trin.* q. 6 a. 2 corp. aparecen el *excessus* y la *remotio* como condiciones del logro del objeto de la metafísica. Igualmente I. c. a. 3 corp. al fin.

de los que presenta el juicio, entonces esta anticipación estaría condicionada por otra. Pero, por otra parte, naturaleza y envergadura de la anticipación sólo pueden ser delimitados, si se indica que es aquello sobre lo que ella se anticipa. De aquí resulta:

1. El término (el «sobre qué») de la anticipación no es, por el motivo aducido, ningún objeto humanamente representable.

2. Este «sobre qué» ha de ser descrito a la manera de un objeto humano. Pues si una condición de posibilidad del conocimiento objetivo se convierte temáticamente en objeto de un conocimiento reflejo, esto sólo es realizable si este conocimiento reflejo se somete, él mismo, a todas las condiciones del conocimiento humano. Y a éstas pertenece la *concretio* del contenido sabido con un algo, del que se afirma el contenido sabido, en una *conversio ad phantasma*. Con otras palabras: para que se pueda hablar expresamente de él, el «sobre qué» de la anticipación ha de ser representado (caracterizado) como objeto, aunque no deba ser pensado (afirmado) como tal⁴⁴.

3. Aunque el «sobre qué» de la anticipación no es, como tal, ningún objeto, puede, sin embargo, revelar otros objetos además de aquel para cuya aprehensión se realiza la anticipación en un acto determinado. Este revelar otros objetos no se ha de entender como representación de éstos en su propia «mismidad» (pues entonces recaería la anticipación como tal sobre un objeto), sino que acontece porque la anticipación, dentro de la amplitud de su «sobre qué», coafirma implícitamente la posibilidad de estos otros objetos. La anticipación establece en su ejercicio real (como acción, cuyo «sobre qué» tiene que ser realmente posible) aquello que según su naturaleza puede presentarse en el ámbito de esta anticipación. De lo contrario, la anticipación recaería sobre un «más» que sería la nada. El conocimiento de la ilimitación privativa, para usar una terminología tomista que se va a aclarar en seguida, sería condición del conocimiento de la negativa. Para santo Tomás es de hecho al revés.

4. En cuanto la anticipación es sólo «una» de las condiciones del único conocimiento humano que nos es conocido, no sabemos filosóficamente de ningún conocimiento humano en el que la anti-

44. Podemos llamar a un objeto de esta índole, apoyándonos en la terminología tomista, objeto de segundo rango (*intentio secunda*) en contraposición a los objetos que son representados en su real identidad (*intentio prima*). Cf. respecto al contenido de esta distinción: I *Sent. dist.* 2 q. 1 a. 3 corp. al principio; *De pot.* q. 7 a. 9 corp.; a. 6 corp. Respecto a los términos mismos (*intentio prima-secunda*): I *Sent. dist.* 23 a. 1 a. corp.; dist. 26 q. 1 a. 1 ad 3; III *Sent. dist.* 6 q. 1 sol. 1 corp.

cipación no vaya más allá de la «captación», no trascienda al conocimiento objetivo concreto. El conocimiento humano, aquel conocimiento humano del que sabemos como filósofos, queda así siempre necesariamente más acá de su absoluta plenificación, que viene significada por la envergadura de su anticipación. A pesar de ello, la anticipación de este ideal con todo lo que él afirma simultáneamente como realmente posible, no es una superflua subsecuencia, sino la condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo.

5. La anticipación puede interpretarse más exactamente como el movimiento del espíritu sobre la totalidad de sus posibles objetos, pues sólo así puede ser experimentada la limitación de lo singular sabido. Esta totalidad, precisamente porque es el «sobre qué» de la anticipación, no puede ser la suma consecuente, sino la unidad originaria de los objetos posibles.

Pero, ¿no parece lo que decimos contradictorio? Por una parte, la anticipación no puede recaer sobre un objeto, es decir, no puede caer sobre aquello que el hombre puede saber por modo de representación. Por otra parte, no puede recaer sobre la nada (sobre lo que tendremos que hablar todavía) ni puede tampoco anticipar de tal manera otro objeto que no se haga por esto mismo perceptible con él.

Esto queda excluido, prescindiendo de toda otra consideración, por lo que debe ser la función propia de la anticipación. Es decir: que el «sobre qué» de la anticipación solamente puede revelarse en la conciencia refleja de la anticipación como tal, aunque la anticipación, a su vez, sólo puede convertirse en objeto temático al designarle un «sobre qué». En definitiva, esto quiere decir: la anticipación (y su «sobre qué») deviene consciente cuando el conocimiento, en el mismo acto de aprehensión del objeto singular, se experimenta a sí mismo en su radical movimiento de trascendencia por encima del objeto singular; al conocer a su objeto de tal manera en el horizonte de sus posibles objetos, que la anticipación se revela a sí misma en el movimiento sobre la totalidad de los objetos. De esta manera, la anticipación posee un ser que la hace aprehensible, sin que necesite un objeto por detrás de aquel cuya objetivación ella posibilita, sin que tampoco sea necesario que la totalidad de objetos posibles sea aprehendida en su «mismidad» por la anticipación.

§ 5. EXCESSUS I. ACLARACIONES INTRODUCTORIAS

El intelecto abstrae las formas presentadas *in concretione* en la sensibilidad, en cuanto él conoce la limitación de ellas operada ya por la síntesis de la sensibilidad, al abarcar anticipativamente, en la aprehensión de ellas, la amplitud de sus posibilidades. De aquí deriva la tarea de determinar el ámbito de la anticipación apriórica del *intellectus agens*. Al ser conocido éste, es decir, al ser coaprehendido en toda comprensión de una forma, designa ya sin más el ámbito absoluto del *intellectus possibilis*.

De momento podría parecer que la amplitud de la anticipación intelectual, como condición de la *abstractio*, sea tan grande como la amplitud de la intuición pura de la sensibilidad respecto al espacio y al tiempo en general. La anticipación se referiría, por tanto, al ámbito total de posible intuición de la sensibilidad, y revelaría de esta manera la limitación de la intuición de lo singular. El *a priori* del intelecto iría tan allá como el de la sensibilidad. Esta manera de ver parece venir ya sugerida por el hecho de que nos hemos topado con el intelecto y su función, precisamente como con una condición de la posibilidad de aprehender objetivamente lo sensiblemente dado. Naturalmente, esta presunción no significa que la sensibilidad, por sí sola, estuviera en estado de aprehender la *coarctatio* de lo dado sensiblemente, mediante la pura intuición del espacio y del tiempo.

Espacio y tiempo son expresión de la vacía indeterminación de la materia, de su nada. Esta materia, y con ella espacio y tiempo, llega al ser y al conocimiento en la sensibilidad como un *actus materialae*, precisamente en tanto que la sensibilidad se encuentra angustiada en un determinado aquesto, en un aquí y ahora⁴⁵. Así, la intuición pura opera en todo acto de la sensibilidad para la aprehensión del singular, pero precisamente no llega a ser conocida como contradistinta de tal percepción. De lo contrario sería conocida como tal esta vacía posibilidad, y no sólo en cuanto se presenta en la realidad de la forma. Expresado de otra manera: el sentido, la *imaginatio*, tienen un *objectum formale*, pero no lo conocen como tal, sino solamente en tanto que, ya previamente al mismo conocimiento,

45. De verit. q. 25 a. 1 corp.

está limitado por su propia realidad en una *concretio* óptica, como presupuesto del conocimiento sensible.

El sentido no conoce al espacio y al tiempo. De la misma manera que queda circunscrito por su propia realidad en el aquí y el ahora, también percibe en sí mismo el aquí y el ahora, pero no en cuanto el aquí es un lugar del espacio en general, y el ahora, adviniendo del pretérito, se anticipa sobre el futuro. Por lo demás, de la segunda acepción que vamos a tratar se seguirá una comprensión más exacta de la «irrealizabilidad» de la acepción mencionada.

Se podría también sospechar que la apriórica amplitud del pensar, en cuanto potencia no sensitiva, fuera la amplitud del espacio y del tiempo, esto es, «el horizonte de la intuición sensible en general». El pensar aprehendería este horizonte y en esta anticipación experimentaría la forma sensible como limitada y de esta manera la abstraería. Expresada tomísticamente la tesis sonaría así: el *obiectum formale* del *intellectus agens* es el *ens materiale mobile*, el *ens principium numeri*, el ser de los muchos idénticos, de lo cuantitativo, del ente en el espacio y el tiempo, las *quidditates rerum materialium*. Siendo el *intellectus agens* una potencia «no sensitiva», no estaría sometido a la *contractio materiae*, podría por tanto, comprender la amplitud potencial de ésta como tal, experimentar la limitación de la forma sobre este plano, y de esta manera también la universalidad que compete en sí a la forma. ¿Aclara esta acepción la posibilidad de una objetivación abstractiva de lo sensible del mundo y la *reditio* completa?

Antes de dar respuesta inmediata a esta pregunta, han de ser aclaradas tres cuestiones previas:

1. Hay que dilucidar la relación exacta de forma y *suppositum* en su recíproco limitarse y ser limitado, pues las consideraciones hasta ahora hechas parecían quedar en péndulo, ya que tanto de la forma «como» de la materia se afirmaba una función limitante.

2. Hay que preguntar qué es exactamente lo que ha de ser abstraído como «forma».

3. De la aclaración de la segunda cuestión tiene que resultar una determinación provisional de lo que se entiende tomístamente por «esse», sobre el que recae la anticipación intelectual que posibilita la abstracción.

1. La recíproca delimitación de forma y «*suppositum*»

La forma como contenido del predicado en una proposición, como aquello que es sabido de algo y que es referido a este algo en una síntesis concretiva y afirmativa ya se mostraba siempre en las precedentes investigaciones como lo universal, como lo ilimitado en sí (al menos relativamente), en cuanto puede ser referido a muchos posibles algo (aquesto). La forma es, en este sentido, lo ilimitado en sí que deviene limitado por el *suppositum* al que es referida, en cuanto, ilimitada en sí misma, deviene forma precisamente de este aquesto. Por otra parte, aparece la forma como lo limitante y la materia como lo ilimitado en sí, en cuanto la materia puede ser, en su vacía potencialidad, *suppositum* de muchas formas, y se convierte, por razón de la forma determinada, en esto de esta especie, de manera que no puede ser otra cosa. Por ejemplo, la rojez puede ser en sí rojez de muchos aquesto, y deviene limitada, rojez precisamente de esto rojo, y al revés: este aquesto podría ser rojo o azul, y por la rojez es precisamente rojo y no azul.

Antes de ocuparnos más de lleno de estas dos ilimitaciones de forma y materia, hay que referirse todavía a una limitación, que tanto forma como materia poseen como propia cada una de por sí. La forma tiene de por sí misma una angostura cualitativa, por ejemplo, rojez y no «verdez». Hasta qué punto se dejan comparar tales determinaciones cualitativas y pueden de esta manera llegar a ser conocidas como limitaciones, sólo se podrá aclarar cuando en el progreso de estas reflexiones se haya llegado a la comprensión de que todo lo cualitativo, todo lo que se encuentra en la dimensión de la *essentia* tiene una interna ordenación al *esse* uno, y que la *essentia* se manifiesta precisamente como la posibilidad de esa ordenación.

La materia se encuentra ya en sí misma limitada, porque sólo puede ser *suppositum* de aquellas realidades de ser, cuya naturaleza intrínseca no contradice a una concreción con la materia. Que puede darse tal ser inmaterial (*forma separata*), lo presuponemos ahora, y habrá de ser probado más tarde.

La materia, además, está ya ulteriormente limitada en sí misma, en cuanto como aquesto vacío está ya siempre individualizada, y por esto mismo no importa en sí ninguna realidad de ser, tiene que

ser «nada», porque, en otro caso, la oposición entre una realidad de ser universal en sí misma y el aquesto singular, comenzaría siempre de nuevo⁴⁶.

Hay que considerar aquí cómo se llega al concepto de materia: materia es el singular (y por tanto determinado) y vacío (es decir, contradistinto de la realidad de ser universal que de ella se sabe y, como contradistinto, indeterminado) aquesto que es el sujeto de una forma, de una realidad de ser⁴⁷. No puede, por tanto, formarse ningún concepto común de tal clase de aquesto en cuanto tal. La materia no tiene en sí «forma» alguna, que es la única que puede dar base a un concepto universal; la materia es «una» sólo *per remotionem omnium formarum distinguendum*⁴⁸. Y por esto, tampoco puede formarse un concepto propiamente dicho de las cosas individualizadas por la materia. Precisamente en la individualidad como tal no se da ninguna *communitas rei*⁴⁹. Si, a pesar de todo, hemos de hablar de «una» materia como de algo «idéntico» en muchas cosas, esta necesidad se aclara en último término a partir de aquel todo que tratamos de estudiar en este trabajo: porque sólo podemos caracterizar algo *in concretione*, y distinguimos, por tanto, en el último aquesto de nuevo también entre la individualidad como tal y los mismos muchos últimos aquesto, haciendo así de esta individualidad «universal» un aquesto universal⁵⁰, la materia «una», que aparentemente se puede definir⁵¹.

46. *II Sent. dist. 12 q. 1 a. 4 corp.*: *oportet esse absque forma, quia omne subiectum quod habet formam* (es decir, todo aquello de lo que se puede saber algo) *divisibile est in formam* (lo sabido: *omnis cognitio est per formam*, l. c.) *et subiectum formae* (aquello sobre lo que el saber recae).

47. Por esto, vale de la materia como de la nada real de las cosas finitas: *secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est* (t. q. 15 a. 3 ad 3), tan de veras, que ella no puede tener una idea ni en Dios, que fuera distinta de la del todo y la de la forma (l. c.). Así, sólo podemos concebirla como el «sobre qué» de la «referibilidad» de algo sabido: *secundum analogiam tantum* (*II Sent. dist. 12 q. 1 a. 4 corp.*; cf. *II Sent. dist. 17 q. 1 a. 1 ad 4*). I q. 87 a. 1 corp. se dice: *non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam*, y *In VII Metaph. lect. 2, n. 1296*: (materia) *secundum essentiam suam non habet unde cognoscatur, cum cognitionis principium sit forma*. Cognoscitur autem per quamdam similitudinem proportionis... materia prima est scibilis secundum analogiam. *In VIII Metaph. lect. 1, n. 1687*: *materia non potest intelligi sine intellectu formae, cum non apprehendatur nisi ut ens in potentia ad formam*. — No se puede entrar ahora en la pregunta de cómo Dios conoce la materia prima. Como fuente del ser en su totalidad, por tanto, también de la materia prima (en el sentido en que se pueda y se deba hablar de un brotar de ella), la conoce Él de manera distinta que el intelecto finito que la encuentra ya siempre solamente en el ente ya producido. Cf. *De verit. q. 3 a. 5*; i. q. 15 a. 3 ad 3; q. 57 a. 2 corp.; S. c. g. i 65; 71.

48. I q. 16 a. 7 ad 2; *De verit. q. 1 a. 5 ad 15*; *I Sent. dist. 2 q. 1 a. 1 ad 3*.

49. I q. 30 a. 4 corp. y ad 1-3. *I Sent. dist. 25 q. 1 a. 3 ad 4*.

50. I q. 30 a. 4 corp.: *individuum vagum*.

51. Santo Tomás es consciente de que esto es en sí imposible: *Quodl. 9 a. 6 ad 3*.

Hasta qué punto la materia tomada absolutamente (esto es, con prioridad lógica a su información por la forma), sin que posea la unidad del concepto universal o la unidad del individuo singular, es todavía «una» como materia *cum dimensionibus interminatis*, es algo de lo que sólo se podrá hablar oportunamente en otro contexto. Santo Tomás destaca netamente la limitación que la materia en sí misma tiene: *materia prima etiam secundum potentiam* (en su ya mencionada ilimitación) *non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia eius potentia non se extendit nisi ad formas naturales*⁵². De manera parecida frecuentemente en otros lugares⁵³. De la misma manera si se trata de la limitación de las formas en ellas mismas. Tienen ellas una ilimitación intrínseca, pero es siempre sólo (a excepción del caso de Dios) *secundum quid*⁵⁴. Todo orden de esencia está limitado al ámbito de sus características específicas⁵⁵, de manera que se da algo ya limitado por la misma forma, un *contractum*, que lo es por la misma limitación de su naturaleza⁵⁶. Por esto se da un *magis et minus secundum gradum diversarum formarum*⁵⁷, una mayor o menor *quantitas virtualis*⁵⁸. El último fundamento de esta limitación hay que buscarlo, en que se ha de concebir a la *essentia* como potencia (que comporta ya, por tanto, limitación consigo) respecto a su *esse*, cuya finitud, en cuanto es coartación de lo infinito en sí por recepción en la esencia, hace posible la comparación entre los distintos grados de esencialidades⁵⁹. Sobre ello habremos de volver.

Continuamos la consideración de la intrínseca ilimitación de materia y forma. Esta ilimitación es en ambas de especie fundamentalmente distinta. Santo Tomás mismo subraya expresamente la diferencia de naturaleza de ambas limitaciones: *considerandum est igitur quod infinitum aliquid dicitur ex eo quod non est finitum. Finitur*

52. I. q. 7 a. 2 ad 3.

53. *De anima* a. 9 corp.; *II Sent. dist. 30 q. 2 a. 1 corp.*

54. III q. 10 a. 3 ad 3; cf. ad 2.

55. L. c. ad 2: *omnium essentia... limitata sub ratione unius speciei*; de manera parecida *Quodl. 3 a. 3 corp.*; *I Sent. dist. 43 q. 1 a. 1 corp.*

56. I q. 7 a. 2 corp.: *finitum secundum formam...; contractum ad terminatam naturam*.

57. *De spir. creat.* a. 8 ad 8.

58. *De verit. q. 29 a. 3 corp.* Se trata de la intrínseca coartación del ser por la forma misma que hay que distinguir de la *quantitas dimensiva*. Santo Tomás denomina también a esta *quantitas virtualis spiritualis magnitudo*; S. c. g. i 43; cf. también S. c. g. iii 54; *De verit. q. 2 a. 2 ad 5*; a. 9 ad 7, etc.

59. Cf. provisionalmente: *De pot. q. 1 a. 2 corp.*; *De verit. q. 20 a. 4 ad 1 (esse finitum)*; q. 29 a. 3 corp.

autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia antequam (no se trata naturalmente de una prioridad temporal) ⁶⁰ recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma in se considerata communis est ad multa; sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinata huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis ⁶¹ per eam (materiam) eius (formae) amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti ⁶².

Tomás de Aquino llama a la ilimitación de la materia ilimitación privativa, material (*secundum materiam*), y a la de la forma, ilimitación negativa, formal (*secundum formam*) ⁶³. La ilimitación de la materia es «privativa», en cuanto significa la vacía e indefinida potencialidad de la materia y ésta es pensada como despojada de la forma ⁶⁴ (potencialidad que la materia conserva aún ya determinada por la forma) ⁶⁵, con lo que se la niega, por tanto, una perfección (realidad, forma) hacia la que ella tiende intrínsecamente. Tomás llama «negativa» a la ilimitación de la forma en sí, en cuanto se niega de ella una limitación intrínseca; pues usa siempre el término *negativum*, cuando se trata de una falta que no hace a la cosa más imperfecta de lo «normal» ⁶⁶. Los otros dos términos (material-formal) se entienden por sí mismos.

La manera como esta ilimitación puede convertirse en objeto del «conocimiento» es de importancia para las reflexiones, en gracia de las cuales se hicieron estas distinciones sobre la naturaleza de

60. I q. 66 a. 1.

61. Hay que considerar aquí con cuidado dónde está la diferencia, pues no se encontraría en cualquier perspectiva. En cuanto que también la forma necesita de la *concretione* para devenir entidad real, en este sentido se puede afirmar de ella también un *perfici* «in» materia (aunque no propiamente por ella).

62. I q. 7 a. 1 corp. De manera parecida I *Sent. dist.* 43 q. 1 a. 1 corp.

63. Respecto a este término: III q. 10 a. 3 ad 1; I *Sent. dist.* 3 q. 1 a. 1 ad 4; S. c. g. I 43; *De verit.* q. 2 a. 2 ad 5; a. 9 ad 7; *De pot.* q. 1 a. 2 corp. Respecto al *secundum formam*; *secundum materiam*: I q. 7 a. 1 corp.; q. 25 a. 2 ad 1; q. 86 a. 2 ad 1; *Quodl.* 3 a. 3 corp., etc.

64. Cf. la nota precedente.

65. I q. 66 a. 2 corp.; II *Sent. dist.* 12 q. 1 a. 1 corp.

66. Cf., por ejemplo, I q. 12 a. 4 ad 2; II *Sent. dist.* 43 q. 1 a. 6 corp., etc.

la ilimitación de materia y forma. Pues de su diversidad real se sigue una diversidad radical también en su conocimiento. Las afirmaciones de santo Tomás sobre el tema descansan en el principio: *omnis autem cognitio est per formam vel actum*. Todo conocimiento recae sobre la actualidad del ser como sobre el fundamento de su posibilidad. El conocimiento se encuentra a sí mismo siempre ya cabe una realidad formal, y se comprende, por eso, como posibilitado por ésta y vuelto esencialmente hacia ella ⁶⁷. Lo que el conocimiento ya sabe y lo único que puede saber es, por tanto, la realidad. Desde esta fundamental autocomprensión que el conocer posee de sí mismo, resulta sin más claro, para santo Tomás, que la infinitud privativa que es la materia en su vacía potencialidad, no solamente puede ser conocida tan sólo «en» la realidad, sino además sólo «por» la realidad, en la que ella es aprehendida: *tale autem* (privative) *infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est materia cum privatione formae* ⁶⁸ ... *quia forma secundum se nota, materia autem sine forma ignota* ⁶⁹. Tomás de Aquino acentúa siempre de nuevo este principio. En oposición a la ilimitación negativa de la forma, que es la correspondiente a una realidad de ser, la ilimitación privativa de la materia, como ilimitación de aquello que es meramente posible, de aquella nada en que la forma va a ser contenida y limitada, no puede por sí misma devenir objeto del conocimiento, sino sólo por la forma: *infinitum quod se tenet ex parte materiae non perfectae per formam ignotum est secundum se; quia omnis cognitio est per formam. Sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam est secundum se maxime notum* ⁷⁰. Que la infinitud privativa deviene conocida desde la negativa ya está suficientemente documentado por los textos anteriormente citados sobre el conocimiento de la materia *per analogiam ad formam*.

Si se busca ahora una nueva formulación de estos resultados,

67. I q. 87 a. 1 corp.: *Aliquid... sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus: non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu*. Hay que entender este «apparere» en el sentido que dimos al «indicium, experimentum, apparet» en la primera parte & 5: como indicio de cómo el hombre encuentra siempre ya su conocimiento como mandato de tomar este su conocimiento como él es: vuelto a la realidad antes que a la posibilidad.

68. III q. 10 a. 3 ad 1. Cf. S. c. g. III 54.

69. I q. 86 a. 2 ad 1.

70. I q. 12 a. 1 ad 2. Cf. *Quodl.* 3 a. 3 corp.; I *Sent. dist.* 3 q. 1 a. 1 ad 4; IV *Sent. dist.* 49 q. 2 a. 1 ad 12; *De verit.* q. 2 a. 2 ad 5.

en la que quede más clara su significación para nuestro tema, habrá que decir: la ilimitación potencial del principio limitante de un ente (la infinitud privativa) sólo puede ser conocida por la ilimitación positiva de una realidad formal (por una ilimitación negativa). La materia no llega a ser conocida en una aprehensión que la capte inmediatamente, sino como resistencia, como coartación de la forma en cuanto ésta es universal. Su conocimiento presupone, según esto, la abstracción de la forma. No llega a ser conocida propiamente en la abstracción de la forma, sino en la *conversio* de la forma hacia aquello de donde fue abstraída, hacia la forma ya dada sensiblemente concretizada. El conocimiento de la materia como tal no es, por tanto, para santo Tomás, condición propiamente dicha de la posibilidad del conocimiento de la forma universal (es decir, negativamente ilimitada), sino al revés.

Esta relación de la «cognoscibilidad» de la ilimitación privativa y negativa vale naturalmente no sólo para la materia y la forma en sentido estricto y propio, sino en general siempre donde se encuentren una ilimitación potencial y formal⁷¹, porque esta relación resulta de la naturaleza del conocimiento como de potencia dirigida hacia la realidad formal. Siempre es válido: se conoce la finitud y limitación de una concreta determinación de ser (de un ente), al mantenerla en la más amplia «nada» de su posibilidad; esta más amplia nada es conocida, a su vez, en cuanto ella misma es mantenida frente a la ilimitación de la realidad formal como tal (del ser), sea la que fuere: *essentia* o *esse*. Todo conocimiento se halla radicado en la anticipación sobre esta realidad.

71. Por esto las formulaciones universales de santo Tomás: 1 q. 12 a. 1 corp.: *unumquodque... cognoscibile secundum quod est in actu*; 1 q. 14 a. 3 corp.: *cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu*; 1 q. 84 a. 2 corp.: *nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum*. De manera parecida: 1 q. 87 a. 1 corp.; a. 2 corp.; a. 3 corp.; *De verit.* q. 2 a. 4 ad 7; q. 13 a. 3 corp., etc. Así también la *privatio* es conocida por lo positivo: 1 q. 14 a. 10 corp. y ad 4; *1 Sent. dist.* 36 q. 1 a. 2 corp. y ad 4; *Quodl.* q. 11 a. 2; *In 1X Metaph.* lect. 10, n. 1894: *ex actu cognoscitur potentia*. Aquí también una ulterior motivación de esta relación: *quia intellectus actus est*. En el conocer se experimenta el *cognoscente* como realidad creciente. Y dada la primitiva identidad de conocimiento y objeto, lo mismo debe valer del objeto.

2. El «ser en sí» como la forma aprehendida en la anticipación abstractiva

Se trata de determinar la amplitud de la anticipación que posibilita por vez primera la *abstractio*, el conocimiento de la limitación de la forma por la *concretio* y *complexio* ya realizada y sensiblemente dada. Se ha de declarar todavía, para poder determinar esta amplitud con mayor nitidez, qué es lo que tiene que ser «liberado» por esta anticipación que descubre lo limitado.

¿De qué clase de «forma» ha de aprehender la anticipación el límite? Se trata, evidentemente, de un liberar a partir de aquel sujeto que es dado en la sensibilidad como concreto real. Pues sólo de éste se afirma algo, a éste es a quien se contrapone inmediatamente el *cognoscente* objetivo. Esto quiere decir que, de manera inmediata y fundamental, se libera aquello que es «forma», esto es, predicado en la síntesis afirmativa y no meramente concretiva. Se trata, pues, de la *abstractio*, que es la fase negativa de la síntesis afirmativa. El *concretum*, que por la mera síntesis concretiva surge, o, más exactamente, surgiría, si ella pudiera producirse sola, no es todavía objeto ninguno, como ya se dijo. La forma de esta última síntesis no puede, por tanto, revelar lo que quedó liberado en la abstracción decisiva (que es siempre la fase negativa de una síntesis), como abstracción de un auténtico e irreplicable aquesto, que es dado en la sensibilidad como real.

¿Cuál es ahora la forma en la síntesis afirmativa que, como tal, era también la de la abstracción fundamental? Si nos volvemos a considerar lo dicho sobre la naturaleza de la síntesis afirmativa, hay que decir por de pronto: lo mentado en la síntesis afirmativa era el «ser en sí», el «ser absolutamente», en el sentido de que lo que hay de contenido en la proposición (la forma en el sentido usual de contenido cualitativo del saber) recae de tal suerte sobre la cosa (*ad rem*), que lo que es pensado en el juicio (la forma del predicado), ya en sí, es decir, independientemente del proceso de la síntesis afirmativa, conviene a la cosa descrita por el sujeto de la proposición, y de esta manera es previamente dada a la división «iudicativa» una *complexio* ya siempre realizada, de manera que el juicio reconoce *per affirmationem*, como proceso subsecuente, aque-

lla *complexio* previa a él, como consistente en sí⁷². Sin embargo, esta *complexio*, realizada ya siempre, previa al pensar, es dada al conocimiento humano en la sensibilidad.

Podemos, pues, decir: la anticipación abstractiva recae sobre lo ilimitado, que es afirmado en la *complexio* como limitado, sobre el objetivo «en sí» de lo sabido. El «ser en sí» absolutamente es, por tanto, aprehendido en la anticipación.

¿Pero qué es este «ser en sí», que es aprehendido en universalidad formal en la anticipación y que es atribuido en la *complexio* del juicio a lo caracterizado por el sujeto de la proposición? Santo Tomás responde: el *esse*. La explicación de la prueba tomista de esta proposición hay que hacerla a una con la correspondiente explicación introductoria del concepto de *esse* en santo Tomás.

3. Aclaración preliminar del concepto de «*esse*» en santo Tomás

Se trata ahora solamente, para poner fin a este párrafo, mediante un simple informe de lo que dice santo Tomás, de partir del «en sí» alcanzado, para lograr al *esse* como expresión de contenido de lo que quiere decir el «en sí».

Qué significa para santo Tomás este *esse* en sí mismo, será explicado en los próximos párrafos de manera más cercana y sistemática, aunque siempre provisoria, pues no se trata aquí de ningún modo de dar el conjunto de una ontología tomista.

Para no perder la conexión entre lo que va a seguir y el todo de la investigación, resumimos una vez más este último en dos proposiciones:

a) Si el conocimiento humano tiene su objeto primero, y el que aguanta todo otro objeto posible, en lo otro del mundo dado en sí mismo en la sensibilidad, entonces el conocimiento humano sólo puede saber del *esse* como auténtico y único «ser en sí», en cuanto le viene ofrecido en la sensibilidad en su concreta y limitada identidad. Si se pregunta, por tanto, qué es *esse*, hay que remitir siempre al *ens* poseído en la sensibilidad en su identidad, y sin este *ens* sensiblemente dado, no hay en absoluto conocimiento alguno

72. In IX Metaph. lect. 11, n. 1914: *est verum, si componitur in re quod intellectus componit.*

posible de lo que el *esse* pueda significar. Subrayado expresamente esto, surge, sin embargo, la pregunta de cómo es posible que este *ens* llegue a ser sabido «objetivamente», esto es, cómo puede llegar a ser pensado como real, cosa que la sensibilidad no puede conseguir. Para esto se necesita la *abstractio*. Y así, las siguientes investigaciones se mueven, por de pronto, tan sólo en la dirección de la *abstractio* del *esse* y de la comprensión del *esse*, en cuanto éste se revela precisamente en la *abstractio*.

b) Si el conocimiento humano es saber objetivo de este otro frente al que se destaca en oposición el sujeto *cognoscente*, entonces, el conocimiento sólo puede saber objetivamente de este *esse* como «ser en sí» del otro determinado, en cuanto este *esse*, dado en la sensibilidad como limitado, es aprehendido como ilimitado en sí, en una anticipación que recae sobre el *esse* en absoluto.

¿Qué es, empero, este *esse*? Si por de pronto es concebido de manera puramente definitoria como idéntico con el «en sí», se puede decir: allí se da un saber del *esse*, donde a la síntesis afirmativa operada por el pensar es previamente dada otra con la que se topa como ya siempre realizada. Esto es sólo caracterizar de otra manera lo que ya se entendió anteriormente bajo el «en sí» al que el juicio apunta. Pero resulta que *esse* significa «ser efectivo», «ser real», en un sentido, en el que esta palabra es ya siempre entendida de alguna manera. Pero, ¿por qué se puede identificar al *esse*, como la síntesis ya encontrada realizada previamente a la síntesis afirmativa, con el *esse* como «ser real»?

«Ser en sí» parece presentarse en la acepción corriente bajo dos formas radicalmente distintas, que son independientes entre sí: un «ideal» «ser en sí» como validez esencial de proposiciones en sí, etcétera, de «verdades eternas» (expresado tomísticamente), esto es, de verdades de valor atemporal — y como real existir (signifique lo que quiera esta palabra en su sentido exacto). Ambas parecen imponer a la intelectual síntesis afirmativa a ejercitar una síntesis «en sí» ya de antemano realizada, a la que la primera se refiere, y constituyen de esta manera un «en sí». Pero al mismo tiempo parecen ser diferentes e independientes la una de la otra.

Tomás de Aquino no conoce estas dos especies del «en sí» como igualmente válidas de por sí y coordinadas. Para él es el *esse* como «ser real» el único «en sí» fundamentante, y cada cosa es un «en sí»

solamente en la medida que significa «ser real». Por esto, según él, el juicio, que cae sobre un «en sí» (*applicatio ad rem*), cae sobre el *esse*⁷³, que para santo Tomás significa siempre «ser real». *Esse* no es, por tanto, una de las maneras en las que se depara previamente una síntesis ya realizada a la síntesis afirmativa a realizar, sino que es el único «en sí» mismo.

Para probar que es ésta realmente la concepción de santo Tomás, partimos de un texto que se refiere a aquel mismo proceso ideológico⁷⁴ que constituía también la «deducción trascendental» tomista, de que la síntesis afirmativa recae siempre sobre un «en sí». Se trata de I. q. 16 a. 7 obj. 4 y ad 4. El teólogo plantea en este artículo la pregunta *utrum veritas creata* (se han de entender simplemente proposiciones de contenido finito, por ejemplo, matemáticas, éticas, metafísicas)⁷⁵ *sit aeterna*, pregunta que decide en el sentido de la negación. Santo Tomás conoce sólo una verdad como característica del proceso «judicativo». La verdad de las proposiciones no es otra cosa que la verdad del intelecto que recae sobre el «en sí» del ser real: *veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus*⁷⁶.

El intelecto apunta al ser de las cosas, no a la verdad de las proposiciones; y esto tan de veras, que también las cosas mismas son «verdaderas» sólo consecuente y análogamente a la verdad del pensamiento constituida por un juicio efectivamente realizado⁷⁷. El pensar apunta, pues, al ser, no a proposiciones válidas en sí mismas. Si hay verdades eternas, válidas en sí, es sólo bajo el principio de un intelecto eternamente existente y, por tanto, también de un objeto realmente eterno. Por consiguiente, bajo esta presuposición y como propiedad de este pensamiento existente, hablando con propiedad, no hay muchas verdades eternas, sino sólo una. De esta manera queda patente que la idea de verdades eternas, de

valores ideales, no tiene lugar alguno en la metafísica del conocimiento de santo Tomás. El único «en sí» que él conoce es el ser real⁷⁸.

El propio santo Tomás se pone aquella dificultad, que procede de la misma manera que su «deducción trascendental» de la ordenación del conocer humano a un «en sí»: *si veritas incepit cum ante non esset* (cosa que se puede aceptar como posible, si las proposiciones verdaderas sólo son pensables como función de un intelecto existente), *verum erat veritatem non esse, et utique aliqua veritate verum erat, et sic veritas erat antequam inciperet*. Tomás niega absolutamente tal consecuencia (esto es, *verum erat veritatem non esse*): *non erat verum veritatem talem* (a saber, «que no hay verdad alguna») *esse*⁷⁹. Y es natural, porque, en semejante hipótesis, para santo Tomás «no» es verdadero, que..., ni tampoco «es «falso», que...»⁸⁰, sino que de la suposición puramente lógica: *veritatem non esse*, se sigue lógicamente, si se prescinde de todo intelecto, sólo que la proposición *veritas non est* no sería ni verdadera ni falsa, que no sería en absoluto; con otras palabras, que no se podría hablar en absoluto de ningún ser o no ser, ideal o real, de esta proposición. Y así, puede mantener santo Tomás en pie su proposición de que las *veritates creatae* no son eternas.

No se trata ahora de justificar los principios, a partir de los cuales, niega el santo que haya verdades eternas fuera del intelecto de Dios y de su objeto con él idéntico. Lo que ahora importa es que, por lo expuesto hasta aquí, santo Tomás no conoce ningún «en sí», como valor absoluto, etcétera, independiente del real *esse* de un intelecto y de un objeto, y que esta afirmación se produce, precisamente, dentro de la consideración que le lleva hacia un «en sí» necesariamente presupuesto para el conocer humano⁸¹. Para Tomás de Aquino, «ser en sí» y *esse* como «ser real» se identifican. El saber objetivo recae, radicalmente, sobre el ser real. Y de aquí resulta,

73. In I Sent. dist. 19 q. 5 a. 1 corp. y ad 7; De verit. q. 1 a. 5 ad 19; In Boeth. de Trin. q. 5 a. 3 corp.: *secunda operatio (intellectus) respicit ipsum esse rei*; I q. 14 a. 14 ad 2; *compositio enuntiabilis significat aliquod esse rei*; In II Metaph. lect. 2, n. 298: *esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re*. Por tanto, también el *esse* de la cópula de la proposición está fundado en el *esse* de la cosa: *fundatur in esse rei quod est actus essentiae* (I Sent. dist. 33 q. 1 a. 1 ad 1).

74. I q. 2 a. 1 obi. 3 y ad 3; lo mismo: De verit. q. 1 a. 5 obi. 2, 3, 5, 18, etc.; I Sent. dist. 19 q. 5 a. 3 obi. 3 y 4 y los respectivos *responsa*.

75. I q. 16 a. 7 obi. 1: *ratio circuli; duo et tria esse quinque*; de manera parecida De verit. q. 1 a. 5 obi. 8; I Sent. dist. 19 q. 5 a. 3 obi.: *omne totum est maius sua parte*; De verit. q. 1 a. 4 obi. 3 y ad 3 se subraya en el mismo sentido la consistencia de los principios éticos (*rectitudo*).

76. I q. 16 a. 7 corp. 77. De verit. q. 1 a. 2 entero; I q. 16 a. 7 corp.

78. Cf. St. v. DUNIN-BORKOWSKI, *Die ewigen Wahrheiten im System des heiligen Thomas von Aquin*: «Stimmen der Zeit», 108, 1925, pp. 31 s.

79. I q. 16 a. 7 ad 4.

80. I Sent. dist. 19 q. 5 a. 3 ad 3.

81. Indiquemos sólo de paso que en esta concepción reside también el motivo último de por qué santo Tomás rechaza la prueba ontológica de Dios de Anselmo (I q. 2 a. 1: I Sent. dist. 3 q. 1 a. 2; S. c. g. I 10/11; De verit. q. 10 a. 12): no se puede aprehender un juicio como idealmente válido, a no ser que se sepa ya por esto mismo que en él se ha aprehendido el *esse*. No se puede, por tanto, concebir como válidas en sí mismas las premisas de la prueba anselmiana, y descubrir después existencia en sus afirmaciones, existencia que se conocería después como objetivamente presente.

para anticipar una consecuencia que se habrá de desarrollar inmediatamente, que el «orden de las esencias» sólo puede ser «en sí» de un conocimiento objetivo, en una aplicación al *esse*. «Esencia» no es nunca para Tomás de Aquino una «estructura de sentido», que existe, indiferente, frente al «ser real», en un «en sí» ideal; sino es sólo la posibilidad para el *esse*, y sólo como tal, puede ser objetivamente concebida en su identidad. Santo Tomás conoce esencias sólo como potencias limitantes del *esse*⁸², como el fundamento real y la expresión de que el *esse* no está dado en su plenitud ilimitada en el aqesto singular. Más allá de esto no son nada⁸³. Y por esto, tampoco son atribuidas al *esse* en el sentido de ulteriores determinaciones, de manera que quede perfeccionado por ellas y sea por ellas conducido desde la vacía indeterminación a plenaria determinación de contenido. Tales determinaciones, o vienen dadas con el mismo *esse* como necesariamente pertinentes a él (*perfectiones simplices*), *cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens*⁸⁴, o bien no son más que fronteras limitantes de la plenitud que el ser en sí mismo tendría (*illud quod est maximum formale omnium, est ipsum esse*⁸⁵); el *esse* es determinante, plenificante, no determinable y plenificable.

82. *De pot.* q. 5 a. 4 ad 3: *Esse est actus essentiae*. S. c. g. II 53 da el motivo por qué hay que concebir la *essentia* como potencia del *esse* como acto: *In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio est sicut proportio potentiae ad actum... Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum... Comparatur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.* *De pot.* q. 7 a. 2 ad 9: *Esse es el actus essentiae e inter omnia perfectissimus*, pues: *actus semper perficiat potentia*.

83. *De pot.* q. 3 a. 5 ad 2: *Ex hoc ipso quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia, antequam esse habeat, «nihil» est nisi forte in intellectu creatis, ubi non est creatura sed creatrix essentia* (es decir, también respecto a la inteligencia creativa de Dios no es la *quidditas* objeto gracias a un ser ideal cualquiera que convenga a la *quidditas* en sí, sino que es más bien objeto en el sentido de que el intelecto divino aprehende su propio ser creativamente existente). En consecuencia, niega santo Tomás que la posibilidad de Dios de crear algo presuponga una posibilidad real del ser a crear: I q. 9 a. 2 corp.; *De verit.* q. 2 a. 10 ad 2 in contr. Y también por esto, para el doctor, la definición de un concepto sólo entonces va más allá de una pura aclaración verbal, cuando se refiere a una cosa real (*res*): *nec enim super talem rationem* (esto es, *ratio significans idem quod nomen*) *addit aliquid definitio, nisi quia significat essentiam alicuius rei* (o sea, en cuanto la *quidditas*, lo sabido, es concebida como esencia de un objeto efectivamente existente o posible; así tiene que concebirse «*res*» en este contexto; como puro «objeto intencional» de un mentar; como pura significación, no podría esta «*res*» ser distinguida de la *talis ratio*, pues en este sentido sería ella también una *res*), *unde si non sit aliqua res, cuius essentiam definitio significet, nihil differt definitio a ratione exponente significationem alicuius nominis*: *Post. Anal.* lib. II lect. 6 (Parma 193a). Se echa de ver claramente: para santo Tomás, lo que llega a ser sabido (lo que se piensa con una palabra) no es sin más una *essentia*, sino que sólo lo llega a ser, si lo sabido lo es como el «qué» de una «*res*» y «*res*» aquí, aunque concibe también al ente desde la vertiente de la *quidditas*, significa ya ciertamente una esencial ordenación al *esse*. Cf. también J. DE TONGUEDEC, *La critique de la connaissance*, París 1929, pp. 322 ss., y A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, París 1931, pp. 151 ss.

84. *De pot.* q. 7 a. 2 ad 9.

85. I q. 7 a. 1 corp.

Por esto no puede el *esse* ser propiamente determinado por otro, como si estuviera en una vacía indeterminación, que llegaría a ser «más» por las determinaciones. La forma, *species*, etc., limita tan sólo al *esse*, como toda potencia limita a su acto. *Esse hominis terminatum est ad hominis speciem, quia receptum est in natura speciei humanae, et simile est de esse equi et cuiuslibet creaturae... limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi*⁸⁶.

Esto significa un cambio radical en el concepto vulgar de *esse*. El *esse* no es más pura existencia, suelo indiferente, podría decirse, sobre el cual, neutro e indiferenciado, tienen que establecerse los distintos seres, si es que quieren transponer su ser ideal al campo del ser real. El *esse* no es *genus*⁸⁷; se muestra, más bien, interiormente movido, no como una dimensión estáticamente verificable, sino, cabe decir, oscilando entre la nada y lo infinito. Las esencias son sólo la expresión de la limitación de este *esse*, en sí ilimitado, a un determinado grado de ser, en este o aquel *ens* determinado. Las esencias, pues, no se alzan las unas junto a las otras sin relación ninguna, sino que todas están referidas al único *esse*. El *esse* no es el más vacío, sino el más pleno de los conceptos. La necesidad «ideal» de conexión de dos contenidos conceptuales, la necesidad «ideal» de realizar una síntesis afirmativa entre dos conceptos, se aclara ahora por sí misma: el *esse* uno de aquella «riqueza de ser» que viene significada por uno de los conceptos de esencia, tiene en sí mismo las características que expresa el otro concepto. Y lo mismo ocurre, cuando se trata de una imposibilidad «ideal», «lógica»: el único y unitario *esse*, es el fundamento de que dos contenidos conceptuales se excluyan en la dimensión de la *essentia*.

Las reflexiones precedentes trataban de mostrar que el santo Doctor identifica el «en sí», sobre el que recae la síntesis afirmativa y al que aprehende como un todo la anticipación en el proceso de la *abstractio*, con lo que él denomina *esse*. Ahora se trata de desplegar de tal manera el concepto de *esse*, que podamos caracterizar más netamente la naturaleza de la anticipación que sobre él recae. Al hacerlo no se podrá evitar volver a tratar de nuevo mucho de lo hasta ahora dicho.

86. *De pot.* q. 1 a. 2 corp. De manera parecida I q. 7 a. 2 corp. al final.

87. *De pot.* q. 7 a. 3 corp.: *Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae quia esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei*.

§ 6. EXCESSUS II. EL «ESSE» EN SANTO TOMÁS⁸⁸

En la parte final del párrafo anterior se trataba solamente de mostrar, en un primer acercamiento, que, para santo Tomás, el ámbito absoluto del «en sí» mentado en el juicio, se identifica con el ámbito del *esse*. Se trata ahora de completar esta verificación, preguntándonos por los motivos que tiene Tomás para esta identificación.

1. El «esse» como «en sí» de la realidad aprehendida en el juicio

No podemos esperar encontrar en santo Tomás extensas dilucidaciones sobre esta cuestión. Su manera de ver le resulta evidente; si con razón, o sin ella, es una pregunta que no interesa de manera inmediata a un trabajo histórico. Su punto de vista le parece evidente, porque él se encuentra implantado de antemano en el mundo y sobre éste recae el conocimiento. Pero el mundo es real (*wirklich*). Y así se le impone el problema de que «en sí» conviene a los objetos de conocimiento. Pero el sentido de esta pregunta no es nunca, en absoluto, si el conocimiento puede recaer sobre objetos que tuvieran un «valor» que no fuera un «valor» de este mundo real como tal. Para él es un auténtico principio que el objeto del conocimiento, sobre el que se montan todos los restantes conocimientos todavía posibles, como sobre el fundamento que les soporta, son las *formae rerum sensibilium*⁸⁹. Desde un inicio, verdades y valores son, para Tomás, verdaderas y válidas acerca del mundo real.

88. Cf. respecto al párrafo entero F. M. SLADCEK, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin*, «Scholastik» 5, 1930, pp. 192-209; 523-550. A. MARC, *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, París 1933, «Archive de Philosophie» X, 1, pp. 1-144. Y además las obras citadas en la nota 1 de la introducción de: DE FINANCE, GILSON, LOTZ, MÜLLER, PRZYWARA, SIEWERTH, SÖHNGEN.

El concepto de ser queda aquí sólo muy sobriamente desenvuelto bajo el aspecto que interesa a nuestra intención de metafísica del conocimiento. Tal limitación en la discusión del concepto de ser, que bajo cualquier aspecto que se le dilucide se transforma en el todo de su problemática, no deja de ser peligrosa. Por esto no se podrán evitar aquí ciertas oscuridades. La función del *actus essendi* por ejemplo, pero sobre todo la universal «analogía» del concepto de ser (que no puede ser pensada como resultado consecuente de la «comparación» de conceptos en sí unívocos: 1 q. 13 a. 5 ad 1) no ha sido suficientemente tenida en cuenta. Para el último círculo de preguntas, cf. el libro del autor: *Hörer des Wortes*, Munich 1941, pp. 58 ss.

89. Cf. 1 q. 84 a. 4 corp.; q. 85 a. 1 corp.; q. 87 a. 2 ad 2; q. 88 a. 3 corp.; *De verit.* q. 10 a. 6.

Tomás tiene así siempre delante de los ojos como el conocimiento realmente humano, aquel conocimiento con el que el hombre se encuentra cabe el mundo real. Para él es completamente impensable que el conocimiento pudiera quedar determinado como aprehensión de valores, de un puro orden de esencialidades. También el conocimiento de las quiddidades y de sus necesarias relaciones recíprocas es, para él, y ya desde el principio, conocimiento de las relaciones de lo existente; el poner entre paréntesis, en una quiddidad, su última referencia a la realidad existente, se le presentaría como la destrucción de esta misma quiddidad. Y sólo en virtud de esta presuposición ya hecha, se le presenta todavía la pregunta de si verdades y valores de esta clase son aprehendidos en un «en sí» separado del mundo real y que tal vez les convenga (como «*formae separatae*», subsistentes), o sólo son aprehendidas en su ser real en las cosas de este mundo.

También respecto a esta pregunta, se toma la decisión sin titubeos en favor de la segunda acepción. Y esto, no solamente porque de esta manera queda marginado el problema insoluble de cómo entonces estos valores separados del mundo y subsistentes en sí mismos (*formae subsistentes*) pueden, sin embargo, ser todavía ley interior del mundo real (*horum corporalium species separatae*)⁹⁰, y por qué habríamos de conocer al mundo sólo a través de tal «en sí»⁹¹; sino también porque santo Tomás no puede comprender por qué, en la primera acepción, el hombre, que es el que es por su conocer, se encuentra todavía realmente en el mundo real⁹². Así, a los ojos de santo Tomás se presenta el conocimiento recayendo desde un inicio sobre las cosas del mundo existente, y no se le ofrece ningún motivo, por el que hubiera que ampliar el «en sí» de este mundo real de objetos, con un «en sí» independiente de aquél e ideal. Que los objetos en sí subsistentes del conocimiento posible no sean, sin embargo, idénticos con el «en sí» del mundo espacial y temporal no se desprende, según santo Tomás, de que el conocimiento humano recaiga también sobre un «en sí» ideal y yuxtapuesto al mundo

90. Cf. 1 q. 84 a. 1 corp.

91. 1 q. 84 a. 1 corp.: ... *scientias et definitiones... non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum «corporalium» species separatas*. Esta problemática de las *corporalium species separatae* la desarrolla santo Tomás extensamente siguiendo a Aristóteles en su comentario a la metafísica.

92. 1 q. 84 a. 4 corp.: *sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non*

real, como ámbito de objetos aprehendidos con igual primitividad que los otros, sino sólo de la verificación de que la afirmación de un «en sí no mundano» y sin embargo real, pertenece a las condiciones de posibilidad del «en sí» mundano y real.

Por consiguiente, el juicio como síntesis afirmativa recae, según Tomás de Aquino, sobre un «en sí», y éste es siempre el *esse*.

De los textos mismos de Tomás parece desprenderse una dificultad en contra. Según él, existen juicios (que tienen, como tales, su «en sí» objetivo) que recaen sobre un «non esse», de manera que al *esse* de la cópula de la proposición no siempre corresponde un *esse* «in re»⁹³.

Hay que decir, por de pronto, que tampoco atribuye a los objetos mentados en tales juicios un «en sí» ideal, sino un *esse in actu animae*⁹⁴. Por otra parte, los casos en que aquí piensa el doctor son siempre *privatio*⁹⁵, *negatio et huiusmodi*⁹⁶. Y por mucho que la posibilidad de una *negatio* en el pensar dé ocasión a una problemática metafísica, no obstante, tales «objetos en sí» y realmente existentes de un juicio no pueden constituir instancia ninguna contra el hecho de que todo juicio que recae sobre un «en sí», tenga como base un «en sí» real. Pues aunque no lo subraye expresamente en los lugares citados, Tomás de Aquino es consciente de que tales objetos irreales son limitación y despojo de un ser real y que, por tanto, su «en sí» se funda necesariamente sobre el «en sí» de un *esse*⁹⁷. Que cuando santo Tomás trata de un objeto no real, pero

posset, quare anima nostra corpori uniretur. Cf. también la continuación del párrafo citado.

93. Cf. *In V Metaph.* lect. 9, n. 896; *De ente et essentia* c. 1; *III Sent.* dist. 6 q. 2 a. 2 corp. y ad 5; *Quodl.* q. 9 a. 3 corp.: *respondeo dicendum quod esse dupliciter dicitur ut patet per philosophum...: uno modo secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis; et sic esse attribuitur omni ei, de quo potest propositio formari, sive sit ens sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis, inquantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura*. Las reflexiones que siguen mostrarán que, según santo Tomás, la división bipartita del *ens*, aquí realizada, no pretende constituir dos ámbitos de objetos del mismo valor. Aun allí donde el *esse* del juicio (de la cópula) parece trascender el ser real, permanece este *ens* fundamentado en el *ens* real. Lo mismo vale de los textos que distinguen, de manera un tanto distinta, tres ámbitos de objetos de las proposiciones «judicativas», como *I Sent.* dist. 2 q. 1 a. 3 corp.; dist. 19 q. 5 a. 1 corp.; dist. 30 q. 1 a. 3 corp., etc. Para otros textos cf. SLADECZEK, o. c., pp. 206 s, nota 65-68.

94. Cf. *Quodl.* 9 a. 3 corp. y ad 4.

95. *De ente et essentia* c. 1 (*privationes et negationes*); *Quodl.* 1. c. (*privatio entis*).

96. *In V Metaph.* lect. 9, n. 896.

97. *Affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus* (I-II q. 71 a. 6 ad 1), y de manera que la *negatio*... constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur (I-II q. 72 a. 6 ad 3). *Semper enim in rebus negatio fundatur super aliquam affirmationem, quae est quodammodo causa eius* (l. c. corpore). Esta *affirmatio* tiene que ser al menos *intellecta vel imaginata*, *De malo* q. 2 a. 1 ad 9 primera serie. Cf. también

consistente en sí, sólo cite tales ejemplos (*privatio, negatio*), muestra claro que él no conoce en absoluto objetos del juicio que no se funden en el *esse*.

Objetos ideales son siempre, para él, tan sólo momentos aislados del *esse* real: *quantum genus* (de lo que en cualquier sentido es «ens», o sea, objeto posible de conocimiento) *est, quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis et habet esse solidum et firmum quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc sicut ad primum et principale omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae; modus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum remouent aliquid trium praedictorum*⁹⁸. Santo Tomás, pues, no conoce otros objetos del conocimiento, más que aquellos que de manera mediata o inmediata se refieren al *esse*. No hay objeto alguno que pueda ser objeto del conocimiento con absoluta y omnimoda independencia del *esse*. Él mismo se pone la objeción de que hay objetos de conocimiento (*verum*) que no están referidos al ser real (*ens*)⁹⁹, pues también el «non ens» (lo que no existe realmente) puede ser objeto del conocimiento¹⁰⁰. Responde que lo no existente realmente no tiene de por sí posibilidad alguna de ser objeto de conocimiento¹⁰¹. ¿Cómo puede, sin embargo, llegar a ser objeto de conocimiento, como es el caso? Tomás de Aquino responde que tal clase de objeto llega a ser conocido *inquantum intellectus facit illud cognoscibile... inquantum «non ens» est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione*¹⁰².

Al pronto, la respuesta no parece aclarar mucho la pregunta. Pues el *ens rationis* no puede significar un ámbito de objetos que

I Sent. dist. 35 q. 1 a. ad 2. — Ya se explicó en los párrafos precedentes por qué para santo Tomás la *negatio* siempre se funda en la aprehensión de algo positivo.

98. *In IV Metaph.* lect. 1, n. 543.

99. *I. q. 16 a. 3: utrum verum et ens convertuntur*. Si el artículo no pregunta desde el principio por una tautología, es decir, si *ens* no va a tener desde el principio puramente nominal y definitivamente la misma significación que *verum*, *ens* sólo puede significar al existente real. Y entonces, la afirmación de la pregunta del artículo significa, no sólo que todo ser real puede ser objeto de conocimiento, sino también, viceversa (*convertit!*), que el objeto de conocimiento únicamente puede ser aquello que es de alguna manera ser real, y en la medida en que lo es (*inquantum habet de esse*, l. c. corp.).

100. L. c. obi. 2.

101. L. c. ad 2: *non ens non habet in se unde cognoscatur*. *I. q. 16 a. 5 ad 3: non habent in seipsis veritatem*. *I. q. 16 a. 7 ad 4: non ens non habet ex se ut sit verum, sed solummodo ex intellectu apprehendente ipsum*.

102. *I. q. 16 a. 3 ad 2; a. 7 ad 4: ex intellectu apprehendente illud; a. 5 ad 3: sed solum in apprehensione intellectus*.

fuera independiente del «ser real» (*ens*), ya que objeto (*verum*) y «ser real» (*ens*) van a acreditarse como idénticos y, por otra parte, al *ens rationis* se le debe atribuir todavía menos una existencia psíquica que una originariamente constituyente. Lo que existe psíquicamente, cuando no se trata del *objectum proprium* de una intuición, es el acto de la aprehensión, no su objeto¹⁰³.

Para poder interpretar bien la respuesta, hay que partir de que ella no puede contradecir lo que santo Tomás decía antes: a saber, que esto que no existe realmente (*non ens*) no tiene de por sí la posibilidad de ser objeto (*verum*), que no se puede mostrar desde sí mismo. El *facere illud cognoscibile*, el *esse in actu animae* del *ens rationis* sólo puede significar, por tanto, que el intelecto puede representarse un objeto no real, en cuanto él niega la realidad de un objeto y aprehende así el *esse* de un posible objeto real, de manera que esta aprehensión (negativa) de un objeto real, es la presuposición permanente de la objetivación de uno no real.

Tomás de Aquino dice esto expresamente¹⁰⁴: *falsitas... principii non cognoscitur nisi per privationem veritatis sicut caecitas per privationem visus*. La ceguera era siempre, en los textos citados anteriormente, un ejemplo de un objeto no real del conocimiento. Éste, por consiguiente, es aprehendido solamente como negación de un ente real, y su aprehensión solamente como negación de un ente real, y su aprehensión, en consecuencia, viene siempre aguantada por la aprehensión de un ser real. En el ejemplo de la ceguera se ve esto fácilmente, pues la *privatio* es referida, cabe decir que como una forma, a un sujeto real¹⁰⁵. Por esto, el ejemplo citado podría dar la impresión de que no prueba lo que aquí se trata de probar: que «todo» *ens rationis*, todo objeto pensable de conocimiento, que no sea realmente existente, por ejemplo, los objetos de las matemáticas, importa esencialmente una aprehensión y afirmación del ser real. Sin embargo, santo Tomás considera el ejemplo de la ceguera de tal manera, que tiene que ser ejemplo para todo objeto no real; pues él cuenta también, verbigracia, a los objetos de la

103. De lo contrario sería la *species impressa* — expresado tomísticamente — el objeto del conocimiento, lo que no es verdad según santo Tomás: I. q. 85 a. 2. En todo caso también para él hay *entia rationis*, que son la *res quae intelligitur*, no una *intentio intellecta*, o sea, la cosa mentada, no la mención en tanto que sabida de la cosa. Cf. respecto a estos conceptos S. c. g. IV 11.

104. *De verit.* q. 3 a. 4 ad 4.

105. *II Sent. dist.* 37 q. 1 a. 2 ad 3.

matemática, entre los objetos que tienen su último fundamento permanente (*fundamentum remotum*) en la aprehensión del ente real, y que tienen que ser entendidos como negación del mismo, de manera que su objetivación es siempre, al mismo tiempo, una afirmación del último fundamento que los soporta, del *esse*¹⁰⁶.

Resumiendo, hay que decir: todo juicio, de manera mediata o inmediata (y también cuando se trata de los *entia rationis*), recae sobre el *esse*, o dicho por ahora más exacta y precavidamente, sobre lo realmente existente, sobre el *ens*. Cuando no es este el caso, no se trata en absoluto de un verdadero juicio¹⁰⁷.

2. El «esse» como *síntesis apriórica* «en sí»

Hemos llegado así a un punto en que es necesario repetir de nuevo desarrollos ya realizados, para traerlos más expresamente a la altura ahora conseguida. El conocimiento objetivo se nos mostró sólo posible, en cuanto llega a ser conocida la intrínseca limitación del objeto, sobre el que recae el juicio. Pues el juicio objetivante es la aplicación del contenido universal (del predicado) a un singular determinado, que es a su vez indicado por el sujeto de la proposición. Esta limitación intrínseca de lo singular, en lo que lo universal que de ello se afirma se encuentra limitado, se mostró *cognoscibile* sólo en una anticipación que, por encima de lo limitado, anticipa algo más de lo que es limitado. Este «más» se mostró hasta ahora como la ilimitación negativa (formal) de la «forma» en sí. La «forma» se entendió hasta ahora, predominantemente, como esencia o como propiedad de la esencia de un objeto, como el «qué»

106. *I Sent. dist.* 2 q. 1 a. 3 corp.: *remotum fundamentum est res ipsa... sicut est abstractio mathematicorum et huiusmodi*. Cf. también *In Boeth. de Trin.* q. 5 a. 3, donde la conexión de las matemáticas con las restantes ciencias se desarrolla de una manera que muestra que santo Tomás no conoce una absoluta independencia intrínseca de este ámbito de objetos del conocimiento de lo real. Lo mismo resulta de su doctrina de los tres grados de abstracción, la segunda de las cuales libera al objeto de la matemática, y de su otra doctrina conexa con ésta, de que la matemática no abstrae de la materia *intelligibilis*. — Cf. también I-II q. 8 a. 1 ad 3: *illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione* («in ratione» determina a accipitur: «es aprehendido [representado] en el pensar como «ens» [ente real]). *De natura generis* c. 1: *Cum nihil sciri possit nisi secundum quod est in actu... unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo; quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis*.

107. Así la *chimaera*, que ni tiene un *fundamentum in re* (que significa un ser real) *proximum* ni tampoco un *fundamentum remotum*, es una *conceptio falsa*, y no suministra como tal ningún objeto que sea realmente «uno»: *I Sent. dist.* 2 q. 1 a. 3 corp.

de una afirmación sobre algo. No solamente los ejemplos de lo universal e ilimitado eran tomados siempre de este orden de las *quidditates*, sino que también la *abstractio*, como tal, de lo universal, aparece en santo Tomás, sobre todo, como liberación precisamente de una *quidditas*. Ha resultado también, por otra parte, que el juicio como síntesis afirmativa cae siempre sobre un «en sí», que en definitiva es siempre el *esse*. Ciertamente, a una con esto, se ha mostrado también que las *quidditates* son aprehendidas como posibilidades y limitaciones del *esse*.

Pero no se ha hecho todavía suficientemente claro que el *esse* mismo, como ilimitado en sí, sea aprehendido en una anticipación abstractiva, y no sólo meramente la esencialidad (la forma como *essentia*). Si esto se llega a mostrar, se aclarará por sí misma la conexión entre esta *abstractio* y la de la forma como esencialidad: la *abstractio* del *esse* es la condición de posibilidad de la *abstractio* de la forma¹⁰⁸. Pues el «en sí» está siempre fundamentado en un *esse*. En cuanto que, por una parte, una forma sólo puede ser objetivada en una aplicación de esta *quidditas* a un «en sí», y por otra parte, este «en sí» es el *esse* y tiene que ser sabido como tal, un saber acerca del *esse* es la condición de la objetivación de la forma como *quidditas*. Sin tal objetivación la *abstractio* de la forma, como tal, no es pensable, pues es sólo la fase negativa de aquélla. Ya que la forma sólo puede ser «liberada» del *concretum* real, en el que ella, inicialmente al menos, tiene que estar dada, sin que tenga que devenir por esto determinación del mismo sujeto liberante, si ella puede ser referida a un «en sí». Una *reditio* del sujeto *cognoscente*, con su saber, sobre sí mismo, sin la posibilidad de referir este saber a un otro «en sí», no sería efectivamente *reditio* alguna, porque no importa la posibilidad de la separación del sujeto *cognoscente* de su saber (de la forma, idea).

Pero con esto anticipamos posteriores dilucidaciones. Se trata de mostrar, por ahora, que el mismo *esse* tiene que ser «abstraído» en una anticipación; de donde resulta que la anticipación, como la acción del pensar que posibilita una *abstractio*, por lo menos alcanza también al *esse*.

108. En este sentido metafísico el *ens* es «lo primero» *quod cadit in apprehensione* (I-II q. 94 a. 2 corp.) como «apriórica» condición de posibilidad, como horizonte de toda abstracción conceptual (que se realiza en la *apprehensio* intelectual) de la forma quidditativa (respecto a lo que dice J. DE VRIES, o. c., p. 408).

La anticipación del *esse* tiene que dejarse percibir, de manera parecida a como se mostraba la anticipación de la forma, como negativamente ilimitada en sí: la forma, como contenido del predicado de la proposición, aparecía, frente al *concretum* al que se refiere el juicio, como siendo en sí más amplia y universal, porque predicable de muchos posibles concretos. De igual manera pasa con el *esse*. El «ser en sí», como *esse*, se puede afirmar de una multitud de singulares. En el juicio singular se atribuye un *esse* al objeto determinado, que no conviene necesariamente sólo a este objeto, sino que es en sí más amplio, universal e ilimitado. Esto se muestra en la aprehensión del *esse* de lo mucho idéntico: tal *esse* es al mismo tiempo uno y múltiple. Esta unidad del *esse* aparece de la manera más clara en el hecho de que distintas determinaciones son atribuidas a un *ens* como a una única realidad (como sus partes, sus propiedades esenciales o accidentales), en cuanto estas determinaciones aparecen unificadas en el *esse* uno de este *ens* real. Pues si cada una de estas determinaciones fuera real por su propia realidad, se darían tantas cosas reales como determinaciones se dan, y no un único *ens* real, el ser de cuyas determinaciones queda precisamente constituido por su ser determinación de este ente como uno.

Así, por ejemplo, se puede leer en santo Tomás¹⁰⁹: *illi enim proprie convenit esse quod habet esse et est subsistens in suo esse. Formae autem et alia huiusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint* (como si ellas tuvieran de por sí mismas un «en sí» propio), *sed quia eis aliquid est*¹¹⁰. No obstante, de aquí resulta sin más que ese *esse* único que presta realidad a la esencia y a sus accidentes tiene que tener una intrínseca libertad e ilimitación, para poder ser suministrador de realidad tanto respecto a estas últimas como respecto a aquellas otras *quidditates*.

Con esto está dado también que en cada juicio de esencia (el árbol es verde) se afirma simultáneamente un *esse* universal, que, en cuanto es uno, puede reunir en sí la *quidditas* del sujeto y la del predicado (el «ser árbol» y el «ser verde»), y precisamente en cuanto es uno y universal (es decir, siendo ser de muchas determinaciones). Santo Tomás desarrolla también este mismo pensamiento respecto

109. I q. 45 a. 4 corp.

110. Cf. I q. 5 a. 1 ad 1; q. 39 a. 3 corp.: *accidentia... esse habent in subiecto. In VII Metaph. lect. 4, n. 1352: accidentia vero non habent esse nisi per hoc quod insunt subiecto.*

a las partes sustanciales (principios constitutivos de esencia) de una única cosa real¹¹¹. Y el mismo santo acentúa la relación del *esse* uno de una cosa real a la multiplicidad de sus determinaciones, por el cual *esse* uno, estas *quidditates* llegan a ser realmente determinaciones de una unitaria cosa real¹¹²: *impossibile est quod unum aliquid habet duo esse substantialia, quia unum fundatur super ens* (la unidad sigue al «ser real»; donde hay dos fundamentos del «ser real», dos *esse*, hay también dos cosas), *unde si sint plura esse, secundum quae aliquid dicitur ens simpliciter, impossibile est quod dicatur unum. Sed non est inconveniens quod esse unius subsistentis sit per respectum ad plura* (o sea, que el *esse* uno sea el fundamento de realidad para una multiplicidad de determinaciones)¹¹³, *sicut esse Petri est unum, habens tamen respectum ad diversa principia constitutiva ipsum*¹¹⁴.

La realidad una, el *esse* uno de lo real uno, es así la realidad de diversas determinaciones, por tanto, es en sí universal, como capaz que es, por su misma naturaleza intrínseca, de ser realidad de las distintas *quidditates*. Y, como tal universal, es aprehendido el *esse* en todo juicio, también en el juicio de esencia. La síntesis afirmativa recae sobre el *esse* uno, en tanto que en él, en cuanto uno, cobran su unidad las *quidditates* del sujeto y del predicado. Esta afirmación, en definitiva, no es más que otra expresión de lo ya anteriormente dicho: la síntesis afirmativa recae siempre sobre otra ya siempre realizada *in rerum natura*, sobre una síntesis «en sí». Pero este «en sí» es justamente el *esse*. Por tanto, en cuanto un ente tiene *esse*, la multiplicidad de sus determinaciones está ya unida en una síntesis ya siempre realizada, y propuesta a la síntesis afirmativa, es decir, en una *essentia* realmente existente. Y, porque en el juicio es aprehendido el *esse* como *esse* uno de muchas *quidditates*, es aprehendido esencialmente como universal.

111. I q. 90 a. 2 corp.; I q. 45 a. 4 corp.

112. III Sent. dist. 6 q. 2 a. 2 corp.

113. Cf. I. c. ad 1.

114. De manera semejante *Comp. theol.* c. 212, etc. Cf. también III q. 17 a. 2 corp. donde al menos se atribuye solamente un *esse* a las partes sustanciales y a las partes integrantes de una cosa, mientras que aquí el *esse* de los accidentes es distinguido del de la sustancia como un segundo *esse*. S. c. g. IV 11 y III q. 77 a. 3 ad 2 se hace claro que santo Tomás, ciertamente, atribuye a los accidentes un *esse* propio, pero de tal clase que permanece intrínsecamente dependiente del *esse* de la substancia. También en esta concepción de la relación de una cosa con sus determinaciones accidentales permanece firme, que el *esse* uno de la cosa una es el fundamento de la unidad de la cosa con sus determinaciones accidentales. — Cf. también: I-II q. 4 a. 5 ad 2: *idem est esse formae et materiae et hoc idem est esse compositi*. De manera semejante II Sent. dist. 1 q. 2 a. 4 ad 2. Habría

3. El «esse» como «esse» universal, en unidad formal y metacategorial

Si se habla de la universalidad del ser, hay que determinarla en una doble perspectiva para prevenirla contra equívocos. Hay que entenderla como universalidad de unidad formal y metacategorial.

El *esse* es de una ilimitación formal (negativa). La síntesis afirmativa recae sobre un «en sí», que es existente (*ens*). Pero esto significa, expresado de otra manera, que la síntesis concretiva del sujeto y del predicado de la proposición, como síntesis de conceptos, llega, por la atribución del *esse*, a algo objetivo existente en sí. Ahora bien, en el mismo juicio, el *esse* se ha revelado como universal, como fundamento de la realidad de muchas (todas) posibles *quidditates*. El hablar del *esse* como del fundamento plenificado de todas las determinaciones de un ente, no va, esencialmente, más allá de lo que nos dice santo Tomás, pues él mismo habla del *esse* como de «lo más íntimo» de todo ente¹¹⁵. La esencialidad concreta de un «existente en sí», que viene expresada en la síntesis concretiva como tal, es, por tanto, la expresión del área, dentro de la cual el *esse*, en el ente respectivo, como fundamento que es de la realidad de todo ente, hace ser realmente al ente en cuestión.

De esta manera se muestra también ya la peculiar manera de ser de la «universalidad» del *esse*. La universalidad de una forma esencial material consiste en que tal forma, en cuanto idéntica, es repe-

también que confrontar los textos en los que se concluye desde la unidad de la esencia y del único *esse* a la unidad de la forma esencial: I q. 76 a. 3 corp.; a. 4 corp.; q. 77 a. 2 ad 3, etc. Cf. también respecto al todo: R. JOLIVET, *La notion de la substance*, París 1929, pp. 57-60. Hay que entrar todavía en una dificultad de un texto de santo Tomás. Según *De verit.* q. 21 a. 5 ad 8 es ya la *essentia* en sí una, no solamente por el *esse*. Pero hay que considerar que, precisamente, como ya se hizo ver, la ordenación de la *essentia* al *esse* de ella es tan esencial, según santo Tomás, que sin ella no es en absoluto nada. Así puede ser aprehendida la esencia en sí misma ya como una (claro está en ordenación al *esse*, ordenación que la pertenece «como» esencial), sin que ella llegue a ser una por su fáctico existir en virtud de un *esse* real. Pero con esto no se niega la concepción que aquí nos importa: que las determinaciones esenciales de una *quidditas* son «una» *essentia* por el *esse* uno, en cuanto este uno y — en el sentido todavía a aclarar — universal *esse* despliega estas varias determinaciones de esencia desde su «universal» unidad. En definitiva, pues, permanece la concepción: *omne autem compositum habet esse secundum quod (esse) ea, ex quibus componitur, uniuntur*: *De pot.* 7 a. 1 corp. Cf. respecto a la relación de *esse* y *essentia*: MAX MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1949, Exkurs I.

115. I. q. 8 a. 1 corp.: *esse est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest*. De manera semejante I q. 105 a. 5 corp. hacia el fin. II Sent. dist. 1 q. 1 a. 4 corp.: *esse est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur*. *De anima* a. 9 corp.: *esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus*.

tible en muchos sujetos materiales (como forma de la materia prima): universalidad como repetibilidad de lo idéntico. La universalidad del *esse* se muestra también, claro está, como repetibilidad, en tanto que pueden ser realmente muchos idénticos, en tanto que muchos concretos de la misma quiddidad son aprehendidos como existentes. En este sentido, esta universalidad del *esse* es solamente otra expresión de la universalidad de la forma, en cuanto ésta es pensada como quiddidad de muchos existentes.

Pero la universalidad del *esse* se muestra además de otra manera, que le es propia: él es el fundamento uno, actualizante de las muchas determinaciones esenciales. Es, por tanto, universal, como la plenitud unitaria que hace brotar de sí las determinaciones esenciales de un ente, como determinaciones de una única cosa, y las mantiene reunidas en sí. Pues llamamos *esse* precisamente a aquel «ser en sí», en que llegan a unidad las determinaciones afirmadas en el juicio. Con esto queda dicho que *esse* no significa la vacía indiferencia de un mero existir que prescindiera por entero de qué es lo que por él existe. Por esto mismo, el *esse* no es algo que, a la manera de lo potencial, de lo indeterminado, pueda ser relleno y así determinado por las determinaciones que se le añaden. Pues precisamente estas determinaciones son reales, y en consecuencia determinantes, en virtud del *esse*. En este sentido es el *esse formale*¹¹⁶; no, sin duda, en el sentido de que él mismo sea una forma, una quiddidad en sentido propio, sentido que rechaza expresamente santo Tomás¹¹⁷. Es el *esse*, justamente, lo que lleva a realidad la quiddidad (forma). El *esse* es, sin embargo, *formale*, en el sentido de que él es lo que se afirma de algo, de que él es, por tanto, lo determinante de este algo, aunque de distinto modo a como es el caso en la relación de la forma a su sujeto; pues él no es una determinación junto a otras muchas, sino el fundamento uno de todas las determinaciones reales. Más aún: el *esse* es lo «más formal y elemental»: *nihil est formalius aut simplicius quam esse*¹¹⁸. De nuevo, no en el sentido de vacía indeterminación, pues entonces sería el *esse* idéntico con la materia, y no sería

116. I q. 4 a. 1 ad 3; q. 7 a. 1 corp.; q. 8 a. 1 corp.; S. c. g. I 23; *De pot.* q. 7 a. 2 ad 9.

117. S. c. g. II 54. Esto se muestra asimismo en que santo Tomás distingue también los seres «no materiales» entre *actus (esse)* y *potentia (forma, essential)* claramente: I q. 50 a. 2 ad 3; S. c. g. II 52-54. Más exactamente en SLADCEK, o. c., pp. 200 s.

118. S. c. g. I 23; I q. 7 a. 1 corp.: *maxime formale omnium*.

lo «más formal», sino lo más material. Y es tan al contrario, que, precisamente en el lugar citado, puede derivar santo Tomás de esta determinación que el *esse* puro, cuando existe como tal, no puede recibir ulteriores determinaciones. Y de manera correspondiente hay que entender la simplicidad del *esse*.

Esta simplicidad no es, para usar un término que se va a aclarar en seguida, la simplicidad del concepto «algo», despojado de toda determinación, pero que permanece, no obstante, en el orden de lo categorial; sino que es, más bien, la simplicidad de aquello que no recibe «desde fuera» determinación alguna, porque todas las posibles están ya encerradas en él como en su fundamento uno¹¹⁹. El «algo» vacío e indeterminado, el *ens commune*, como santo Tomás le llama, no debe ser confundido con el *esse*. El *ens commune* es un «algo» que se produce ya por la síntesis concretiva del *esse* con una quiddidad despojada de toda determinación próxima, con una *entitas* (como forma *materialis*); y esta palabra *entitas*, como quiddidad absolutamente vacía, se podría traducir por «quiddidad cualquiera»¹²⁰. Por esta *concretio* queda el *esse* limitado ya en la forma más aguda que puede pensarse, de manera que al *ens commune* se le pueden añadir determinaciones, no ciertamente «desde fuera» (pues todas ellas son también *ens*), pero de tal manera, que el *ens commune* deviene por esto más rico, más pleno¹²¹.

Así se entiende que, por una parte, lo puramente existente (*aliquid, ens commune*) es lo más imperfecto y lo más vacío entre todos los *concreta*; y, por otra parte, el *esse* mismo es más perfecto que todo aquello, que liberado de la *concretio*, puede ser todavía pensado de una u otra forma: *licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere*¹²². Bajo otra perspectiva, sin embargo, también el *ens commune*, precisamente en su vaciedad, señala la plenitud del *esse*: su indeterminada quiddidad es solamente el vicario representante de todas las posibles quiddidades determinadas, y así expresa precisamente que este *esse*, que es también el «en sí» en el

119. Cf. I q. 3 a. 7 corp. quinto...

120. Respecto al término «entitas» cf. I q. 16 a. 6 corp. hacia el fin; I q. 48 a. 2 ad 2, donde se hace claro que la *entitas* es como un nombre colector de las quiddidades repartidas en las categorías: *entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta*.

121. Cf. I *Sent. dist.* 8 q. 4 a. 1 ad 1.

122. *De pot.* q. 7 a. 2 ad 9; *De verit.* q. 22 a. 6 ad 1; I q. 4 a. 2 ad 3; I-II q. 2 a. 5 ad 2; *De divinis nominibus* cap. 5 lect. 1 (Parma xv, 348); I *Sent. dist.* 17 q. 1 a. 2 ad 3.

ens commune, puede soportar en sí y producir desde sí todas estas posibles quididades, como su fundamento actualizante.

El *esse* es, pues, lo más formal en el sentido de que no significa solamente cualquiera plenitud, sino la plenitud absoluta en su unidad. Unidad que nosotros, ciertamente, sólo podemos pensar mediante la distinción de muchas determinaciones existentes y la negación de su diversidad. Pues el *esse* se mostró como aquel fundamento interior, que recoge en su unidad las determinaciones de un ente como determinaciones suyas propias y las hace diverger entre sí como distintas, de tal manera que permanecen determinaciones de este ente unitario en su «en sí» y pueden ser referidas a este «en sí». Así, el *esse* de un ente singular se presenta, al menos de manera inmediata, como el fundamento interior de todas las determinaciones que puedan convenir, de cualquiera manera posible, a este ente del caso. Pero él es también en sí mismo la plenitud por antonomasia de todas las determinaciones posibles. Pues en todos los juicios es anticipado este mismo «ser en sí». En cuanto que por el *esse* como «ser real», en el sentido usual del término, son reales todas las posibles determinaciones *quiditativas*, en todos los juicios es anticipado el mismo *esse*, en todos los juicios deviene copercibido un saber acerca del mismo *esse*. Este *esse*, no obstante, se ha revelado como *actus* de las determinaciones *quiditativas*, no sólo en el sentido de que ellas son reales en virtud de él en un sentido cualquiera, sino en el sentido de que el *esse* es el unitario fundamento de las determinaciones, que las produce desde sí como suyas, que las concentra y las retiene en sí, y que las contiene ya en sí mismo de antemano. Y de aquí resulta que el *esse* en sí tiene que ser el fundamento antonomástico de todas las posibles determinaciones: él es en sí *inter omnia perfectissimum*¹²³, más pleno que cualquiera otra realidad que pueda pensarse bajo una especial determinación¹²⁴. Él es en sí *actualitas omnis formae*¹²⁵, *actualitas omnis rei*¹²⁶, el unitario fundamento generador de toda pensable determinación *quiditativa*¹²⁷. Y por esto, frente a

cada una de tales determinaciones, él posee el carácter de determinante, de «activo», no el de un receptor puramente pasivo. Su ilimitación no es la de la posibilidad vacía pasivamente receptiva, sino la de la plenitud ya siempre poseída, de todas las determinaciones pensables. *Opportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam... sicut actus ad potentiam*¹²⁸. Es decir, que como plenitud de todas las determinaciones, no puede el *esse* ser acto de tal manera, que al mismo tiempo se comporte como posibilidad respecto a cualquiera otra determinación ulterior: *ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat*¹²⁹. Por tanto, la ilimitación del *esse* es de arte formal (negativa). Con esto resulta que la universalidad del *esse* en sí es de arte matacategorial¹³⁰. Pues él es el fundamento uno de todas las determinaciones categoriales.

Mas lo dicho hasta aquí sobre el *esse* no debe entenderse como si el *esse* así descrito, en sí y como tal, se presentara en su total plenitud dentro de cada objeto singular de nuestros juicios, como el fundamento de ser de este objeto. Pues entonces, a cada uno de estos objetos, tendría que convenir también la plenitud de todas las determinaciones.

Entonces, además, el *esse* no sería por más tiempo el «sobre qué» de la «anti-cipación», sino objeto de primera intención para el conocimiento, para el «concepto». Por lo contrario, la atribución «iudicativa» de ciertas determinaciones *quiditativas* a un «ente en sí» es precisamente un juicio implícito de que a este «ente en sí» no le conviene el *esse* en su plenitud. Con esto queda también dicho que los objetos reales de nuestros juicios no solamente se distinguen, más o menos, por sus determinaciones *quiditativas*, sino precisamente por el *esse* de ellas, como fundamento de ellas que es¹³¹.

Todo juicio, por tanto, es justamente una crítica del objeto, una estimación de la medida del *esse*, que conviene a lo juzgado. El «en sí», que en el juicio de esencia es mentado por el sujeto de la proposición, queda limitado por la *quididad* del predicado (que, como

123. *De pot.* q. 7 a. 2 ad 9; 1 q. 4 a. 1 ad 3.

124. L. c.: *esse est nobilius quam vivere*, etc.

125. I q. 3 a. 4 corp.

126. I q. 5 a. 1 corp. Cf. *De spir. creat.* a. 8 ad 3.

127. *Esse* es la plenitud de todas las determinaciones: *omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*: 1 q. 4 a. 2 corp. *Esse inter omnes alias divinae bonitatis participationes, sicut vivere et intelligere et huiusmodi* (o sea, de todas las determinaciones posibles de un ente), *primum est et quasi principium aliorum, prehabens in se omnia predicta secundum quen-*

dam modum unita: I *Sent. dist.* 8 q. 1 a. 1 corp. *Ipsium esse in se prehabet omnia bona subsequantia*: I-II q. 2 a. 5 ad 2.

128. I q. 3 a. 4 corp. Cf. también los textos ya citados en los párrafos precedentes.

129. *De anima* a. 6 ad 2.

130. Cf. *Post. Anal.* lib. II lect. 6 (Parma 192): *esse* no es género alguno. Igual: II *Sent. dist.* II q. 1 a. 2 ad 2; IV *Sent. dist.* 12 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 2; *De pot.* q. 7 a. 3 corp.: *esse* no es ninguna *species*: IV *Sent. dist.* 12 q. 1 a. 2 sol. 3 corp.

131. Por tanto, puede decir santo Tomás: *esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei*; *De pot.* q. 7 a. 3 corp.

forma, ya importa límite en sí), queda despojado de la plenitud que el *esse* en sí significa.

Por esto, los objetos de los posibles juicios se diferencian en su «ser real» como tal¹³²: el *esse* sólo puede ser afirmado de ellos análogamente, en tanto que, en cada uno de ellos, las determinaciones se refieren de la misma manera a su fundamento de realidad, es decir, al propio *esse* de cada uno y en cuanto el *esse* de cada uno de estos objetos debe ser entendido como realización parcial, limitada por su esencia, del *esse* en sí.

Resumiendo, podemos, pues, decir: en todo juicio, y por tanto en cada *abstractio*, es coaprehendido en una anticipación un *esse* universal. Por consiguiente, lo que se dijo sobre la *reditio* completa, la *abstractio* y la anticipación, hay que referirlo correspondientemente al *esse*.

4. El «*esse*» como «*esse*» absoluto

¿Qué es ahora este *esse*? Se ha mostrado el *esse* como el «sobre qué» de la anticipación, que es la condición de posibilidad de la *abstractio* y, por eso, de la *reditio* completa, las cuales, a su vez, posibilitan un conocimiento objetivo humano.

De lo anteriormente dicho resulta que el «sobre qué» de la anticipación no es, como tal, objeto alguno (de primera intención). Así, el *esse* es por de pronto sólo la expresión de la amplitud de la misma anticipación, objeto de segunda intención. Por consiguiente, tampoco es objeto de una «intuición» metafísica. Pues, por una parte, se ha presentado tan sólo como el «sobre qué» de la anticipación, que designa la amplitud de ésta y sólo viene dado en el «ser consciente» de la misma anticipación; por otra parte, en lo finito real — sólo lo real puede ser intuitivo — no está dado, y en el *esse absolutum*, en el que está realizado como tal, no puede, por un motivo que se va a explicar en seguida, ser intuitivo objetivamente en el modo del conocimiento humano, que constituye el único objeto de la contemplación filosófica de éste.

Pero en este «sobre qué» de la anticipación, adelantando algo que podemos presuponer como resultado del próximo párrafo, se revela

132. *IV Sent. dist. 12 q. 1 a. 2 sol. 3 corp.*: *Unaqueque res habet proprium esse suae speciei.*

también un objeto de una manera ya antes indicada: el ser absoluto, Dios. Este ser absoluto no es aprehendido como objeto representado. Pues el *esse* aprehendido en la anticipación, precisamente en cuanto es sólo coaprehendido¹³³ en la anticipación, llegaba a ser sabido simultáneamente como limitable por determinaciones *quiditativas* y como ya siempre limitado; ya que la anticipación, si no se ha de convertir en aprehensión, sólo puede ser realizada bajo la simultánea *conversio* a una determinada forma que limita al *esse* y en la *conversio ad phantasma*. La plenitud del ser, que el *esse* importa, no es, por tanto, nunca dada objetivamente.

Cuando el *esse* llega a ser objetivado en la reflexión, para devenir así reflejamente sabido (no sólo consabido en la anticipación), esto sólo puede suceder si el *esse* mismo es de nuevo concretizado por una forma. Ésta, o bien es una forma determinada, y entonces coarta al *esse* a la plenitud de un determinado grado de ser, o es la forma vicaria de «cualquiera forma», la forma del *ens commune* (una *quididad* como *quididad* cualquiera), y entonces, es cierto, no queda el *esse* limitado a ningún determinado grado de realidad de ser, pero, a cambio, queda vaciado con la vaciedad del *ens commune*. Y en cuanto este *esse* coaprehendido en la anticipación es limitable se muestra como «no absoluto», porque un absoluto excluye necesariamente la posibilidad de una limitación. Por tanto, el *esse* aprehendido en la anticipación es en sí el *esse commune*, aunque no se pueda identificar a éste con el *ens commune*. Pero en esta anticipación, en cuanto es condición necesaria y siempre ya cumplida del conocimiento — un «en sí» y con él el *esse* son afirmados aun en el acto de dudar — queda también ciertamente coafirmada la existencia de un ser absoluto. Pues queda coafirmado todo aquello que puede presentarse en la amplitud de la anticipación como posible objeto. Un ser absoluto vendría a llenar por completo la amplitud de la anticipación. Es, por consiguiente, coafirmado como real (actual), pues no puede ser concedido como meramente posible. En este sentido, y sólo en él se puede decir que la anticipación recae sobre Dios. No que ella recaiga inmediatamente sobre el ser absoluto para re-

133. De ahí que pueda decir santo Tomás: *intellectus noster hoc modo intelligit esse, quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit; De pot. q. 7 a. 2 ad 7.* Hay que considerar además en tales y parecidas formulaciones, que se trata de la pregunta qué ser es objeto de la aprehensión objetiva, no cuál es el objeto de la anticipación como tal.

presentarlo objetivamente en su «mismidad», sino que la realidad de Dios como realidad del *esse absolutum*, es coafirmada *implicite* por la amplitud de la anticipación, por el *esse commune*. En este sentido la aprehensión del *esse absolutum* sería también la total plenitud de la amplitud de la anticipación. Y, por otra parte, en cuanto en el único conocimiento humano que es filosóficamente accesible, ya por la misma *conversio ad phantasma*, la anticipación es siempre más amplia que el capto del objeto mismo, no se puede decidir nada filosóficamente sobre la posibilidad de una aprehensión inmediata del *esse absolutum* como objeto de primera intención.

Tampoco se trata en absoluto de una prueba «apriórica» de Dios. Pues la anticipación y su «sobre qué» sólo se dejan probar y afirmar como existentes y necesarios para todo conocimiento en la aprehensión aposteriórica de un ente real, en cuanto son condición necesaria de ésta. Las pruebas de Dios expuestas por santo Tomás¹³⁴ son sólo la versión «real ontológica» de esta situación de su metafísica del conocimiento: el ente real limitado, en cuanto es afirmado, exige como condición suya la realidad de un *esse absolutum* ilimitable. Nosotros decíamos tan sólo: la «afirmación» de la real limitación de un ente tiene como condición la anticipación del *esse*, y ésta coafirma un *esse absolutum*.

Para evitar un posible equívoco, añadamos todavía aquí una nota general sobre esta «coafirmación de lo absoluto» (que se realiza en todo juicio).

Como todo *a priori* metafísico, también esta «coafirmación» (como la palabra misma ya lo indica) importa un cierto «ser dado en la conciencia» de lo afirmado¹³⁵. Con todo, se ha de considerar inmediatamente que hay modos esencialmente diversos de esta «conciencia». Y en el caso de esta «conciencia apriórica de lo absoluto» (en esta «empírica trascendental de lo absoluto»), no se trata de ninguna manera de un «saber objetivo-temático», sino de una «conciencia inobjetiva y atemática», que, de sí misma, y en su pura aprioridad, no puede ser elevada de ninguna manera a saber reflejo manejable. De tal forma, que su tematización refleja, su reflejo constitución y la interpretación categorial de este saber apriórico

acerca de lo absoluto; en una palabra, una auténtica «prueba de Dios», no es en manera alguna superflua, sino que es posibilitada por la peculiar manera de ser de este saber apriórico, y es también exigida por él (como interior «menesterosidad» de tal «saber»).

Por otra parte, Dios tampoco puede ser nunca, si es que el hombre va a saber en absoluto algo acerca de Él, un puro «a posteriori». Algo absolutamente a posteriori y, en este sentido, absolutamente «inconscio», algo que en todo sentido «venga de fuera», no es en absoluto *cognoscible* para el sujeto humano, según los principios tomistas. El saber es esencialmente la actualidad «cabe sí mismo» del mismo sujeto. Y ésta no puede ser aportada nunca, exclusivamente, por el objeto sabido. Pues entonces, ¿cómo podría ser todavía lo sabido, en cuanto tal, un modo del «ser cabe sí» del que lo sabe, el modo en que el que sabe se hace presente a sí mismo, se ilumina? Para santo Tomás vale por lo contrario: un objeto, que es sabido por un sujeto, no puede nunca, «como» sabido por el sujeto, «inducir» por sí solo aquella actualidad del sujeto, en la que él mismo es sabido; pues esta actualidad del saber importa siempre autopresencia, «ser cabe sí» del sujeto. Todo conocimiento que el hombre alcanza de la «alienidad», es un modo del conocimiento de sí mismo, de su «subjetividad». Ambos no están sincronizados sólo exteriormente, sino que son momentos internos del único conocimiento humano. Y esto vale también del conocimiento de Dios que el hombre alcanza. Y su «saber» trascendental-apriórico acerca de lo absoluto, que es condición de posibilidad de un saber articulado y objetivo acerca de lo absoluto, es sólo la versión metafísico-epistemológica del «*anima* (que es ella misma ya siempre subjetividad, «saber») *quodammodo omnia*».

Resumamos para pasar al próximo párrafo: el conocimiento objetivo se mostró posibilitado por una anticipación. Al principio del párrafo 5 preguntamos por la amplitud de esta anticipación. La pregunta se nos ha contestado ahora: el *esse*, en el sentido explicado, circunscribe la amplitud de la anticipación. Se trata de aclarar ulteriormente este resultado, en algunas direcciones.

134. I q. 2 a. 3; S. c. g. I 13.

135. Cf. J. DE VRIES, o. c., pp. 408 s. Para los distintos modos de tal ser dado en la conciencia cf. del autor: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1956, p. 130. Nota 1 (versión española, Madrid, Taurus 1961).

§ 7. EXCESSUS III

1. El «*excessus*» en su absoluta ilimitación negativa

La anticipación recae sobre el *esse* como unitario y plenificado fundamento de todas las posibles determinaciones reales y a este *esse* le corresponde una ilimitación negativa. Esto ya se explicó.

Pero todavía se oculta en esta determinación una problematización, en la que hay que penetrar expresamente. Al tratar formalmente el concepto de la ilimitación negativa quedó aclarado que la ilimitación negativa de una forma no excluye de ninguna manera una última limitación intrínseca de la forma en sí; que tal ilimitación sólo importa en su concepto formal inmediatamente un *infinittum secundum quid*. Y así se plantea la pregunta de si también el *esse*, como *formale omnium*, puede importar en su negativa ilimitación, según santo Tomás, una última intrínseca finitud. El santo Doctor responde negativamente. El *esse* de la anticipación, considerado en sí, es concebido como absoluta ilimitación negativa. De nuevo, no en el sentido de que el *esse* de la anticipación no pueda llegar a ser finitizado en aquellos objetos para cuya aprehensión tiene lugar la anticipación, sino en el sentido de que el *esse* de la anticipación no queda interiormente limitado, como fundamento plenario de todas las determinaciones posibles que él comporta en sí totalitariamente, pero de manera que todas ellas reunidas fueran una posibilidad finita con un *esse* intrínseco finito.

Para la demostración de esta absoluta ilimitación negativa que conviene a la anticipación, hemos trabajado ya previamente, al aclarar la relación que media entre la «cognoscibilidad» de una ilimitación privativa y de una ilimitación negativa.

El «sobre qué» de la anticipación es «más» que lo que se ha de aprehender, pues tiene que revelar la limitación de esto. El «sobre qué» no está caracterizado por una ilimitación privativa respecto a lo que se ha de aprehender. De lo contrario recaería la anticipación sobre la «nada», sobre la nuda posibilidad de aquello que va a ser aprehendido como realidad. Ahora bien: la posibilidad es conocida desde la realidad, y no al revés. Además, ya se ha mostrado que la anticipación recae sobre el *esse* como aquello que es *formale omnium*;

por tanto, sobre una ilimitación negativa, y precisamente sobre aquella, que no se encuentra en posibilidad respecto a ninguna otra ulterior determinación.

Este «sobre qué» de la primera y fundamentante anticipación del conocimiento objetivo humano, no puede ser intrínsecamente finito, de manera que su ilimitación negativa fuera tan sólo *secundum quid*. En otro caso, serían pensables dos posibilidades: la anticipación revela esta última finitud del ser, o bien ésta permanece escondida para él.

Si la anticipación misma revelara un interior acabamiento del ser, esto sólo sería posible porque ella misma recae sobre la nada y la anticipa. Pero la anticipación afirma como ser el «sobre qué» de su anticipar, le afirma como real «más», y ella conoce la infinitud privativa, que, en esta concepción, sería la nada, desde una infinitud negativa.

Esta primera acepción de la finitud del «sobre qué» se presenta, por tanto, como irrealizable. No en el sentido de que se mostrara una contradicción inmediata entre los dos conceptos de *esse* y de «finito», intento que incurriría en el paralogismo de la prueba anselmiana de la existencia de Dios (el contenido *esse infinitum* sería comprendido en nuestro concepto como libre interiormente de contradicción), sino en este otro: la acepción contraria, a saber, «el *esse* es intrínsecamente finito», se estrella contra la suposición que esta misma acepción hace implícitamente y que importa que la anticipación recae sobre el *esse* y no sobre la nada.

Con esto mismo se muestra también imposible la segunda acepción. A saber, que la intrínseca finitud de su «sobre qué» pudiera permanecer oculta a la anticipación. Pues ya la reflexión precedente ha mostrado que la anticipación revela al *esse* como absolutamente ilimitado en sí.

Además, habría que oponer a esta acepción: ¿cómo podría, dentro de esta acepción, presentarse la finitud del *esse* como posible problemática filosófica, aunque sólo fuera consecuentemente? Las condiciones de posibilidad de tal problemática habrían de mostrarse precisamente allí, donde el *esse* se muestra a sí mismo, es decir, en la misma anticipación. Y así, se reincidiría en la primera acepción.

En esta segunda acepción se afirma que el «sobre qué», intrínsecamente finito, de la anticipación, revela la finitud todavía mayor

del objeto de primera intención del conocimiento, sin que el conocimiento de la finitud del «sobre qué» mismo fuera condición de posibilidad para el conocimiento del mismo primer objeto finito. Este «sobre qué» sería, en este caso, o el ser en su totalidad o una región acotada en la totalidad del ser. En el primer caso no resulta comprensible cómo se podría anticipar la totalidad del ser sin que éste se mostrara finito, pues precisamente en cuanto todo ha de ser finito; y cómo podría ser abarcado como totalidad, sin que por esto mismo la anticipación, trascendiendo al todo, recayera en la nada. En el segundo caso, el «sobre qué» de la anticipación resultaría él mismo, en definitiva, un ente (un algo, en el que el ser, como tal, quedaría limitado por un «ser así»). Ahora bien: la anticipación, como tal, no puede recaer sobre un objeto, que es de la misma suerte que aquel otro cuya aprehensión debe ella posibilitar.

2. El «*excessus*» sobre lo absoluto como constitutivo de la espiritualidad humana

Según esto, la anticipación recae sobre un *esse*, que está dotado en absoluto de una ilimitación negativa. Con esto, la anticipación en cuanto acontecer fundamentante del conocimiento humano, ha conseguido su caracterización decisiva: el conocimiento humano, en cuanto es anticipativo, está orientado a lo absolutamente infinito, y, por esto, el hombre es espíritu. Él posee siempre esto infinito sólo en la anticipación, y de ahí que el hombre es espíritu finito.

El hombre es espíritu, porque se encuentra colocado delante del ser en su totalidad, que es en sí infinito. El hombre es finito, porque sólo tiene este infinito en la amplitud absolutamente ilimitada de su anticipación. Él no es, por tanto, el *esse absolutum* mismo, ni puede nunca objetivarlo «representativamente» en su pensar concreto, porque el *esse* como totalidad no se deja objetivar representativamente en tal pensar, ya que el *esse* no posee forma alguna distinta de él, que, conservándole enteramente en su plenitud, pueda ser separada de él y así, sin angostarle, pueda ser afirmada de él en una síntesis concreta y afirmativa. El hombre sólo sabe de la infinitud, en cuanto que, en la anticipación, se experimenta superior a cada uno de sus conocimientos y abierto en absoluto al ser. El hombre es

quodammodo omnia. Y ahora se ha mostrado lo que este *quodammodo* quiere decir: el hombre es *in excessus*, en la anticipación, todo. Él sabe del *esse absolutum*, al experimentar su movimiento sobre el *esse*. Por esto es espíritu. Y en esto, en que «sólo así» sabe él del *esse absolutum*, experimenta el hombre su finitud.

Así hemos contestado, conforme a la mente de santo Tomás, a la problemática que se programó al comienzo del párrafo 5: el *excessus* no recae sobre el ser material, cuantitativo, el ser en el espacio y el tiempo, el ser intrínsecamente finito, sino sobre el *esse* esencialmente ilimitado. Que así revela la metafísica su posibilidad, y en qué sentido la revela, es algo a verificar expresamente más tarde.

En la anticipación sobre el *esse* se muestra el ser del objeto singular como limitado. Con ello se puede también entender la posibilidad de la *abstractio* de la forma. Anteriormente se mostró dónde se anuda esta conexión¹³⁶. Habrá que recoger nuevamente esta pregunta, cuando luego se intente expresamente el estudio de la relación del *excessus* y la *reditio* completa.

El último fragmento de nuestra exposición de la metafísica tomista del conocimiento se ha dejado más bien llevar, al menos visto desde fuera, por la dinámica de la misma cosa. Por consiguiente, ahora nos incumbe la tarea de mostrar cómo este desarrollo está dado en el mismo santo Tomás. Los párrafos que siguen tratan de cumplir esta tarea.

§ 8. EXCESSUS E INTELLECTUS AGENS

La anticipación del *esse* en sí se nos ha mostrado, en real continuidad con los principios tomísticos, como el proceso decisivo de la *abstractio*. Santo Tomás denomina a la potencia de la *abstractio* «*intellectus agens*». Nosotros habíamos desarrollado hasta ahora este concepto más bien de una manera formal, hasta alcanzar un punto que es todavía anterior a la visión de la anticipación sobre el *esse*. Pues hasta ahora el *intellectus agens* se mostró como la potencia de la liberación de una *quidditas* a partir de su *concretio* en la sensibilidad. Es cierto que ahora se ha mostrado que esto sólo sucede en una li-

beración abstractiva del *esse* a partir del ente concreto, abstracción que se realiza en la anticipación. Pero, dada la intención histórica del presente trabajo, se abre todavía la pregunta de si el mismo doctor Angélico ha concebido expresamente al *intellectus agens* como la potencia de la *abstractio* del *esse*. Esta pregunta se ha de contestar afirmativamente. Es de esperar que, al responderla, se aclarará aún más la problemática real, que se encuentra en Tomás de Aquino entrelazada con ésta.

El *intellectus agens* es la potencia de la *abstractio*, de la aprehensión de lo universal a partir de lo concreto de la sensibilidad. Ahora bien, santo Tomás conoce una triple *abstractio*. La consideración de estos tres grados de abstracción y de su recíproca relación tiene que ponernos en claro si bajo el título de *intellectus agens* piensa el santo un concepto, que incluye en sí lo que nosotros hemos llamado anticipación abstractiva del *esse*.

1. Los tres grados de abstracción

Si prescindimos provisionalmente del orden interno de los tres grados de abstracción, cuya problemática habrá de ser tratada expresamente, enumera santo Tomás tres grados de la *abstractio*:

1. La *abstractio* de una naturaleza universal a partir del concreto aquesto (de la materia *signata*), en el cual está dada en la sensibilidad.

2. La *abstractio* de lo cuantitativo (materia *intelligibilis*) a partir de lo cualitativo, que las aprehendidas esencias universales del primer grado todavía contenían en sí.

3. La *abstractio* de las determinaciones trascendentales, que convienen al ente en sí y no sólo a aquel ente cuyo ser está concretizado en la materia¹³⁷.

Hay que aclarar ahora, brevemente, cada uno de estos grados. La primera *abstractio* es a materia *sensibili individuali*¹³⁸. En reali-

137. Como los textos más importantes para la *triplex abstractio* vienen en consideración (en parte tratan la cuestión bajo el título de la división de las ciencias): *In Boeth. de Trin.* q. 5 a. 1; a. 3; a. 4; q. 6 a. 1; a. 2; i q. 85 a. 1 ad 2. Por lo demás, hay que referirse a textos sobre las diversas maneras de abstracción, que todavía hemos de citar. Cf. también MARÉCHAL, o. c., pp. 165-201.

138. I q. 85 a. 1 ad 2.

dad, en todo el capítulo sobre la sensibilidad no se hizo otra cosa que hablar siempre de nuevo de esta *abstractio*. Se aprehende una *quidditas*, que puede ser real en muchos aquestos. Es la *abstractio* de lo idéntico en muchos.

Sólo hay que tener en cuenta que, en esta *abstractio*, no se trata del conocimiento de la intrínseca naturaleza metafísica de una cosa material. Es cierto que el modo de expresarse de santo Tomás suena frecuentemente como si ya por la *abstractio a conditionibus materialibus* fuera conocida la esencia metafísica de una cosa¹³⁹. Pero santo Tomás es consciente de que tal conocimiento no es, de hecho, asunto liquidado por la fundamental y simple *abstractio* en el comienzo del proceso de conocimiento, sino su blanco nunca completamente conseguido¹⁴⁰.

La *abstractio a materia individuali sensibili* aporta (si prescindimos del segundo y tercer grado en ella implicados) sólo el conocimiento de que las *quidditates* inmediatamente dadas sensiblemente (que no son la esencia metafísica de la cosa) pueden ser reales en muchos aquestos; que estas *quidditates* son y permanecen siempre «universales», por muy complicadas que se las piense¹⁴¹, a no ser que sean referidas al aquesto concreto cobrado en la sensibilidad, a la materia *sensibilis individualis*. La *quidditas* que es abstraída en este primer grado es la inmediatamente dada sensiblemente (por ejemplo, redondo rojo sensiblemente intuido, deviene «un» redondo rojo). Esta *quidditas* es conocida como universal. Este grado de abstracción no puede ni quiere suministrar más.

Se entiende, por tanto, que esta abstracción está ya siempre realizada cuando se empieza a hablar de pensar, porque está presupuesta en el primero y más sencillo de los juicios («aquí hay un rojo») y conocimiento objetivo no es posible sin juicio. Precisamente porque en esta *abstractio* no es «abandonado» nada de cuanto la sensibilidad ofrece en determinaciones *quidditativas* de los objetos aprehendidos, esta *abstractio* se ordena al conocimiento del mundo real concreto, a la *physica*, como santo Tomás llama a este conocimiento.

139. Citas de santo Tomás en HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis...*, pp. 209 s.

140. Cf. los textos en HUFNAGEL, o. c., pp. 206 s.; 278-284. En la exacta interpretación de los textos nos apartamos de Hufnagel.

141. I *Sent. dist.* 36 q. 1 a. 1 corp.: *quocumque modo universalis aggregentur, numquam ex eis fiet singulare, nisi per hoc quod individuuntur per materiam*. Igualmente II *Sent. dist.* 3 q. 3 a. 3 corp.; *In VII Metaph.* lect. 15, n. 1626; *De anima* a. 20 corp.; *De verit.* q. 2 a. 5 corp.; i q. 14 a. 11 corp.

El **segundo grado de abstracción** es la *abstractio a materia sensibili... communi, non tamen a materia intelligibili communi, sed solum individuali*¹⁴².

También aquí se prescinde del aquesto singular (*a materia individuali*) y se aprehende un universal. Pero este universal prescinde también de las determinaciones cualitativas dadas por la sensibilidad (*a materia sensibili*). Permanece, por tanto, un universal que, en primer lugar, conserva una ordenación intrínseca a cualesquiera «estos», en los que es realizable (*non a materia communi*), y que, en segundo lugar, es cuantitativo (*materia intelligibilis*), es una *substantia* (en sentido amplio: un algo) *secundum quod subiacet quantitati*¹⁴³.

Este segundo grado de abstracción se refiere, por consiguiente, a lo cuantitativo mucho idéntico, en cuanto tal; al *ens principium numeri*; suministra los objetos de las ciencias matemáticas.

El tercer grado de abstracción constituye la *abstractio etiam a materia intelligibili: quaedam vero sunt quae possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus et alia huiusmodi quae etiam esse possunt absque omni materia ut patet in substantiis immaterialibus*¹⁴⁴.

En este grado, por tanto, se «abstrae» de todo lo material, cuantitativo. ¿Cómo es posible esto? El objeto del que tienen que ser abstraídos estos trascendentales es algo material, es decir, un algo, en el que una *quidditas* (forma) está concretizada en un aquesto vacío e indeterminado en sí (materia). Si se quisiera tomar la descripción de este tercer grado de abstracción, como parece exigir a primera vista su literalidad, habría que prescindir, en la consideración de este algo material, de su materia. La consideración precisiva tendría que orientarse a la forma, a la *quidditas* en sí. Podría todavía elegirse, en definitiva, de entre la serie de determinaciones que constituyen conjuntamente esta forma, solamente algunas determinadas como blanco de su atención. Pero entonces no se puede ver en absoluto cómo, en tal concepción de la *abstractio*, podría aclararse como posible el que esta contemplación precisiva, sin devenir positivamente equivocada, pudiera prescindir de la esencial ordenación a la materia que conviene necesariamente a la forma y, con ella, a todas sus determinaciones. Todo lo *quidditativo* dado en la sensibilidad es dado como

determinación de una materia, referido a un aquesto siempre distinto de ello y del cual vale esta *quidditas*. Aun aceptado que a algunas determinaciones de una forma (a sus características trascendentales) no les conviniera ninguna referencia intrínseca a la materia, de todas las maneras esta concepción descrita de la tercera *abstractio*, como un mero proceso de separación y abandono de ciertas características, no hace comprensible en lo mínimo cómo tal abstracción puede reconocer, como «pura» relación fáctica, aquella relación de estas características trascendentales a la materia que éstas tienen de hecho en la cosa sensiblemente dada, pero que no les conviene por su propio ser. Una comparación con cosas «no sensibles» (no materiales), en las que tales trascendentales se encuentran tal vez sin esta ordenación a la materia (que «finitiza» siempre a las cosas en el espacio y en el tiempo), es imposible. Porque tal clase de objetos no pueden ser dados en su identidad, y esto ya principalmente sobre aquel suelo, que es el único, según Tomás, en el que se pueden encontrar objetos originalmente sobre el plano de la *imaginatio*.

En seguida se habrá de mostrar que esta reflexión es tomista. Y si es exacta, resulta sin más: la *abstractio* del tercer grado no puede consistir en una pura disociación de lo intuitivamente dado sensiblemente; con otras palabras: no puede ser en absoluto una aportación, que pudiera ser atribuida al pensar en cuanto «representación» de una *quidditas*. Pues el pensar, en cuanto puro representar de una *quidditas*, sólo puede, en definitiva, representar lo sensiblemente dado, aunque sea bajo todas las combinaciones y precisiones que se quiera pensar. Pero lo sensiblemente dado retiene esencialmente su relación a la materia, y por tanto a espacio y tiempo.

2. El tercer grado de abstracción como momento en el juicio: «intellectus agens» como potencia exclusiva de la constitución de conceptos metafísicos

Efectivamente, santo Tomás no considera la tercera abstracción, de ninguna manera, como proceso precisivo de un pensar puramente representativo. Según él, la tercera *abstractio* es esencialmente un momento en el juicio y sólo en él. Que esto es así puede mostrarse

142. I q. 85 a. 1 ad 2.

143. L. c. 144. L. c.

por dos series de pensamientos que se encuentran en el doctor Angélico: en primer lugar, él refiere la tercera abstracción, en oposición a las otras dos, expresamente al juicio; en segundo lugar, acentúa que el *modus significandi*, es decir, el modo del aprehender puramente representativo de una *quidditas*, no puede nunca, radicalmente, alcanzar una esencia trascendental.

La tercera *abstractio* es un momento en el juicio y sólo en él. Esto resulta, por de pronto, de *In Boethii de Trinitate* q. 5 a. 3. El artículo pregunta¹⁴⁵: *utrum mathematica consideratio sit sine materia et motu*.

No podemos hacer aquí una exégesis de las particularidades del artículo, que es bastante más extenso de lo habitual. Destacamos, tan sólo, lo que es de importancia para nuestra cuestión.

145. El texto se encuentra en todas las ediciones, en cuanto las he podido tener a mano (así Parma 1864, xvii, 386a; edit. Amberes 1612, xvii, fol. 130 r. col. 2 B; edit. Venecia 1747, viii, 379; edit. de Maria Tiferi Tiberini, 1886, opusc. iii, 361; edit. Mandonnet, París 1927, opusc. omnia iii, 113), algo corrompido hacia el fin pero, ciertamente, de manera que para todo aquel que lee con atención el *corpus* entero es fácil de notar. Sin duda se debe leer al final: *Sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. «Una» secundum operationem intellectus componentis et dividens (juicio), quae (a referir a una [distinctio], no a operatio) separatio dicitur proprie. «Alia» secundum operationem quae format quidditates rerum (o sea, la simplex apprehensio indivisibilem, de lo quod quid est), quae (este segundo quae de este párrafo no se refiere, como el primero, a la operatio, sino a alia [distinctio]) est abstractio a materia sensibili (es decir, de la materia en cuanto caracterizada por cualidades sensibles [primarias], por qualitates sensibiles a quibus dicitur materia sensibilis). Et haec competit «mathematicae» (no: metaphysicae, como escriben las ediciones, pues según el *corpus articuli* entero es la matemática la que abstrae de la materia sensibilis, cf. l. c. ad 4: *mathematica non abstrahit a qualibet materia, sed solum a materia sensibili*). «Tertia» (distinctio, que según el *corpus* se realiza de la misma manera secundum operationem quae format quidditates rerum) secundum compositionem (Antwerpen y Mandonnet leen: *oppositionem*; Venecia y de Maria: *compositionem*; en realidad, en buena correspondencia al *corpus*, habría que leer «abstractionem», pues *compositionem* y *oppositionem* a particulari no tiene sentido o por lo menos es infrecuente) *universalis a particulari*. Este: «secundum... hasta particularis», corresponde a la perícopa introducida por el «segundo» quae, que trata del segundo grado de abstracción, y es la especificación dentro de la *distinctio secundum operationem quae format quidditates rerum*, a la cual operación pertenecen el segundo y tercer grado de abstracción. *Et haec competit etiam* (este *etiam* habría, seguramente, que «tacharlo») *physicae et est communis omnibus scientiis* (esto es, como ínfimo grado de abstracción es naturalmente presuposición también para la matemática y metafísica), *quia in omni scientia praetermittitur quod est per accidens* (o sea, el concreto aquesto como tal) *et accipitur quod est per se* (las quidditates, que son lo único que puede saberse de aquél).*

También en la primera mitad del *corpus* hay en las ediciones una errata que estropea el sentido; se debe leer: *Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum* (hay que suprimir el «non» que sigue ahora en las ediciones) *potest ab altero abstrahi per intellectum*.

Las correcciones aquí propuestas quedarían confirmadas (a excepción de la supresión del «etiam»), por la nueva recensión del texto basada en el autógrafo, de B. DECKER, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* iv, Leiden 1955. El texto en cuestión queda establecido así en esta edición: *Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationis intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, quae format quidditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est*.

Para responder a sus preguntas desarrolla Tomás de Aquino los tres grados de abstracción como fundamentos de su división tripartita de las ciencias (*physica, mathematica, metaphysica*). Parte de la idea, no expresada explícitamente, de que hay que concebir la *abstractio* por de pronto como *distinctio*, como aprehensión de un algo bajo precisión de un otro algo, de manera que el primero puede ser pensado sin el segundo¹⁴⁶. Bajo este principio se inicia el *corpus articuli* con la distinción de la *duplex operatio intellectus*¹⁴⁷: la simple representación de algo sabido (*intelligentia indivisibilem*, del *quid est*) y el juicio (*enuntiatio*). Atribuye entonces santo Tomás al juicio la abstracción metafísica; a la *intelligentia indivisibilem*, la física y la matemática. La división bipartita de las actividades del pensar, al principio del corp. artic., no está pensada como un punto de partida arbitrario. Pues vuelve a ser asumida al final del *corpus*: *sic igitur in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividens, quae separatio dicitur proprie. Et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae...* atribuye, pues, netamente la abstracción de objetos metafísicos al juicio, mientras que los otros dos grados se mantienen en relación con la simple representación de una *quidditas*.

Esta demostración es de importancia para nosotros. Ella sola señala ya que nos movíamos en los precedentes párrafos en la dirección de reflexiones tomistas, cuando pensábamos encontrar el *excessus* sobre el ámbito metafísico, en una anticipación del *esse* que sólo se realiza en el juicio. En el presente artículo, santo Tomás no nos ofrece razón alguna que esclarezca por qué él atribuye la abstracción metafísica precisamente al juicio. Sólo nos dice que los objetos metafísicos se encuentran realmente separados de los materiales (en parte).

Esto es cierto, pero, evidentemente, no puede haber sido pensado como justificación última de la sobredicha división de los tres grados de abstracción en el juicio y la *simplex apprehensio*. Pues es demasiado evidente, para que santo Tomás lo haya podido dejar de ver,

146. Por esto puede al fin del artículo recapitular los tres grados de abstracción como *triplex distinctio*.

147. Que estas dos operaciones *intellectus* no pueden ser concebidas como comportamientos independientes del intelecto, sino como momentos del pensar único, que se condicionan recíprocamente, se dijo ya antes y se confirma además por los mismos textos examinados, pues la tercera *abstractio*, que es fundamental para las otras dos, sucede en el juicio, de manera que las otras dos como proceso de la *intelligentia indivisibilem* se fundan sobre el juicio.

que lo que está realmente separado puede también, así separado lo uno de lo otro, ser representado en una *simplex apprehensio*. Supuesto, desde luego, que la *simplex apprehensio*, tal como ella se da en el hombre, pueda ser en absoluto una representación de objetos metafísicos. Si esta presuposición no es exacta, entonces resulta comprensible la atribución mencionada de los objetos metafísicos al juicio solo. Pero entonces hay que buscar todavía una justificación profunda de esta imposibilidad de la *simplex apprehensio*. Tiene que residir en su misma naturaleza, y no sólo en el hecho de la real separación de estos objetos de lo material.

La misma interpretación se puede alcanzar por una interpretación exacta de *In Boethii de Trinitate* q. 6 a. 2. Se pregunta: *utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda*. Tomás explica: el principio de todo conocimiento reside en la sensibilidad (*sensus et imaginatio*). De ella brota, primeramente, la *apprehensio sensus*, después la *apprehensio imaginationis* y, finalmente, la *apprehensio intellectiva*. Al final está siempre el juicio. Con todo, según Tomás, el término del conocimiento en la *physica* es de nuevo el *sensus* (*terminari debet cognitio ad sensum*); en la matemática es de nuevo la *imaginatio* (*terminari ad imaginationem; deduci ad imaginationem*).

Se podría sospechar que santo Tomás va a afirmar también para el conocimiento metafísico un *terminari*, un *deduci* a algo, sobre lo que el juicio descansa como sobre su término objetivamente poseído, término que ya habría santo Tomás preparado de antemano, al colocar inicialmente, junto a la *apprehensio sensus* y la *apprehensio imaginationis*, la *apprehensio intellectiva*, de manera que el contenido de ésta fuera aquello sobre lo que descansa el juicio metafísico como sobre su fundamento. De hecho, Tomás de Aquino no dice nada de esto. Sólo dice negativamente: *ideo in divinis neque ad sensum neque ad imaginationem debemus deduci*.

¿Se debe esto tan sólo al azar de un desarrollo ideológico menos cuidado?

Visto desde el artículo 3 de la precedente q. 5, se puede constatar con tranquilidad negativamente. La *apprehensio intellectiva*, como tal, no puede ser el *terminus* de un juicio metafísico. Tal juicio tiende también a trascender la *apprehensio intellectiva*, lo que no significa que no necesite de ella o que no la presuponga perma-

nentemente, lo mismo que a los *phantasmata*¹⁴⁸. La *apprehensio intellectiva*, como tal, no puede dar un objeto metafísico representativamente, *cum phantasmata sint intellectivae animae ut obiecta*¹⁴⁹, *comparentur ad intellectum ut obiecta*¹⁵⁰.

Para mayor solidez de esta interpretación, remitamos a *De malo* q. 16 a. 12 corp. Allí, la *species* es el fundamento de la *apprehensio simplex* y el *lumen intelligibile* el fundamento del juicio. Ahora bien: más tarde se va a mostrar que el *lumen intelligibile* no es otra cosa que la anticipación dinámica sobre el ser en absoluto, dada con el ser mismo del espíritu. Por tanto, así como en *De malo* se presenta la anticipación como posibilitación del juzgar, así aquí, *In de Trinitate*, es el juicio el lugar único, en el que se pueden revelar el ser y sus trascendentales.

De ambos artículos del *In Boethii de Trinitate*, que remiten el conocimiento metafísico sólo al juicio, con exclusión de la *simplex apprehensio*, surge la pregunta de por qué la simple representación intelectual no puede representar *quidditas* ninguna propiamente trascendental.

La respuesta la encontramos en lo que santo Tomás dice sobre el *modus significandi*, en el que nosotros aprehendemos los objetos metafísicos. Se trata de las palabras con que significamos los objetos metafísicos. Las palabras, en oposición a las proposiciones, son la expresión verbal de la *simplex apprehensio*. Al decir, pues, santo Tomás que el *modus significandi*, a diferencia del juicio, es siempre y esencialmente insuficiente e inadecuado frente a los objetos metafísicos, quiere afirmar con esto que la *simplex apprehensio*, como tal, no puede representar un objeto metafísico. Aclarémoslo brevemente.

La inevitable manera de ser de nuestro lenguaje es consecuencia y expresión de la inevitable manera de ser de nuestro pensar¹⁵¹. La palabra singular (*nomen*) es expresión de un concepto singular signo, por tanto, de la *intelligentia indivisibilium*; la *oratio* (*enuntiabile*) signo del juzgar¹⁵². Al verificar, pues, si una palabra del len-

148. Cf. l. c. ad 5. 149. L. c. corp. 150. L. c. ad 5.

151. I q. 45 a. 2 ad 2: *modus significandi sequitur modum intelligendi*. Cf. I q. 13 a. 1 corp., etc.; I q. 18 a. 2 corp.: *sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud*.

152. *Periherm.* lib. I lect. 4 (Parma 8b): *unum nomen ponitur ad significandum unum simplicem intellectum... sed oratio significat ipsam conceptionem compositam*. I q. 85 a. 2 ad 3: *ratio quam significat nomen est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus*.

guaje humano, sola y por sí misma, puede expresar ya lo que es propio de un objeto trascendental, es decir, de un objeto radicalmente elevado sobre lo «espacio temporal», habremos verificado si una *simplex apprehensio* como tal puede representar un objeto metafísico.

Tomás de Aquino encuentra en el habla humana dos suertes de nombres: abstractos y concretos¹⁵³. Estas dos suertes de nombres están en esencial conexión: no podemos pensar un concreto, sino como un algo de determinada manera de ser (y con esta manera de ser hemos pensado ya un abstracto); ni podemos pensar un abstracto de ninguna otra manera que como la manera de ser en la que algo es (y con este algo hemos pensado ya un concreto)¹⁵⁴. De aquí resulta que un nombre y con él una representación intelectual nunca pueden representar, como tales y por sí solos, un objeto metafísico. La palabra concreta, así como la abstracta como tal y sola, conservan una intrínseca ordenación a la materia, a la multiplicidad de la misma, a la cantidad, espacio y tiempo. Pues ese «algo», que es pensado a una con el nombre concreto, como distinto de lo que en éste es estructura de ser, y al que permanece referido el contenido del nombre abstracto, es la materia. El fundamento de este fenómeno en todas nuestras palabras humanas es comprensible desde lo dicho en el capítulo sobre la sensibilidad: en él se revela la proveniencia de nuestro conocimiento de la sensibilidad, que es su base permanente. Y por esto sucede que *quantum vero ad modum significandi omne nomen* (que tiene que ser aplicado a objetos metafísicos) *cum defectu est*¹⁵⁵.

Con esta consideración queda confirmado que santo Tomás no ve en la representación intelectual como tal el acto del conocer por

153. Cf. I q. 3 a. 3 ad 1; q. 13 a. 1 ad 2; q. 32 a. 2 corp.; S. c. g. I 30, etc.

154. Con otras palabras: sólo podemos representarnos un *concretum* (una cosa que es realmente en sí) como un *compositum* de algo *quod est* y algo *quo est*. I q. 3 a. 3 ad 1: *apud nos non subsistunt nisi composita*. I q. 13 a. 1 ad 2: *omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens significant in concrectione prout competit compositis*. I q. 3 a. 5 corp.: *animal sumitur a natura sensitiva per modum concrectionis; hoc enim dicitur animal, quod naturam sensitivam habet*. De manera parecida I q. 85 a. 5 ad 3. Y al revés: un *abstractum* no nos lo podemos actualizar representativamente de otra manera que como algo por lo cual algo alcanza su determinación, sólo como *quo aliquid est*. S. c. g. I 30: *intellectus noster... quod vero ut simplex* (es decir, como no *compositum* de un algo y su manera de ser) *significat, (significat) non ut quod est, sed ut quo est*. — Brevemente: *abstracta* (significan ciertamente algo simple, pero) *non significant ens per se subsistens, et concreta* (significan ciertamente un *ens per se subsistens*, pero) *significant ens compositum*: I *Sent. dist.* 4 q. 1 a. 2 corp. Cf. también I *Sent. dist.* 33 q. 1 a. 2 corp.

155. S. c. g. I 30.

el que se alcanza un objeto metafísico. El tercer grado de abstracción es intrínsecamente, por este motivo, de distinta naturaleza que los dos primeros. Este grado no puede ser concebido como una marginación precisiva, por la que, a partir de la totalidad de determinaciones representadas por la primera *abstractio* como determinaciones *quiditativas*, quedaran fuera de atención alguna de estas determinaciones particulares, a fin de conservar tan sólo determinaciones trascendentales; pues entonces estas últimas quedarían representadas como tales. Y cierto que éstas son realmente representadas en su contenido. Tomás de Aquino lo dice expresamente¹⁵⁶, y de lo contrario, no sería fácil de ver cómo se iba a llegar, en absoluto, a saber algo acerca de ellas. Pero, precisamente, es la abstracción metafísica la que tiene que hacer ver cómo se puede conocer que lo representado es realmente posible no sólo en la manera en que es representado y afirmado; cómo se puede conocer que lo *significatum* y el *modus significandi* (que es algo en lo *significatum*) pueden ser separados, sin que por esto pierda lo *significatum* toda significación objetiva.

La representación intelectual como tal, que representa siempre en este *modus significandi*, no puede aportar esto; porque precisamente en esta *abstractio* ha de ser superado aquello que impregna necesariamente a la representación: la relación de lo representado a la materia de lo representado no se niega de tal manera que no

Podría, con todo, insinuarse que, para santo Tomás, la inaplicabilidad de lo intelectualmente representado a objetos metafísicos (inaplicabilidad que deriva necesariamente de este *modus significandi*), puede ser suprimida por una negación. Esto es exacto. Santo Tomás piensa haber ganado los conceptos trascendentales (*esse, unum, verum*, etc.) por una exclusión negativa de la referencia a la materia que llevan consigo nuestros contenidos representativos¹⁵⁷. Pero se abre así una doble pregunta: primero, qué es propiamente la *abstractio*, si se la concibe, de la manera mencionada, como negación. El «no», como acto fundamental de tal *abstractio*, no es un contenido representado junto a otros, y además la relación

156. Compárense los textos aducidos sobre el *modus significandi*, donde este estado de cosas es la presuposición. Los *nomina* se afirman efectivamente de los objetos metafísicos.

157. In III *De anima* lect. 11, n. 758: *omnia quae transcendent haec sensibilia nota nobis, non cognoscuntur a nobis nisi per negationem*. Cf. I q. 84 a. 7 ad 3; q. 88 a. 2 ad 2; I *Sent. dist.* 8 q. 2 a. 1 ad 1; In *Boeth. de Trin.* q. 6 a. 3 corp. segunda mitad.

a la materia de lo representado no se niega de tal manera que no se la represente al mismo tiempo. Tal concepción viene rechazada precisamente por la proposición de que el *modus significandi* de una *simplex apprehensio* nunca se adecua, radicalmente, al objeto metafísico.

¿Qué significa, por tanto, el «no» a este *modus significandi*? Y con esto se abre la segunda pregunta: un «no» al *modus significandi* sólo tiene posibilidad de inaugurar un saber acerca del objeto metafísico y hacer conocer como realmente posible lo *significatum*, separado del *modus* por el «no», si ya de alguna manera, previamente a este «no», hemos captado la real posibilidad, intrínsecamente independiente de una *concretio* en la materia, de ese resto de contenido intelectual de la representación que permanece también después del «no». De tal manera la hemos captado, que esta permanente posibilidad no se muestra en lo representado como representado, pues, de lo contrario, la negación del contenido representativo no tendría ulterior significación, ya que también sin negación podría ser aprehendido el objeto metafísico, cosa que santo Tomás precisamente niega. El doctor Angélico es plenamente consciente de la necesidad de aquella aprehensión, previa ya a la negación, de la real posibilidad de aquel resto de la representación intelectual, que permanece también tras la negación¹⁵⁸.

Por tanto, de esta problemática del *modus significandi* en la *simplex apprehensio* resulta: la *abstractio*, como aprehensión de lo universal metafísico, tiene que ser un acto que anticipa el ser metafísico, sin representarlo objetivamente.

Entonces, por una parte, puede ser liberado, con todo derecho, el contenido representativo de su relación a la materia (naturalmente, siempre que este contenido no implique de suyo esta relación), mediante una negación, sin que por esto sea él mismo suprimido como realmente posible o devenga al menos incognoscible; y, por otra parte, puesto que el objeto metafísico no está objetivamente representado en sí mismo en la *simplex apprehensio* como tal, la representación del contenido intelectual representativo, que niega al mismo tiempo la referencia a la materia de este contenido, se hace inevi-

158. De pot. q. 7 a. 5 corp.: *intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione... unde, nisi intellectus humanus aliquid de Deo (y por tanto, de todos los objetos metafísicos) affirmative cognosceret, nihil, de Deo (es decir, del contenido positivo desde el que aprehendemos a Dios) posset negare.*

table para poder saber temáticamente, en absoluto, un objeto metafísico.

Con esto, esta problemática nos remite en la misma dirección, por la que ya éramos conducidos en la consideración de los dos artículos de *In Boethii de Trinitate*: la decisiva *abstractio* de las determinaciones metafísicas se realiza en el juicio. Si, por consiguiente, en los párrafos precedentes y partiendo de proposiciones tomistas, hacíamos constar que el juicio recae sobre un *esse*, que es en sí absolutamente ilimitado y desborda así la limitación por la materia, podemos ahora inversamente decir que en el juzgar como tal se inaugura un saber sobre el *esse*, es «abstraído» un *esse*, que va más allá de lo positivamente representado en la aprehensión intelectual. Y si, según esto y conforme a anteriores reflexiones, el *esse* se revela en la anticipación, que es condición de posibilidad del juicio, y según las reflexiones que acaban de hacerse, el *esse* es abstraído en el juicio y la potencia de tal abstracción se denomina, según santo Tomás, *intellectus agens*: entonces hay que determinar al *intellectus agens* como la potencia de la anticipación del *esse* en absoluto.

Esta determinación, quizá de manera inmediata sorprendente, se ha de consolidar más aún como tomista en los párrafos siguientes. Y con esto resultará que el *intellectus agens*, así determinado, fundamenta la posibilidad de los otros dos grados de abstracción, con lo que se aclara la relación de los tres grados de abstracción, hasta ahora sólo sucesivamente expuestos.

Pero vamos primero a procurar todavía iluminar, desde un nuevo ángulo, nuestra tesis de que no en la aprehensión intelectual, no en el concepto abstractivo — en cuanto es distinto del juicio —, sino únicamente en el juicio mismo se alcanza y se hace patente el *esse*.

En contra de nuestra concepción, no se puede remitir a que santo Tomás conoce también sin duda una *abstractio formalis* como aportación de la *apprehensio* conceptual, «por la cual, la forma y por tanto también la “forma de las formas”, el ser, es liberado de la materia»¹⁵⁹. En primer lugar, en santo Tomás no se pueden oponer, sin más, «abstracción formal» y «juicio»; el tercer grado de «abstracción» es, como se explicó antes, necesaria y exclusivamente un momento en el «juicio». Una abstracción puramente conceptual, y

159. Cf. J. DE VRIES, o. c., p. 408.

distinta del juicio como tal abstracción formal (en la *apprehensio praecisive talis*), no puede, sin embargo, alcanzar aquella «forma» que es el ser en sí mismo. Pues el ser trascendental no tiene, estrictamente, ninguna forma *quiditativa* distinta de sí mismo, que pudiera todavía conservar adecuadamente lo «formal» del ser¹⁶⁰. El ser no puede ser «liberado» en distinción (*quiditativo*-universal) de sí mismo por el concepto abstractivo. Sólo puede llegar a ser «transcrito» en aquella síntesis de universal y singular, de forma y sujeto, de posibilidad y realidad, que él mismo «en sí» es; y esto quiere decir en la síntesis afirmativa del juicio. El *esse* no es, justamente, un concepto universal, como la aprehensión (como tal) lo conforma; su *formale* es, como se dijo, *sui generis*. El ser «universal» contiene en sí también todas las diferencias específicas, no es un puro *genus*. Él «es» en sí mismo la «relación» entre lo universal y lo singular, entre forma y materia, y sólo en su ya patente horizonte se hace posible aquella «distinción» y aquella «liberación», que la denominada abstracción formal (y total) de la *apprehensio* intelectual produce. Esta concepción metafísico-epistemológica del ser importa, expresado ontológicamente, que el ser trascendental se muestra «en sí mismo» y no sólo consecuentemente, como «análogo».

§ 9. EL «INTELLECTUS AGENS», POTENCIA DEL «EXCESSUS» SOBRE EL «ESSE»

El *intellectus agens* es caracterizado por santo Tomás como la potencia constituyente de los primeros principios de valor trascendental. Por otra parte, todos estos principios se refieren al ser y se fundan sobre el ser. Por esto, para Tomás de Aquino, el *intellectus agens* está esencialmente determinado por esta su función de aprehender el *esse*. Este aprehender, por los motivos ya explicados, no puede ser concebido como representación. Sólo permanece, pues, como posible manera de este aprehender, aquel *excessus* que se produce en el juicio y que, a través y por encima del *ens* sensiblemente concretizado, recae sobre el *esse* en absoluto. El *intellectus agens* queda caracterizado radical y decisivamente por esta anticipación,

160. Cf. p. 180, nota 117.

ya que por la aprehensión del *esse* y de los primeros principios en él incluidos, deviene *intelligibile actu* lo sensiblemente dado. Ahora bien: de manera formal se había caracterizado hasta ahora al *intellectus agens* como la potencia de hacer algo *intelligibile actu*. Hay que mostrar ahora el detalle de estas conexiones en santo Tomás.

1. La caracterización fundamental del «intellectus agens» por la abstracción de los primeros principios

Tomás de Aquino verifica un nexo esencial entre los primeros principios y el *intellectus agens*. Por primeros principios se entienden los principios fundamentales del ser y del pensar, pues se trata de los *universalia principia omnium scientiarum*¹⁶¹, por consiguiente, no sólo de los principios de la ciencia que recae sobre el pensar como tal, sino también de aquellas otras que se refieren al ser como tal. El *intellectus agens* es el fundamento de los primeros principios¹⁶². *Ex ipso... lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita*¹⁶³. Expresiones parecidas se repiten una y otra vez¹⁶⁴.

Podría pensarse de manera inmediata que entre el *intellectus agens* y los primeros principios se da la misma relación que entre el *intellectus agens* y las *quiditates* abstractas: el *intellectus agens* es la facultad de su abstracción y, por eso, como fundamento de los conceptos más generales, da lugar también a los principios generalísimos que descansan sobre aquellos. Apreciación completamente justa, pero que no describe integralmente la relación entre los principios y el *intellectus agens*, tal como la ve el santo teólogo.

Para éste, los primeros principios no son productos cualesquiera del *intellectus*, sino producto fundamental. Fundamental, no meramente porque estos principios son precisamente los más universales y vienen, por tanto, incluidos en las proposiciones y conceptos especiales, sino porque son la expresión de la amplitud del *intellectus agens*, y porque éste realiza mediante ellos, como instrumentos

161. I q. 117 a. 1 corp. Otros textos en HUFNAGEL, *Intuition und Erkenntnis*, pp. 200 ss.

162. *De anima* a. 5 corp.

163. *In IV Metaph.* lect. 6, n. 599.

164. Cf. *II Sent. dist.* 28 q. 1 a. 5 corp.; *III Sent. dist.* 23 q. 1 a. 1 corp.; *De verit.* q. 9 a. 1 ad 2; q. 10 a. 13 corp.; q. 11 a. 3 corp.; *De anima* a. 4 ad 6; a. 5 corp.; *Quodl.* 10 a. 7 ad 2; I q. 79 a. 5 ad 3; q. 117 a. 1 corp.; I-II q. 53 a. 1 corp.; S. c. g. II 78; III 46; *In VI Ethic.* lect. 5, n. 1179.

suyos, la *abstracción*, el *facere intelligibilia*. Los primeros principios, en su especificidad humana, son el índice de la amplitud y, por tanto, de la naturaleza del *intellectus agens*: *Prima... principia... sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis cuius lumine in nobis viget ratio naturalis. Unde ad nullius cognitionem ratio nostra naturalis potest pertinere ad quae* (una referencia un tanto difuminada y vaga, ésta del *nullius*) *se prima principia non extendunt*¹⁶⁵. La amplitud de los primeros principios es el índice de fuerza de la virtud iluminante del intelecto. Los primeros principios comportan en sí, participativamente, la «luz» del *intellectus agens*¹⁶⁶. Éste utiliza estos primeros principios como *instrumenta*, para ejercer su función abstractiva: *ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea facit intelligibilia actu*¹⁶⁷. Ahora bien: el *facere intelligibilia actu* es la expresión formal metafísica de la función esencial y única del *intellectus agens*¹⁶⁸. De esta manera, los primeros principios están, como principio instrumental de la abstracción, al lado del *intellectus agens*. Y así parece que santo Tomás se enreda en una contradicción. Ya que también los primeros principios son al mismo tiempo, para él, un resultado de la actividad abstractiva del *intellectus agens*¹⁶⁹.

Si se ha de evitar esta contradicción, hemos de concebir los primeros principios como el primer y auténtico resultado del *intellectus agens*; y toda ulterior abstracción de otras *quidditates*, como mera secuencia de esta abstracción radicalmente decisiva. Y quedamos, por consiguiente, justificados para determinar la naturaleza intrínseca del *intellectus agens* retrospectivamente, a partir de los primeros principios que son el resultado decisivo del *intellectus agens*.

165. *De verit.* q. 10 a. 13 corp.; de manera semejante *II Sent. dist.* 28 q. 1 a. 5 corp.

166. *De verit.* q. 9 a. 1 ad 2.

167. *De anima* a. 5 corp. De manera parecida *De anima* a. 4 ad 6: en la *reductio intellectus possibilis in actum* son los *principia demonstrationis* los *instrumenta* del *intellectus agens* como del *artifex*.

168. Cf. *S. c. g.* II 76; 96; *De spir. creat.* a. 9 corp.; a. 10 corp.; I q. 54 a. 4 corp.; I q. 79 a. 3 corp. *De anima* a. 4 ad 4, etc.

169. *In IV Metaph.* lect. 6, n. 599; n. 605; *In III De anima* lect. 10, n. 729; *II Sent. dist.* 17 q. 2 a. 1 corp. hacia el fin.

2. Posibilitación de la abstracción de los primeros principios por anticipación del ens en su esse

Los primeros principios descansan sobre las primeras *conceptiones*¹⁷⁰, de manera que santo Tomás describe la relación entre el *intellectus agens* y las *primae conceptiones* con los mismos giros que ha descrito la que media entre el *intellectus agens* y los *prima principia*¹⁷¹. El primero y supremo concepto concebido, sobre el que descansan los supremos principios, es *ens*¹⁷². Y por tanto, para aclarar la naturaleza del *intellectus agens*, hay que preguntar qué es este *ens* sobre el que recae el *intellectus agens*. Y de que este *ens* debe fundamentar los principios metafísicos, resulta claro que no puede ser identificado con el *ens* en el sentido de concepto supremo de las cosas materiales: «algo de tal arte que es repetible en muchos idénticos». Y por esto, santo Tomás siempre distingue cuidadosamente entre el *ens principium numeri* y el *ens metafísico*¹⁷³, al que llama *ens* absolutamente o «*ens universale*», *ens quod imponitur ab ipso esse*, en oposición al *ens principium numeri*, que es un *speciale genus entis* dentro del *genus quantitatis discretæ*¹⁷⁴.

¿Pero cómo es alcanzado este *ens* metafísico por el *intellectus agens*? Todo contenido intelectual, sabido representativamente a par-

170. *In IV Metaph.* lect. 6, n. 605. Respecto al concepto de *conceptiones*: *Quodl.* 8 a. 4 corp.

171. *De verit.* q. 11 a. 3 corp.

172. *De verit.* q. 1 a. 1 corp.: *Quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens... unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens*. Cf. I q. 5 a. 2 corp.; q. 11 a. 2 ad 4; I-II q. 94 a. 2 corp., etc. — Sobre esta *conceptio prima* se edifica el principio de contradicción como primer principio metafísico: I-II q. 94 a. 2 corp.; *In IV Metaph.* lect. 6, n. 605, y hay que notar que entre los principios se da un *ordo* (II-II q. 1 a. 7 corp.), como también entre las primeras *conceptiones* (I-II q. 94 a. 2 corp.; I q. 16 a. 4 ad 2; *De pot.* q. 9 a. 7 ad 6 y *ad ea quae in oppositum obiciuntur*). — Respecto al descansar de los principios sobre el *ens* cf. también *S. c. g.* II 83. Es quizás útil señalar que, si santo Tomás declara al *ens* lo primeramente conocido, esto no significa que el primer acto humano aprehenda al *ens* en su pureza metafísica en sí. Lo mismo vale de los primeros principios. Sólo se significa que el *ens* (y los primeros principios) son coaprehendidos, en todo objeto aprehendido objetivamente, como el fundamento metafísico de la posibilidad de éste. Cuál sea en cada caso el primer objeto concreto aprehendido temporalmente, queda en absoluto fuera de la cuestión y además carece de interés filosófico.

173. *In III Metaph.* lect. 12, n. 501; *In V Metaph.* lect. 10, n. 901; *In IV Metaph.* lect. 2, n. 559; *In X Metaph.* lect. 3, n. 1981; lect. 8, n. 2093.

174. *In IV Metaph.* lect. 2, n. 559. Por esto acentúa frecuentemente Tomás de Aquino que el *ens* metafísico y su unidad, bajo el cual son aprehendidos Dios y las restantes cosas no materiales, no puede ser confundido con el *ens* como el *unum quod est principium numeri*. El primer *ens unum secundum esse non dependet a materia*. Cf. I q. 11 a. 3 ad 2; q. 30 a. 3 ad 2; *I Sent. dist.* 24 q. 1 ad 1; *De pot.* q. 9 a. 7 corp.

tir de la sensibilidad, queda referido esencialmente a la materia, posee, por tanto, intrínseca y necesariamente un fundamento de posible multiplicación en sí mismo y no sobrepasa, por consiguiente, al *ens principium numeri*¹⁷⁵.

Más aún, parece que con las reflexiones precedentes nos hemos embarcado en una falsa dirección, pues ya al primer golpe de vista resulta improbable que la abstracción del *ens* pueda fundar la posibilidad de la abstracción de las restantes *quidditates* universales. Pues un mayor o menor grado de vacía universalidad no parece ofrecer apoyo alguno para hacer de la primera abstracción posibilidad de la segunda, a no ser que, bajo el título del *ens* asido en la abstracción, se hubiera captado algo, que no es meramente algo todavía, más general y vacío al lado de los otros conceptos universales a abstraer.

Que esta última acepción es la que está realmente en juego para santo Tomás, se desprende claramente de la manera como él entiende al *ens*. Al temer que el *ens* estuviera en el mismo nivel de los otros conceptos universales sólo como una intensificación de la generalidad y vaciedad de éstos, concebido como «algo de tal o tal clase», que, a la manera de cualquiera otro universal concretizado, en su síntesis de un algo y de una forma revela su insuprimible relación a la materia, estamos en realidad contemplando al *ens* desde aquella cara, que, en el concepto tomístico de *ens* en oposición a *res*, «no» le es esencial. *Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*¹⁷⁶. *Nomen entis sumitur ab esse rei*¹⁷⁷. *Res imponitur a quidditate tantum... ens imponitur ab actu essendi*¹⁷⁸.

La *quidditas*, de la cual estos textos nos hablan, es precisamente el objeto representado por la *simplex apprehensio* como tal. Como tal *quidditas*, efectivamente, sólo puede representarse un «qué» en un «algo» y, por consiguiente, no puede ser anulada la relación a la materia. En cambio, en su descripción del concepto de *ens*, nos ordena santo Tomás concebir al *ens* no como cosa, no según su *quidditas*, sino según su *esse*. Ahora bien: anteriores interpretacio-

nes de textos tomísticos han mostrado que el *esse* es objeto del juicio. Si, por tanto, el *ens*, en cuanto significa *esse*, es lo primero captado en la abstracción, es la abstracción fundamental; entonces la abstracción tiene que abstraer al *ens*, en cuanto ella le aprehende en el juicio como *esse*. Si Tomás dice que el *ens* es lo primeramente abstraído, queda por lo mismo dicho que el *esse*, como lo universal en el sentido ya explicado, es lo primero que llega a ser abstraído. Y si, según esto, la función del *intellectus agens* se determina por la abstracción del concepto de *ens*, queda también dicho que el *intellectus agens* recae sobre el *esse*.

Este resultado parecerá menos extraño si se tiene en cuenta lo que sigue: el conocimiento de los principios está en dependencia del conocimiento sensitivo¹⁷⁹. Por tanto, cuando el unitario conocimiento humano — intelecto y sensibilidad — encara al objeto sensible real, se seguirá la aprehensión del *ens* como *esse* y de los primeros principios. Pero, en este único encuentro del unitario conocimiento humano y del objeto real, el primer acto efectivamente ejercido es un juicio: una *quidditas* es aprehendida, como *quidditas* del objeto realmente dado en la sensibilidad. Este referir al objeto real es un juicio, a saber, necesariamente dado con la abstracción de la *quidditas* del objeto real, porque la *quidditas* es liberada como la de esta cosa real. La conciencia de que la *quidditas* proviene de esta cosa real, no es otra cosa que la referencia de la *quidditas* a la cosa real, y, por consiguiente, un juicio¹⁸⁰. Por ello, cuando en el encuentro con el ente real sensible es abstraído el *ens*, esto sucede en un juicio.

Aclarado una vez más, también desde este aspecto de los primeros principios en cuanto ellos son el primer producto característico del *intellectus agens*, que la esencia del *intellectus agens* es un aprehender al *esse*¹⁸¹, permanece todavía la pregunta de por qué esta

179. S. c. g. II 83; *De anima* a. 4 ad 6; I-II q. 51 a. 1 corp.

180. Cf. S. c. g. II 59: *intellectus tamen incomplexus* (es decir, la *simplex apprehensio*) *intelligendo quod quid est* (la *quidditas*) *apprehendit quidditatem in quadam comparatione ad rem; quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem*. La *comparatio ad rem*, sin embargo, ya nos es conocida como característica del juicio. Por eso la primera asecuración de una *quidditas* (la *abstractio*) se realiza en el juicio. No se puede en absoluto concebir la *simplex apprehensio* como función independiente al mismo nivel del juicio. Ella es «esencialmente parte de un juicio», y tanto, que no se puede presentar por sí sola y como tal en el pensar humano real. Se piensa siempre la *quidditas* como *quidditas* de una cosa y, por eso, se juzga siempre. O se piensa algo (o sea, de nuevo una *quidditas*) sobre una *quidditas*, y se ha juzgado de nuevo.

181. Por qué este aprehender sólo puede ser entendido como anticipación, ya se ha aclarado en reflexiones precedentes.

175. Cf. *In VII Metaph.* lect. 9, n. 1477: *materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae*.

176. *De verit.* q. 1 a. 1 corp. y ad 3 (segunda serie). Cf. *I Sent. dist.* 8 q. 1 a. 1 corp.

177. *I Sent. dist.* 25 q. 1 a. 4 corp.

178. *In IV Metaph.* lect. 2, n. 553.

anticipación del *esse* es, en absoluto, la condición de posibilidad de la abstracción de toda esencia universal (forma, *quidditas*). Sólo una vez aclarada esta pregunta se podrá afirmar que la anticipación del *esse* constituye por completo la naturaleza del *intellectus agens*. Y sólo entonces se podrá aclarar también una comprensión filosófica de las muchas metáforas y comparaciones con las que intenta santo Tomás describir la naturaleza del *intellectus agens* y que hubimos de dejar hasta ahora fuera de consideración.

Empezamos una vez más con el concepto de *ens*, que el *intellectus agens* aprehende. *Nomen entis sumitur ab esse rei*. Ya sabemos lo que para santo Tomás significa *esse*: el único y plenificado fundamento de todos los posibles objetos del conocer, como índice de la amplitud absolutamente ilimitada de la anticipación. Por tanto, cuando cada objeto intelectualmente aprehendido es aprehendido como *esse* limitado, es, de esta manera, aprehendido en la anticipación de la absolutamente ilimitada amplitud de los objetos del pensar. Y con esto queda dicho que el pensar se encuentra cabe su objeto singular que actualmente trata de aprehender, porque se encuentra ya de alguna manera (es decir, anticipadamente) cabe el todo de sus posibles objetos (y aquí, el «todo» no es concebido como cuantitativa ensambladura de los objetos singulares, pues el todo de que se trata es el *esse* en el sentido ya determinado de fundamento original y único de todas las determinaciones de los objetos posibles). Y así, se abre para el pensar la posibilidad de percibir la forma del objeto, que le es dada de manera inmediata sensiblemente — aunque esta forma sea de manera inmediata sólo la suma de las cualidades sensiblemente aprehendidas de la cosa — como limitación de este *esse*.

El pensar aprehende en la anticipación del *esse* a la forma como potencia limitativa del ser, porque en esta anticipación él ha desbordado ya siempre lo concretamente dado en cada caso con sus determinaciones. Y en este sentido, el *excessus* sobre el *esse* es ya siempre en sí la negación del ente singular aprehendido. En este *excessus* se funda la posibilidad metafísica de una *negatio* y *remotio* como función esencial del conocer. El *excessus* hace comprensible por qué *negatio* y *remotio* no son para el conocimiento mera anulación de una parte de su contenido, sino que revelan efectivamente una nueva y real objetividad. La negación expresa se funda sobre

el *excessus*, en cuanto éste es la negación ya siempre ejercida del objeto singular en su *esse* limitado por su forma. Ella (la negación expresa) se refiere a algo en el objeto representativamente dado, y de esta manera cabe decir que libera la mirada para la temática comprensión de aquello, que el intelecto ha anticipado, ya siempre y de antemano, a la negación expresa, para poder aprehender al objeto singular.

Y viceversa: porque este término de la anticipación es siempre dado como término de una anticipación, o porque — con otras palabras — la aprehensión de un objeto singular es condición de posibilidad de la «concienticidad» de la anticipación, ésta sólo puede ser aprehendida temáticamente en una reflexión y bajo una negación. La metafísica expresa se muestra así ciencia esencialmente refleja y operativamente negativa.

Pero no se ha llegado a hacer claro todavía cómo por la anticipación del *esse* llega a ser aprehendida la forma como universal. Hasta ahora sólo ha resultado que la forma se presenta en la anticipación como limitación, como potencia de ser; pero no se ha aclarado cómo ella puede mostrarse en la anticipación como *actus* respecto a la materia, como potencia suya.

En una dilucidación anterior dijimos que es insuficiente aquella teoría que mantiene la asecuración de una *quidditas* universal mediante una comparación. La razón de que la comparación misma haga saltar la pregunta por la condición de su propia posibilidad reside en que una comparación presupone, previamente a sí misma, la aprehensión de una esencialidad común, de alguna manera, a los términos a comparar; exige como ya realizada la disociación de la forma de su a questo, pues los concretos como tales no pueden de ninguna manera ser comparados uno con otro. Para poderlos comparar, naturalmente, tienen que ser efectivamente parecidos en sí. Pero lo que se pregunta precisamente es cómo aquello en que ambos concuerdan puede ser visto de por sí, aunque no es algo distinto de aquello, por lo que los concretos son dos y distintos el uno del otro. Esto no es en absoluto pensable de otra manera, que porque ambos están referidos a una unidad, que como unidad simple (no resultante de composición) precede a la constitución en unidad de lo común a dos. También aquí vale el principio tomístico: «*Ante multitudinem oportet invenire unitatem... Quae autem secundum*

*se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniuntur*¹⁸². Si enim diversa in aliquo uniuntur, necesse est huius unionis causam esse aliquam, non enim diversa secundum se uniuntur¹⁸³. Y hay aquí que atender a que ese *componens* como «causa» de la *unio*, debe ser uno en el sentido en el que la unión se realiza. Pero la unidad que nos ha resultado es una unidad precedente a la mera similitud efectiva de las dos formas sensiblemente adquiridas, y es esa unidad la que hace posible precisamente la aprehensión de esta similitud. Las formas son aprehendidas como potencias de aquel *esse* uno sobre el que recae el *excessus*. De esta manera se hace posible por el *excessus* la constitución de conceptos universales.

Y con esto se ha mostrado el *excessus* sobre el *esse* como condición general de la abstracción, por consiguiente, también del primero y segundo grado de abstracción. El tercer grado de abstracción es la posibilidad de los dos primeros, aunque sólo llegue a ser expreso como último. Así, el *excessus* sobre el *esse* en absoluto ha resultado la expresión metafísica esencial y única de la naturaleza intrínseca del *intellectus agens*. Y ahora estamos en condiciones de interpretar rectamente la abigarrada multitud de imágenes y conceptos con que santo Tomás intenta describir la esencia del *intellectus agens*, sin caer en el peligro de entenderlas a partir de su origen histórico, lo cual nos llevaría a pensar al *intellectus agens* de manera no tomística. Vamos a emprender ahora esta investigación porque quedará confirmada la exactitud del resultado precedente, si conseguimos, a partir de él, lograr un sentido verdaderamente filosófico, sin hacerles violencia, para las imágenes y conceptos con que santo Tomás intenta captar la esencia del *intellectus agens*.

3. La interpretación ontológica de la imagen del «lumen» (la «luz», como posibilitación apriorica de la «visibilidad» del objeto, copercebida en éste)

Una de las imágenes más usadas para la descripción de la función del *intellectus agens*¹⁸⁴, es la representación de que los *phan-*

tasmata son iluminados por el *intellectus agens* como *lumen*¹⁸⁵. ¿Qué quiere decir esta imagen? Si nos atenemos sencillamente a la imagen misma, se nos dice por de pronto que se trata de un hacer visible al *phantasma* por el *intellectus agens*. Ésta es, en general, la tarea de la luz con respecto al objeto iluminado por ella. El «ser visible» es en nuestro caso, naturalmente, la conciencia¹⁸⁶. En el caso de la abstracción, no se trata del llegar a ser sabido del *phantasma*, pues éste ya es ciertamente sabido, mediante la sensibilidad, por el único y unitario conocer humano, y por esto, lo ya así sabido, como tal, no tiene por qué volver a ser sabido ahora de otra manera (intelectual).

De nuevo tiene que ser evitado en este contexto el equívoco del cual se trató en la abstracción, según santo Tomás, del tránsito de una facultad del conocimiento a otra. El hombre «uno» es el que sabe el contenido de sus facultades de conocimiento y, por tanto, no tiene sentido el hacerle saber algo por dos veces en dos facultades cognoscitivas. No son las facultades las que conocen, sino el hombre: «*magis*» *proprie dicitur quod «homo» intelligat per animam*¹⁸⁷, *non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*¹⁸⁸.

Para Tomás de Aquino, la unidad de la conciencia ya está dada de antemano, cuando se trata de la abstracción. Lo que está dado en la sensibilidad, y en cuanto está dado en ella, está ya también dado para el intelecto, porque, en general, nada es dado *proprie* a las facultades, sino al hombre por ellas. Aquello, por consiguiente, que además de estar dado sensiblemente en la sensibilidad, tiene que ser todavía dado en el intelecto, es, exclusivamente y en sentido estricto, aquello que no puede estar dado en la sensibilidad a causa de la materialidad de ésta. Santo Tomás desenvuelve detallada y principalmente el problema de la relación de dos facultades en el hombre único de igual manera con ocasión del problema de la relación de voluntad e intelecto¹⁸⁹. Una aplicación correspondiente

185. Cf. M. HONECKER, *Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin*, Phil. Jahrb. 48, 1935, pp. 268-288. Aquí se encontrarán también los textos de santo Tomás.

186. I q. 67 a. 1 corp.: *postmodum autem extensum est (nomen lucis) ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem*.

187. I q. 75 a. 2 corp. y ad 2.

188. *De verit.* q. 2 a. 6 ad 3; cf. *De spir. creat.* a. 10 ad 15; I q. 76 a. 1 corp.

189. Cf. I q. 82 a. 4 ad 1; q. 87 a. 4; I-II q. 17 a. 1 corp.; a. 3 ad 3; III *Sent. dist.* 23 q. 1 a. 2 ad 3; *De verit.* q. 22 a. 12 corp.

182. S. c. g. I 18.

183. I q. 65 a. 1 corp.; cf. I q. 11 a. 3 corp. *tertio*.

184. Que se trata de una imagen: I q. 67 a. 1 corp.: *metaphorice in spiritualibus dicitur...*; *De anima* a. 4 ad 4: *comparatio luminis ad intellectum*; *In lib. de causis* (lect. 6 [Parma XXI, 729 b]): *per similitudinem dici potest lumen*.

de estos pensamientos respecto a la idea del *ordo* de origen de las potencias a partir de la sustancia del alma¹⁹⁰ confirmaría todavía más la exactitud de nuestra manera de ver.

La abstracción no tiene que aclarar cómo sabe el intelecto lo que la sensibilidad aprehende, sino cómo llega él a saber esto como «universal». Si Tomás de Aquino dice que el intelecto «sólo» conoce lo universal¹⁹¹, no contradice nuestra interpretación. Pues esta tesis no expresa una lamentable deficiencia de nuestro intelecto, sino que es la expresión obvia, por una parte, de que de la unidad del conocer humano resulta, sin más, que cada una de las funciones del humano conocer no tiene que aportar, como tal, lo que la otra esencialmente aporta, ni puede hacerlo; y, por otra parte, es precisamente el indicio de la riqueza de ser del intelecto como tal, el que conozca lo sensiblemente dado en el «ser en totalidad» y, por tanto, como universal. Además, la sensibilidad es sensibilidad del espíritu, puesto que el intelecto hace brotar de sí la sensibilidad como potencia suya, y así, mantiene la aportación de ésta en sí¹⁹².

Que el espíritu realizado al nivel humano haya de hacer brotar de sí una sensibilidad como potencia suya distinta de él, es, sin duda, un índice de su penuria de ser. Pero hay que tener presente lo siguiente: el capítulo sobre la sensibilidad mostró que un conocimiento receptivo, no creativo, de un objeto exige¹⁹³ esencialmente una sensibilidad; es decir, que sólo recibiendo sensiblemente se puede intuir¹⁹⁴. Y así, si santo Tomás niega al intelecto el conocimiento del singular, en cuanto (y sólo en cuanto) este intelecto se diferencia de la sensibilidad y es sólo «un» momento de la única conciencia del hombre uno, esto brota obviamente de sus presupuestos; pero hay que defenderlo de las falsas inteligencias aludidas. Cuando el doctor Angélico reconoce al intelecto una aprehensión del singular material, no ciertamente *directe*, pero sí *per quandam reflexionem, per conversionem ad phantasmata*¹⁹⁵, lo que hace es ampliar

190. I q. 77 a. 6 y a. 7 y paralelos.

191. I q. 14 a. 11 ad 1; q. 86 a. 1, etc.

192. Cf. I q. 77 a. 7 corp.

193. Cf., por ejemplo, *De anima* a. 20 ad 6.

194. Y por esto intenta también santo Tomás (para poder aclarar posible para los intelectos puros un conocimiento del singular material), construir un conocimiento de este singular material a partir del saber creativo de Dios. Cf. I q. 57 a. 2; S. c. g. II 100; *De verit.* q. 8 a. 11 corp.; *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 3.

195. I q. 86 a. 1 corp., etc. Cf. respecto al íntegro párrafo último: ROUSSELOT, o. c., pp. 110-113; MARÉCHAL, o. c., pp. 156 ss.

de nuevo el concepto restringido de intelecto hasta el concepto totalitario de intelecto que coincide con el de la conciencia humana total y una.

Lo que deviene visible, por tanto, mediante la luz del *intellectus agens* es tan sólo que la *quidditas* sensiblemente dada es universal, que puede darse en múltiples aquestos; *cognoscere id quod est in materia individuali* (el contenido cualitativo permanece, por consiguiente, sensiblemente sabido *in materia individuali, in phantasmate*) «*non prout*» *est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repraesentant phantasmata*¹⁹⁶. El conocimiento del *non prout* es la aportación única de la *abstractio* como tal.

¿Hasta qué punto hace posible el *lumen* del *intellectus agens* esta determinada concepción de lo sensiblemente dado? *Ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius*¹⁹⁷. El nivel de ser de un ente es su «luminosidad». Y si esto se refiere, en el contexto en que está dicho, por de pronto a la cosa misma a conocer, vale también ciertamente del *intellectus agens*. Pues para Tomás de Aquino potencia de conocer y potencia de «cognoscibilidad» son siempre paralelas y correspondientes al nivel de ser. Y, además, la proposición que precede al texto citado suena así: *Illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem potest dici lumen*. Ahora bien: el *intellectus agens* es aquello por lo que el contenido del *phantasma* es conocido como universal, por tanto, es también *illud per quod aliquid cognoscitur*. Podemos, pues, decir que su luz es su riqueza de ser específica, su actualidad. Ésta tiene que pertenecerle ya en sí mismo, independientemente del *phantasma*, ya que ella ha de ser el fundamento de una determinada manera de aprehensión de lo sensiblemente conocido y, por consiguiente, como tal, no puede radicar en la sensibilidad o ser operada por ésta. Por esto, está el *intellectus agens* ya siempre en sí mismo en este nivel de ser, *semper in actu*¹⁹⁸. *Intellectus agens est agens tantum et nullo modo patiens*¹⁹⁹. Para entender la luz del *intellectus agens* se ha de concebir mejor esta *actualitas*.

Esta actualidad tiene que ser, para decirlo de una manera gene-

196. I q. 85 a. 1 corp.

197. *In lib. De causis lect.* 6 (Parma XXI 729 b); cf. *De anima* a. 15 corp.: *lumen intellectuale «sive» intellectualis natura*.

198. Cf. I q. 54 a. 1 ad 1; *III Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2; *De verit.* q. 16 a. 1 ad 13; q. 20 a. 2 ad 5; *De virtut.* q. 1 a. 1 corp.; a. 9 ad 10; S. c. g. II 76; *In III De anima lect.* 10, n. 732-733.

199. I-II q. 50 a. 5 ad 2.

ral, una realidad de ser que pertenece ya de alguna manera al ámbito del conocer y de la «*cognoscibilidad*», del ser como «ser cabe sí». De otro modo no podría comprenderse cómo esta *actualitas* puede ser «luz» que hace algo *cognoscible*.

Se podría sentir la tentación de oponer a estas reflexiones que, según santo Tomás, la abstracción es un proceso inconsciente. Pero con los textos que sugieren tal interpretación, Tomás de Aquino sólo quiere decir que el conocer como tal, es decir, como «conciencia», es cosa del *intellectus possibilis*, o mejor, del hombre por el *intellectus possibilis*²⁰⁰. Pero santo Tomás no quiere decir que la luz del *intellectus agens* no sea ella misma conocida de alguna manera. La acepción contraria chocaría, ya por esto, con la imagen que está a la raíz de la metafísica tomista del conocimiento, porque, según ésta, la «*cognoscibilidad*» de una cosa se mide siempre por su nivel de ser, y el *intellectus agens* es hasta tal punto el índice del nivel de ser del hombre²⁰¹, que su tarea consiste precisamente en prestar su forma al material sensible y hacerlo así *intelligibile actu*²⁰².

Pero, además, Tomás de Aquino dice expresamente que el *lumen* del *intellectus agens* es aprehendido, y su esfuerzo por concebir exactamente el modo de esta aprehensión no debe impedirnos el hacernos clara de inmediato su concepción fundamental.

El *lumen intellectus agentis* es, según santo Tomás, el *medium sub quo* del conocimiento del objeto²⁰³. De este *medium* vale: *se habet ad intellectum possibilem nostrum sicut lumen solis ad oculum*²⁰⁴; es la posibilitación general del ver intelectual, sin suministrar de por sí un objeto determinado²⁰⁵; es aquello *quo aliquid fit actu visibile*²⁰⁶. Esta luz puede llegar a ser vista como tal *medium sub quo*, aunque no como objeto. Esto resulta ya de la relación de la luz con lo hecho «cognoscible» por ella: *cum enim omne quod intelligitur, ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum*

200. Cf. *De spir. creat.* a. 10 ad 15.

201. *II Sent. dist.* 20 q. 2 a. 2 ad 2 (el *intellectus agens altior quam intellectus possibilis*).

202. *II Sent.* l. c.; *De verit.* q. 10 a. 6 corp.; q. 20 a. 2 ad 5; I q. 87 a. 1 corp. (*lumen intellectus agentis... actus ipsorum intelligibilium*); *III Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2.

203. *De verit.* q. 18 a. 1 ad 1; *Quodl.* 7 a. 1 corp.; *IV Sent. dist.* 49 q. 2 a. 1 ad 15.

204. *Quodl.* l. c. Esta comparación ha de ser tratada, naturalmente, con precaución: cf. *De anima* a. 16 corp., de donde resulta que el acento recae sobre *lumen* y no sobre *sol*.

205. *IV Sent.* l. c.: *hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale obiectum*.

206. *De veritate* l. c.

*inquantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum*²⁰⁷. Y así, en el objeto conocido como tal está contenida la luz del *intellectus agens* como elemento constitutivo. Pero si le pertenece en cuanto es conocido (*ut huiusmodi*), es «simultáneamente» con él «conocida».

Lo mismo resulta, y de manera todavía más clara, del modo como santo Tomás determina, en general, la relación de un iluminante *medium sub quo* a lo iluminado. Y puesto que él mismo incluye bajo el concepto general de *medium sub quo* el paralelismo entre la iluminación del objeto por la luz natural y la iluminación del objeto sensible por la luz del *intellectus agens*, estamos plenamente justificados para aplicar los principios generales sobre el conocimiento de la luz misma al *intellectus agens*, mientras Tomás no lo desapruuebe expresamente.

Vamos a prescindir por ahora de un texto en el que el propio teólogo desenvuelve este paralelismo, pues resulta poco claro; sin embargo, pronto nos ocuparemos de él. Lo mismo vale de un texto del *Comentario a las Sentencias*, que, por sí solo, podría suscitar la sospecha de que no contiene el claro aristotelismo del Tomás de Aquino posterior. *Lumen quodammodo est obiectum visus, quodammodo non. Inquantum enim lux non videtur nostris visibus nisi per hoc quod ad aliquid corpus terminatum per reflexionem vel aliquo modo coniungitur, dicitur non esse per se visus obiectum, sed magis color qui semper est in corpore terminato; inquantum autem nihil nisi per lumen videri potest, lux ipsum esse visibile dicitur*²⁰⁸.

Tenemos el derecho de aplicar este principio general a nuestro caso, porque también santo Tomás une el objeto intelectual con la luz del *intellectus agens*²⁰⁹ y porque él mismo, en el lugar citado, aplica el principio a la luz de la fe, cuyo paralelismo con la luz del conocimiento natural establece frecuentemente²¹⁰. Y así podemos decir: la luz del *intellectus agens* es ella misma aprehendida por el

207. *De verit.* q. 9 a. 1 ad 2. Cf. l. c.: *lumen contentum in cognito percepto*.

208. *De verit.* q. 14 a. 8 ad 4. Naturalmente resulta indiferente para nuestra reflexión si santo Tomás describe exactamente o no la efectiva relación de la luz natural y de su «cognoscibilidad», y aún si él mantiene siempre esta descripción o no. Cf. *De veritate* q. 8 a. 3 ad 17; I q. 56 a. 3 corp., etc. Basta que él vea en la manera antes descrita «una» posible manera del conocimiento de la luz (si conoce además otra nos es aquí indiferente), y que, por tanto, tenemos derecho de aplicar esta posibilidad a nuestro caso.

209. *De verit.* q. 9 a. 1 ad 2; cf. I q. 87 a. 1 corp.: *lumen intellectus agentis... actus ipsorum intelligibilium*.

210. I q. 12 a. 2 corp.; I-II q. 109 a. 1 corp.; II-II q. 8 a. 1 corp.; q. 15 a. 1 corp.

pensar, sin duda no porque ella misma sea objeto sobre el que recaiga la mirada del conocimiento, sino en cuanto es simultáneamente copercibida como fundamento de la visibilidad del objeto. Por tanto, si Tomás de Aquino dice que el *intellectus agens* se refiere al *intellectus possibilis* «*non ut obiectum, sed ut faciens obiecta in actu*»²¹¹, no se excluye con ello el que su luz sea conocida, sino sólo se dice que ella es tan sólo «copercibida» como fundamento de los objetos intelectualmente aprehendidos.

Y ahora estamos capacitados para leer adecuadamente un texto²¹², en que se trata expresamente lo que nosotros tratábamos hasta ahora de alcanzar haciendo combinaciones de textos: *lux corporalis non videtur per essentiam nisi quatenus fit ratio visibilitatis visibilium et forma quaedam dans eis esse actu visibile; ipsa enim lux quae est in sole, non videtur a nobis nisi per similitudinem eius in visu nostro existentem... Et similiter lumen intellectus agentis per se ipsum a nobis intelligitur inquantum est ratio specierum intelligibilium faciens eas intelligibiles actu.*

Habíamos silenciado el texto por su falta de claridad. A primera vista parece incluso contradecirse. Parece querer establecer un paralelismo (*et similiter...*) entre el ver de la luz natural y espiritual. Y al mismo tiempo parece realizar lo contrario (*lux corporalis «non» videtur - lumen intellectus intelligitur*). Naturalmente que la contradicción en la fórmula queda suprimida y afirmado el paralelismo real por el *nisi* (primer término) y el *inquantum* (segundo término). Pero surge entonces la pregunta: ¿el doble condicionamiento en las frases subordinadas (*nisi... inquantum...*) anula la afirmación de las proposiciones principales (*non videtur... per se ipsum intelligitur...*) o la afirma, aunque bajo una precisión? Si el paralelismo no ha de ser anulado, tiene que realizarse la última hipótesis.

Y entonces vale: el *lumen intellectus agentis* es aprehendido realmente en sí mismo, aunque, claro está, sólo en la aprehensión del universal inteligible con su contenido procedente de la sensibilidad. Esta interpretación del texto satisface también al contexto del artículo entero. En él intenta santo Tomás tan sólo mantener que un conocimiento actual de la esencia del alma propia sólo es

posible con ayuda del objeto procedente de la sensibilidad. Una ulterior aclaración del texto — hasta qué punto la luz del sol está en los ojos — no tiene importancia para el paralelo y, por lo tanto, no nos vamos a ocupar de ella. Tomás de Aquino sólo lo hace para mantener el paralelismo íntegro tal como lo establece la *obiectio* 10, cosa que no es necesaria. Con esto hemos confirmado también con este texto el resultado ya independientemente de él cobrado.

Y ahora, ni siquiera el lugar más claro y decisivo de Tomás²¹³, debería levantar la sospecha de que hable más en pro de un apriorismo agustiniano que de un empirismo aristotélico. *Omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis et receptum in intellectu possibili. Unde sicut in omni colore videtur lumen corporale, ita in omni intelligibili videtur lumen intellectus agentis, non tamen in ratione obiecti, sed in ratione medii cognoscendi.* Que se diga: *in ratione medii cognoscendi*, no suministra dificultad alguna. Sólo se trata, como el sentido del artículo entero lo muestra, de evitar la interpretación de que la luz del *intellectus agens* por sí «sola» estuviera ya siempre presente en el espíritu como objeto del conocer. Pero no es éste el caso. La luz espiritual es sólo vista *eo quod omne quod intelligitur, non intelligitur nisi illustratum lumine intellectus agentis* (l. c.). El *in ratione medii cognoscendi* lo podemos traducir: «no como si la luz del *intellectus agens* fuera por sí sola objeto del conocimiento, sino en cuanto como constitutivo del objeto de conocimiento (*intelligibile actu*) forma parte de éste». Que no se intenta decir otra cosa, se muestra por el hecho de que, para santo Tomás, también el *phantasma* sólo como *medium cognitionis*, no como *obiectum cognoscibile* aprehendido ya espiritualmente por sí solo, forma parte del objeto de conocimiento²¹⁴, sin que por ello pueda discutirse que su contenido es realmente conocido. Y además, siempre que en otras ocasiones aparece el concepto *medium cognoscendi* se hace claro que también él mismo es conocido en el conocimiento de aquel objeto cuyo *medium cognoscendi* es, y no sólo es descubierto, consecuentemente al conocimiento, en el sentido de una mera presuposición de éste²¹⁵. La luz del *intellectus agens* es, por tanto, coaprehendida en el objeto.

Resulta ahora claro, a la luz de las dilucidaciones recién hechas,

211. I q. 79 a. 4 ad 3.

212. *De verit.* q. 10 a. 8 ad 10 (segunda serie); de manera parecida: *De verit.* q. 9 a. 1 ad 2: *cognitum inquantum huiusmodi includit in se intellectuale lumen ut participatum.*

213. I *Sent. dist.* 3 q. 4 a. 5 corp.

214. *De verit.* q. 2 a. 6 corp.

215. *De verit.* q. 2 a. 9 corp.

cómo entiende santo Tomás su aposteriorismo aristotélico: para él no hay ideas innatas ningunas²¹⁶. Pero en lo conocido intelectualmente es copercibido un elemento apriórico, que el espíritu comporta consigo (*videtur lumen intellectus agentis*), y éste es la condición de todo conocimiento objetivo (*non intelligitur nisi illustratum a lumine*). Este elemento a priori de todo conocimiento no es idea innata alguna, porque es sólo copercibido como condición de posibilidad de la aprehensión intelectual de lo sensiblemente dado, a saber, cuando ejerce una función «formal» con respecto al material de la sensibilidad.

Por esto, puede caracterizar santo Tomás la luz del *intellectus agens* también como forma respecto a lo sensiblemente dado²¹⁷, y a lo sensiblemente dado como el «material» del conocimiento²¹⁸. Y así, en la constitución de lo inteligible, se comportan espíritu y dato sensible como *actus* y *potentia*²¹⁹. No se puede trivializar esta afirmación, manteniendo que el *intellectus agens* es acto del *phantasma*, en cuanto como causa tan sólo efectiva y distinta en absoluto de su efecto, produce un *intelligibile*. Por lo contrario, su luz está contenida en el *intelligibile actu* constituyendo a éste intrínsecamente, y llega así a ser realmente copercibida.

Tomás de Aquino enseña un apriorismo, no en el sentido ingenuo de una causa que precede al efecto, sino en el sentido de «un elemento apriórico inmanente a lo conocido como tal». Y según esto, hay que tomar en serio su aserción. Dice: *non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo materia causae*²²⁰. La aserción no quiere decir tan sólo que el *phantasma* no pueda de suyo obrar sobre el intelecto. Más bien él no es en sí *intelligibile actu* (lo que podría ser, aun cuando no pudiera operar sobre el intelecto), y tan sólo deviene tal cuando con él como materia *causae* se une la luz del intelecto como elemento formal apriórico, que por esto es copercibido en el *intelligibile actu*.

No es necesario insistir en que la unión formal-material entre el *lumen intellectus agentis* y el *phantasma* no puede ser concebida en

sentido estricto a la manera de la unión de una forma material y de la materia en las cosas naturales. Pues de lo contrario, esta misma luz quedaría coartada por la materia del *phantasma* y no tendría lugar en absoluto un conocimiento espiritual inmaterial, que es precisamente el que esta luz ha de hacer posible²²¹.

En cuanto que este elemento apriórico sólo llega a ser sabido como forma del *phantasma*, es naturalmente, en esta perspectiva, aposteriórico respecto al conocimiento del *phantasma*, y en este sentido puede hablarse de una *abstractio* a partir del *phantasma*. También aquí vale la relación de prioridad recíproca, que santo Tomás hace resaltar en la relación de forma y materia²²².

Debemos, por tanto, decir: en la *abstractio*, la luz del *intellectus agens* es copercibida en el objeto universal y ésta es la actualidad del *cognoscente* mismo, de donde resulta de nuevo que esta *actualitas* es tal que comporta consigo su «cognoscibilidad» actual al devenir forma del contenido sensible²²³. Ahora bien: ¿cómo es posible que la *actualitas* del *cognoscente* sea la actualidad de lo conocido? Esta pregunta, que nos viene impuesta por el examen de la especulación sobre la luz en la doctrina tomista de la abstracción, nos hace recordar inmediatamente la tesis tomista: *intellectus et intelligibile actu sunt idem*²²⁴, y nos vale como seguro de que nuestros desarrollos no nos apartaron de los pensamientos de santo Tomás.

De lo dicho resulta, además, que la *actualitas* del *intellectus agens* en tanto es *actualitas* del *intelligibile*, en cuanto el contenido sensiblemente aprehendido se diferencia del intelectualmente aprehendido. Pues para esto vino requerida una «iluminación» del *phantasma*. ¿En qué consiste entonces la *actualitas* del *intellectus agens*, y hasta qué punto presta ella universalidad al contenido sensiblemente dado, al convertirse en *actualitas* de éste? Contestada esta pregunta, se habrá entendido el contenido metafísico de la calificación metafórica de la abstracción como una iluminación del *phantasma* por la luz del *intellectus agens*.

Pero hay que reseñar antes una dificultad contra el resultado

216. I q. 84 a. 3.

217. III *Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2.

218. I q. 84 a. 6 corp.: *materiae causae*.

219. *De verit.* q. 10 a. 6 corp.; *De spir. creat.* a. 10 ad 4; *Comp. theol.* c. 88.

220. *De verit.* q. 2 a. 6 corp.

221. Cf. MARÉCHAL, o. c., pp. 134 s.

222. Por ejemplo: *De verit.* I 9 a. 3 ad 6; q. 28 a. 7 corp.; *In V Metaph.* lect. 2, n. 775, etc.

223. Cf. respecto a esta expresión entre otros lugares III *Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2, donde esa una *natura luminis (animae intellectivae)* aparece como forma (es decir, como *actualitas*) de aquello que deviene *intelligibile actu* por una *assimilatio*.

224. I q. 14 a. 2 corp.; q. 55 a. 1 ad 2; q. 85 a. 2 ad 1, etc.

conseguido. Hemos llegado a una concepción de la iluminación del *phantasma*, que identifica a ésta con el propio proceso de abstracción. Esta concepción parece quedar contradicha por I. q. 85 a. 1. ad 4, donde se distingue netamente el *illuminare* del *abstrahere*. Santo Tomás, sin embargo, no repite esta distinción en ningún otro sitio. Todas sus restantes formulaciones no permiten, al menos, presumir tal distinción, e incluso parecen excluirla. Así, cuando dice: *...lucis intellectualis cuius est intelligibilia facere actu*²²⁵, o bien: *hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicuius organi corporei... sufficit ad hoc quod* (sc. *lumen*) *possit separare species intelligibiles a phantasmatis*²²⁶. En *De anima* a. 4 ad 4, se dice que el *intellectus agens* es necesario *ut faciat intelligibilia in potentia intelligibilia actu*, y que por esto recibe el nombre de *lumen*. *Lumen intellectus agentis... est ratio specierum intelligibilium faciens eas intelligibiles actu*²²⁷.

De esta manera, la luz se muestra siempre como aquello que produce los *intelligibilia actu*. Pero si se da un *intelligibile actu*, ya se ha realizado la *abstractio*. Una elaboración del *phantasma* por la luz, que precediera a la *abstractio*, es improbable porque apenas se puede imaginar en qué consistiría. Pues, o bien se dice que esta previa operación de la luz destruye la orgánica manera de ser del *phantasma*, lo que entendido adecuadamente significa ya la *abstractio*, o bien se entiende literalmente y entonces no lo admite santo Tomás²²⁸.

Y si la iluminación mantiene al *phantasma* como estructura material y orgánica, no se puede ver qué podría ella aportar a la *abstractio*. Si no se quiere admitir, por tanto, que santo Tomás, en este lugar, desorientado por la multiplicidad de posibles formulaciones, no se ha dado cuenta de que sus dos metáforas (*illuminare*—*abstrahere*) no significan dos cosas distintas, entonces sólo queda la posibilidad de que Tomás haya empleado en este caso la palabra *illuminare* para designar algo que él normalmente expresa de otra manera: es decir, para la conformación de lo sensible por el espíritu, que hace brotar de sí la sensibilidad y la mantiene como tal en sí.

Sobre estos temas volveremos de nuevo más adelante cuando se

trate de la *conversio* misma *ad phantasma*, de la resultancia de la sensibilidad a partir del intelecto y de la cogitativa. El contexto del texto problemático remite en esta dirección. Pero ya aquí puede hacerse claro de alguna manera que una *illuminatio* en el segundo de los sentidos dichos se halla en conexión estricta con la *illuminatio* de la cual hasta ahora hemos hablado. Al concebir el acontecer de la *abstractio* en cuanto información del contenido sensiblemente dado por la luz del *intellectus agens*, incluye ya una *conversio intellectus ad phantasma* como aplicación de la luz a lo sensiblemente sabido. En tal proceso se cumple tanto la *abstractio* como la *conversio*, y con todo derecho pueden caracterizarse como *illuminatio*, bien, en primer término, la *abstractio* como tal, es decir, unida con el contenido sensible; bien, en segundo lugar, la *conversio ad phantasma*, o sea, la unión de la forma apriorica con el contenido sensible, mediante lo que ésta, sin más, llega a ser percibida. En el segundo caso se puede distinguir con todo derecho la *illuminatio* de la *abstractio*, en cuanto ésta es la formal consecuencia esencial de aquélla (¡y solamente así!). De esta manera distingue también el mismo santo Tomás entre la *actio secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles actu* y el mismo *intelligere* como el *effectus (formalis)* de esta *actio*²²⁹. De todo ello se volverá a hablar más adelante.

Volvemos a la pregunta: ¿en qué consiste la *actualitas* del *intellectus agens* y hasta qué punto presta ella universalidad al contenido sensiblemente dado, al convertirse en *actualitas* de éste? Santo Tomás define al *intellectus agens* como aquello *quo est omnia facere*²³⁰. El *intellectus agens*, por tanto, en cuanto puede hacer de la totalidad (*omnia*) de posibles objetos, en virtud de su espontaneidad pura (*semper actu*), objetos actualmente aprehensibles — aunque no de una vez —, contiene de alguna manera esta totalidad en sí. Y aquí reside su *actualitas* como *actualitas* en la dimensión del conocer. Por otra parte, no tiene él en sí y por sí el conjunto de posibles determinaciones, pues, de lo contrario, tendría que poder presentar esta totalidad al *intellectus possibilis* sin la ayuda de la sensibilidad y de su material aposteriórico²³¹. Estas dos afirmaciones sobre

229. *De verit.* q. 8 a. 6 corp.

230. I q. 88 a. 1 corp.

225. *III Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 3 corp.

226. *De spir. creat.* a. 10 ad 6.

227. *De verit.* q. 10 a. 8 ad 10 in contr.

228. I q. 85 a. 1 ad 3.

231. *In III De anima lect.* 10, n. 739; *De spir. creat.* a. 10 ad 4; *De anima* a. 5 ad 6 y ad 9; I q. 88 a. 1 corp.: *ad ea* (al «*omnia fieri*») *active se extendens*.

la *actualitas* del *intellectus agens* sólo pueden conciliarse si él es la espontaneidad del espíritu humano que está orientada dinámicamente hacia la totalidad de los posibles objetos²³², y, como tal espontaneidad, anticipa en su orientación dinámica la totalidad de todos los objetos en sus más universales estructuras metafísicas (*sub ratione entis*)²³³, y necesita, sin embargo, aún las determinaciones de la sensibilidad para poder en absoluto presentar al *intellectus possibilis* un objeto y en él estas estructuras metafísicas de los objetos. El *intellectus agens* aprehende así la determinación singular de la sensibilidad (*phantasma*), en su dinámica orientación sobre la totalidad de todos los posibles objetos, sobre el *esse* (como podemos decir sobre la base de anteriores reflexiones), aprehendiendo así a la determinación de la sensibilidad como *ens*. Al aprehender el *intellectus agens* este material de la sensibilidad bajo su dinamismo anticipante del *esse*, ilumina este material y le confiere las estructuras metafísicas del *ens*, que vienen expresadas en los primeros principios; su actualidad deviene la del *intelligibile actu* y hace así conocer lo universal en lo sensible. No de otro modo piensa Tomás de Aquino cuando dice que lo primariamente conocido, mediante la actividad del *intellectus agens*, es el *ens*, en el cual y a la luz del *intellectus agens*, se iluminan los primeros principios y surge así un *intelligibile actu*, en el que lo sensiblemente dado participa de la luz del *intellectus agens*.

Con esto, a partir de formulaciones singulares²³⁴ sobre el ser y el operar del *intellectus agens*, se ha confirmado nuestro anterior resultado: el *intellectus agens* es la espontánea anticipación sobre el ser en absoluto, y por esto es también la facultad de la aprehensión de lo universal.

Sólo de pasada llamemos la atención sobre una serie ideológica de santo Tomás, cuya comprensión ha quedado ahora posibilitada por lo dicho hasta aquí. Si el *intellectus agens* es la más alta facultad del hombre y si ha de ser concebido como la facultad del *excessus*

232. *Potentia ad actum respectu totius entis universalis*, a saber, *active se extendens*, se podría llamar al intelecto tomísticamente con formulaciones que se contienen de hecho en I q. 79 a. 2 corp. y q. 88 a. 1 corp.

233. Cf. *De verit.* q. 22 a. 12 corp.: *ratio autem agendi est forma agentis per quam agit, unde oportet quod insit agenti ad hoc quod agat*, etc.

234. Si intentáramos una visión completa, habría todavía que investigar qué entiende santo Tomás al considerar al *intellectus agens* como causa primera junto al *phantasma* como causa instrumental. Esta investigación, desde luego, conduciría al mismo resultado.

sobre el *esse* en general, y en éste viene coafirmado el *esse absolutum*, el *intellectus agens* es, efectivamente, el lugar metafísico en el que el espíritu finito encuentra su apertura a Dios y su dependencia de Él. Y esto no sólo de manera general, según la cual todo ente finito remite al ser absoluto, sino en el sentido de que el *esse absolutum* viene coafirmado implícitamente en toda operación del *intellectus agens*, en todo juicio. Y por esto puede Tomás de Aquino concebir al *intellectus agens* de manera especial como participación en la luz del espíritu absoluto²³⁵, no solamente porque aquél, dependiente de éste, le es efectivamente semejante, sino porque el espíritu finito es espíritu sólo por la anticipación sobre el ser en general, en el que el ser absoluto es ya siempre aprehendido. *Omnis cognitio a lumine increato derivatur*²³⁶. *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*²³⁷.

§ 10. LA «ABSTRACTIO» COMO «REDITIO» COMPLETA

Para ver en qué sentido ha de ser llevado a término este párrafo, se impone una breve reflexión retrospectiva. El hombre se encuentra siempre cabe el mundo ya objetivamente aprehendido. Preguntábamos por las condiciones de posibilidad de tal conocimiento. La intuición receptiva de lo otro que se presenta en el mundo se mostraba posible solamente en una sensibilidad como *actus materiae*. Esta sensibilidad, como estado de entrega de la forma (del ser) a lo otro respecto de ella, puede sin duda recibir lo otro concibiéndolo, porque ella «es» lo otro; pero no puede hacer posible un saber «objetivo», porque no puede distinguirse ópticamente de lo otro. A la facultad del sujeto de distinguirse frente a lo otro poseído en la sensibilidad, la denominamos pensar. En el pensar, se realiza esta contraposición en una *abstractio* del saber del contenido sensiblemente poseído y en una ordenación a lo otro del saber abstraído, momentos ambos inseparables del unitario conocimiento objetivo del mundo, en el cual solamente se encuentra el hombre consigo mismo.

235. Véanse los textos en M. GRABMANN, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheits-erkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, Münster 1924, pp. 53 ss.; MARÉCHAL, o. c., pp. 322-325.

236. *De pot.* q. 5 a. 1 ad 18.

237. *De verit.* q. 22 a. 2 ad 1.

Llamamos a este pensar contrapositivo del sujeto *cognoscente* y del objeto conocido *reditio* completa²³⁸. Dijimos que la *reditio* completa se realiza en la *abstractio*. Después de haber mostrado, en los párrafos precedentes, las condiciones de posibilidad de la *abstractio*, queda por verificar si ésta torna interiormente comprensible la *reditio* completa. Cumplida esta tarea, en cuanto es posible, y concebida así en su ser la misma *reditio*, se podrá tratar inmediatamente de la *conversio ad phantasma*, pues no es otra cosa que la conversión al mundo del sujeto liberado del mundo en la *reditio* completa.

Intentamos ahora aclarar la pregunta de si hemos logrado concebir la posibilidad de la *reditio* completa en la *abstractio*, preguntando por de pronto cómo entiende el mismo santo Tomás esta *reditio*.

1. El ser formal de la «reditio in se completa» (forma «in se subsistens»)

Tomás de Aquino habla muy a menudo de un *reflecti* de las potencias *super actum suum*, *super suum intelligere*, de un *redire in essentiam per quandam reflexionem*, de un *reflecti* de las potencias *super seipsas*, de una *reditio* completa. Dejemos a un lado por ahora si estas expresiones dicen en lo esencial lo mismo, o si se refieren esencialmente a distintos procesos del espíritu. Partimos provisoriamente de una comprensión todavía vaga de estas mismas expresiones: el intelecto, de quien se enuncian todos estos títulos, por esta *reditio* se encuentra de alguna manera cabe sí mismo; sabe de su acto en oposición a su objeto, se aprehende a sí mismo como operante y, por tanto, a sí mismo en oposición a su objeto sabido. Quede también a un lado, por ahora, si se concibe este proceso como propiedad de todo acto espiritual o solamente de un acto expresamente reflejo.

La posibilidad de tal *reflexio* la reduce santo Tomás a la inmaterialidad del principio reflectivo²³⁹. Se trata de entender esta afirmación. ¿Por qué la materialidad impide una *reflexio*? En conexión con esta afirmación, llama Tomás de Aquino al ser material un

238. La expresión según *In lib. de causis lect.* 15 (Parma 742-743) (aquí se encuentra la fuente para santo Tomás); *De verit.* q. 1 a. 9 corp.; q. 10 a. 9 corp.

239. S. c. g. iv 11; i q. 14 a. 2 ad 1; q. 87 a. 3 ad 3; *I Sent. dist.* 17 q. 1 a. 5 ad 1; *De verit.* q. 22 a. 12 corp.

super aliud delatum esse, un *dependens esse a materia*²⁴⁰, un *super materiam effundi*²⁴¹.

El ser material es presentado, por tanto, como fundamento del «no ser cabe sí mismo» (del *non cognoscere seipsum*, del *non redire ad seipsum*, etc.). Ya en estas fórmulas se echa de ver: el fundamento de la imposibilidad del reflejo «ser cabe sí» es solamente la expresión ontológica de lo fundamentado: algo no es cabe sí cognoscitivamente, porque su ser mismo es cabe «un otro» (*super aliud delatum esse*). El fundamento alegado no es, por eso, lo más conocido, lo evidente por sí mismo, sino aquello que llega por vez primera a revelarse en lo que se trata de fundamentar en él. La materia prima en sentido estrictamente metafísico — y sólo de éste se trata aquí, no de un vulgar concepto de «materia» en el sentido de la física — es aquello «otro», en el que el ser (forma), que dice de suyo «ser cabe sí», se puede hasta tal punto perder (*effundi*), que la forma sólo «está cabe sí» en cuanto «está cabe un otro» (sensibilidad) o es sólo forma del otro, pura materia.

Un ser que por su propia estructura de ser «está cabe sí» lo está sin más cognoscitivamente, de manera que por esta misma determinación queda determinado para nosotros lo que es ser, y en la interior gradación posible del «ser cabe sí» se nos revela la interior gradación del ser: *redire ad essentiam suam* (cognoscitivamente) *nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa... Forma, in quantum in seipsa habet esse, in seipsam redit*²⁴². Y así nos encontramos de nuevo con aquellos primeros principios metafísicos, con los que comenzó el primer capítulo de nuestra segunda parte.

Aún entendido de esta manera general lo que santo Tomás piensa al decir que lo material no llega a sí mismo y que un «no material» está esencialmente cabe sí mismo, todavía no se ha concebido la peculiar manera de ser de la *reditio* completa humana. Conocimiento humano significa para santo Tomás *reditio* completa, pero esencialmente de tal manera, que este «venir a sí mismo» es un «advenir desde un otro», al que cuadra admirablemente la imagen de un regreso (*reditio*): *intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intel-*

240. *I Sent.* 1. c.; *II Sent. dist.* 19 q. 1 a. 1 corp.: *essentia fixa stans non super aliud delata*.

241. *I q.* 14 a. 2 ad 1. Cf. i q. 76 a. 1 corp. («*immergi*» de la forma in materia); S. c. g. II 68.

242. *I q.* 14 a. 2 ad 1.

ligere potest (la afirmación sobre el ser «no material» en general). *Sed in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur, nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit* (aunque también le convenga la *reditio* completa del ser espiritual), *tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit* (su «ser cabe sí» es un «llegar desde un otro»), *quia non est intelligere sine phantasmate* (porque su «ser cabe sí» permanece esencialmente sostenido por la sensibilidad como «ser cabe el otro») ²⁴³, porque es un *procedere ex aliquo exteriori*, no un *per se cognoscere seipsum* (no es un «aprehenderse desde sí mismo») ²⁴⁴.

El humano «ser cabe sí mismo» proviene, por eso, de la sensibilidad, es sólo posible en tanto y porque conocemos lo otro. ¿Pero cómo es posible algo así? «Ser cabe el otro» receptivamente significa sensibilidad y a ésta le resulta esencialmente imposible rescatarse a sí misma de este otro. Aunque aceptemos una «facultad» de la posesión de sí mismo distinta de la sensibilidad (el pensar, el espíritu), aunque supongamos ya (algo de lo que se hará cuestión más tarde) que ambas facultades han sido concebidas en la unidad de su origen y de su común operar, no se ha aclarado todavía la posibilidad de un regreso hacia sí mismo desde la sensibilidad como permanente punto de partida de este «advenir hacia sí».

Condición de posibilidad de una *reditio* completa en su universal ser formal, que abstrae de la específica forma humana de la *reditio*, es que este ente que es cabe sí mismo sea inmaterial, *in se ipso subsistens*. *Anima... forma in se subsistens* ²⁴⁵.

2. La «reditio» completa peculiar del hombre («reditio in conversione ad phantasma»)

Pero con esto no ha quedado entendida aún metafísicamente la *reditio* específicamente humana, al contrario, la atribución de un *esse in se subsistens* al anima, parece destruir la misma posibilidad de esta *reditio*: «ser cabe sí mismo» cognoscitivamente significa ónticamente *in se subsistere*; y entonces parece que un ente tal que es

cabe sí en fuerza de su propio ser no puede por más tiempo ser entendido como siendo cabe un otro, aun cuando fuera en su mismo ser forma del otro, aun cuando le convenga un *super aliud delatum esse*, un *effundi super materiam*, y estuviera así cabe el otro conociéndole sensiblemente. El regreso sobre sí mismo sólo parece pensable en un arrancarse que se distancia de la materia, en un impulso que proviene quizá de la sensibilidad, pero que no se mantiene duraderamente en ella, sino que la abandona, de manera que la sensibilidad no continúa siendo el fundamento que sostiene la posibilidad del regreso, aun cuando la supongamos al mismo tiempo posible en el mismo sujeto. La *reditio* completa no sería un continuo *procedere ab exteriori*. Concedido que el sujeto se lleve consigo en su regreso su saber del otro, que lo «abraiga» de la sensibilidad necesariamente presupuesta para recibir originariamente este saber; más aún, concedido que esta toma desde la sensibilidad constituya la posibilidad del regreso, ¿queda por esto entendido en qué consiste el específicamente humano «ser cabe sí» como permanente provenir desde la sensibilidad? Sí, bajo dos condiciones:

1. Tiene que hacerse claro cómo puede ser abstraído tal saber. Esta toma consigo del saber en el regreso del sujeto hacia sí mismo es el presupuesto primero para que el «ser cabe sí» pueda ser un *procedere ex aliquo exteriori*. Pues de otra manera, caería el sujeto en la inconsciencia, o se aprehendería a sí mismo y sus determinaciones independientemente del conocimiento sensible. Se trataría de un «ser cabe sí» que no sería «ser cabe sí» frente a un otro, que no sería «regreso». El sujeto, por tanto, tiene que experimentarse como algo que sabe de lo otro. Y esto significa: que tiene que «abstraer», o más exactamente, tiene que ser un inmaterial subsistente en sí y llegar a conciencia de su ser (esto es, a «ser cabe sí») porque sabe un universal (un «algo») de un material (de un otro). Ya se dijo lo fundamental sobre la abstracción como tal. Presupuesta esta abstracción como realizada por un subsistente en sí (por el único que puede llegar a ser realizada), tenemos cumplida la primera condición para que pueda ser entendido un «ser cabe sí» como regreso perpetuo desde la sensibilidad.

2. Tiene que hacerse claro cómo este saber «abraído» de un otro y, cabe decir, arrastrado en el regreso, se revela como «forma», como determinación del otro, y muestra así su proveniencia de la

²⁴³. S. c. g. iv 11.

²⁴⁴. L. c.

²⁴⁵. I q. 51 a. 1 corp.; q. 75 a. 2 corp.; a. 6 corp., etc.

sensibilidad. Éste es el principio de que el sujeto se pueda percibir como algo que sabe de un «otro». Y es ésta una condición que está ya contenida en la primera (de alguna manera). Pero allí se insistía sobre ese «algo» que es sabido de un otro, y se intentaba la mostración de la posibilidad de cómo «algo» puede ser sabido de un otro. Ahora se trata precisamente de saber ese algo como el «qué» de un otro. No se puede decir que esta pregunta esté ya liquidada, por el hecho de que lo otro, como tal, sea poseído concretamente en la sensibilidad. Pues la sensibilidad no sabe de sí misma «como» distinta de lo otro. El espíritu mismo, por tanto, tiene que saber de lo otro. El espíritu sabe de sí, y como espíritu humano sabe de sí sabiendo de un otro y en cuanto sabe de él. Cómo es esto posible, es una pregunta que se hace precisamente difícil cuando se concibe al ser como «ser cabe sí». Pues aun aceptado que el espíritu humano quede determinado por la sensibilidad, es decir, llevado por ésta a aquel grado de riqueza de ser que conviene de suyo a un «ser cabe sí», resultaría claro, ciertamente, cómo llega a ser consciente la determinación (forma) pasivamente recibida de la sensibilidad y que enriquece al ser del sujeto, pero no cómo mediante ella llega a revelarse lo otro en su «mismidad», ya que esta forma se haría consciente como lo que ella es, es decir, como determinación del sujeto consciente que es «cabe sí mismo». Santo Tomás es plenamente consciente de esta problemática: conocer y conocido son lo mismo. La determinación por la que el *cognoscente* llega a serlo, es determinación óntica del *cognoscente*. Y sin embargo, ella debe mostrarse como determinación de lo conocido, en cuanto lo conocido se opone al *cognoscente*. Este problema de la trascendencia del conocer no es un problema de la sensibilidad. A ésta pueden mostrarse las cosas desde sí mismas, y aquí se puede decir sin perplejidad alguna: *sensibile in actu est sensus in actu*²⁴⁶. Con el nivel de ser de la sensibilidad (*sensus in actu*) está dada sin más la aprehensión de lo sensible (*sensibile in actu*). Pues este nivel de ser es ya siempre un *ad aliud delatum esse*, un óntico «ser cabe lo otro». De otra manera es en el espíritu; pues éste es *in se subsistens*. ¿Cómo puede entonces valer: *intelligibile in actu est intellectus in actu*²⁴⁷, si este *intelligibile* no es el *cognoscente* mismo, sino lo otro distinto

246. I q. 14 a. 2 corp.

247. L. c.

de él? Pero de esto se trata, si es que se ha de entender la *reditio* completa en su peculiar especificidad humana.

Tomás de Aquino escribe²⁴⁸: *Non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere etiam formam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente.*

La primera afirmación es clara. En cambio, el *nam* que introduce la segunda afirmación resulta problemático. ¿Por qué la *species* funda la posibilidad de aprehender la forma *rei alterius* «como» forma de lo otro? La *species*, sin embargo, tomísticamente entendida, no es lo conocido como tal, sino la determinación ontológica del *cognoscente* mismo que precede al conocimiento como fundamento de éste²⁴⁹. Si, por tanto, la *species* hace al que tiene que conocer realmente *cognoscente*, parece que ella sólo puede ser conocida como determinación del ser del mismo *cognoscente*. Santo Tomás mismo saca esta conclusión: *species... rei intellectae in actu est species ipsius intellectus* (es a la vez determinación óntica y consciente del mismo intelecto) *et sic per eam seipsum intelligere potest*²⁵⁰. Este *et sic*, en oposición al mencionado *nam*, y entendido bajo los principios tomistas que le encuadran, es perfectamente iluminador²⁵¹. Pero ¿por qué no vale también aquí la aserción: *Intus apparet enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet, id est, impedit intellectum et quodammodo valebit et concludet ab inspectione aliorum?*²⁵². Como realidad de ser del mismo intelecto, la *species* opera el que el intelecto tenga hasta cierto punto *aliquam naturam determinatam*, de tal manera que *illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum*²⁵³. El hecho de que la *species* depende causalmente, al menos mediata y parcial-

248. I q. 14 a. 1 corp.

249. Cf. *De verit.* q. 1 a. 1 corp.: la asimilación entitativa (por la *species*) al objeto, es el fundamento del conocimiento. Igualmente I q. 54 a. 1 ad 3. Que la *assimilatio* se realiza por la *species*: I *Sent. dist.* 3 q. 1 a. 1 obi. 3 y ad 3. Cf. MARÉCHAL, o. c., pp. 63-65; 254 ss. Cf. también respecto a la *species*: I q. 14 a. 2 corp.; q. 56 a. 1 corp.; q. 88 a. 1 ad 2: la *similitudo rei cognitae* debe ser *quasi quaedam forma ipsius cognoscentis*.250. In III *De anima* lect. 9, n. 724.251. *De spir. creat.* a. 8 ad 14: *intellectus in actu «est» intellectum in actu in quantum informatur per speciem intelligibilem*. L. c.: *in his quae sunt sine materia* (como el alma, en cuanto conoce intelectualmente) *idem est intellectus et quod intelligitur*. Y bajo el otro aspecto: S. c. g. II 98: *intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili*. Se echa de ver claramente: la misma y única realidad de ser (*species*) debe operar el «ser cabe sí mismo» del espíritu y revelar el objeto contrapuesto al espíritu.252. In III *De anima* lect. 7, n. 680.

253. Obsérvese que también en el ejemplo aducido por santo Tomás es sólo una mutación accidental del sujeto la que hace imposible el conocimiento de lo otro.

mente, de un influjo exterior no aclara nada. Pues nada justifica el procedimiento de declarar al objeto patentizado como lo otro por una conclusión causal, cuando el objeto es ya siempre aprehendido «fenomenalmente» como lo otro. La *species* es consciente como realidad del ser del sujeto y no muestra, por tanto, nada de su dependencia causal de una cosa exterior²⁵⁴; aún prescindiendo de que la *species* del intelecto como tal y en oposición a la sensibilidad es sólo producto del *intellectus agens*.

Sobre la base de esta problemática se puede ya decir lo que sigue: si la realidad de ser de la *species* (como realidad de ser espiritual en sentido estricto) tiene que ser el «ser cabe sí» del espíritu y la patente determinación del objeto contrapuesto al espíritu, esto sólo puede resultar de antemano pensable si la *species* comporta y revela determinaciones que pueden convenir solidariamente al espíritu y al objeto. Determinaciones de lo material como tal (de especie cuantitativa y cualitativa), que sólo pueden convenir entitativamente a algo material, no pueden constituir como tales la *species intelligibilis*. Porque entonces podrían también devenir determinaciones entitativas del espíritu. Como determinaciones sensibles son conocidas sensiblemente por el unitario conocer sensitivo-espiritual. Y así anclamos de nuevo en la concepción de la *species intelligibilis* a la que ya habíamos llegado repetidas veces.

De aquí no se sigue, naturalmente, que un conocer espiritual puro no pueda conocer lo material. Pero sí resulta que lo material sólo es cognoscible o receptivamente y como *primum cognitum per formam propriam* por una sensibilidad o, de no ser posible una sensibilidad, por un conocimiento creativo que lo aprehende en su origen creativo.

Cuando santo Tomás habla de *species intelligibilis*, que es producida por el *intellectus agens*, es éste habitualmente el título bajo el que queda incluido lo dado en la sensibilidad precisamente en cuanto es captado bajo la luz del *intellectus agens*. Y con esto se liquida la explicación de bastantes textos tomistas, en los que una interpretación demasiado estrecha podría ver una dificultad contra nuestra interpretación de lo que en sentido estricto es determinación

del intelecto como tal, de lo que en sentido estricto es *species intelligibilis*. Esa relación inclusiva del contenido sólo sensiblemente dado conjuntamente con la determinación propiamente entitativa del intelecto (que, por tanto, entendido estrictamente también sólo «inteligiblemente» puede ser sabida) dentro del concepto complejo de *species intelligibilis* en un sentido algo más amplio, está ya plenamente justificada e incluso se sugiere por sí misma, puesto que lo *intelligibile* en sentido estricto sólo deviene consciente en la aprehensión de lo sensiblemente dado.

Con esta cierta separación entre lo inteligible en sentido estricto y el contenido sensible que permanece en la sensibilidad, parece que el problema se hace todavía más confuso: tenemos, por una parte, los contenidos sensiblemente sabidos en la sensibilidad y, por otra, la consciente realidad de ser del espíritu (por de pronto presupuesta). Esta realidad de ser del espíritu (*species intelligibilis* en sentido estricto) no tiene que hacer intelectualmente consciente nada otro que aquello que puede revelar simultáneamente la estructura del *cognoscente* y del objeto conocido. Bajo este presupuesto, «puede» la *species intelligibilis* revelar la estructura del objeto, en tanto que en ella coinciden óticamente sujeto y objeto. ¿Pero hasta qué punto la *species intelligibilis* del espíritu, que es determinación entitativa de éste, se revela «efectivamente» como la estructura de lo sensiblemente dado?

En formulación tomista: ¿dónde reside la posibilidad de que la luz del *intellectus agens*, que es ciertamente el espíritu mismo, sea sólo vista en cuanto es efectivamente participada por la *quidditas* sensiblemente dada y de manera que esta última permanezca en su ser sensiblemente dado?

Supongamos por un momento que la pregunta está ya contestada. ¿Se ha entendido entonces la *reditio* en su posibilidad? Sí. El ánimo es concebida como *in se subsistens*. Como tal, se encuentra cabe sí misma con tal que sea en absoluto cabe algo. Y como cabe algo sólo se encuentra en cuanto lo conoce sensiblemente, sólo cabe lo otro se encuentra ella consigo, realiza una auténtica *reditio in seipsam*. Se presupone tan sólo que ella adviene a sí misma desde la sensibilidad, que su saber sensible es la permanente condición de su «ser cabe sí». Y esto sólo puede suceder si ella sabe intelectualmente de lo sensiblemente dado. Y en cuanto este su saber es su

254. *Illud quod intelligitur, non est ut passum sed ut principium actionis*, vale también aquí. Cf. *De verit.* q. 8 a. 6 ad 8; q. 8 a. 6 corp.; a. 7 ad 2 (segunda serie); ad 2 (primera serie).

ser mismo, permanece abierta la pregunta de cómo esta su sabida determinación de ser puede y tiene que mostrarse como la actualidad de lo sensiblemente dado. De nuevo anclamos en la pregunta que hemos dejado precisamente sin responder.

Pero esta pregunta no es realmente otra que la pregunta por la *conversio ad phantasma*. El aserto de que lo que llega a ser sabido sólo lo puede ser en una aplicación a lo sensiblemente dado, quiere decir (si es que no se ha de poner un doble saber idéntico en la sensibilidad y en el entendimiento, lo que haría ya de antemano del aserto un sin sentido): aquello que propia y estrictamente es inteligiblemente sabido, es sólo sabido en cuanto es aprehendido en lo sensiblemente dado y valiéndose de ello. Cómo hay que concebir la posibilidad de esto era precisamente la pregunta sobre la cual nos lanzaba nuestra consideración de la posibilidad de una *reditio* completa en el hombre. El problema de la *abstractio* se transforma de esta forma por sí mismo en el de la *conversio ad phantasma*. Con esto, a la inversa, la *abstractio* se muestra como necesario momento interior de la *conversio ad phantasma*. Se revela así que la investigación emprendida en el capítulo tercero es una parte integrante «de la» pregunta a plantear ahora bajo propio título, y que, por tanto, ésta presupone siempre los resultados del tercer capítulo. Esta nueva interrogación es la pregunta por la *conversio ad phantasma*.

Capítulo IV

CONVERSIO AD PHANTASMA

§ 1. ELABORACIÓN DE LA PREGUNTA

Se trata ahora de fijar claramente, en consideración retrospectiva de las reflexiones que han precedido, qué es lo que se pregunta cuando se habla de la *conversio ad phantasma*. No se puede considerar al *phantasma* como una «cosa». *Phantasma* es el santo y seña de la sensibilidad como tal. Al afirmar que el conocimiento intelectual humano se realiza en una aplicación *ad phantasma* se quiere decir, por consiguiente, que el conocimiento intelectual sólo es posible en la correalización de un conocimiento sensible. Y de esta simple reflexión resulta: la tesis de la *conversio* pierde de antemano su sentido, si se la concibe como la tesis que afirma la conjunción necesaria de dos conocimientos de contenido igual a distintos niveles.

No se trata tan sólo de que el conocimiento intelectual, como tal, haya de aportar algo que resulta esencialmente imposible al conocimiento sensible como tal — cosa desde luego clara tras las reflexiones que han precedido —; tampoco se puede pensar la cosa como si en el conocimiento intelectual, como tal, se repitiera a otro nivel el contenido entero del conocimiento sensible con la añadidura, desde luego, del contenido que resulta inaccesible al conocimiento sensible. Pues si el contenido del conocimiento sensible se encontrara repetido al nivel del pensar, no podría entenderse qué sentido podría tener todavía para el conocimiento intelectual, como tal, una *conversio* al conocimiento sensible; y por qué estaría dado dos veces en la misma conciencia un conocimiento cuyo contenido es idéntico. *Conversio ad phantasma* no significa, por tanto, conocimiento intelectual «con acompañamiento de *phantasmata*» (pues éstos no son cosas, sino con-

tenido de la única conciencia humana a la que pertenece también el pensar), sino es la expresión que indica que la intuición sensible y el pensar intelectual se unen constituyendo el «único» conocimiento humano. Y por esto resultaba en los párrafos precedentes que la *conversio* se mostraba no como un proceso consecuente a la *reditio* completa (y por tanto a la *abstractio*), «sino como un momento esencial en la *reditio* misma». El «ser cabe sí mismo» y la *abstractio* son intrínseca y esencialmente un «saber algo de lo otro» y, ya por lo mismo, *conversio ad phantasma*.

Así no es extraño que ya a lo largo del capítulo sobre la *abstractio* quedara a menudo tocado el tema de la *conversio ad phantasma*: se habló de la *concretio*, del conocimiento de lo sabido que es siempre una *quidditas* realizada en un algo, del regreso partiendo de la sensibilidad, del ver la luz del *intellectus agens* en la *species* (en sentido amplio), del *modus significandi*: otros tantos conceptos que ya en sí incluyen la *conversio ad phantasma*.

De todo esto resulta que no se va a tratar en lo que sigue de probar la *conversio ad phantasma* como propiedad fáctica del conocimiento humano. Como tal, quedó ya afirmada en la predecisión sobre el lugar, desde el que santo Tomás plantea la pregunta por el ser del conocimiento humano (el mundo), y afirmada quedó en todas las reflexiones del capítulo precedente. Se trata ahora, más bien, de intentar aprehenderla en su «posibilidad». En este sentido, lo que precede deja todavía lugar a la pregunta. Y desde lo que precede ha de resultar lo que todavía queda por preguntar.

Los dos últimos capítulos se construyeron de manera que, desde determinadas propiedades del conocimiento humano, se revelaba la estructura misma del ser del hombre. De la pregunta por las condiciones de un conocimiento receptivo intuitivo resultaba el ser de la sensibilidad y, con éste, el ser del hombre mismo como *cognoscente* sensible: *actus materiae*; *forma corporis*. De la encuesta sobre la posibilidad de un conocimiento «iudicativo», universal, dirigido sobre el «en sí» del objeto en deslinde del sujeto, resultaba el ser del pensar y, con éste, el del hombre como espíritu: *excessus* sobre el ser en absoluto; *forma in se subsistens*.

De esta manera, la estructura del ser del hombre que se revela en su conocimiento, es aprehendida en una peculiar dualidad que parece casi contradecirse: el hombre es al mismo tiempo *in se sub-*

sistens y realidad de lo otro (de la materia). Y de aquí mismo brota la pregunta: cómo puede ser concebida esta dualidad de determinaciones en la estructura del ser del hombre — sin que se la suprima — a partir de una unidad más original.

Conversio ad phantasma es la expresión de la esencial unidad del único conocimiento humano, que, como unidad del conocer, exige ser entendida desde la unidad de la estructura humana de ser que es su origen. Pues sólo así podrá ella misma ser entendida.

Esta unidad originaria del ser humano como fundamento de este conocimiento unitario no puede entenderse aquí, y creemos que esto está claro, como algo conocido ya en sí mismo e independientemente de su función unificante. Tiene que patentizarse ella misma en lo que unifica, no como el promedio resultante, sino como el ser uno y en sí unido que hace brotar de sí la dualidad para llegar a sí mismo y que, por eso, mantiene unida esta dualidad como plenitud de su ser uno: ese ser del hombre que se unifica hacia su unidad.

Ahora bien: puesto que la anticipación del *esse* en absoluto que acontece en el juicio desborda siempre, aunque sólo sea anticipativamente, el horizonte de espacio y tiempo, resulta que es el «espíritu» lo más originario en el hombre (por muy verdadero que sea que este espíritu sería ciego sin la sensibilidad), y que el único y unitario conocimiento humano y el único y unitario ser humano vienen de manera más primitiva determinados por aquella faceta del conocimiento humano que llamamos «pensar». La tarea va a ser, por consiguiente, concebir desde el ser originario de esta intelectualidad humana la multiplicidad y la unidad de las facultades cognoscitivas del hombre.

Si en los capítulos precedentes, el *intellectus agens* era el título tomado bajo el cual había que buscar lo que nos permitiera concebir al conocimiento humano como espiritual, va a ser ahora *intellectus possibilis* la palabra guía que nos permita comprender a este espíritu como «humano», de manera que de él resulte el conocimiento humano como un todo. Desde él habrá de mostrarse la sensibilidad como potencia «suya», por la que, como suya y sin embargo distinta de él, el espíritu humano es lo que tiene que ser. Y con esto quedará también entendida la posibilidad y necesidad de la *conversio ad phantasma*.

Y si de esta manera la sensibilidad tiene que dejarse experimentar

como potencia de la específica espiritualidad humana, esto habrá de revelarse en la misma sensibilidad. El espíritu humano hace brotar la sensibilidad desde sí mismo de tal manera, que la recoge de nuevo ya siempre en sí mismo, y así, la sensibilidad opera su propia obra como obra del espíritu. Y al hacer el espíritu brotar de sí la sensibilidad como potencia a su servicio, se adelanta él también, cabe decir, a una con ella, como potencia distinta de la sensibilidad y coordinada a ésta, con propia función, que ulteriormente se funde con la de la sensibilidad para constituir el único conocimiento humano. Este unificado intermedio de espíritu y sensibilidad como potencia coordinada a la sensibilidad, que perteneciendo como tal también a la sensibilidad, comporta en sí indicios de la proveniencia de la sensibilidad a partir del espíritu, es tratado por santo Tomás bajo el título de «cogitativa». Si bajo el título de *intellectus possibilis* se nos va a mostrar la posibilidad y la necesidad de la *conversio ad phantasma*, la cogitativa, como medial unidad de pensar y sensibilidad, no es otra cosa que el ejercicio de la *conversio*. Con esto hemos adelantado dos palabras guiones, bajo las que hay que buscar en el santo Doctor el tema de este capítulo.

§ 2. EL «INTELLECTUS POSSIBILIS»

De la misma palabra se sigue una doble serie de afirmaciones sobre el *intellectus possibilis*. Es *intellectus*: en una doble perspectiva ha quedado ya determinado lo que quiere decir *intellectus* en santo Tomás. Y cada una de estas perspectivas revela en un rasgo fundamental del conocimiento humano una característica esencial del ser humano, y ambas características son condición de recíproca posibilidad y constituyen en definitiva la determinación única y unitaria del ser y conocer humanos. El conocer humano se cumple en una *reditio* completa, y es de esta manera operación de una forma *in se subsistens*. El conocer humano es la afirmación «iudicativa» de un universal referido a un algo y se muestra así sustentado y posibilitado por la anticipación sobre el *esse* en absoluto, en la que encontramos la característica decisiva de la estructura de ser del *intellectus agens*.

Una breve reflexión sobre la relación de *intellectus agens* y pos-

sibilis, en santo Tomás muestra ahora que en esta caracterización tomista del conocer humano queda ya incluido el ser del *intellectus possibilis* como *intellectus*. Pues por mucho que el doctor angélico insiste en la real distinción¹ entre *intellectus agens* y *possibilis*, ambos constituyen para él una unidad tal, como momentos esencialmente complementarios del único conocer, que en la peculiaridad del uno se revela la estructura ontológica del otro. De la función de los dos resulta el único *intelligere*². Ambos son, por tanto, potencias esencialmente complementarias, igualmente conformados en su ser, si se abstrae de la receptividad o espontaneidad que los distingue. Si el *intellectus agens* es la espontánea y dinámica orientación del espíritu humano sobre el *esse* en absoluto, y el *intellectus agens* es así aquello *quo est omnia facere*, el *intellectus possibilis* como *intellectus* es la posibilidad del espíritu humano para comprender en conocimiento receptivo al *esse* en absoluto y es así aquello *quo est omnia fieri*³. La amplitud receptiva del *intellectus possibilis* es la misma que la anticipativa del *intellectus agens*⁴. Con lo que se dijo sobre el *intellectus agens* se captó ya el ser metafísico del *intellectus possibilis*: la amplitud de su receptividad no es lo intrínsecamente espacio-temporal, el *ens principium numeri*, sino el *esse* en su totalidad, el *esse* en sí negativamente y en todo sentido ilimitado. *Intellectus recipit suum obiectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri*⁵.

El *intellectus possibilis* es «*possibilis*». Con esta afirmación se comprende por vez primera en su peculiar manera de ser la espiritualidad precisamente humana. La «posibilidad» del espíritu en el hombre no quiere decir tan sólo que éste, como toda potencia cognoscitiva finita, puede ser concebido como precedente óntico del real ejercicio del conocimiento. Que no es éste el sentido pleno de la afirmación tomista resulta ya del hecho de que santo Tomás no concede la existencia de tal *possibilitas* en una inteligencia finita

1. I q. 79 a. 4 ad 4; a. 7 corp.; S. c. g. II 77; In III De anima lect. 10, n. 732; De spir. creat. a. 9 al comienzo; a. 10 ad 4; De anima a. 3 ad 18; a. 4 ad 8, etc., se presupone claramente esta distinción. Se afirma expresamente: I q. 79 a. 10 corp.; II Sent. dist. 17 q. 2 a. 1 corp.; Compend. Theol. c. 83; 88. Respecto a la distinción real de un principio activo y pasivo cf. In IX Metaph. lect. 1, n. 1781 ss.

2. De anima a. 4 ad 8; De spir. creat. a. 10 ad 15.

3. I q. 88 a. 1 corp.; In VI Ethic. lect. 1, n. 1119; In III De anima lect. 10, n. 728.

4. I q. 88 a. 1 corp.: *intellectus agens... ad eadem se active extendens ad quae se extendit intellectus possibilis receptive*.

5. I q. 79 a. 7 corp.; cf. I q. 5 a. 2 corp.; q. 79 a. 9 ad 3; q. 82 a. 4 ad 1, etc.

intuitiva (el ángel). El ánnfiel o tiene *intellectus possibilis*⁶. El finito conocimiento intelectual intuitivo no puede ser denominado *intellectus possibilis*, porque un ser así se encuentra cabe sí mismo de por sí mismo y no llega a sí mismo por recepción de algo otro que de por sí mismo se muestra.

*Intellectus angeli... quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilem, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile, apud seipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem sed per se ipsum*⁷. Tomás de Aquino nos da aquí esta metafísica de una inteligencia finita intuitiva precisamente en oposición al *intellectus possibilis*. Brevemente queda dicho todo lo que Tomás de Aquino tiene que decir respecto de esta «idea límite» de nuestro espíritu humano. Una intelectualidad intuitiva es ya por su propia estructura de ser «ser sólo cabe sí mismo» (*essentia... sibi praesens*), puesto que está absolutamente desligada de lo otro de la materia⁸. Y, conforme a su concepción de la relación de ser y conocer, ha de mantener santo Tomás que tal ser se encuentra siempre cognoscitivamente «cabe sí mismo», puesto que ya entitativamente está en sí mismo. Y por esto, en contraste con el conocimiento humano, el *obiectum primum* del conocimiento del ángel es su propio ser, por el que conoce todo lo demás⁹.

Tal intelectualidad intuitiva no es, por tanto, receptiva, pues su «objeto» es su propio ser y éste no se le «opone», ni tiene por qué mostrarse de por sí al intelecto, pues tampoco tiene la posibilidad de ocultarse a él. Y desde aquí se hace claro lo que significa *intellectus possibilis* como *possibilis*: el *intellectus possibilis* es ser, que quiere decir «ser cabe sí», *reditio* completa, pero no se encuentra ya siempre cabe sí de por sí mismo, no puede darse a sí mismo inmediatamente y de por sí mismo, sólo llega a sí mismo en cuanto receptivamente permite presentarse a lo otro, y sin este receptivo «dejarse hacer presente» al otro no se encuentra él mismo cabe sí. *Per essentiam suam se intelligit angelus... intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum... unde possibilis nominatur. Sic igitur in essentia sua consideratus se habet ut*

6. I q. 54 a. 4; S. c. g. II 96. Aquí queda rebasada la concepción del problema de I Sent. Dist. 3 q. 3 a. 4 ad 4.

7. De verit. q. 8 a. 6 corp.

8. Cf. I q. 50 a. 2; II Sent. dist. 3 q. 1 a. 1 corp.; S. c. g. II 50; 51; 91.

9. I q. 12 a. 4 corp.; q. 84 a. 7 corp.; q. 85 a. 1 corp.; q. 87 a. 1 corp.; De verit. q. 8 a. 3 corp.; De malo q. 16 a. 12 ad 4.

potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat (para recibir algo receptivamente) *non autem ut intelligatur* (para «ser cabe sí»), *nisi secundum id quo fit actu* (a no ser adviniendo de lo sensible, con lo que se ha unido en la sensibilidad)¹⁰.

Hay que entender exactamente ese *potentia tantum intelligibilis*. No es el *intelligibilis potentia* de lo sensible. Pues lo sensible no tiene nunca en sí mismo y para sí la posibilidad de una *reditio* completa. Aquí, el *intelligibilis potentia* destaca al espíritu humano sólo con respecto al conocimiento intelectual intuitivo, no respecto a la sensibilidad. La frontera respecto a la sensibilidad queda ya indicada en la palabra *intellectus*. Con ella queda ya dicho que no se trata de un ser y de un conocer que brote de la pérdida absoluta de un ser (forma) en lo otro de la materia y que, por tanto, radicalmente no puede nunca advenir a sí mismo. Así queda constituido el *intellectus possibilis* en el nivel de ser medio entre la riqueza de ser de una forma *separata* y de una forma cuya realidad de ser se agota en la determinación de la materia. El ser del *intellectus possibilis* se deja determinar de manera relativamente sencilla, sin duda, en la manera de su conocer: es aquel ser que es cabe sí mismo en el conocimiento de lo otro. Pero en cuanto se intenta traducir esta determinación en términos de ser, sólo se la puede definir como el medio entre dos determinaciones distintas: en su «ser cabe sí» es el *intellectus possibilis forma in se subsistens*¹¹, en su necesidad de hacer presentarse a lo otro es él sensibilidad: *forma materiae, forma corporis*¹². Sólo en esta dualidad, en la que ambas determinaciones se modifican intrínseca y recíprocamente, puede ser concebido el *intellectus possibilis* en términos de ser¹³.

En cuanto que la forzosidad de hacer presentarse a lo otro para poder ser cabe sí es consecuencia de que el intelecto es sin duda realmente tal, es decir, puede ser cabe sí mismo, pero no es cabe sí mismo en fuerza de su mera existencia — lo que queda expresado precisamente con el título *intellectus possibilis* — «*intellectus possibilis*

10. I q. 87 a. 1 corp.

11. I q. 75 a. 2 corp.; a. 6 corp., etc. Santo Tomás llega a llamar al ánima incluso *separata*: I q. 76 a. 1 ad 1.

12. I q. 76 a. 1 corp., etc.

13. Cf. I q. 76 a. 3; De verit. q. 16 a. 1 ad 13: *et per essentiam suam (anima) spiritus est et per essentiam suam forma corporis est et non per aliquid superadditum*. Cf. también De spir. creat. a. 2 corp., donde se hace claro que santo Tomás era plenamente consciente de la problemática de esta afirmación doble (*difficultas quaestionis*): *praedicta (forma-substantia spiritualis) coniungantur*.

es la más adecuada y simple fórmula del conocimiento y del ser humano en general».

Con ella se capta, además, el sentido de otras formulaciones con las que santo Tomás intenta aprehender la peculiaridad del ser y del conocer humano: *anima est infima in genere intellectualium et intellectuum*¹⁴. El ánima es esencialmente la ínfima posibilidad pensable de un ser intelectual, porque viene concebida como un ser que puede realmente advenir a sí mismo, pero que no puede lograrlo por sí solo. En este sentido, y sólo en este sentido, la compara Tomás con la materia prima¹⁵, y la llama *tabula rasa*¹⁶. No en el sentido de que ella, como la materia prima, carente de por sí de toda determinación, recibiera toda determinación de un otro de manera absolutamente pasiva. El alma se capta, por el contrario, a sí misma en todo conocer, lo propiamente inteligible es su luz propia que ella comunica activa y espontáneamente a sus objetos, de manera que todo esto no se le entrega a ella desde fuera. Pero, por otra parte, el alma aprehende todo esto sólo en cuanto un objeto sensible se muestra a ella de por sí, y necesita que se le muestre, porque ella de por sí sólo es la posibilidad de aprehenderse a sí misma: *intellectus possibilis*.

§ 3. EL «INTELLECTUS (POSSIBILIS)» COMO ORIGEN

Se hace necesaria una indicación previa para la recta inteligencia de lo que sigue. Para no complicar con cuestiones no necesariamente conexas el ulterior curso de nuestras investigaciones, simplificamos a sabiendas, en el párrafo que sigue, la marcha del pensamiento tomista. Tomás de Aquino distingue el fundamento sustancial del conocer humano de la potencia cognoscitiva propiamente dicha, del *intellectus (possibilis)* en sentido estricto¹⁷. De aquí resulta la necesidad en que se encuentra de aclarar la relación de la *essentia animae* a sus *potentiae*¹⁸. Remitiéndonos a Siewerth podemos permitirnos aquí dejar sin tocar este problema. Cuando en lo que sigue hable-

14. I q. 51 a. 1 corp.; q. 75 a. 7 ad 3; q. 77 a. 2 corp.; q. 79 a. 2 corp.; q. 89 a. 1 corp.

15. *De anima* a. 8 corp.

16. *De anima* a. 8 corp.

17. I q. 79 a. 1 y paralelos. También ya I q. 77 a. 1 y paralelos con un planteamiento más general del problema.

18. I q. 77 a. 6 y paralelos. Cf. SIEWERTH, o. c., pp. 23-31.

mos, por tanto, del *intellectus possibilis*, se entenderá el todo único constituido por el fundamento substancial que hace brotar de sí al *intellectus (possibilis y agens)* como potencia suya (*fluere ab essentia animae sicut a principio*) y le retiene en sí como característica suya (*recipi in subiecto*)¹⁹. Vamos a preguntarnos tan sólo por la relación de este *intellectus (possibilis)* entendido en sentido amplio con la sensibilidad. Santo Tomás mismo es el primero en señalar esta concepción del *intellectus (possibilis)*: no solamente se puede, según él, considerar al intelecto *ut potentiam quandam*, sino también *inquantum haec potentia radicatur in essentia animae*²⁰.

1. La estructura fundamental de la sensibilización del «intellectus possibilis»

El *intellectus (possibilis)* es espíritu que de por sí está en posibilidad de «ser cabe sí» actualmente. En virtud de este su ser, tiene él que ponerse de por sí en la posibilidad por la que quede capacitado de llegar a sí mismo. Y puesto que esto, conforme al ser de tal intelecto, no puede suceder porque él esté ya cabe sí siempre, su «venir a sí mismo» es sólo posible en el receptivo «hacer presentarse» a un otro como lo inmediata y primariamente sabido. Con el saber de este primer sabido llega el intelecto a sí mismo. En virtud de su ser, por tanto, tiene el *intellectus possibilis* que construirse la posibilidad de que algo otro, como lo primeramente sabido, pueda presentarse objetivamente.

Ahora bien: el primer fragmento del segundo capítulo mostró que un conocimiento que concibe receptivamente a lo otro distinto de sí como su objeto primera e inmediatamente aprehendido (por tanto, intuitivamente), es esencialmente sensibilidad y sólo es concebible como *actus materiae*. De aquí se sigue que el *intellectus possibilis* sólo puede establecerse en posibilidad real de ser espíritu, si deviene sensibilidad. Y como, por otra parte, la posibilidad de una *reditio* completa, en la que reside el ser del «ser espíritu», exige esencialmente que el intelecto, capaz de regresar sobre sí mismo, no sea sensible sino libre de materia, que sea *in se subsistens*, este devenir

19. Los términos en I q. 77 a. 6 corp.

20. *III Sent. dist.* 15 q. 2 a. 3 sol. 2 ad 2.

sensible del *intellectus (possibilis)* sólo puede ser entendido si el intelecto hace brotar de sí la sensibilidad como potencia suya sin agotarse, sin embargo, en ella; de manera que retiene en sí la sensibilidad brotada en él como potencia suya y él mismo, como potencia no sensible, brota también al lado de la sensibilidad. Así, el *intellectus possibilis* se muestra origen de la sensibilidad de manera que él mismo es junto a ella potencia de por sí, y la sensibilidad — porque brota de él y es así realidad propia de él — es siempre la ya realizada aplicación del intelecto mismo a lo otro, *conversio ad phantasma*.

2. La necesidad de la sensibilización en función de la estructura peculiar del espíritu humano (desde la perspectiva del problema de la relación «cuerpo-alma»)

Hay que probar que esta serie ideológica es tomista. Por lo que toca a la sensibilidad como posibilidad única de un conocimiento intuitivo y receptivo de lo otro, no hay más que decir. Remitimos tan sólo, a manera de muestra, a un corto texto que, precisamente en su fortitud, muestra lo evidente que era esta concepción para santo Tomás. En *De anima* a. 20 ad 6 se trata de la solución a una dificultad contra la tesis de que un ángel o un alma sin cuerpo pueda conocer al singular material. El principio de la dificultad y de la respuesta es que se trata de una intelectualidad que no posee sensibilidad alguna. La dificultad hace valer que una determinación intelectual de un intelecto puro (*species*) no puede hacer conocer a un individuo material como tal. La solución de la dificultad nos importa ahora poco²¹. Lo importante en este contexto es que santo Tomás concede a la dificultad: un conocimiento puramente intelectual no podría esencialmente aprehender lo singular, si tiene que recibir este conocimiento del singular mismo y tiene que ser determinado por él: si *species essent a rebus acceptae, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur*. Ahora bien: es claro que un conocimiento receptivo tiene que conocer necesariamente lo singular, pues todo existe como concreto. No hay, por tanto, para Tomás, conocimiento receptivo alguno (*accipere species*

21. Intenta resolver la dificultad por una participación inmediata en el saber creativo de Dios.

a rebus) que no incluya esencialmente sensibilidad. Correlativamente se dice también; *species intelligibilis non accipitur a re nisi mediante phantasmate*²², el conocimiento receptivo es esencialmente sensible. Para él, *a rebus cognitionem non accipere y sine investigatione rationis et sine adminiculo «sensus» cognoscere*²³ son lo mismo. Si un conocimiento no es receptivo porque no hay sensibilidad alguna, el conocimiento tiene que ser creativo o al menos participar en un conocimiento creativo como tal. Por eso se dice del ángel: *non acquirit scientiam a rebus, sed habet scientiam quasi activam et ideo non indiget anima sensitiva*²⁴. Y por esto, un intelecto que no se encuentra de por sí mismo cabe si tiene necesariamente que hacer brotar de sí una sensibilidad para poseerla como potencia propia²⁵. Este brotar la sensibilidad del intelecto lo trata expresamente santo Tomás bajo dos fórmulas: en la cuestión de la relación entre alma y cuerpo (y esto de nuevo bajo doble fórmula: *utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma*²⁶ y *utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur*)²⁷ y en la cuestión del origen de una potencia de otra²⁸. De estos dos círculos de problemas que naturalmente se interfieren, tomamos lo que es importante en nuestro contexto.

Aunque santo Tomás deriva normalmente la unidad sustancial de alma y cuerpo y el alma espiritual como forma de la materia del hecho de que el hombre uno se nos presenta como sujeto de actividad espiritual y sensible, no deja de aparecer, sin embargo, en el tratamiento de esta cuestión, el punto de vista que ahora nos interesa.

Tomás de Aquino concibe la sensibilidad como postulada por la específica manera de ser de la espiritualidad humana. *Quia tamen ipsum intelligere animae humanae* (de la peculiar manera de ser que ya hemos descrito) *indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia exercentur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam*²⁹. Se echa claramente de ver: la necesidad (y con ella el

22. *II Sent. dist. 3 q. 3 a. 1 ad 2.*

23. *II Sent. dist. 3 q. 3 a. 4 ad 1.*

24. *II Sent. dist. 14 q. 1 a. 3 ad 3.*

25. Un desarrollo parecido al que se hace con *De anima* a. 20 ad 6 podría también llevarse a cabo con *Quodl. 7 a. 3 corp.*, donde se llega a expresar todavía con más detalle.

26. Por ejemplo: *I q. 76 a. 1 y paralelos.*

27. Por ejemplo: *I q. 76 a. 5 y paralelos.*

28. *I q. 77 a. 7 y paralelos.*

29. *S. c. g. II 68, al final. Cf. las precisiones de S. c. g. II 83.*

origen) de la sensibilidad se concibe a partir de la manera de ser específica de la intelectualidad humana; esta sensibilidad, por su parte, sólo puede llegar a ser realidad al devenir el mismo espíritu del hombre realidad de la materia: *forma corporis*. De manera parecida de nuevo: *ex operatione animae humanae* (en el contexto es claro que el alma se entiende como espiritual) *modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione*³⁰. Con todo, en el texto no llega a formularse claramente cuál es esa peculiaridad específica del intelecto como tal, que exige de por sí una sensibilidad.

Más clara aparece esta conexión allí donde santo Tomás trata la cuestión: *utrum anima intellectiva convenientes tali corpori uniat*³¹. Los principios metafísicos a que Tomás de Aquino remite para la respuesta a esta cuestión, que ahora no nos interesa considerar en su finalidad propia, son siempre los mismos en los diversos lugares citados: la constitución de ser del principio positivo (forma) determina con su especificidad si (y en qué sentido) este principio postula otro principio real (un principio de vacía e indeterminada posibilidad) para poder realizar en él su propio ser: *cum forma non sit propter materiam, sed potius materiam propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis*³², *et non e converso*³³. Y ahora se trata de fijar la especificidad del espíritu humano de la que ha de derivarse su relación necesaria a la materia. Santo Tomás afirma por de pronto: *infimum gradum in substantiis spiritualibus tenet*³⁴, comparación que contrapone el espíritu humano a la «idea límite» de la intelectualidad intuitiva del ángel. Esta espiritualidad ínfima queda determinada más de cerca: *non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis sicut angeli*³⁵; *non habet... intelligibiles species sibi naturaliter inditas sicut habent su-*

30. *De anima* a. 1 corp. De manera semejante l. c. a. 2 corp. al final.

31. Cf. l q. 76 a. 5; *De malo* q. 5 a. 5 corp.; *De spir. creat.* a. 7 corp.; *De anima* a. 8 corp.

32. La formulación del principio fundamental va ya dirigida al problema especial del correspondiente artículo. Pero vale también, naturalmente, para la cuestión de si una forma posee una intrínseca ordenación a la materia prima en absoluto, y por qué.

33. l q. 76 a. 5 corp. De manera semejante *De malo* q. 5 a. 5 corp.

34. l q. 76 a. 5 corp. De manera semejante *De anima* a. 8.

35. l q. 76 a. 5 corp.

*periores substantiae intellectuales*³⁶; *anima humana... intellectiva in potentia*³⁷.

Estas determinaciones coinciden con lo que se dijo sobre la naturaleza del *intellectus possibilis*. Para no cerrarse de antemano la posibilidad de entender las consecuencias tomistas de estas afirmaciones, hay que darse cuenta de que el *habere naturaliter sibi inditam notitiam veritatis*, el *habere intelligibiles species sibi naturaliter inditas*, no se puede entender simplemente en el sentido de una vulgar acepción de ideas innatas. Para santo Tomás, una *species* es de manera inmediata una determinación entitativa del espíritu que precede al conocimiento como causa formal de éste³⁸. Como tal determinación entitativa del espíritu, si pertenece a este *naturaliter*, si es esencialmente expresión de la riqueza de ser del alma operada por esta misma, tiene la *species* que depender de esta misma riqueza de ser del espíritu, en su posibilidad de devenir principio formal de un conocimiento. Si presuponemos, por tanto, que esta *species* opera formal-causalmente el conocimiento de algo, entonces es necesario pensar que el espíritu se ha aprehendido ya a sí mismo de antemano.

De otra forma: lo que por sí solo es fundamento entitativo de un *intelligibile actu*, es ya él mismo en sí *intelligibile actu*; está ya siempre «cabe sí mismo» como el «ángel»; y la referencia del texto a las superiores *substantiae spirituales* no es nada imprecisa. Si se niega, por tanto, a un *cognoscente* toda *species intelligibilis* (también aquella por la que se pudiera conocer a sí mismo, es decir, una, *essentia* que sería ya en sí *actus in genere intelligibilium*)³⁹ dada ya de antemano en el ser de ese *cognoscente*, entonces tampoco ese *cognoscente* es por sí mismo «cabe sí mismo», sino, por el contrario, *intellectivum in potentia*.

Y ésta es la caracterización del grado de ser humano. De esta caracterización concluye santo Tomás sin más: *oportet quod eam (notitiam veritatis) colligat... per viam sensus*⁴⁰; *oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis*⁴¹; *per sensus accipiat species intelligibiles quibus fit intelligens actu*⁴². Si el espíritu no es consciente de sí mismo o de algo otro, por sí solo y desde siempre, es inmediatamente claro que tiene

36. *De anima* a. 8 corp.

37. Cf., por ejemplo, *De verit.* q. 1 a. 1 corp.

38. Cf., por ejemplo, l q. 87 a. 1 corp.

41. *De anima* a. 8 corp.

37. *De malo* q. 5 a. 5 corp.

40. l q. 76 a. 5 corp.

42. *De malo* q. 5 a. 5 corp.

que concebir receptivamente su conocimiento *a rebus exterioribus*. Tomás de Aquino, sin embargo, concluye inmediatamente la necesidad de una recepción «sensitiva» de lo otro. Luego, si su conclusión no ha de ser precipitada e injustificada, es que para él toda concepción receptiva como tal ha de ser necesariamente sensible. No hay que insistir ahora sobre esta necesidad conceptual, pues ya quedó antes estudiada. Lo obvia que para santo Tomás era, lo muestra esa breve conclusión a que nos acabamos de referir. De la necesidad de una recepción sensible de un objeto distinto del *cognoscente* concluye ulteriormente Tomás la unidad sustancial del principio espiritual con la sensibilidad material⁴³. Y si el espíritu en su especificidad humana exige la sensibilidad, tiene él que producirla desde sí mismo en una causalidad formal, puesto que sólo con una sensibilidad puede ser pensado el espíritu como él mismo, esto es, como capaz de conocimiento — *natura autem nulli deest in necessariis* como santo Tomás afirma en este mismo contexto⁴⁴. Y el santo trata en esta ocasión expresamente esta producción formal de la sensibilidad como propia autorrealización del ser del intelecto.

En los textos de Tomás citados hasta ahora, que proceden del círculo de problemas sobre la relación de alma y cuerpo, resultaba claro que él hace derivar de la manera de ser específica del espíritu humano la necesidad de una sensibilidad. Por lo contrario, en estos textos no se decía cómo se pone el intelecto en relación con esta sensibilidad que le es necesaria. Esta cuestión viene tratada expresamente en los textos sobre el origen de una potencia de la otra. Ahora se dice expresamente que la sensibilidad brota del intelecto. Sólo en unión de los textos anteriormente expuestos nos ofrecen estos otros el conjunto del pensamiento tomista sobre la cuestión que nos ocupa en este párrafo.

3. La estructura formal de la relación de origen de las potencias entre sí y con su fundamento sustancial («*resultatio naturalis*»)

Para entender rectamente lo que sigue, se debe considerar de antemano que, en la cuestión del origen de una potencia a partir

43. Cf. los textos de las notas 8-10.

44. I q. 76 a. 5 corp.

de otra y a partir del fundamento sustancial del espíritu, no se trata en absoluto de la relación de un ente acabado y completo, como causa eficiente, respecto a un efecto operado por él, pero que permanece exterior a él mismo. Se trata, por lo contrario, de la interna constitución metafísica de un ser singular en sí mismo como ser único y unitario desplegado en la multiplicidad de sus potencias. Esta unidad, por consiguiente, no puede ser pensada ni simplemente como la conexión de un efecto con su causa productora, ni tampoco como consecuente unificación de potencias ya constituidas en sí mismas. Lo primero lo niega aquí santo Tomás expresamente⁴⁵, lo segundo va de antemano contra la concepción tomista de la prioridad de la unidad de un ser con respecto a la diversidad de sus determinaciones: *non enim plura secundum se uniuntur*.

La diversidad de potencias que constituyen intrínsecamente a un ente, si se ha de mantener tomísticamente, sólo puede ser concebida en su pertenencia a un ente verdaderamente uno, si esa diversidad a unificar es pensada brotando de un único origen, en el que, ya de antemano a sí misma, tal diversidad está unificada. Tomás de Aquino denomina a este brotar: *origo, fluere, resultatio, emanatio*⁴⁶. Este brotar viene así a situarse como el término medio, difícilmente determinable de otra manera, entre una causalidad eficiente en la que lo producido es ciertamente distinto de su origen, pero no necesita propiamente seguir determinando a éste, duraderamente⁴⁷, una simple determinación esencial, que es idéntica con el ser mismo como fundamento y, por consiguiente, no determina una pluralidad de potencias⁴⁸, y, finalmente, una determinación accidental de un ente⁴⁹ provocada fortuitamente desde fuera, que determina ciertamente a este ente formalmente en cuanto es realmente distinta de él; pero que no constituye con él una unidad esencial como es el caso en la relación del alma y sus potencias y de éstas entre sí⁵⁰. Se trata, pues, del despliegue de su ser, esencialmente congénito a un ente

45. Cf. I q. 77 a. 6 ad 3; a. 7 ad 1; q. 77 a. 1 ad 5.

46. I q. 77 a. 6; a. 7.

47. De lo contrario, algo sería bajo el mismo respecto *potentia activa y passiva*, cosa que aun para la *actio immanens* rechaza santo Tomás, cuando ésta es concebida como auténtica causa *efficiens*.

48. Tomás de Aquino distingue así, precisamente en nuestro caso y expresamente: *De anima* a. 12 ad 7; ad 8.

49. I q. 77 a. 1 ad 5; a. 6 corp.

50. L. c.; *De anima* a. 12 ad 7; I *Sent. dist.* 3 q. 4 a. 2 corp.: *sunt de integritate animae*.

verdaderamente unitario, en el que éste se despliega a partir de su intrínseca medula en la multiplicidad de sus potencias, en las que llega a ser por vez primera él mismo.

En vista a ulteriores reflexiones hay que introducir aquí una breve consideración que se deja anudar convenientemente a lo que acabamos de decir. Es ciertamente exacto que santo Tomás sólo acepta una *actio immanens* propia en el sentido de una causalidad eficiente, allí donde se da una multiplicidad de partes de un ente que operan de tal manera unas sobre otras, que la determinación producida no es la del producente sino la de otro componente⁵¹. En el caso del brotar de una potencia, por lo contrario, el principio productor y el receptivo son estrictamente idénticos. Si Tomás de Aquino, por tanto, niega en textos como III q. 32 a. 4 corp. y ad 3; II *Sent. dist.* 18 q. 1 a. 2 corp.; III *Sent. dist.* 3 q. 2 a. 1 corp. y ad 6; In VII *Metaph. lect.* 8, n. 1442 a-h, etc., que el principio productor y el principio determinado puedan ser estrictamente idénticos, tal aserto no puede ser aducido contra el concepto de una *resultatio*, y sólo vale de la producción de una determinación en el sentido de una efectividad transeúnte como tal, efectividad que santo Tomás, por motivos que ahora no vamos a detallar, ve realizarse también en la normal *actio immanens* de un viviente. Y si, como más tarde habrá de comprobarse, a toda *actio transiens* (en general a toda causalidad eficiente) pertenece siempre de manera intrínseca y necesaria una *resultatio* de lo operado a partir del principio pasivo mismo, aunque en este caso lo resultante no brote «necesariamente» del «principio pasivo», los textos antes citados no pueden constituir una instancia contra esta concepción.

La «pasividad» del «principio pasivo» no excluye el que la *passio* resulte del mismo principio pasivo. De todas las maneras es cierto que la relación de la *actio*, en el sentido de la causalidad eficiente que es la única que trata normalmente santo Tomás, con la *resultatio* no están en sus escritos suficientemente claras. Él parte casi siempre de la operación causal-eficiente de una cosa sobre otra y define desde aquí casi exclusiva negativamente el concepto de *resultatio*, de manera que no es extraño que con frecuencia el lugar de origen de una *resultatio* aparezca como *principium «passivum»*, sin que

51. Cf. I-II q. 9 a. 3 corp. y ad 1; II-II q. 59 a. 3 corp. al comienzo; *De malo* q. 2 a. 11 ad 8; q. 6 a. 1 ad 20, etc.

de aquí se pueda concluir que con esta determinación pretenda negar al *principium passivum* la *actio* en su acepción de *resultatio*. La más originaria y genuina consideración metafísica que concibe la *actio transiens* como modo deficiente de la autorrealización de un ente en una *resultatio*, se presenta sólo raramente y sólo en cierto sentido⁵². Pero sería completamente equivocado sacar de textos como III q. 32 a. 4 corp. conclusiones que fueran a eliminar el indudable concepto tomista de una *resultatio*.

El concepto de *resultatio*, que vamos a explicar con más detalle inmediatamente, nos enseña que santo Tomás conoce un *principium susceptivum* (es decir, un *principium passivum*) que, «como» tal, es *principium fontale activum*. Si santo Tomás, por tanto, declara a algo mero principio «pasivo», con esto no queda dicho de ninguna manera (si se prescinde de la «excepción», en sí misma obvia, de la materia prima) que haya que excluir de este principio «pasivo» un operar activo de su determinación en el sentido de una *resultatio*. La causalidad activa queda excluida de tal principio pasivo solamente en el sentido de una causalidad, cuyo concepto y expresión están orientados hacia la causalidad eficiente y transeúnte de la física.

Tras esta consideración metódica queda por aclarar con más detalle la *resultatio* misma. Las potencias, según el santo Doctor, brotan del principio o fundamento sustancial. De esta representación deriva la relación entre el meollo de ser de un ente y las potencias que de él brotan; relación que es sólo comprensible dialécticamente. Este meollo sustancial (*essentia, principia speciei*) es al mismo tiempo origen originante y origen receptivo. Es origen originante: Tomás de Aquino llama a la *essentia* «principio» de las potencias⁵³. Explica el término *principium* como el «desde dónde» de un brotar⁵⁴; acentúa que lo esencial de su significación es la referencia a un *origo*⁵⁵; conoce el término *fontale principium*⁵⁶, que también en este contexto puede ser aplicado⁵⁷. Este origen es un origen ori-

52. Como, por ejemplo, S. c. g. IV 11.

53. I q. 77 a. 6 corp.; *De malo* q. 4 a. 4 ad 6, etc.

54. I q. 33 a. 1 corp. Correlativamente, el brotar de las potencias es un «procedere»: IV *Sent. dist.* 18 q. 1 a. 2 sol. 1 corp.

55. I q. 33 a. 1 ad 3. Correlativamente es el ánimo el *origo potentialium*: IV *Sent. dist.* 44 q. 3 a. 3 sol. 1 corp.

56. II-II q. 26 a. 3 corp.; S. c. g. I 68.

57. Cf. lo dicho anteriormente, p. 116 ss. Correlativamente: *potentiae derivantur ab eius essentia*: III q. 7 a. 2 corp.

ginante: *principium activum*⁵⁸, una *radix*⁵⁹, una fuente de la que «brotan» las potencias⁶⁰, que las produce activamente como causa⁶¹, como *productivum*⁶². Y lo que hace brotar tiene que tener ya en sí mismo de alguna manera lo que brota⁶³: es el origen *inquantum est actu*⁶⁴, es como tal *perfectius* que lo que brota⁶⁵, y así se explica que lo originado (*originatum*)⁶⁶ tenga en sí las características de su origen (aunque posiblemente de manera más débil)⁶⁷. El origen es además el *finis*⁶⁸ de lo originado, el origen se intenta a sí mismo en su hacer brotar, se hace brotar en sus potencias para ser él mismo, pues no se trata en este caso de la producción de algo separado del producente, producción que presupondría entonces un producente ya completo y concluso, sino se trata del realizarse del origen mismo, del despliegue de su propio ser (*ad completionem subiecti*)⁶⁹. Y con esto el origen originante se revela como origen receptivo: *susceptivum principium*⁷⁰. El origen, en cuanto receptivo, recibe en sí lo originado como plenitud suya, se encuentra *in potentia* respecto de lo originado⁷¹ y crece a través de estadios imperfectos hacia su plenitud.

Ahora bien, en cuanto origen originante y al mismo tiempo receptivo, la forma como principio sustancial de un ser no se comporta de manera simplemente general e indiferenciada respecto de las potencias. Cuando una pluralidad de potencias brota de un único fundamento esencial, este despliegue de un ser desde su meollo sustancial hacia la pluralidad de sus potencias se realiza en un determinado *ordo*. *Ordine... quodam ab uno in multitudinem proceditur*⁷². Como el íntimo origen de un ente verdaderamente uno es «único»,

58. I q. 77 a. 7 corp.; a. 6 ad 2.

59. *De verit.* q. 14 a. 5 corp.; *De virt.* q. 1 a. 4 ad 3; *Compend. theol.* c. 89 (*radicantur*); I-II q. 37 a. 1 corp.; q. 77 a. 1 corp.; III q. 46 a. 7 corp. al final; *De verit.* q. 26 a. 3 corp.; a. 9 corp.; *De malo* q. 3 a. 9 corp.; *De anima* a. 4 ad 1; a. 11 corp. al final; *Quodl.* 11 a. 5 corp.

60. *De verit.* q. 14 a. 5 corp.; q. 25 a. 3 ad 2; a. 6 ad 1; *De spir. creat.* a. 2 ad 5; *De anima* a. 11 ad 17; I q. 77 a. 7 ad 1; I-II q. 110 a. 4 ad 1; I-II q. 62 a. 2 corp.; sol. 5 corp.; *IV Sent. dist.* 27 q. 2 a. 4 sol. 3 ad 2; *IV Sent. dist.* 1 q. 1 a. 4 sol. 5 corp.; *IV Sent. dist.* 17 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 3.

61. I q. 77 a. 6 ad 2 y corp.; I q. 77 a. 1 ad 5: *ex principiis essentialibus specie causantur*.

62. I q. 77 a. 6 corp.

63. *IV Sent. dist.* 44 q. 3 a. 3 sol. 1 corp.: *Ut in radice per modum... quo principia sunt in principiis suis*.

64. I q. 77 a. 6 corp.

65. I q. 77 a. 7 corp. y ad 3.

66. I *Sent. dist.* 3 q. a. 2 corp.

67. II *Sent. dist.* 24 q. 1 a. 2 corp.

68. I q. 77 a. 6 ad 2; a. 7 corp.; *De anima* a. 13 ad 7.

69. I q. 77 a. 6 corp.

70. I q. 77 a. 6 corp. y ad 2; a. 7 corp.

71. I q. 77 a. 6 corp. cf. a. 7 corp.

72. I q. 77 a. 4 corp.

también en su realización es este ente «uno», por consiguiente, lo es en su *finis*. El hacer brotar de las potencias se realiza, por tanto, en la dirección hacia este fin uno, previamente dado en el origen uno; fin único en el que el origen llega a plenitud. Una diversidad de potencias es, por eso, sólo concebible como multiplicidad de momentos parciales de este único movimiento hacia el fin, que marca a cada una de las potencias dimanantes su lugar determinado en este movimiento⁷³.

El esquema formal de este *ordo* de estos movimientos parciales es, según santo Tomás, el siguiente: visto desde el origen originante comienza la serie de brotamientos por el brotar de lo más perfecto y acaba con lo más imperfecto. Visto desde el origen receptivo la serie se invierte: el origen recibe en sí a lo más imperfecto y después lo más perfecto⁷⁴. Y así resulta, sin más claro, que la potencia primeramente dimanada a una con su origen (y en este sentido, en el mismo respecto desde el cual puede ser considerado el origen único, es decir, como origen originante o como origen receptivo es origen de la potencia dimanada en segundo lugar, etc. Una potencia brota así de la otra. La relación entre el origen y lo originado señorea así, de la manera ahora descrita, también entre las potencias mismas⁷⁵.

Esta relación se aclara todavía más en lo que se refiere a la peculiar reversión de la serie de brotamientos, si tenemos en cuenta las relaciones metafísicas que tienen lugar en un *motus*, tal como según dilucidaciones anteriores las ve santo Tomás. Y aunque no se trate ahora de un *motus* en sentido estricto (es decir, del *motus* constitutivo del tiempo que tiene lugar en lo material como tal), sin embargo, el concepto de movimiento en sentido lato puede aplicarse de manera general siempre que se trate de *principium* y *finis*, *agens* y *patiens*, o, en general, de principios realmente distintos de alguna manera, como sucede en nuestro caso⁷⁶. Al considerar el concepto tomístico de movimiento, se mostró que el *motus* acontece en cada

73. Puesto que el origen puede ser considerado como *potentia activa* (*principium productivum, activum*; causa le llama santo Tomás mismo), vale también aquí: *unius potentiae non possunt esse simul esse* (tenemos aquí el *simul* de la constitución metafísica de un ser) *plures actus, nisi sunt subordinati*. Cf. I q. 58 a. 7 ad 2; q. 62 a. 7 ad 3, etc.

74. I q. 77 a. 7 corp.

75. L. c.

76. Así, la mutación de la *quantitas* (que se encuentra en la misma relación con la sustancia corporal como las potencias con la espiritual) es un *motus*: I *Sent. dist.* 17 q. 2 a. 1 ad 3. Santo Tomás conoce un *motus secundum quodcumque adhaerens essentiae*: *De virt.* a. 11 ad 3.

uno de sus parciales momentos, en cuanto el móvil anticipa el término final del movimiento, y de esta manera lo comporta ya siempre consigo en este anticipar. Así puede hacerse inteligible cómo, para santo Tomás, el origen originante hace brotar primeramente su potencia más perfecta en cuanto hace brotar este brotamiento como el todo de su plenitud; y, anticipando ésta su plenitud terminal, opera el brotar de las potencias inferiores dentro de este movimiento hacia su más perfecta potencia. En este sentido puede ser la potencia más perfecta la primariamente originada y aun origen de la potencia inferior, sin que esta afirmación contradiga aquella otra, según la cual, el mismo origen, en cuanto receptivo, concibe primeramente la potencia inferior y sólo en ésta a la más perfecta.

En casos parecidos, en que dos cosas son recíprocamente una para otra origen de su ser, Tomás de Aquino *distingue* a menudo entre *causa efficiens* y *causa finalis*⁷⁷. Pero en cuanto que para poder ser origen ha de estar ya dado el término final en el origen productivo⁷⁸ — *nam in ipsa potentia quodammodo est actus*⁷⁹ —, la interpretación de la relación de origen entre potencias, a base de la relación entre *causa efficiens* y *causa finalis*, vendría a parar al mismo resultado que acabamos precisamente de desenvolver a partir del concepto de *motus*.

Claro está que el complejo entero de relaciones originantes entre potencias no es un proceso que se cumpla una vez, digamos, con el comienzo temporal de una existencia humana y quede de una vez por todas cumplido. Las potencias, por lo contrario, se mantienen duraderamente en esta relación de brotamiento a partir del fundamento sustancial y recíprocamente entre sí. Santo Tomás lo indica claramente al hablar siempre del *origo* en presente. Todas sus reflexiones nos muestran que, cuando habla de la *naturalis resultatio*, intenta hacer comprensible la duradera «actual» constitución del espíritu y no tan sólo un determinado momento histórico de su existencia. Más aún: en esta *naturalis resultatio* ve el doctor angélico la con-

dición de posibilidad para que una potencia pueda retener a otra duraderamente bajo su influjo (*alias potentias movere*)⁸⁰, lo que no tendría sentido si el brotar original de las potencias significara tan sólo un evento puntual y pretérito. El espíritu humano existe duraderamente haciendo brotar de sí a sus potencias y solamente así. El mismo resultado se obtiene de una consideración de la función de la sustancia respecto a la *quantitas*, que es mantenida en el ser duraderamente por aquélla⁸¹. Pues santo Tomás mismo establece el paralelo entre esta función y el origen de las potencias⁸².

4. La específica relación de origen entre el intelecto y la sensibilidad

Vamos a aplicar ahora lo que acabamos de decir, sobre la constitución metafísica de un ser por la originación de sus potencias a partir de su fundamento sustancial, a la relación en que se encuentran intelecto y sensibilidad.

Se puede decir brevemente: el *intellectus* es la fuente originante de la sensibilidad, la sensibilidad es el origen receptivo del intelecto. *Sensus... secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu; anima secundum quod habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus*⁸³. En el artículo que acabamos de citar, justifica Tomás la aplicación de la recién bosquejada relación de origen de las potencias al caso de la relación entre pensar y sensibilidad, solamente con los siguientes asertos formales: la sensibilidad existe sólo por razón del pensar y respecto de él es lo más imperfecto. Por general y formal que suene, esta fundamentación indica suficientemente claro cómo hay que concebir, según el teólogo, el origen recíproco de sensibilidad y pensar uno a partir del otro.

Por de pronto queda claro que el brotar de las potencias a partir del fundamento sustancial sólo puede ser concebido como pro-

77. I-II q. 33 a. 4 ad 2; II *Sent. dist.* 36 q. 1 a. 3 ad 2; IV *Sent. dist.* 17 q. 1 a. 4 sol. 1 corp.; *De verit.* q. 28 a. 7 corp.; *De virtut.* q. 1 a. 12 ad 5; In V *Metaph.* lect. 2 n. 775.

78. I-II q. 1 a. 1 ad 1; *De pot.* q. 5 a. 1 corp. Una anticipación «intencional» del fin presupone su anticipación entitativa, una orientación entitativa de la potencia respecto de su término, que es la condición de posibilidad de la anticipación cognoscitiva del término.

79. I-II q. 27 a. 3 corp.

80. *De verit.* q. 14 a. 5 corp.

81. Cf. S. c. g. IV 65; III q. 77 a. 1 corp., etc.

82. I q. 77 a. 7 ad 2.

83. I q. 77 a. 7 corp. — In I *Sent. dist.* 3 q. 4 a. 3 la relación entre sensibilidad y espíritu está vista desde el origen receptivo, con lo que aquí queda tan sólo afirmada la relativa prioridad de origen de la sensibilidad. *De anima* a. 13 ad 7 la relación está vista desde el origen originante, y se afirma así claramente la prioridad del espíritu en el brotamiento de las potencias.

ceso unitario, de manera que el brotar de diversas potencias (en nuestro caso del intelecto y de la sensibilidad) sólo puede ser concebido como conjunto de momentos parciales del único movimiento de una autorealización metafísica del único y unitario espíritu humano. Este movimiento único, dirigido a la plena realización del espíritu humano, se monta en la dirección del término final de éste, es decir, hacia aquello que es lo más perfecto de este espíritu. Para santo Tomás se trata del intelecto. En él alcanza el unitario conocimiento humano su plena constitución.

¿Por qué para Tomás de Aquino el *intellectus* es lo más perfecto frente a la sensibilidad? La respuesta a esta pregunta es decisiva para saber si el *ordo* de las potencias establecido por santo Tomás es admisible. Al tratar la cuestión de la relación de origen de las potencias, no se detiene a estudiar más ampliamente este su principio⁸⁴. Debemos, por tanto, hacernos clara esta pregunta partiendo de otras reflexiones de Tomás.

Casi podría parecer que la marcha de precedentes reflexiones nos remitiera en otra dirección. Conocer es primariamente intuición. Y la sensibilidad es para santo Tomás la única facultad humana de intuición. ¿No es, por consiguiente, el pensar más bien potencia auxiliar de la sensibilidad y no ha de brotar de ésta, como lo más imperfecto porque es en sí «ciego»? Esta reflexión no resuelve, sin embargo, la cuestión. Pues en sentido propio no será el intelecto «en sí ciego», si hace brotar de sí la sensibilidad como su intuición. Y para el doctor angélico, las reflexiones que siguen son decisivas para decidir la mayor riqueza de ser del pensar frente a la sensibilidad: conocer es esencialmente un «poseer cabe sí mismo» a lo conocido por identidad con él: *scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente*⁸⁵. La perfección de una potencia cognoscitiva se mide, por tanto, según la amplitud posible de tal «poseer cabe sí»: *et ideo nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus*⁸⁶. Y ya se mostró que, tomísticamente, la amplitud (obtenida al menos en la anticipación) del intelecto sobrepasa el campo de la *imaginatio*, limitada al *ens principium numeri* en el horizonte de espacio y tiempo. Así pues, el *intellectus* es para santo Tomás «más perfecto» que la sensibilidad. Es sólo un nuevo

giro del mismo pensamiento, por el cual a partir de la inmaterialidad del espíritu y la materialidad de la sensibilidad se llegaba a la misma conclusión. La materialidad de una potencia cognoscitiva significa últimamente un grado inferior de riqueza de ser, porque limita al conocer, que es ser, al espacio de la *imaginatio*; entrega al ser cognoscente a lo otro de la materia y no le permite, por consiguiente, llegar a sí mismo; y es por esto que la posibilidad de la *reditio* y su medida se convierten en medida metafísica de la riqueza de ser de una naturaleza y de sus potencias⁸⁷.

Bajo estos postulados, pueden aplicarse ahora los principios generales de la relación entre dos potencias al caso del espíritu y la sensibilidad en el hombre.

El fundamento sustancial de todas las determinaciones y potencias que constituyen el conocer humano es en sí mismo subsistente y, por tanto, constituido como «ser cabe sí mismo». De ahí que sea origen originante de un único brotar (de un único movimiento hacia la plena y perfecta autoconstitución) que salta y se anticipa sobre su fin terminal, la completa posibilidad del «ser cabe sí». Y puesto que esta completa posibilidad del «ser cabe sí» se llama *intellectus* (*possibilis* y *agens* como unidad), es el intelecto lo primariamente dimanado del origen originante, en cuanto como fin terminal del proceso unitario orienta el íntegro brotar y lo reasume en sí. Y procediendo este «ser cabe sí» de su pura posibilidad (*intellectus possibilis*), sólo puede constituirse como posibilidad perfecta, si el fundamento sustancial, para llegar al intelecto, hace brotar de sí la facultad de la recepción intuitiva de lo otro, es decir, una sensibilidad.

Siendo la intuición el primer principio y el rasgo fundamental de todo conocer, tiene que ser la sensibilidad lo primariamente recibido en el origen receptivo. Su constitución se realiza en un doble movimiento. El fundamento subsistente en sí mismo se une con lo otro de la materia para formar un único ente: *anima forma corporis*; y entonces hace brotar de esta unidad sustancial de espíritu y materia la sensibilidad como facultad en sentido estricto. En I q. 77 a. 7 se plantea santo Tomás esta cuestión de una manera menos amplia, que sólo atañe a la relación recíproca de las poten-

84. I q. 77 a. 4 corp.; a. 7 corp.

85. Cf. I q. 19 a. 6 ad 2; q. 82 a. 3 corp., etc.

86. II-II q. 23 a. 6 ad 1.

87. Cf. S. c. g. IV 11, etc.

cias, y por ello no se ocupa en este texto del primer movimiento en la constitución de una intuición receptiva: la unidad sustancial de espíritu y materia. Pero ya se vio que para Tomás de Aquino esta unidad queda postulada por la esencia misma del *intelligere*, y aún se la vuelve a afirmar implícitamente en el artículo citado, ya que, para Tomás, una potencia sensible es esencialmente una potencia material. En cuanto que el origen se anticipa hacia el *intelligere* como perfecto «poder ser cabe sí», hace brotar la sensibilidad y la recibe en sí mismo (al comunicarse sustancialmente a sí mismo y su ser a la materia y al recibir la sensibilidad como potencia dentro del todo de esta unidad sustancial); puede también ahora el intelecto como potencia ser recibido junto a la sensibilidad en el origen sustancial en cuanto receptivo. Y es así lo segundo que el origen, ya devenido sensible, recibe en sí, porque el intelecto es la perfección propia de este origen.

§ 4. EL ORIGEN DE LA SENSIBILIDAD COMO «CONVERSIO AD PHANTASMA»

Una vez ganado este resultado, puede entenderse el brotar de la sensibilidad a partir del intelecto como la decisiva *conversio ad phantasma*, desplegando así ulteriormente el resultado obtenido hasta ahora. Añadamos antes un par de complementos al párrafo último.

El fundamento sustancial espiritual se constituye, en el proceso de su propia constitución, su sensibilidad, y en este devenir espíritu recibe a la sensibilidad en sí como la primera de sus potencias.

En el capítulo sobre la sensibilidad quedó ya claro que la sensibilidad sólo en un sentido determinado y estricto es «pasiva» respecto al objeto singular exterior, y que ella en sí misma y por sí misma, porque mora esencialmente en lo otro, es «tenencia de mundo». Si ahora quedó claro que esta sensibilidad brota del espíritu, si se ha mostrado que ella es producida por el espíritu como por su principio activo, queda sin más dicho que el espíritu tiene ya siempre en sí mismo su tenencia de mundo producida por él mismo. El espíritu mismo se abre activamente el acceso al mundo haciendo brotar la sensibilidad y se da por sí mismo el horizonte dentro del

cual, ya siempre desplegado, se puede presentar el objeto singular sensible. El mismo santo Tomás habla de un *motus qui est ab anima ad res, incipit a mente et procedit in partem sensitivam prout mens regit interiore vires et sic singularibus se immiscet*⁸⁸. Para no dejarse seducir a un empobrecimiento del texto por el *prout... regit*, hay que prestar atención al hecho de que para santo Tomás, este *regere* (*movere*) se basa en el continuo brotar de lo dirigido a partir de lo dirigente⁸⁹. De esta manera, la sensibilidad es la potencia de intuición del espíritu mismo en su peculiar estructura humana.

Brotando la sensibilidad de un fundamento espiritual, precisamente dentro del proceso de despliegue de este espíritu hacia su propio término de plenitud (*sensibile ordinatur ad intelligibile*, que es el *finis praecipuus* del ánima humana)⁹⁰, la sensibilidad humana comporta consigo, por razón de su origen y de su fin, entre los que queda continuamente comprendida, las notas características de lo espiritual. *Virtus unius potentiae praecedentis relinquitur in subsequenti*⁹¹. *Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit*⁹². Y por ello la sensibilidad humana es *quaedam deficiens participatio intellectus*⁹³, es decir, por de pronto participación real, no en el sentido de una comparación consecuente que no afectara nada a la sensibilidad y que sólo los pusiera a ambos bajo cualquier denominador común, sino en el sentido de que la sensibilidad permanece esencialmente bajo la ley de su origen, que es el espíritu.

Que la sensibilidad sea sólo *deficiens participatio* es, en último término, tan sólo el índice de la peculiar estructura del espíritu humano, que tiene que llegar a sí mismo desde lo otro y, por tanto, desde la materia y que, por lo mismo, tiene que hundirse en la sensibilidad que no trasciende la finitud de tiempo y espacio. De esta espiritualidad de la sensibilidad volveremos a hablar con el título de cogitativa. Si hemos tocado aquí el tema, ha sido porque santo Tomás mismo en I. q. 77 a. 7 corp. establece la conexión de este hecho con el origen de la sensibilidad a partir del espíritu.

Se trata ahora de entender expresamente este brotar de la sensibilidad a partir del entendimiento como la auténtica *conversio ad phantasma*. Y para ello es necesario repetir la posición anterior del

88. *De verit.* q. 10 a. 5 corp.

90. *De anima* a. 13 ad 7.

92. *II Sent. dist.* 26 q. 1 a. 4 ad 5.

89. *De verit.* q. 14 a. 5 corp.

91. *II Sent. dist.* 24 q. 1 a. 2 corp.

93. I q. 77 a. 7 corp.

problema. ¿Qué significa *conversio ad phantasma*? El título dice que lo intelectual universal, la *species intelligibilis* en sentido estricto, sólo llega a ser sabida en lo sensiblemente sabido y, de esta manera, en una conversión al contenido sensible. Se aclaró ya que lo «inteligible» en sentido estricto es la luz del *intellectus agens*, es la estructura apriorica del espíritu mismo que llega a hacerse consciente como «forma» de lo sensiblemente sabido. La *conversio ad phantasma* no es, por consiguiente, otra cosa que la *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*, por la cual queda realizada ya la *abstractio*. «*Conversio ad phantasmata* y *abstractio* son momentos de un proceso único, en el que ambos momentos, en prioridad alternativa, quedan referidos inseparablemente el uno al otro.»

En tanto que la *abstractio* sólo es pensable en un «penetrar» de la luz del *intellectus agens* «en» el *phantasma*, la *conversio* precede lógicamente a la *abstractio*; en tanto que la *conversio*, como proceso espiritual «consciente», presupone ya un saber espiritual, o sea una *abstractio*, ésta precede a la *conversio*. No es extraño, pues, que la problemática de la *abstractio* y de la *abstractiva reditio* completa se nos trocara en la pregunta acerca de la *conversio ad phantasma*. Ambos procesos exigen una comprensión de la relación de espíritu y sensibilidad. Hasta ahora nos ha quedado determinada esta relación como consistente en un originarse la sensibilidad a partir del espíritu como potencia de éste y en él contenida. ¿Queda así radicalmente entendida la posibilidad de la *conversio ad phantasma*, que, como *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*, realiza también la *abstractio* y la *reditio* completa?

1. La intrínseca conformación de la sensibilidad como «*conversio ad phantasma*»

Antes de contestar a esta pregunta hemos de mostrar más expresa e inmediatamente de lo que lo hemos hecho hasta ahora que para santo Tomás la *conversio ad phantasma* es realmente el mismo proceso que la abstractiva *illustratio phantasmatis per lumen intellectus agentis*. La *conversio ad phantasmata* es condición de posibilidad de una comprensión espiritual como tal y precede, por tanto, lógicamente a ésta. De aquí partimos. *Anima non potest intel-*

*ligere sine phantasmate*⁹⁴. Esto vale no sólo de la primera asecuración de un saber, sino de todo actual ser consciente de un saber ya conseguido⁹⁵. Así, la *conversio ad phantasma* pertenece a la definición esencial del *intelligere* humano⁹⁶.

Resulta, por consiguiente, absolutamente claro que la *conversio* no puede ser algo consecuente a la *intellectio*, es decir, a la aprehensión de lo universal, a la *abstractio*, y que pertenece a su definición. En cuanto el «aplicarse» al objeto puede distinguirse del «ver» al objeto, precede la *conversio* a la aprehensión de lo universal. Por esto describe Tomás de Aquino con complacencia la aprehensión de lo universal por una aplicación al *phantasma* como proceso unitario, como un *inspicere species intelligibiles* (lo universal) «in» *phantasmatibus*⁹⁷.

En todo caso resulta claro que el conocimiento de lo universal como tal y la *conversio* coinciden realmente. Pero se puede mostrar ulteriormente que la *conversio* coincide realmente con la *abstractio* como tal, en cuanto que ésta, como acción de abstraer, puede ser entendida de alguna manera como precediendo al conocimiento del universal abstraído.

En este sentido se nos mostró ya la *abstractio* como una especie de «información» del *phantasma* por la luz del *intellectus agens*, de manera que en el *phantasma* deviene visible esta luz al *intellectus possibilis*, y éste puede aprehender entonces en esta luz el contenido sensible como universal; porque esta luz, como actualidad del espíritu, no es otra cosa que su orientación connatural al *esse* en general aprehendido en la anticipación. Ésta hace posible que el espíritu experimente cada ente concreto sensiblemente dado como limitado. Ahora bien: a esta *abstractio* la llama él mismo *conversio intellectus agentis super phantasmata*⁹⁸, de la que se origina el saber de lo universal. Así pues, él mismo llama al proceso de abstracción una *conversio ad phantasma*. Y no se trata de un término equívoco que se refiera en realidad a dos conversiones distintas. Puesto que ambas, esto es, la *conversio ad phantasma* y la *conversio intellectus agentis super phantasma*, preceden a la aprehensión de lo universal

94. In III De anima lect. 12, n. 772.

95. De anima a. 15 corp.

96. I Sent. dist. 3 q. 4 a. 3 corp.

97. I q. 86 a. 1 corp.; I-II q. 113 a. 7 ad 5; II-II q. 180 a. 5 ad 2; hñ q. 11 a. 2 ad 1; S. c. g. II 73; In Boeth. de Trin. q. 6 a. 2 ad 5, etc.

98. I q. 85 a. 1 ad 3.

como condición que son de su posibilidad, no se puede en absoluto ver cómo se las habría de distinguir todavía una de otra. Ambas son lo mismo, y el efecto formal de esta única e idéntica *conversio* es el saber de lo universal como tenencia «consciente» de lo universal. Proceso que como tal puede también, naturalmente, ser denominado *abstractio*.

2. El acto de la cogitativa como «*conversio ad phantasma*»

Al mismo resultado se puede llegar por otro camino un tanto más complicado. Como metiéndonos por él vamos ya preparando el tema de éste y del próximo párrafo, no resulta superfluo este nuevo camino de mostración.

Vamos a partir de un texto⁹⁹ que parece contradecir la precedente interpretación de la *abstractio* como un proceso idéntico con la *illuminatio phantasmatis per lumen intellectus agentis*. En este texto se distingue la *illuminatio* de la *abstractio*: *et illuminantur... et iterum... abstrahuntur*. Esta doble afirmación disyuntiva la aclara santo Tomás por dos frases consecuentes: *illuminantur quidem...; abstrahit autem...* Esta segunda frase nos va a decir cómo entiende el doctor angélico aquella *abstractio* que él distingue de la *illuminatio*. Esta *abstractio* acontece *inquantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus...* Se ve claramente que esta *abstractio*, la cual se distingue de la *illuminatio*, es sólo el *considerare* lo universal, el tomar en consideración lo universal; con otras palabras, la tenencia consciente de lo universal como tal. Se presupone ya el proceso por el que este universal ha sido constituido y entregado así a la *consideratio*. Este proceso ha tenido, por tanto, que suceder ya en la misma *illuminatio*. Y en tanto que la *abstractio*, en el sentido aquí empleado, es la natural secuencia formal de la *illuminatio*, no es extraño el que santo Tomás designe siempre como *illuminatio* al conjunto del proceso de abstracción, incluido el saber acerca de lo universal. Ahora, ¿en qué consiste según el presente texto la *illuminatio*, en la que acabamos de ver el auténtico proceso

de abstracción? Tomás de Aquino nos lo dice de una manera a la que no nos han acostumbrado las precedentes consideraciones: *Illuminantur quidem (phantasmata) quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* (y este *abstrahi* hay que tomarlo aquí en el sentido que acabamos de indicar, es decir, como *accipi posse in nostra consideratione*, como conciencia del ya constituido universal como tal). Esta aclaración de la *illuminatio* presenta de manera inmediata un paralelo: *sicut... ita...* Como se echa de ver al primer golpe se trata del paralelo entre la relación respectiva de las potencias por una parte, y la de sus actos por otra: *pars sensitiva - intellectus* por una parte, *phantasmata - virtus intellectus agentis* por otra. De esta relación se origina en cada caso una espiritualización de lo sensitivo (*virtuosior-habilis*).

Dentro del cuadro de la metafísica tomista resulta perfectamente claro¹⁰⁰ que la relación de los actos es sólo una consecuencia de la relación de las potencias entre sí. En cierta medida estamos ya en situación de poder comprender esta *coniunctio* de las potencias, por la que la sensibilidad deviene *virtuosior*. La sensibilidad está unida al intelecto porque brota de él y es sostenida duraderamente en él como su potencia. Y así vale de ella: *virtus unius potentiae praecedentis relinquitur in subsequenti*; por esto es ella, de antemano y «originalmente», conformada por el espíritu, *virtuosior*. Ya aquí aparece que la posibilidad de una *abstractio* radica en el brotar de la sensibilidad a partir del espíritu. Pero de esto hablaremos todavía muy ampliamente más adelante. De manera correlativa a esta relación de las potencias, los actos de la sensibilidad, los *phantasmata* son *habilia* para ver en ellos lo universal; y en esta habilidad de los *phantasmata* se basa propiamente el proceso abstractivo de la *illuminatio*.

Desenvolvemos ahora lo que esta habilidad es, no a partir del intrínseco sentido de lo que significa el que la sensibilidad brote del espíritu, sino que por de pronto retenemos este doble aspecto: 1. Esta habilidad resulta del originarse de la sensibilidad a partir del espíritu. 2. Es de tal suerte que en el *phantasma* puede ser in-

99. I q. 85 a. 1 ad 3.

100. Cf. I q. 77 a. 7 *sed contra*.

tuido sin más lo universal, porque tal habilidad, como operada por una *illuminatio*, sólo necesita de la posterior *consideratio*, como tal, para que la *abstractio* esté completa.

Para probar ahora que la *illuminatio* así entendida coincide realmente con la *conversio ad phantasma*, hay que anticipar ya aquí brevemente el concepto de cogitativa. Como vago bosquejo de la esencia de ésta, baste ahora la siguiente determinación: la cogitativa es el medio en el que el espíritu y la sensibilidad, que de él ha brotado, se ensamblan para constituir el conocimiento humano integral. La prueba que ahora nos ocupa se realiza en dos pasos: en la cogitativa (como acto) acontece la *illuminatio* con las dos características que le son propias y acabamos de señalar; al mismo tiempo el acto de la cogitativa es realmente idéntico con la *conversio ad phantasma*. Y así, la misma *illuminatio* abstractiva aparece realizándose en la *conversio ad phantasma*. De la cogitativa vale, «en primer lugar», lo que santo Tomás dice, en el texto que nos ocupa, de aquella parte de la sensibilidad sobre la que recae la *illuminatio*: *ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior*. La cogitativa no posee su función peculiar recibiendo simplemente de la sensibilidad como tal (*non per id quod est proprium sensitivae partis*), *sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem secundum quandam refluentiam*¹⁰¹, a saber, porque está unida (*iungi*) a la *ratio*¹⁰². La cogitativa (*ratio particularis*) es producida por una especie de «continuación del espíritu en el interior de la sensibilidad (*mens... continuatur viribus sensitivis*)»¹⁰³. Brotando de esta manera del espíritu y conformada¹⁰⁴, por tanto, de manera especial por él, presenta la cogitativa, «en segundo lugar», a visión lo universal. *Cogitativa apprehendit individuum «ut» existens sub natura «communi» quod contingit ei inquantum unitur intellectivae in eodem subiecto*¹⁰⁵.

101. I q. 78 a. 4 ad 5.

102. I-II q. 74 a. 3 ad 1. Cf. III Sent. dist. 26 q. 1 a. 2 corp.; In II De anima lect. 13, n. 398.

103. De verit. q. 10 a. 5 corp.; cf. I. c. ad 2 y ad 4; cf. también De verit. q. 2 a. 6 corp., donde la cogitativa viene designada bajo el concepto más amplio de *imaginatio*. Igualmente en IV Sent. dist. 50 q. 1 a. 3 ad 2 in contr.

104. Cf. respecto a esta expresión el principio general: *actus* (de una potencia inferior) ... *recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferiori a superiori*: I-II q. 13 a. 1 corp.; cf. I-II q. 17 a. 4 corp.

105. In II De anima lect. 13, n. 398. Cf. también Post. Anal. lib. II lect. 20 (Parma 225 a), en donde se apunta lo mismo, si bien con giros más vagos: *...sensus est quodammodo et ipsius universalis... apprehendit universale in particulari*.

Esta aprehensión del singular concreto *sub natura communi* es imposible para la pura sensibilidad como tal¹⁰⁶. Todavía con esto no es sabido lo universal como tal y en sí, pero ciertamente queda ya realizada la *abstractio* en su punto decisivo. Pues ya sólo se necesita que la observación recaiga sobre una de las «partes» de la ya realizada diferenciación entre el singular como tal y la *natura communis*. Como esta diferenciación se produjo en la sensibilidad por el espíritu, así también contempla él (y sólo él) en la sensibilidad (in *phantasmatis*) la *natura communis* ya destacada en la sensibilidad. En la cogitativa, por tanto, los *phantasmata* son *habilia* para intuir en ellos lo universal.

La cogitativa presenta, según esto, una unidad ya diferenciada del singular concreto como tal y de lo universal: *individuum sub natura communi*. Pero, por lo mismo, su acto se acredita como procedente de una *conversio ad phantasma*; su acto es realmente idéntico con la *conversio*. Y así hemos dado el segundo paso de nuestra probación: la abstractiva *illuminatio phantasmatis* se identifica realmente con la *conversio ad phantasma*. En la cogitativa se contiene la unidad diferenciada de singular y universal¹⁰⁷. En tanto que la cogitativa es el unificado medio de espíritu y sensibilidad¹⁰⁸ — *pertinet ad partem sensitivam*¹⁰⁹ de manera, sin embargo, que le es esencial la *affinitas et propinquitatem ad rationem universalem*, y así no se da en las bestias¹¹⁰ — puede ser considerada desde la sensibilidad como tal y desde el intelecto como tal.

Como «potencia» sensible es de suyo *ratio particularis*¹¹¹, es decir, la potencia de las intenciones individuales¹¹². Por otra parte, es al mismo tiempo el lugar de irrupción del espíritu en la sensibilidad o, mejor dicho, lo que primeramente brota en la sensibilidad a partir del espíritu. Por esto, si el espíritu conoce lo singular, esto acontece porque el espíritu se continúa a sí mismo en la cogitativa. De la misma manera que la sensibilidad aprehende en la cogitativa

106. In II De anima I. c.

107. Cf. De principiis individuationis (opusc. 29): «quidditas» rei materialis in ipsa sua particularitate est obiectum rationis particularis.

108. III Sent. dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 1 ad 3: *est in confinio sensitivae et intellectivae partis*. Cf. De verit. q. 10 a. 5 corp., donde se llama a la cogitativa *potentia media* (cf. también I. c. *corpus*, algo antes; ad 2 ad 4).

109. I-II q. 30 a. 3 ad 3. 110. I-II q. 74 a. 3 ad 1 (*prae aliis animalibus*); I q. 78 a. 4 corp.; II Sent. dist. 25 q. 1 a. 1 ad 7; III Sent. I. c. (*in solis hominibus*), etc.

111. I-II q. 51 a. 3 corp.; I q. 79 a. 2 ad 2; q. 78 a. 4 corp.; q. 81 a. 3 corp., etc.

112. I q. 78 a. 4 corp.; In VI Ethic. lect. 1, n. 1123: *collectiva intentionum particularium*; In I Metaph. lect. 1, n. 15.

como potencia propia suya la *natura communis* porque la cogitativa está coespiritualizada (se trata claro de la *natura communis in particulari*, porque la cogitativa es sensible), de la misma manera el espíritu aprehende en la cogitativa como potencia suya al *individuum*, porque la cogitativa está sensibilizada (el *individuum*, claro es, *sub natura communi*, porque la cogitativa está espiritualizada). Ambas proposiciones describen el medio idéntico y uno entre espíritu y sensibilidad. En el latín escolástico suenan así estas proposiciones: *cogitativa* (como la facultad más alta de la sensibilidad) *apprehendit individuum ut existens sub natura communi... in quantum (cogitativa) unitur intellectivae*¹¹³, y al revés: *mens... singularibus se inmiscet mediante ratione particulari... quae alio nomine dicitur cogitativa*¹¹⁴.

La segunda de estas proposiciones tiene una gran significación para nuestro desarrollo y hay que probar brevemente su alcurnia tomista. Probada esta proposición, queda probado que en la misma cogitativa se da ya lo concreto en una unidad ya diferenciada de *natura communis* e *individuum* y queda confirmada la interpretación de la función de la cogitativa que se apoyaba de manera inmediata tan sólo en *In II De anima* lect. 13. Santo Tomás niega que el intelecto, estrictamente como tal, pueda conocer al *individuum* material¹¹⁵. Si el intelecto, pues, en su aplicación a la cogitativa conociera lo singular en su todavía indivisa singularidad, como lo conoce la sensibilidad pura, no tendría sentido alguno esta negación tomística. Y, sin embargo, tiene que ser el intelecto en su «continuación» el que conoce lo singular y ciertamente el intelecto mismo¹¹⁶; no sólo la sensibilidad de la cogitativa considerada como facultad «distinta» del intelecto. Pero, por otra parte, si el intelecto mismo conociera lo singular de manera absolutamente igual a como lo conoce la sensibilidad, quedaría anulada su nota característica de espíritu (por la que conoce lo universal) y devendría de esta suerte en absoluto sensibilidad. Si santo Tomás, pues, afirma que el intelecto conoce con ayuda de la cogitativa lo singular, esto sólo puede significar que en la cogitativa le son entregadas al intelecto *natura*

communis y singularidad en una unidad diferenciada; puesto que el intelecto integra en sí la cogitativa como facultad «suya» y por esto sabe ya siempre acerca de lo dado en ella.

Si no se tendría que llegar al resultado, tomísticamente impen-sable, de que el intelecto no podría siquiera ejercer su actividad abstractiva, a pesar de que le fuera presentado un *phantasma*. Tal resultado es impensable tomísticamente, porque la actividad espontánea del intelecto es necesariamente continua (*intellectus agens semper actu*) y porque un conocimiento inmaterial es ya de suyo universal. Y Tomás de Aquino afirma efectivamente siempre de nuevo que el intelecto conoce lo singular con ayuda de la cogitativa¹¹⁷. Supuesto lo dicho de la cogitativa como frontera de la sensibilidad sobre el espíritu, podemos desde ella entender los textos en los que se habla en giros no específicos de la sensibilidad en general (*pars sensitiva, imaginatio*) como fuerza auxiliar del intelecto para la aprehensión del singular¹¹⁸. En la cogitativa, por tanto, aprehende el intelecto lo singular *sub natura communi*. Porque en la cogitativa queda ya diferenciada la *natura communis* de la individualidad, ofrece la cogitativa (como acto) la posibilidad de aprehender en ella lo universal. Con esto resultan también para la cogitativa aquellas dos características de la *illuminatio* abstractiva que anteriormente fijamos: estar radicada en el brotar de la sensibilidad a partir del intelecto y la capacidad de lo singular dado en la sensibilidad para ofrecer en sí mismo lo universal a intuición.

3. La esencia de la «reflexio» en el acto de la cogitativa

Ahora bien: el acto de la cogitativa coincide con lo que santo Tomás denomina *conversio ad phantasma*. Él llama frecuentemente a la aprehensión de lo singular por el intelecto *reflexio*¹¹⁹, que, evidentemente, no ha de ser entendida como una «reflexión» consecuente e indiferente respecto a la aprehensión de lo universal.

113. *In II De anima* lect. 13, n. 398. 114. *De verit.* q. 10 a. 5 corp.
115. I q. 14 a. 11 ad 1; q. 50 a. 2 corp.; q. 56 a. 1 ad 2; S. c. g. 1 63; *De verit.* q. 2 a. 5 ad 1; *De malo* q. 16 a. 7 ad 5; *De anima* a. 20 corp.; *In II De anima* lect. 12, n. 377; *I Sent. dist.* 36 q. 1 ad 1.
116. Cf. *In III De anima* lect. 8, n. 712; *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 3 corp.: *etiam per intellectum... cognoscit singularia*.

117. *De verit.* q. 10 a. 5 corp.; ad 2 y ad 4; q. 2 a. 6 ad 2; *De anima* a. 20 ad 1 in contr.; *In VI Ethic.* lect. 1, n. 1123; *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 3 ad 3 in contr.

118. *De verit.* q. 2 a. 6 corp.; q. 10 a. 5 corp.; I q. 86 a. 4 corp.; II-II q. 47 a. 3 ad 1 (*II Sent. dist.* 23 q. 2 a. 1 corp.: la reflexión sobre acto y potencia).

119. Cf. además de los lugares citados en el texto inmediatamente, por ejemplo, I q. 86 a. 4 corp.; II-II q. 47 a. 3 ad 1 (*II Sent. dist.* 23 q. 2 a. 1 corp.: la reflexión sobre acto y potencia).

*Cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, reddit... in phantasmata a quo species est abstracta*¹²⁰, es decir, en tanto que el intelecto conoce lo universal, se repliega ya siempre sobre la sensibilidad.

Sería entender mal a santo Tomás, si se quisiera concebir su explicación de los momentos singulares de un acto de conocimiento humano en su secuencia lógica como una serie de actos singulares. El *reflectere* sobre el acto, sobre el contenido del acto (*species*), sobre el fundamento sensiblemente dado de este contenido (*phantasmata*)¹²¹, son momentos que constituyen «cada» acto de conocimiento que recae sobre el objeto mismo, lo inteligible. Pues también forma parte de los objetos de esta *reflexio* el acto mismo; sin embargo, santo Tomás dice expresamente: *eodem actu intelligit se et intelligit se intelligere*¹²².

Lo mismo vale también de los otros momentos, sobre los que la *reflexio* recae. Con esto no se quiere decir que los momentos singulares, que constituyen cada acto cognoscitivo humano en su unidad espiritual-sensible, no puedan ser objeto también por sí mismos y separadamente de una consecuente reflexión expresa.

En el primer acto «natural» del conocimiento que recae sobre las cosas del mundo abierto a la sensibilidad, todos los momentos parciales de este acto, si se prescinde del objeto material, son sólo «copercibidos», conocidos «en la reserva» como alguien ha dicho. Otra cosa sería en el caso de un conocimiento intelectual-intuitivo: en él, el ser del cognoscente es presente a sí mismo como su *obiectum proprium* y, por ello, también la actualidad de este ser propio, el mismo acto por el que se conoce, no es tan sólo «coaprehendido», sino temática y primariamente aprehendido. Resulta, pues, claro que si el acto humano como tal ha de ser expresamente objeto de conocimiento, esto sólo puede acontecer, en contraste con el caso de Dios o del ángel, en un segundo acto que radica en el acto de la natural orientación al mundo abierto. Esto y sólo esto quieren significar artículos como I. q. 28 a. 4 ad 2; q. 87 a. 3 corp. y ad 2. Desde un comienzo hay que darse cuenta de que, en estos artículos,

120. *De verit.* q. 10 a. 5 corp.

121. *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 3 corp.; *De verit.* q. 2 a. 6 corp.; q. 10 a. 5 corp.; *De anima* a. 20 ad 1 in contr.

122. *I Sent. dist.* 10 q. 1 a. 5 ad 2; *I Sent. dist.* 1 q. 2 a. 1 ad 2: *eodem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.*

se trata del conocimiento del acto propio como objeto expreso y temático. Tal manera de entender corresponde al sesgo de las q.q. 86-88 en las que se tratan sendos ámbitos de los objetos de conocimiento, por lo que sólo se ha podido pensar en un conocimiento expreso de estos objetos. Se trata, pues, también en I. q. 87 a. 3 de un conocimiento expreso del acto humano que transforma a éste en tema propio, es decir, de una *cognitio perfecta*¹²³.

Sería demasiado contra la concepción de principio que santo Tomás se hace de la esencia de un acto inmaterial¹²⁴, el querer aceptar que, en sus escritos tardíos, ha olvidado o negado que con un acto inmaterial viene ya sin más dada una *reditio* completa, una aprehensión de sí mismo. *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*, se dice todavía en la *Summa*¹²⁵. Y por tanto, siempre que Tomás atribuya al alma un *in se subsistere*¹²⁶, no ha podido al mismo tiempo pretender denegarle la *reditio* completa que tal propiedad inmediatamente envuelve. En textos como I. q. 87 a. 3, In II. *De anima* lect. 6 (n. 308) santo Tomás insiste en que lo inmediata y temáticamente aprehendido son las cosas del mundo y ninguna otra; con tal afirmación no se excluye una coaprehensión del acto por el mismo acto. Tanto menos, cuanto que también dice en el *Comentario a las Sentencias*¹²⁷: *...sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illius sub ratione actus*; y, sin embargo, en el mismo *Comentario*, en los lugares ya citados, y en el que acabamos de mencionar (*idem actus diligitur per actum qui est ipse*), conoce una reflexión idéntica con el primer acto. No hay fundamento alguno decisivo para aceptar que Tomás de Aquino haya cambiado su concepción de esta aprehensión reflexiva de lo singular, porque en los escritos tardíos no presenta explícita y analíticamente la serie completa de los momentos copercibidos en un único acto. Ya en el *Comentario a las Sentencias* se presenta la misma breve formulación¹²⁸ que en los escritos tardíos¹²⁹.

123. Cf. I q. 94 a. 2 corp.

124. Cf. III *Sent. dist.* 23 q. 1 a. 2 ad 3. 125. I q. 14 a. 2 ad 1.

126. I q. 75 a. 2.

127. *I Sent. dist.* 17 q. 1 a. 5 ad 4.

128. *II Sent. dist.* 3 q. 3 a. 3 ad 1: *... per reflexionem quandam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae.*

129. Cf., por ejemplo, I q. 86 a. 1 corp: In III *De anima* lect. 8, n. 713: *per quandam reflexionem, inquantum redit super phantasma, a quibus species intelligibiles abstrahuntur.*

Si se queda de acuerdo en que la *reflexio* en la que se conoce lo singular no es una serie de actos, sino que forma parte esencialmente de todo acto humano de conocimiento¹³⁰, y que lo decisivo para la aprehensión de lo singular es aquella «continuación» del espíritu dentro de la sensibilidad, mientras que la aprehensión (*reflexio*) de los otros momentos del acto como tales (del *actus* y de la *species*), aunque coaprehendidos inmediatamente en el mismo acto con el objeto aprehendido, no aporta nada esencial, no puede extrañarnos el que santo Tomás, en sus escritos tardíos, haga realizarse la aprehensión de lo singular, a la que sigue llamando *reflexio*, simplemente por una aplicación del espíritu a la sensibilidad. Tanto menos, cuanto que observa el mismo proceder ya en escritos anteriores y describe la misma *reflexio*, en sus obras primeras y últimas, como realizándose con ayuda de la cogitativa¹³¹.

Ahora bien: esta aprehensión refleja de lo singular, en la que lo universal viene dado ya en su unidad diferenciada con lo particular, se realiza en la *conversio ad phantasma*. Es ésta una tesis expresa de santo Tomás: *indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest (intellectus) cognoscere singulare*¹³². ¿Cómo aclara el santo Doctor esta *reflexio*? *Quia*, prosigue, *sicut supra dictum est* (q. 84 a. 7), *etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi se convertendo ad phantasmata, in quibus species intelligit... Sic igitur* (obsérvese que lo que sigue se introduce como una consecuencia de la *conversio*) *ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo. La reflexio* sobre lo singular coincide realmente con la *conversio ad phantasma*.

Pero ya quedó probado que esta aprehensión de lo singular *sub ratione communi*, que se realiza en la cogitativa, es idéntica con la decisiva *illuminatio* abstractiva que introduce en lo sensiblemente dado aquella diferenciación (habilidad), que hace posible el apre-

130. Por esto, una interpretación de los respectivos textos sobre la *reflexio* (*De verit.* q. 10 a. 5 corp.; q. 2 a. 6 corp.; *De anima* a. 20 ad 1 in contr.; *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 3 corp.) en el sentido de que se «concluyera» del contenido inteligible al acto, de éste a la *species*, y de ésta finalmente al *phantasma* y al singular concreto, es de antemano imposible.

131. *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 3 ad 3 in contr. (ca. 1256-59); *In VI Ethic. lect.* 1, n. 1123 (ca. 1269-72).

132. I q. 86 a. 1 corp.

hender espiritualmente en lo sensible lo universal. Y así esta *illuminatio* abstractiva resulta idéntica ella misma con la *conversio ad phantasma*. Ésta no es meramente una aplicación del espíritu a la sensibilidad que precede lógicamente al conocimiento actual de lo singular, como posibilitación de éste que es, sino que es precisamente aquel movimiento del espíritu en el que el contenido sensible es conformado por la estructura apriórica del espíritu, por su «luz» cabe decir, o sea, es visto en el ser en general sobre el que el espíritu se anticipa y es así conocido en su universalidad. *Abstractio* y *conversio* son las dos caras de un mismo proceso. La *abstractio* se realiza al tener lugar una *conversio* de la estructura apriórica del espíritu mismo sobre la sensibilidad. Donde esta *conversio* tiene lugar, lo sensible es conocido en su universalidad, «abstraído». Y en cuanto esta estructura apriórica del espíritu (la auténtica *species intelligibilis* universal en sentido estricto) sólo puede ser conocida en lo sensible, al que es aplicada, toda *abstractio*, es decir, todo conocimiento de lo universal) es esencialmente *conversio ad phantasma*.

Así se muestra que, en sentido tomista, es necesario concebir como una misma cosa la posibilidad de la *abstractio* y de la *conversio*. Se trata de probar ahora expresamente que esta única posibilidad de la única *conversio abstractiva ad phantasma* está radicada en el brotar de la sensibilidad a partir del espíritu.

§ 5. EL ORIGEN DE LA SENSIBILIDAD A PARTIR DEL ESPÍRITU COMO POSIBILITACIÓN DE LA «CONVERSIO ABSTRACTIVA AD PHANTASMA»

De las precedentes investigaciones ha resultado que el mismo santo Tomás ha visto una conexión entre la *conversio abstractiva ad phantasma* y el origen de la sensibilidad a partir del espíritu. La intrínseca conformación de la sensibilidad por el espíritu, como relación mutua de las potencias sobre las que se edifica la *illuminatio* abstractiva como actividad de estas mismas potencias de esta manera mutuamente relacionadas, resultaba *ex coniunctione ad intellectum*. No se puede dudar que tal *coniunctio* radica en el origen de la sensibilidad a partir del espíritu, porque santo Tomás enseña expresamente tal origen, como lo hemos mostrado. Más

aún: la cogitativa, que aparece como el lugar de la *abstractio* decisiva, está en conexión con el espíritu *per quandam refluentiam*¹³³. Nuestra tarea ha de ser, pues, ahora: hacer más clara esta conexión entre el origen de la sensibilidad y la *conversio abstractiva ad phantasma*, a partir de lo que el teólogo afirma de cada uno de estos procesos por separado. Las reflexiones siguientes serán, pues, en lo esencial una perspectiva de conjunto de estas tesis que ya hemos probado tomistas.

La *conversio ad phantasma* significa la relación de un acto del espíritu a otro correspondiente de la sensibilidad. La relación de los actos radica original y esencialmente en la relación de las potencias. Una comprensión metafísica de la *conversio ad phantasma* se basará, por tanto, esencialmente, en una comprensión de la relación de sensibilidad y espíritu. Y como *conversio* significa que sólo es posible al hombre conocer espiritualmente en una previa unificación del acto intelectual con el acto sensible, hay que caracterizar a la relación fundante entre sensibilidad y espíritu como unificación de ambos; unificación que, perteneciendo como tal a las condiciones de posibilidad del pensar humano, no puede ser algo consecuente a la constitución de éste y, por eso, hay que concebirla como unidad originaria, como unidad unificante. Esta consideración fundamental constituye el hilo conductor de las reflexiones que seguirán.

Este hilo conductor sería ya idéntico con el todo de las reflexiones en cuestión, si hubiera que concebir la *conversio ad phantasma* como el término postula a primera vista y de manera inmediata. Pues si, como se ha probado, el espíritu se constituye a sí mismo en su propio ser tan sólo haciendo brotar de sí continuamente a la sensibilidad y reteniéndola continuamente en sí como potencia suya, resulta ya, sin más, que la perfección de la sensibilidad, su actualidad en la aprehensión sensible actual (en la tenencia del *phantasma*) es una actualización del espíritu mismo; y si el espíritu adviene a su propia perfección como potencia solamente en cuanto mantiene continuamente en sí a la sensibilidad como potencia (cabe decir como el camino hacia su plenitud final), entonces, también su perfección en el conocer actual es sólo posible a

133. En el *De potentiis animae*, que es al menos auténticamente tomista en su espíritu, se dice (c. 4): *per quandam influentiam*.

través de la actualización de la sensibilidad, su perfección es esencialmente *conversio ad phantasma*. Si se ha entendido, pues, el brotar de la sensibilidad a partir del espíritu en su significación y en su necesidad, dada la estructura específica del espíritu humano, se ha entendido también la posibilidad y la necesidad de la *conversio ad phantasma* en la inmediata significación de este término.

Pero, entretanto, se ha echado de ver que la *conversio ad phantasma* es realmente idéntica con la misma *abstractio*. Y hay que preguntarse si, con la afirmación del origen de la sensibilidad a partir del espíritu, se ha entendido la *conversio* también en cuanto *abstractio*. Por lo menos es claro que la consideración fundamental que hemos hecho preceder, no puede ser, por lo que toca a esta nueva cuestión, más que un hilo conductor que señala en general la dirección de la investigación que sigue. Y lo que todavía se ha de aclarar, ha de ser alcanzado en una confrontación de lo hasta ahora dicho sobre la naturaleza de la *abstractio* y sobre el origen de la sensibilidad a partir del espíritu.

1. El espíritu como apetito (apertura dinámica) del ser en absoluto

Hasta aquí quedó la *abstractio* como tal determinada por una peculiar serie dual de afirmaciones, cuya recíproca conexión no hemos tratado expresamente todavía. La *abstractio* se presentaba, por una parte, radicada y realizada en un *excessus* sobre el *esse* en general y, por otra parte, como el devenir consciente de la estructura apriórica del espíritu mismo en el contenido sensiblemente dado, al que tal estructura conforma. La determinación, ya estudiada, de la esencia del *intellectus possibilis* muestra cómo estas dos determinaciones del ser de la *abstractio* hay que entenderlas como una misma cosa. El ser del espíritu es *quo est omnia fieri*. El espíritu es en potencia el ser en absoluto. Él es *quodammodo* (es decir, en potencia y en orientación dinámica) *omnia*. El devenir consciente de su realidad apriórica es, por tanto, anticipación sobre el *esse* en general y al revés.

Esta actualidad del espíritu es, como anticipación sobre el ser en general, un devenir, un dinámico «estar orientado» sobre la tota-

lidad de sus objetos. Santo Tomás, frecuente e insistentemente, llama la atención sobre esta determinación del espíritu. Hay que entrar más de cerca en este punto, porque con él tocamos la característica esencial del espíritu humano, sobre la cual habrá que entender el brotar de la sensibilidad a partir del espíritu como su concreta aplicación.

El espíritu humano, como tal, es apetito, tendencia, acción. Pues él es en sí *intellectus «possibilis»*, esto es, algo que alcanza su plena realidad a partir de su posibilidad y esto mediante su propia acción, puesto que él por su propia virtud activa (*intellectus agens*), desde sí mismo (*semper actu*) produce su objeto (*intelligibile actu*) a partir de algo sólo sensiblemente dado. Este carácter de apetito que posee el conocimiento como tal es expresamente destacado por el propio santo Tomás. Él conoce no sólo una mera mutua inclusión (*invicem se includere*)¹³⁴ de intelecto y voluntad como actos de potencias distintas, de manera que los actos del entendimiento y de la voluntad están en una relación de mutua prioridad¹³⁵, sino que además el intelecto comporta consigo un apetito en el que reside su propio impulso interior. Él es también, como tal, un ente (*res quaedam*)¹³⁶ con su propia estructura intrínseca (*forma, natura*). Y todo ente comporta consigo su propio apetito hacia su propia perfección (*appetitus in bonum*)¹³⁷: *quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicuius sibi convenientis*¹³⁸. Como *res quaedam* tiene, por tanto, también el intelecto como tal su inmanente *appetitus naturalis* hacia su propio fin¹³⁹. Apetito por sí mismo, por consiguiente, se encuentra el intelecto en movimiento hacia un «término fin», hacia su *bonum* que de manera general puede inmediatamente decirse, es lo *verum*¹⁴⁰. De este «término fin» vale ahora: *natura non tendit nisi ad unum*¹⁴¹, de forma que sólo existe un único «tér-

134. I q. 82 a. 4 ad 1.

135. Cf. S. c. g. I 55; I q. 16 a. 1; q. 82 a. 4 corp. y ad 1; I-II q. 9 a. 1 corp.; I-II q. 12 a. 1 corp.; II-II q. 180 a. 1 corp., etc.

136. Por ejemplo, I q. 82 a. 4 ad 1.

137. Cf. I q. 59 a. 1 corp.; q. 80 a. 1 corp.; I-II q. 1 a. 5 corp.: *unumquodque appetit suam perfectionem... ut bonum perfectum et completivum sui ipsius*.

138. *De malo* q. 1 a. 1 corp.

139. I q. 80 a. 1 ad 3; q. 78 a. 1 ad 3 al comienzo; I-II q. 30 a. 1 ad 3; *De verit.* q. 22 a. 3 ad 5; q. 25 a. 2 ad 8; *De virtut.* q. 1 a. 4 ad 10; *III Sent. dist.* 27 q. 1 a. 2 corp.

140. I q. 82 a. 3 ad 1; I-II q. 9 a. 1 ad 3; q. 57 a. 2 ad 3; q. 64 a. 3 corp.; II-II q. 180 a. 1 ad 1; *De malo* q. 6 a. 1 corp.; *In VI Ethic. lect.* 4 a. 1239.

141. I-II q. 1 a. 5 corp.

mino fin»¹⁴², cualquiera que sea éste materialmente considerado, y como quiera que pueda el hombre entender efectivamente este «término fin» en su decisión. Todo «movimiento» del espíritu, apunte adonde apunte, se realiza en virtud del apetito hacia el único «término fin» (pues de lo contrario se darían múltiples fines en sí)¹⁴³. Una única potencia no puede ser al mismo tiempo potencia de actos diversos, a no ser que éstos estén orientados como movimientos parciales a un único «término fin»¹⁴⁴ y el principio vale en absoluto de todos los actos de una potencia.

Todo acto de una potencia viene operado a partir del «término fin»: *ex fine procedit et appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem*¹⁴⁵, y hay que atender aquí a que no sólo el apetito del fin y la posesión del fin, sino también todo otro acto de una potencia, tiene que ser *ad finem*, de lo contrario se han de establecer diversos «términos fines». Todo acto de una potencia (y no sólo actos simultáneos) está, por tanto, sometido a la misma ley del apetito único hacia el «término fin» y es producido en una anticipación de éste. El «término fin» del único apetito del espíritu es, dicho de nuevo formalmente, el *bonum intellectus*, el *verum* en general. Pues el espíritu es la posibilidad de recepción de todo ser (*quo est omnia fieri; respectu totius entis universalis*)¹⁴⁶ y el activo apetito (*quo est omnia facere*) de ese ser¹⁴⁷. Y con esto queda ya caracterizado el «término fin» del espíritu. Pues el fin de una potencia corresponde a la amplitud de su capacidad, no es otra cosa que la plenitud material de su *objectum formale* y queda ya designado por éste: *uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti*¹⁴⁸. *Unumquodque in tantum est perfectio alicuius potentiae,*

142. Cf. I. c. y a. 6 corp. Atiéndase a que las razones aducidas por santo Tomás (a. 5) van en realidad más allá de la prueba inmediatamente intentada de *quod impossibile est quod «voluntas» unius hominis «simul» se habet ad diversa sicut ad ultimos fines*. La prueba sirve en realidad para todo *appetitus*, no sólo respecto a la *voluntas* en sentido estricto, y el *simul* sólo deja abierta la posibilidad de que la libre autodeterminación del hombre como tal (*voluntas*) pueda determinar de diversa manera el contenido material, bajo el que entiende su «término fin», lo que naturalmente no tiene aplicación al caso del *appetitus naturalis*.

143. I-II q. 1 a. 6 corp.; q. 12 a. 3 ad 2.

144. I q. 58 a. 7 ad 2; q. 62 a. 7 ad 3; I-II q. 54 a. 1 ad 3.

145. S. c. g. I 76.

146. Cf. I q. 79 a. 2 ad 3; a. 7 corp.; q. 54 a. 2 corp., etc. Véanse también los fragmentos precedentes.

147. RAHNER escribe: ... *und die tätige Begierde danach*..., que nosotros traducimos por «y el activo apetito ... de ese ser...» para evitar la violencia de traducir «y el activo apetito ... tras ese ser». Queda claro que entonces ha de entenderse el «de» como genitivo objetivo, no subjetivo. (Nota del traductor.)

148. I-II q. 3 a. 8 corp.

*inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii obiecti illius potentiae*¹⁴⁹. Pero ya se mostró que el espíritu aprehende con su acto cada objeto en una anticipación del ser en absoluto, que éste es, por tanto, su *obiectum formale*. Así el espíritu, con cada acto, posee ya siempre anticipativamente la totalidad del ser y busca a través del objeto de cada acto llenar el vacío formal del ser dado en la anticipación. El ser en absoluto en esta su material plenitud, el ser en absoluto, es, por consiguiente, el «término fin» del espíritu como tal. Toda actividad del espíritu, cualquiera que sea, sólo puede llegar a ser entendida como un estadio en el movimiento sobre el ser en absoluto en cuanto éste es el «término fin» del apetito del espíritu.

2. La originación de la sensibilidad en el apetito del espíritu como apetito anticipante del ser en general

De aquí resulta que el activo operar por el cual el espíritu, como *principium activum et finis*, hace brotar de sí mismo la sensibilidad, debe ser entendido como momento en el apetito del ser en general. El brotar de la sensibilidad en el espíritu aparece entonces como la posibilidad de la *conversio abstractiva ad phantasma*. Se había caracterizado este originarse de la sensibilidad a partir del espíritu de la siguiente manera: el espíritu, para lograr la perfección de su propia constitución esencial hacia la que él tiende y que es anticipada por él en este tender, hace brotar de sí la sensibilidad, la comporta en sí como potencia propia, y produciéndola, precisamente como camino hacia su propia plenitud, la modela desde el comienzo con la legalidad de su propio ser. Ahora resulta que esta tendencia del espíritu hacia su propia plenitud es el apetito del ser en absoluto. Y ya antes habíamos hecho ver que el apetito del ser en su totalidad, con el título de anticipación del ser, era la *abstractio* fundamental.

Así pues, es dentro de este apetito que, continuamente proyectado sobre el ser, anticipa a éste y en el que consiste la *abstractio*, como el espíritu produce su sensibilidad. Y necesita producirla, porque él no es en sí mismo sino apetito (*intellectus possibilis*). Y al

producir la sensibilidad como condición de su propia perfección la somete de antemano (como potencia y, por tanto, en la actualidad de ella, en el *phantasma*), como potencia suya que es, bajo la necesidad de su anticipación del *esse*. El brotar de la sensibilidad a partir del espíritu es la decisiva *conversio ad phantasma*, y en cuanto este «hacer brotar» se realiza en el apetito anticipante del ser en absoluto, esta *conversio ad phantasma* es ya siempre y esencialmente *abstractio, illuminatio phantasmatis per lumen intellectus agentis*. Cada acto sensible y su objeto nacen dentro de una potencia que ha sido producida ella misma en la anticipación del ser en general, de manera que un acto así, como determinación de tal potencia, participa de la naturaleza de la potencia que lo produce. El acto de la sensibilidad es de esta forma él mismo un momento en un acto de anticipación del ser y, de esta manera, su objeto queda ya siempre abstraído. Y aquí hay de nuevo que considerar lo que ya se dijo anteriormente sobre la sensibilidad: ella es en sí misma «tenencia de mundo» ya actuada; en ella el acceso al mundo queda ya abierto en principio y, a saber, por el espíritu para sí mismo, como podemos ahora añadir. Y puesto que la determinación de la sensibilidad por el objeto singular sensible no confiere a la sensibilidad por vez primera su «ser cabe el mundo», sino que es tan sólo limitación formal y actuación de una vacía pero real y previa «tenencia de mundo», la envergadura de esta tenencia del mundo es la que corresponde a un espíritu cuyo apetito le dispara sobre la totalidad del ser.

De esta manera, el objeto singular sensible, que se muestra a la sensibilidad como determinación y limitación meramente formal de tal tenencia del mundo, está ya sometido sin más a la ley del espíritu. El espíritu adviene a su propio ser, es decir, a sí mismo como potencia del ser en absoluto y, por tanto, a la actual aprehensión del ser, sólo en cuanto produce en sí mismo a la sensibilidad como condición previa y la mantiene continuamente en sí, de manera que espíritu y sensibilidad son el uno para el otro origen receptivo, del modo que antes se mostró. Y en cuanto la concreta determinación de la sensibilidad por el objeto exterior como tal no añade nada a la riqueza de ser de aquélla en cuanto ya actuada apertura al mundo, el mundo está ya siempre cobrado, más aún operado por el espíritu ya de antemano en la actualización de la materia prima, en la ac-

149. II-II q. 3 a. 7 corp.

tualización de lo otro por el espíritu en la actividad formal del espíritu. Y significando el espíritu siempre la apertura a la totalidad del ser, el mundo operado y abierto por el espíritu al nivel de la sensibilidad se abre ya siempre dentro de la espiritual apertura del espíritu sobre la totalidad del ser. Y al revés: siendo la misma sensibilidad origen receptivo del espíritu, la actualidad del espíritu, como actualidad consciente, deviene tal como actualidad de la sensibilidad. Y puesto que la actualidad del espíritu sólo puede ser sabida si también su origen receptivo alcanza plena actualidad — es decir, si la sensibilidad conoce actualmente —, la actualidad del espíritu es sabida como actualidad de la actuada actualidad de la sensibilidad. La actualidad apriorica del espíritu deviene consciente como forma de lo sensiblemente dado, del *phantasma*. El origen de la sensibilidad a partir del espíritu, por el que la sensibilidad se transforma ella misma en origen receptivo del espíritu, se manifiesta el fundamento de la posibilidad y de la necesidad de la síntesis de la forma apriorica del espíritu con el material aposteriorico de la sensibilidad, en cuanto éste es tan sólo formal determinación limitativa de una apriorica «tenencia de mundo» operada por el espíritu mismo, de una intuición pura de espacio y de tiempo.

Y en cuanto el espíritu es el origen originante de la sensibilidad, lo sensiblemente percibido está ya siempre «abstraído», porque es aprehendido en el ser en absoluto sobre el que se proyecta el apetito del espíritu al operar la sensibilidad. En cuanto la sensibilidad es el origen receptivo del espíritu, está ya dada una *conversio ad phantasma*, porque la totalidad del ser es tan sólo poseída en una «intuitivo-sensitiva» «tenencia de mundo». Con esto se ha ganado una comprensión de la posibilidad de una *conversio abstractiva ad phantasma* desde el origen de la sensibilidad a partir del espíritu.

3. Mostración de la estructura formal de este proceso ideológico en santo Tomás

Es claro que las últimas etapas de esta prueba se han de buscar más en la espontánea dinámica interior de la concepción tomística que en textos expresos. Las posibles insinuaciones manifestadas que en santo Tomás pueden encontrarse sobre la conexión entre el ori-

gen (*coniunctio*) de la sensibilidad y la *illuminatio* abstractiva que se realiza con ayuda de la cogitativa, han sido ya indicadas. Más aún: en cuanto que en la cogitativa se aprehende la *natura communis* y la cogitativa es considerada como *continuatio* del espíritu en el interior de la sensibilidad, nuestra interpretación de la *abstractio* viene enunciada expresamente por el mismo santo, aunque no bajo el título de *abstractio*. Pero si prescindimos de esto, no se encuentra en Tomás de Aquino de manera inmediata una visión sintética detallada y expresa de aquello que él mismo trata con los títulos respectivos de *abstractio* y de originación de la sensibilidad a partir del espíritu. Pero, en cambio, sí que se puede mostrar que la estructura formal del proceso, aun en su última etapa, es tomística. Hagámoslo a manera de repetición comprobativa.

La unidad original de espíritu y sensibilidad da lugar a un *ordo*, es decir, una relación metafísica de primacía de potencias¹⁵⁰. El espíritu y la sensibilidad son así potencias «ordenadas». En este orden de origen radica la posibilidad de que el espíritu «mueva» a la sensibilidad¹⁵¹. Y con esto viene dado, sin más, que la sensibilidad y sus actos con sus respectivos objetos están sometidos de antemano a la forma del espíritu. *Quandocumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale*¹⁵². *Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora* (y la relación entre la sensibilidad y el espíritu es de lo imperfecto a lo perfecto)¹⁵³, *quod participatur a superioribus in inferioribus formale est*¹⁵⁴.

Si se aplica este principio general a los actos de tales potencias, suena así: *actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori*¹⁵⁵. La misma relación expresada de otra manera: *In omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia*

150. Cf. I q. 77 a. 4 y a. 7 en su real conexión.

151. Cf. *De verit.* q. 14 a. 5 corp.: ... *cum quaedam potentiae sint naturaliter aliis priores* (en virtud de su origen, como se dice inmediatamente antes) *et alias moveant* (donde el *amovere* es evidentemente, desde el punto de vista ontológico, efecto de la relación estructural de origen, y razón de la relación de origen de las potencias de las que se habla en el citado texto desde el punto de vista cognoscitivo).

152. *De verit.* q. 14 a. 5 corp.

153. Por ejemplo, *Quodl.* 11 a. 5 corp.

154. *III Sent. dist.* 27 q. 2 a. 4 sol. 3 ad 2.

155. I-II q. 13 a. 1 corp. De manera semejante en otros lugares, cf. I-II q. 17 a. 4 corp.

*quae respicit finem universalem, movet potentias quae respiciunt fines particulares*¹⁵⁶, donde la posibilidad del mover activamente a la potencia inferior radica precisamente en esta *ordinatio* como operada por una relación de origen, porque lo más imperfecto (o sea, *quae respiciunt fines particulares*) brota de lo más perfecto. Pero de este «movimiento» de la potencia inferior por la superior vale entonces: la potencia superior mueve a la inferior hacia su propio fin, o mejor aún, se mueve a sí misma a través de aquélla. *Si sunt multa agentia ordinem habentia, necesse est quod omnium agentium actiones et motus ordinentur in bonum primi agentis sicut in finem ultimum. Cum enim a superiori agente inferiora agentia moveantur et omne movens moveat ad finem proprium, oportet quod actiones et motus inferiorum agentium tendant in finem primi agentis*¹⁵⁷. Y, por tanto, si la sensibilidad como potencia inferior es ordenada y movida por el espíritu en razón de su originación desde éste, quedan también ella y su actualidad, en virtud de esta originaria ordenación, orientadas al «término fin» del espíritu, al ser en general.

Que la aplicación de tales relaciones metafísicas entre potencias a la relación de espíritu y sensibilidad a fin de aclarar la *illuminatio abstractiva*, permanece dentro del ámbito de pensamiento del Tomás histórico, podría todavía confirmarse con el argumento de que Tomás recurre efectivamente a los dichos axiomas en una problemática totalmente paralela. Esto sucede con el problema: cómo una virtud superior (como potencia óptica, sobrenatural) puede informar y mover a otra virtud inferior, que pertenece a otra potencia psíquica¹⁵⁸. Este paralelo es tanto más justificado¹⁵⁹ cuanto que el mismo Tomás, al tratar esta cuestión, se refiere al brotar de las potencias naturales del fundamento sustancial y unas de otras¹⁶⁰. Con todo, el desenvolvimiento de este paralelo nos llevaría demasiado lejos, hacia una problemática fundamentalmente teológica.

Desde el resultado ganado se harían también más compren-

156. I. q. 82 a. 4 corp.; I-II q. 9 a. 1 corp.

157. *Compend. theol.* c. 103. De manera semejante S. c. g. III 17.

158. Cf., por ejemplo, II-II q. 23 a. 8; II *Sent. dist.* 26 q. 1 a. 4 ad 5; III *Sent. dist.* 27 q. 2 a. 4 sol. 3 corp. y ad 2; *De caritate* a. 3 corp.

159. Para ver el paralelo, cf. por ejemplo I-II q. 62 a. 4 con I q. 77 a. 4 y ad 7.

160. I-II q. 110 a. 4 ad 1 y ad 4; III q. 7 a. 2 corp.; q. 62 a. 2 corp.; q. 89 a. 1 corp. *De verit.* q. 25 a. 6 ad 1; IV *Sent. dist.* I q. 1 a. 4 sol. 5 corp.; dist. 17 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 3.

sibles expresiones de santo Tomás sobre la *abstractio* que tuvieron que quedar hasta ahora inatendidas. Por una parte, el *phantasma* es «causa instrumental» del *intellectus agens* para la constitución del saber espiritual¹⁶¹. Para entender bien esta expresión hay que alejar la representación de un *phantasma* concebido como una especie de instrumento de escribir, con cuya ayuda produjera el *intellectus agens* una imagen espiritual en el *intellectus possibilis*. El bien entendido concepto de *species intelligibilis* en sentido estricto prohíbe ya tal interpretación. Aquella expresión sólo se puede entender adecuadamente si se ha captado en su verdadero sentido lo que es el *phantasma*. Si el *phantasma* se entiende como determinación formal de la sensibilidad, que es una potencia del espíritu operada por el espíritu mismo, se entiende ya sin más que el *phantasma*, por su formal determinación de tal sensibilidad y no por un ulterior efecto sobre el espíritu distinto de tal determinación, sea causa instrumental de que el espíritu advenga a sí mismo, es decir, anticipe la totalidad del ser y, de esta manera, en todos y cada uno de sus actos, abstraiga. El espíritu adviene a su propia plenitud por su propia espontánea actividad (*intellectus agens*), si la sensibilidad, que es el camino que el mismo intelecto se ha producido hacia esa su plenitud, queda también consumada actualmente por su determinación formal, por el *phantasma*.

El *phantasma* es causa instrumental en virtud de su propio ser, en cuanto éste es actualidad perfecta de la sensibilidad. Y no se necesita de una influencia distinta del *phantasma* sobre el espíritu, tanto más que santo Tomás rechaza expresamente en otro lugar una causalidad instrumental de los *phantasmata* que vaya más allá de su ser objeto¹⁶². Una causalidad instrumental del *phantasma*, entendida en un sentido vulgar, carecería de sentido por el hecho de que vulgarmente una cosa sólo puede ser instrumento de otra, sin haber influido ya previamente sobre esta otra, si ella misma es conocida de antemano. Ésta es la única manera de unión según la cual se hace comprensible un uso espontáneo del instrumento. Pero tal unión entre *intellectus agens* y *phantasma* resulta tan poco comprensible como una influencia del *phantasma* sobre el *intellectus*

161. *De verit.* q. 10 a. 6 ad 7; *Quodl.* 8 a. 3 corp.

162. In I. *De anima* lect. 2 n. 19 (*Reportatum de Reginaldo de Piperno!*); III *Sent. dist.* 31 q. 2 a. 4 corp.

agens que sea distinta de la determinación formal de la *imaginatio* por el *phantasma*.

Por otra parte, santo Tomás enseña repetidamente que la *abstractio* está condicionada por una «preparación» (*praeparatio*) de los *phantasmata*. Tal preparación es atribuida unas veces al influjo activo del espíritu mismo¹⁶³, otras al de las potencias sensibles¹⁶⁴. Pero, desde el resultado que pretendemos, se muestra ahora que tal preparación, aparentemente doble, es realmente «una». Haciendo brotar a la sensibilidad opera el espíritu ya siempre en el interior de ésta, y conforma de antemano a la sensibilidad como potencia suya, de manera que la determinación formal de ella, el *phantasma*, queda sometido a su ley. Al comunicar la sensibilidad al *phantasma* esta su espiritualidad, prepara el *phantasma* al espíritu para la *abstractio* (concebida ésta como aquello *inquantum accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum*). Puesto que esta espiritualidad de la sensibilidad es operada originariamente por el mismo espíritu, es él el que causa activamente esta preparación del *phantasma*, como después hará en la «libre» conducción de la sensibilidad, una vez esté ya en posesión de sí mismo. En este último caso pueden entonces distinguirse dos preparaciones: la de la sensibilidad (que es originariamente la del espíritu mismo en su proceso natural de autoconstitución), y la del espíritu que dispone ya libremente de su sensibilidad. Esta segunda encuentra su posibilidad en la primera. Porque la *abstractio* fundamental consiste en la originación activa de la sensibilidad como potencia mantenida en un espíritu que permanece libre (de esta libertad hablaremos todavía más de propósito), puede santo Tomás decir que el *intellectus agens* no opera «directamente» sobre el *intellectus possibilis*, sino sobre los *phantasmata*¹⁶⁵.

163. I q. 85 a. 1 ad 4; I q. 76 a. 2 corp. *oboediunt vires sensitivae intellectui et ei deserviunt*; II-II q. 173 a. 2 corp.; S. c. g. II 73 (*imperium rationis sobre los phantasmata*); In III De anima lect. 13 n. 791: *formare sibi aliquod phantasma; formare imaginativae virtutis phantasmata* por la *ratio*: I q. 81 a. 3 ad 3.

164. I-II q. 50 a. 4 ad 3; S. c. g. II-II 80. Cf. también S. c. g. II 60 lo mismo como sentencia de Averroes.

165. De anima a. 18 ad 11.

§ 6. LA LIBERTAD DEL ESPÍRITU

Aunque en los párrafos precedentes ha quedado ya entendido en sus rasgos más generales el brotar de la sensibilidad a partir del espíritu como posibilidad de la *illuminatio* abstractiva, esta explicación todavía necesita, en cierto sentido, un complemento esencial que destaque con más explicitud algo que hasta ahora ha sido más bien presupuesto o dicho tan sólo de manera insinuatoria. El brotar de la sensibilidad a partir del espíritu aparecía como la posibilidad de que la actualidad apriórica del espíritu deviniera consciente como forma de lo sensiblemente dado, y así llegará a realizarse la *abstractio*. Al mismo tiempo este brotamiento se entendía implícitamente de tal manera, que no pertenecía simplemente a la esencia del brotar de una potencia o de una determinación de ser y que, sin embargo, es decisivo para que la espiritualización de la sensibilidad posibilite realmente una *abstractio*.

1. Libertad como desbordamiento de la sensibilidad por el espíritu en la originación de la sensibilidad a partir del espíritu

Lo que anteriormente se dijo del dimanar de las potencias, con la vista puesta en el brotamiento del espíritu y de la sensibilidad, vale en general, según santo Tomás, de la autoconstitución esencial de un ente en el despliegue de sus determinaciones esenciales (*accidens per se proprium*). Las determinaciones necesarias del fundamento sustancial de un ente, y no obstante distintas de él, brotan de este fundamento; éste se despliega a sí mismo en ellas¹⁶⁶. Como las potencias en sentido estricto dimanen unas de otras en un orden determinado, lo mismo sucede en toda su universalidad con las determinaciones de todo ente en general¹⁶⁷. Por esto, según santo Tomás, lo que primariamente dimana en el ente material es la

166. S. c. g. IV 14: *accidentia sunt formae quaedam... a principiis substantiae causatae*. De manera semejante In IV Metaph. lect. 2 n. 559; De malo q. 4 a. 2 ad 9; I q. 77 a. 1 ad 5; a. 6 corp. y ad 3 (*naturalis resultatio*), y hay que prestar atención a que en este texto se habla completamente en general de todo *proprium et per se accidens*. Principia subiecti sunt principia per se accidentis: De virt. q. 1 a. 3 corp. Cf. De spir. creat. q. 1 a. 11 corp.; De anima a. 12 ad 7; I Sent. dist. 17 q. 1 a. 2 ad 2.

167. I Sent. dist. 3 q. 4 a. 3 ad 2.

quantitas que, como origen receptivo, recibe en sí a las restantes determinaciones cualitativas de este ente¹⁶⁸. Pero si el fundamento sustancial de un ente material hace brotar de sí y mantiene en sí a la *quantitas* como primer origen receptivo de todas sus restantes determinaciones, entonces deviene él mismo cuantitativo y espacio-temporal. Y él, que sería en sí simple e indiviso¹⁶⁹, se ha perdido tan de veras en la disgregación de la materia principio de lo cuantitativo, que no queda en él unidad ninguna que pudiera sobrepasar esta disgregación, una unidad por la que él pudiera concentrarse en sí mismo y ser «cabe sí mismo»¹⁷⁰.

En este estado de cosas se presenta el problema de por qué también el espíritu, al hacer brotar la sensibilidad, no se pierde en lo otro, en la materia, de manera que se posea a sí mismo tan sólo como morando en lo otro y en ningún modo como «siendo cabe sí». ¿Por qué no acontece que lo que tenía que ser posibilidad del «ser cabe sí» de un *intellectus possibilis*, como *possibilis*, no llega a ser, al contrario, la imposibilidad de un regreso a sí mismo? Esta pregunta es simultáneamente la pregunta por la manera peculiar según la cual la estructura apriórica del espíritu deviene forma de lo sensiblemente dado. Si esta forma (el ser en general) ejerciera en su comunicación la espiritualización del *phantasma* a la manera que ejercen su función formal las formas del ente material, valdría también de ella: *non excedit materiae proportionem*; sería conocible solamente como forma de lo material, el espíritu habría devenido él mismo sensible en la *conversio ad phantasma* y el *phantasma* no podría ser sabido en la concientizada totalidad del ser.

Poseemos ya los principios para dar respuesta a esta pregunta: basta con darse cuenta de cuál es el fin hacia el que el espíritu se proyecta al hacer brotar de sí la sensibilidad. Este fin no es lo otro, la materia y, por tanto, tampoco la sensibilidad, sino la totalidad del ser, el espíritu mismo precisamente en cuanto «no

sensible», puesto que él produce la sensibilidad en su apetito de la totalidad del ser, apetito que él mismo estructuralmente es. Así el espíritu, en el mismo hacer brotar la sensibilidad, ha desbordado ya la amplitud de ésta; el intelecto, como origen originante de la sensibilidad, es lo que primariamente brota del fundamento sustancial y es, por consiguiente, «anterior» a la angostura de la sensibilidad. No es, pues, lo último que en la sensibilidad, como origen receptivo, se recibe, en el sentido de que él mismo devenga sensibilidad. De otra suerte, no sería algo que sobrepasa a su origen receptivo, y la misma realidad habría brotado por dos veces y por dos veces habría sido recibida en el mismo origen. De esta manera el espíritu es antes y después de la sensibilidad. Y de él vale: *unitur alteri ut vincens et dominans super illud... essentia animae unitur corpori ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit...¹⁷¹ sua virtute excedit materiam corporalem... dominatur materiae et minus ei immergitur¹⁷².*

De esta manera el espíritu, haciéndose brotar a sí mismo en las entrañas de la sensibilidad, permanece con todo libre. Él es una forma de la materia, que es subsistente en sí misma. Y por esto, su estructura apriórica es forma del *phantasma* y, a pesar de ello, forma que subsiste en sí misma, percibida como estructura de lo sensiblemente dado, de lo singular dado en la sensibilidad, pero de tal manera, que no se oscurece en su universalidad absorbiéndose en la singularidad del singular sensible. También de la relación de la luz del *intellectus agens* y del *phantasma* vale aquella relación que sólo es posible definir dialécticamente y que, partiendo del ser del *intellectus possibilis*, hay que concebir como una unidad original: la relación entre el espíritu como espíritu y del espíritu como determinación de la materia: *oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter* (es decir, como forma) *inesse huic homini* (como ser material); *principium autem huius operationis non est forma aliqua, cuius esse sit dependens a corpore et materiae obligatum sive immersum... Oportet autem dicere, si praedicata coniungantur, quod quaedam «spiritualis» substantia* (permaneciendo tal, es decir, libre de la materia) *sit «forma» humani cor-*

168. *IV Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. 3 corp.*; *dist. 16 q. 3 a. 1 sol. 1 ad 3*; *I-II q. 7 a. 1 ad 3*; *I q. 77 a. 7 ad 2*; *I-II q. 50 a. 2 ad 2*; *q. 56 a. 1 ad 3*; *In IV Metaph. lect. 7 n. 635*.

169. S. c. g. IV 65: *remota quantitate substantia omnis indivisibilis est*. Cf. también I q. 50 a. 2 corp. Se trata naturalmente de una suposición irreal.

170. Compárense los siguientes giros de santo Tomás: *forma non excedit materiae proportionem* *II-II q. 24 a. 3 ad 2*; *forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit* (*II Sent. dist. 1 q. 2 a. 4 ad 4*); *forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subiecti, quia non habet esse nisi inquantum est actus talis subiecti* (*IV sent. dist. 49 q. 2 a. 3 ad 6*, cf. también I. c. a. 4 corp. al comienzo).

171. *II Sent. dist. 1 q. 2 a. 4 ad 4*.

172. I q. 76 a. 1 corp. Cf. S. c. g. II 81; *De spir. creat. a. 2 corp. y ad 4*; *De anima a. 1 corp.*; *a. 2 corp. hacia el fin*.

*portus*¹⁷⁶. *Praedicta coniungantur*: la estructura apriórica del espíritu deviene forma de lo sensiblemente dado, porque la sensibilidad es origen receptivo del espíritu, y permanece a pesar de todo libre, de manera que el espíritu regresa sobre sí mismo y conoce a lo otro en la sensibilidad — a eso otro que él mismo deviene en ella — precisamente como lo otro; porque el mismo espíritu es el origen originante de la sensibilidad, y no es ésta, sino el espíritu, el fin sobre el que el mismo espíritu se proyecta en su hacer brotar la sensibilidad.

Ya en el párrafo anterior se llamó la atención sobre un paralelo teológico con la relación que media entre la estructura apriórica del espíritu y el *phantasma*. Con ello se pretendía mostrar que la problemática de aquel párrafo no podía ser extraña a santo Tomás. Este paralelo se continúa en la problemática del presente párrafo. La caridad, por ejemplo, es forma, raíz y principio generativo (*mater*) de las otras virtudes y las orienta y mueve hacia su propio fin (de ella)¹⁷⁴, y con todo no se absorbe en ellas, sino que, en cierto sentido, permanece fuera de ellas y en sí misma¹⁷⁵. Tampoco aquí podemos entrar con más detalle en este paralelo.

Con esto, podemos decir que la problemática sobre el saber de lo otro y de la *reditio* completa ha sido conducida a una relativa consumación. Lo otro sólo puede ser poseído cognoscitivamente, si el *cognoscente* deviene lo otro: sensibilidad. Lo otro sólo puede ser conocido como tal, si el *cognoscente*, al mismo tiempo que es lo otro y precisamente porque lo es, es *dominans super illud*, es cabe sí, en cuanto opera su «ser otro» en la «tensión hacia sí mismo», y, por tanto, ha desbordado ya a lo otro. La estructura apriórica del espíritu, el saber sobre el ser en absoluto es no sólo consciente como estructura de lo sensiblemente dado, sino también como aquello que trasciende a lo así dado, y de esta manera se encuentra el espíritu cabe sí mismo como distinto de lo otro, regresa, en el saber de lo sensiblemente dado, sobre sí mismo y conoce la forma apriórica del espíritu como suya propia, al erigirse sobre lo otro.

Este «haber desbordado» lo otro de la sensibilidad, que constituye por identidad el regreso del espíritu sobre sí mismo, podemos

173. *De spir. creat.* a. 2 corp. Cf. l. c. a. 9 ad 3: *forma transcendens corporis capacitatem* y ad 4; *in definitione animae ponitur corpus*.

174. *De caritate* a. 3 corp. y ad 8.

175. L. c. ad 4 y ad 18.

llamarlo tomísticamente la libertad del espíritu. Lo sensible no es libre, porque es singular en cuanto exclusivo de lo que está junto a él y en cuanto se afirma en lugar de sus posibles otros. Es verdad que existe también una «libertad» de la materia en sí (*potentia passiva libera*)¹⁷⁶, pero tal libertad es tan sólo la vacía indiferencia de lo absolutamente indeterminado frente a toda determinación; una libertad que queda suprimida y ligada en su posibilidad (*ligata*) por la determinación de la forma¹⁷⁷. Por ella deviene lo material como tal algo determinado, coartado, que tiene junto a sí *opposita*, *contraria*, que se contradicen y combaten¹⁷⁸. En el espíritu queda suprimida la angostura y falta de libertad de lo contrapuesto. *Contrariorum enim rationes secundum quod sunt apprehensae, non sunt contrariae*¹⁷⁹. *Secundum hoc esse (spirituale) non habent contraria contrarietatem*¹⁸⁰. En cuanto intelectualmente conocidas, pertenecen todas las cosas al mismo *genus*¹⁸¹. Es esta libertad sobre los contrarios (el *se habere ad opposita*) la característica de la *potentia rationalis* frente a la *potentia irrationalis*¹⁸². Por esto la libertad, en el sentido tradicional del término, se deriva para santo Tomás de la absoluta amplitud del espíritu (de la *universalitas*)¹⁸³. El espíritu es libre en contraste con la sensibilidad, que sólo aprehende lo singular como aquí y ahora y excluye como tal a toda otra cosa de este aquí y ahora. Pues el espíritu aprehende siempre el objeto singular en cuanto anticipa la totalidad del ser. Y con esto, aprehende al objeto singular de tal manera que, en cuanto es aprehendido, no excluye a ninguna otra cosa junto a sí de llegar a ser también conocida. Pues el ser en su totalidad no posee junto a sí ningún opuesto, que lo limitara relativamente y lo angostara así en su amplitud¹⁸⁴.

Si, por tanto, la libertad del espíritu es tan sólo otro título para la posibilidad de la anticipación de la totalidad del ser, y por otra parte esta anticipación no es otra cosa que la conciencia que el

176. *IV Sent. dist.* 44 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 2.

177. *IV Sent. dist.* 44 q. 2 a. 1 sol. 1 ad 2.

178. I q. 103 a. 3 obi. 2.

179. I-II q. 35 a. 5 corp. y ad 2; q. 64 a. 3 ad 3; S. c. g. I 71.

180. *III Sent. dist.* 26 q. 1 a. 3 ad 4.

181. S. c. g. I 55.

182. *In IX Metaph. lect.* 2 n. 1789 ss.; lect. 9 n. 1881, etc.

183. S. c. g. II 47 al final; II 48; *De verit.* q. 22 a. 4 ad 2; q. 24 a. 1 corp.; a. 2 corp.

184. I-II q. 64 a. 3 ad 3: *esse et non esse non sunt contraria, sed contradictorie opposita*.

mismo espíritu cobra de su propio ser, en virtud del cual salta hacia su propio fin y, en este salto, produce la sensibilidad trasmontándola y no deviniendo él mismo sensible por la manera en que la produce, sino que permanece él mismo «abstraído» y siempre regresando hacia sí mismo, entonces se puede decir que la posibilidad de la *abstractio* y de la *reditio* completa radica en la libertad del espíritu. El espíritu *dominatur materiae* es su señor, aunque se ate a ella, más aún (en cuanto que sólo atándose a ella adviene a sí mismo) precisamente «porque» se ata a ella: *unitur alteri... dominans super illud*. A pesar de la *conversio ad phantasma* y precisamente a través de ella es el espíritu «cabe sí mismo», esto es, libre. *Non tamen materiae subditur, ut materialis reddatur*¹⁸⁵. *Hoc lumen (intellectuale) non est corpori obligatum*¹⁸⁶.

Por su libertad el espíritu se pone en marcha como facultad junto a la sensibilidad. No ciertamente en el sentido de un encuentro de ambos consecuente a su constitución (concepción que haría surgir el problema de su acción conjunta y del franqueamiento del hiato abierto entre ambos. Pues el espíritu, como origen originante de la sensibilidad, opera a ésta precisamente como origen receptivo del espíritu. Pero en cuanto el espíritu no hace fluir de sí a la sensibilidad de tal manera que él mismo se difuya enteramente en ella, conserva la posibilidad de hacerse real en conformidad con su propio ser, cuyo lugar metafísico es al mismo tiempo antes de la sensibilidad y más allá de ella. Y por ello, el origen de la sensibilidad, el espíritu, no es simplemente el yacimiento profundo que reposa bajo ella y que sólo en ella puede revelarse de manera puramente sensible, sino una potencia que despliega su propio ser junto al de la sensibilidad. Pero, precisamente en cuanto el espíritu despliega su propio ser haciendo brotar a la sensibilidad, ha de revelar necesariamente en la sensibilidad su ser no sensible; el mismo espíritu tiene que manifestarse en la sensibilidad como no sensible. A la sensibilidad como revelación de la «no sensibilidad» del espíritu llama santo Tomás cogitativa.

2. La negación como índice de la libertad del espíritu en su necesaria referencia a la sensibilidad (el sentido ontológico del «no»)

A modo de apéndice y como adición a las reflexiones de este párrafo, intentamos dar una definitiva solución expresa a un problema con que nos hemos encontrado repetidamente en nuestras reflexiones precedentes: la cuestión de la posibilidad de la negación. *Primum quod in intellectum cadit, est ens, secundum vero est negatio entis*¹⁸⁷. *Primo igitur intelligitur ipsum ens et ex consequenti non ens*¹⁸⁸. En estas dos proposiciones se encuentra encerrada la respuesta tomista a este problema. *Ens* significa siempre una síntesis de algo *quidditativo* con el *esse*. El *ens*, que es lo primeramente aprehendido (en el sentido de que expresa la estructura metafísica de todo lo que es aprehendido objetivamente en el conocimiento humano) quiere decir como tal la *abstractio*, como anticipación del *esse* en absoluto, y la *conversio ad phantasma*, en cuanto el *esse* es sólo sabido en una aplicación a una *quidditas* dada representativamente y en último término sensiblemente (*quidditas* cualquiera).

El *ens*, pues, significa ya fundamentalmente la originación de la sensibilidad a partir del espíritu como la posibilidad fundamental para una síntesis de la *quidditas* sensible y del ser universal. Y puesto que el espíritu conserva en esta síntesis su libertad, en la aprehensión del *ens* es siempre copercibido el *esse*, el *ens* sobrepasado por la anticipación del ser en su totalidad. Y porque el *ens*, para poder ser conocido objetivamente, tiene que ser aprehendido en esta anticipación, es siempre conocido como limitado, «negado», a saber, según lo que hemos dicho, no por relación a la nada con la que limita y cuyo vacío espacio él no llena, sino por el saber acerca del ser en general.

Este *esse* que llega a ser percibido en la libertad del espíritu es aprehendido como limitado por la *quidditas* sensiblemente dada, por tanto, en la *conversio ad phantasma*, en la que la *quidditas* inicia una síntesis con el *esse* que coarta a éste. Tal síntesis sumi-

185. *De verit.* q. 10 a. 8 ad 4.

186. *De verit.* q. 19 a. 1 corp.

187. *De pot.* q. 9 a. 7 ad 15.

188. *In IV Metaph.* lect. 3 n. 566; cf. 1 q. 11 a. 2 ad 4; *In VII Metaph.* lect. 4 n. 1336: el *non ens* es sabido «*per posterius*» al *ens*.

nistra la condición de posibilidad del devenir consciente del *esse*, sin despojarlo de su libertad y de su universalidad. De esta manera, la negación de lo sensiblemente dado pertenece a las condiciones aprióricas de posibilidad de todo conocimiento objetivo. La *remotio*, sin la cual no puede darse metafísica alguna sobre el plano de la *imaginatio*¹⁸⁹, es sólo la tematización de la anticipación del *esse* que sobrepasa al *ens*, por cuya anticipación el contenido representativamente dado llega a ser por vez primera objetivable.

La *remotio* es, por tanto, en su sentido último la tematización de una afirmación. La *conversio abstractiva ad phantasma* es el fundamento de la necesidad y posibilidad de tal *negatio*. Ésta es el índice de la libertad del espíritu en su unión a la sensibilidad. El «non ens» llega a ser conocido, no porque el *ens* es mantenido frente a la nada, sino porque llega a ser copercibido el ser en su totalidad. De lo contrario, tendría que existir una aprehensión de la nada. Y puesto que esta «nada» no tiene que ver «nada» con el *ens*, tal aprehensión tampoco podría ser comportada por el conocimiento del ente (no «*secundo*», «*ex consequenti*»). Y el «non ens» no es para santo Tomás objeto que pudiera mostrarse por sí mismo¹⁹⁰, la *negatio* no es una especie particular y por sí de conocimiento¹⁹¹.

Entonces, si toda *negatio* se basa en una *affirmatio*¹⁹², también tiene que ser así con la más radical: el «non ens». Radica en la *affirmatio* trascendental, es decir, en la afirmación del ser en absoluto que viene necesariamente correalizada en cualquier *affirmatio*; más aún, esta *affirmatio transcendentalis* es ya de por sí aquella *negatio*. El ser en su universalidad no tiene junto a sí *negatio* alguna, ningún «non ens». No existe ámbito alguno de objetos del conocimiento que el ser real y el no ser se repartan como potencias coordinadas. El que tendamos a creer que podemos pensar juntamente con el ser el no ser como tal, como objeto coordinado a aquél en nuestro pensamiento, es sólo una apariencia que deriva del hecho de que sólo podemos percibir al *esse* como *modus* del *ens*, o de

189. I q. 84 a. 7 ad 3.

190. I q. 16 a. 3 ad 2: *non habet in se unde cognoscatur*.

191. I-II q. 71 a. 6 ad 1: *affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus*; I-II q. 72 a. 6 ad 3: *negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur*.

192. De malo q. 2 a. 1 ad 9.

que no existe para el hombre otra libertad del espíritu sino en la ligazón a la sensibilidad, en la *conversio ad phantasma*.

§ 7. LA COGITATIVA

La cogitativa se nos manifestó como la revelación del espíritu libre en la misma sensibilidad, como unificado medio de espíritu y sensibilidad, como lugar de la *conversio* iluminante y abstractiva al *phantasma*, como índice de que el espíritu, moviendo y conformando a la sensibilidad, puede hacer de ella coprincipio de su conocer, porque produciéndola la hace brotar de sí. En el contexto de este estudio, la enseñanza de Tomás sobre la cogitativa sólo nos interesa para la inteligencia de la *conversio ad phantasma*. Bajo esta perspectiva se adujeron ya las afirmaciones decisivas que sobre ella pueden encontrarse en el mismo santo Tomás. Al tratar de completar ahora estas afirmaciones, verificamos al mismo tiempo una especie de prueba retrospectiva de la comprensión conseguida sobre la *conversio ad phantasma*.

1. La cogitativa como la potencia «sensible» de la «conversio»

Cogitativa y *conversio* dicen de manera inmediata lo mismo, o si queremos fijarnos en que la cogitativa quiere significar más bien una potencia y la *conversio* un proceso actual de conocimiento, podríamos decir: la cogitativa es la potencia de la *conversio ad phantasma*. Si consideramos, además, que para santo Tomás la cogitativa (en un sentido a definir todavía) es una potencia sensible, entonces, habida cuenta de lo que la *conversio ad phantasma* significa, la fórmula que acabamos de expresar sonaría: cogitativa es el nombre para la retención continua de la sensibilidad en su libre origen originante.

Que Tomás hace coincidir realmente a la cogitativa con la *conversio ad phantasma*, ya se mostró en el párrafo 4. Esto mismo puede aclararse todavía de manera más fácil. Tomás aclara expresamente que sin la cogitativa (*ratio particularis*) no puede el hombre en

absoluto conocer: *sine hoc* (esto es, sin la *ratio particularis quae dicitur vis cogitativa*) *anima nihil modo* (es decir, en su estadio terrestre) *intelligit*¹⁹³. El motivo de ello, como del contexto de la *responsio* y del artículo entero se desprende, es la necesidad de aplicarse abstractivamente a los *phantasmata*. La necesidad de la cogitativa y de la *conversio* coinciden, una y otra, por tanto, tienen que ser la misma cosa.

Lo mismo resulta más claramente aún de un escrito tardío de santo Tomás: *sine hac autem parte animae corporalis* (es decir, sin el *intellectus passivus*) *intellectus nihil intelligit. Non enim intelligit aliquid sine phantasmate ut infra dicitur*¹⁹⁴. La afirmación aristotélica¹⁹⁵ *nihil sine phantasmate intelligit anima* es sólo otra expresión para la *conversio ad phantasma* y, por esto, I. q. 84 a. 7 *sed contra*, es el texto del filósofo con el que se prueba la *conversio*. La prueba anunciada por Tomás de Aquino (*ut infra dicitur*)¹⁹⁶ de la necesidad de la *conversio* es para él ya sin más la prueba de la necesidad de la cogitativa. Ambas cosas tienen que ser, por consiguiente, una misma realidad.

2. La cogitativa en su sensibilidad específica

Ya quedó probado que la cogitativa es el unificado medio de espíritu y sensibilidad, porque es la única potencia de la sensibilidad, específicamente propia del hombre, a la que es esencial, como continuación del espíritu en el interior de la sensibilidad, estar sometida al influjo directivo del espíritu. Este resultado queda confirmado por la consideración de las funciones que santo Tomás atribuye a la sensibilidad. La cogitativa es la potencia de los objetos singulares, de una manera que hace evidente que en ella tienen que ser presentados lo singular como tal y la *natura communis* en una unidad ya diferenciada. La espiritualización de la sensibilidad y de la cogitativa se patentizan ya, por de pronto de manera extrínseca, en el hecho de que casi todos los nombres de las funciones del in-

tellecto son también transferidas a ellas. Como en el *intellectus* distingue santo Tomás un *intellectus* en sentido estricto y una *ratio*¹⁹⁷, distingue también en la cogitativa una parte intelectual y una parte racional¹⁹⁸. Como el intelecto *componit et dividit* en el juicio, también se reconoce a la cogitativa un *dividere et componere*¹⁹⁹. De manera semejante al intelecto la cogitativa «compara» (*confert*)²⁰⁰, se actúa *inquirendo et conferendo*²⁰¹, se la caracteriza lo mismo que al intelecto como potencia capaz de aprehender la relación²⁰².

Podemos traducir el término *collativa* por «potencia capaz de aprehender la relación», porque se distingue expresamente el poder de aprehender lo sensiblemente dado como provechoso o dañoso, etcétera, del instinto de los animales que²⁰³, visto desde su resultado práctico, puede otro tanto como la cogitativa. Como tal potencia de la aprehensión de relación se llama entonces a la cogitativa también *ratio particularis, intellectus passivus*²⁰⁴. Es, sin embargo, exacto que santo Tomás atribuye estas funciones a la cogitativa sólo respecto de las intenciones individuales, de las intenciones particulares²⁰⁵, es decir, sólo por relación a los objetos singulares, lo que para él resulta ya perfectamente evidente, puesto que según su criterio la cogitativa vale como potencia sensible.

Pero si se considera con más atención, se ve inmediatamente que esto no es entendido en el mismo sentido en el que se atribuye en general a las potencias sensibles la aprehensión de lo singular y sólo ésta. En la cogitativa tiene que venir ya dado, en unidad diferenciada, lo singular con lo universal, con la *natura communis*²⁰⁶. Ya reseñamos los textos en que esto se destaca expresamente. Pero también lo que acabamos de decir confirma esta interpretación. Una aprehensión de relaciones a la que se distingue expresamente del

197. Por ejemplo, I q. 79 a. 8 y paralelos.

198. In VI Ethic. lect. 9 n. 1249; n. 1225.

199. S. c. g. II 73; I q. 78 a. 4 obi. 5.

200. De verit. q. 15 a. 1 corp. hacia el final; cf. In Metaph. lect. 1 n. 15 («collatio»).

201. De anima a. 13 corp.

202. In II De anima lect. 13 n. 396; I q. 81 a. 3 corp.; I q. 78 a. 4 corp., etc.

203. I q. 78 a. 4 corp.; De anima a. 13 corp.; III Sent. dist. 26 q. 1 a. 1 ad 4; el *instinctus non confert*. Igual: I q. 83 a. 1 corp.; II Sent. dist. 24 q. 2 a. 2 corp.; dist. 25 q. 1 a. 1 ad 7.

204. De anima a. 13 corp.: ... *collativa*... «unde» et *ratio particularis dicitur et intellectus passivus*.

205. I q. 78 a. 4 corp. etc.

206. Téngase en cuenta: no hablamos aquí de la relación entre naturaleza y cosa singular «en sí» (como C. Nink, o. c., p. 51 entiende) sino sobre su manera de ser dados en la cogitativa. Lo mismo vale para el mismo autor, o. c., p. 82, anot. 79: se trata aquí de la manera específica como es dada la cosa singular en el concepto universal.

193. IV Sent. dist. 50 q. 1 a. 1 ad 3.

194. In III De anima lect. 10 n. 745. La misma identificación de la *conversio* con la función de la cogitativa S. c. g. II 80 hacia el final.

195. De anima I, 7 437 a 17.

196. Cf. In III De anima lect. 12 n. 772; lect. 13 n. 791.

mero instinto animal, una *collatio plurium singularium* entre sí²⁰⁷, no es concebible si, ya en las intenciones individuales, no es destacado lo común y, por tanto, viene ya dado y aprehendido aunque no llegue a ser expresamente tema. Y esto quiere decir que en la aprehensión del singular que se opera en la cogitativa, en este sentido especial ya está en acción el espíritu. Por esto refiere Tomás de Aquino este *conferre* de la cogitativa que no conviene al instinto, a su *coniunctio ad animam rationalem*²⁰⁸, y por esto tampoco ha de sorprender que santo Tomás distinga al *conferre*, el obrar práctico humano, del instinto de los animales, que lo refiera en una ocasión inmediatamente a la *ratio* inferior y que identifique a ésta con la *ratio* superior, el intelecto²⁰⁹, a la manera como él también confronta ordinariamente al instinto con las facultades superiores espirituales, sin tener en cuenta el intercambio humano de la cogitativa²¹⁰.

Esta manera específica en que la cogitativa aprehende lo singular, se hace todavía más clara si se considera cómo coopera la cogitativa con el espíritu en un caso determinado. Los juicios consecutivos de la razón práctica (*intellectus practicus*), en los que una ley general del operar (*universalis sententia de operabilibus*) es aplicada a un determinado caso particular (*particularis actus*), son sólo posibles según Tomás de Aquino con la ayuda de la cogitativa²¹¹. Ella presenta lo singular de tal manera, que la ley universal de la razón práctica (*opinio intellectus practici*) puede ser aplicada al singular. Ella es necesaria porque, como ya se mostró, sin ella no es asequible lo singular como tal²¹². Pero si lo singular tiene que estar dado en la cogitativa (y sólo en ella) de manera que la ley universal pueda ser aplicada a ello, entonces tiene que venir dado ya en la cogitativa lo singular como caso particular de esta ley: lo sensiblemente dado no puede encontrarse en la cogitativa meramente sensible, es decir, en su irreferible concreción; lo singular en la cogitativa tiene que referirse por sí mismo a lo universal, aunque esta singularidad y la *natura communis* como universal fundamental

no hayan sido todavía propiamente separados. Lo singular tiene que venir dado *sub natura communis*. La significación de esta inteligencia del ser de la cogitativa para la recta comprensión de la *conversio abstractiva ad phantasma*, quedó ya clara en el párrafo 4.

También allí se mostró que el espíritu como tal es elemento constitutivo de esta potencia «sensible», en cuanto es esencial a la cogitativa la *affinitas et propinquitatis ad rationem universalem*. Con esto resulta también que la cogitativa es potencia sensible sólo en cuanto es unificado medio de espíritu y sensibilidad. Sólo queda, pues, la cuestión de por qué santo Tomás la trata con insistente acento como potencia sensible. Esta cuestión se aclara mediante un principio de adjudicación que establece Tomás en una problemática semejante. ¿La libertad de elección es una potencia distinta del intelecto y la voluntad, puesto que echa en ambos sus raíces o, en caso contrario, a cuál de las dos potencias pertenece?

Tomás responde que la libertad de elección pertenece a la *voluntas* «*secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus*». Pero si la libertad de elección es, cuando menos, tan expresión de la *virtus rationis et intellectus*, ¿por qué es, con todo, *principaliter actus voluntatis*? *Quandocumque enim est aliquis actus alicuius potentiae secundum quod manet in ea virtus alterius, semper ille actus illi potentiae attribuitur, qua mediante producit*²¹³. El acto brota originariamente de una potencia, lleva en sí la *virtus* de esta potencia, porque esta *virtus* pertenece también intrínsecamente a una segunda potencia, en cuyo *medium (qua mediante)* se despliega ahora el acto, y únicamente por esto es atribuido como acto a esta segunda potencia. Precisamente ésta es la relación que rige en nuestro caso. La unidad diferenciada de *natura communis* y *singulare* sólo puede desplegarse, como unidad con un «singular», en el *medium* de la sensibilidad. Por esto y sólo por esto se denomina al lugar donde esta unidad se produce, la potencia y su acto, sensibles.

Con esto no se niega de ninguna manera, que en esta potencia sensible (como en la voluntad libre) *manet... virtus rationis et intellectus*, y que también al atribuir la cogitativa a la sensibilidad hay que añadir siempre, para que esta atribución cobre su sentido ade-

207. *In I Metaph. lect. 1 n. 15.*

208. *III Sent. dist. 26 q. 1 a. 2 corp.*

209. *II Sent. dist. 24 q. 2 corp.*

210. I-II q. 11 a. 2 corp.; q. 15 a. 2 corp.; q. 16 a. 2 ad 2; q. 17 a. 2 ad 3; q. 46 a. 4 ad 2; a. 7 ad 1.

211. Cf. I q. 81 a. 3 corp.; q. 86 a. 1 ad 2; *De verit.* q. 10 a. 5 corp., ad 2 y ad 4;

IV *Sent. dist. 50 q. 1 a. 3 ad 3 in contr.*

212. *De anima* a. 20 ad 1 in contr.

213. *II Sent. dist. 24 q. 1 a. 3 corp.*

cuado, como en el paralelo citado: *non tamen absolute, sed secundum manet in ea virtus intellectus vel rationis*²¹⁴.

Una vez bien entendida la sensibilidad de la cogitativa, esta característica no crea dificultad ninguna para que la cogitativa sea entendida como el lugar de la decisiva *conversio abstractiva ad phantasma*, como el lugar de la libertad del espíritu en su ligazón a la sensibilidad. La cogitativa es realmente *intellectus passivus*: el medio en que se encuentran reunidos la libre espontaneidad del espíritu (*intellectus*) y la recepción de lo otro dado en la sensibilidad (*passivus*).

3. La cogitativa en su unidad con la «imaginatio» en la única originaria virtud configurativa del espíritu²¹⁵

En el capítulo sobre la sensibilidad aparecía la *imaginatio* como la raíz sustentante de toda la sensibilidad. Si la sensibilidad toda tiene al espíritu por origen, y la cogitativa designa el lugar donde el espíritu se hace brotar en el interior de la sensibilidad, y desde allí la señorea, es de esperar de antemano que la *imaginatio* y la cogitativa estén al menos en una relación muy estrecha, si es que no son tan sólo dos nombres para una misma realidad.

Es perfectamente exacto, con todo, que santo Tomás distingue la *imaginatio* y la cogitativa una de otra como dos potencias²¹⁶, y

214. L. c.

215. El título juega con los términos *imaginatio* y su correspondiente alemán «*Einbildungskraft*». *Einbildungskraft* representa normalmente en alemán la imaginación. Pero Rahner se sirve del poder sintético de la palabra para darla un sentido más específico y filosófico. La imaginación, originada desde el espíritu y permaneciendo dentro de éste, sometida a la finalidad del espíritu, es la facultad por la que el espíritu se entrama (*sich einbildet*) en la sensibilidad, y a través de ella; pero manteniéndola en sí, se da un mundo que es, por esto mismo, desde su nacimiento mundo sometido a la estructuralidad del espíritu, distendido y «construido» (*gebildet*) por la inteligibilidad de éste. *Intelligibile in sensibili y sensibile in intelligibili*: mundo espiritualizado, mundo humano. (Nota del traductor.)

216. *De anima* a. 13 corp.; I q. 78 a. 4 corp. Más aún: santo Tomás las localiza en distintos sitios fisiológicamente; cf. para ambas: *IV Sent. dist. 7 q. 3 a. 3 sol. 2 obi. 1*; para la *imaginatio*: *II Sent. dist. 20 q. 2 a. 2 corp.*; *IV Sent. dist. 7 q. 3 a. 3 sol. 2 corp.*; *De verit. q. 18 a. 8 corp.*; para la cogitativa: I q. 78 a. 4 corp.; *IV Sent. dist. 50 q. 1 a. 1 ad 3*; S. c. g. II 60; *De verit. q. 10 a. 5 corp.*; q. 15 a. 1 corp. hacia el fin. Con todo, la manera como santo Tomás introduce la real distinción de los *sensus interni* en *de mem. et rem.* lect. 2 n. 321 (*sed Avicenna rationabiliter ostendit...*) muestra que el doctor angélico no ponía en esta tesis un decisivo interés metafísico. «*Rationabiliter*» es usado frecuentemente por santo Tomás en oposición a «*demonstratives*». Cf. *In de coelo lib. 1 lect. 12* y ROUSSELOT, o. c., p. 149. Correspondientemente, santo Tomás carga con frecuencia la responsabilidad de la localización de la imaginativa sobre los «*medici*» o sobre el «*Comentator*». Además, haciéndose coincidir en I q. 79 a. 7 a la memoria intelectual con el intelecto, no se ve por qué no habrían de valer los mismos motivos para la memoria sensitiva, la *imaginatio* y el *sensus communis*; por qué no ha de valer también aquí: *ad rationem potentiae*

no necesitamos ahora determinar si la distinción de los cuatro sentidos interiores que Tomás concibe como distinción real, procede de la dinámica interior de la metafísica tomista del conocimiento, o es más bien un residuo de tradición que se transmite una vez más sin prestar atención a su contenido. Como quiera que se responda a esta cuestión, en todo caso hay siempre que decir: también una distinción real es un concepto que admite grados. Realmente distintas se llama a dos cosas que están separadas una de otra y que tienen un ser absolutamente distinto. También se puede llamar realmente distintas, en cierto sentido, a dos potencias que pertenecen a un único ente y que constituyen un único conjunto inteligible, más aún, que pertenecen al mismo origen y agradecen su ser casi a un mismo brotamiento. Esta última clase de distinción real sería en todo caso la que media entre la *imaginatio* y la cogitativa. Esto resulta ya evidente porque ambas, como potencias sensibles y verdaderos *sensus interni*, tienen al espíritu como origen originante. También para santo Tomás, y a pesar de su real distinción, corren ambas siempre paralelas. El *phantasma* pertenece, evidentemente, como ya su nombre indica, «a la *phantasia sive imaginatio quae sunt idem*»²¹⁷, la *imaginatio* es la potencia de formar en sí libremente *phantasmata*²¹⁸ (en donde se manifiesta la espontaneidad del espíritu mismo)²¹⁹. Por otra parte, la cogitativa se muestra como el lugar de la *conversio ad phantasma*, de manera que el mismo *phantasma* tiene que estar dado en la cogitativa. Además, la cogitativa es la más alta potencia sensible, puesto que sólo ella falta en los animales (si prescindimos de la reminiscencia), y, por otra parte, el *phantasma* es la más alta aportación de la sensibilidad, eslabón entre materia y espíritu²²⁰, tiene que pertenecer, por tanto, a la cogitativa en cuanto ella es la facultad sensible superior, y, sin embargo, aparece de nuevo precisamente la *imaginatio* como lugar de este término medio entre espíritu y materia²²¹. Como fuerzas que disponen al *phantasma* para el intelecto apa-

passivae pertinet conservare sicut et retinere. Que un «*oportet*» y un «*necessarium est*», como en el caso de I q. 78 a. 4 corp., no introducen necesariamente en santo Tomás una consecuencia apodíctica, ya ha sido frecuentemente observado. Cf. ROUSSELOT, o. c., pp. 152 ss; 161 s.

217. I q. 78 a. 4 corp.

218. I q. 84 a. 7 ad 2; q. 85 a. 2 ad 3; *De verit. q. 8 a. 5 corp.*; *Quodl. 8 a. 3 corp.*

219. S. c. g. II 73: *secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma*.

220. S. c. g. II 96: *nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorum cognoscibilem, nisi id quod est intelligibile actu*.

221. I q. 55 a. 2 ad 2. Cf. *De verit. q. 19 a. 1 corp.* primer fragmento al final.

recen o bien sólo la cogitativa²²², o bien la cogitativa juntamente con la memorativa²²³, o bien simplemente las *vires apprehensivae interius*²²⁴, entre las cuales se puede contar entonces a la *imaginatio*, o de nuevo la cogitativa juntamente con la imaginativa y memorativa²²⁵.

En armonía con esta oscilación se llama una vez al conjunto de la cogitativa con la *rememorativa et imaginativa ratio particularis, intellectus passivus*²²⁶, mientras que en todo otro caso se presenta sólo a la cogitativa bajo este nombre. Más aún: santo Tomás caracteriza en una ocasión a la sola *phantasia* como *intellectus passivus*, invocando un texto de Aristóteles²²⁷ que en toda otra ocasión es interpretado como una afirmación sobre la cogitativa²²⁸. Esta cualificación coincidente de las determinaciones de la *imaginatio* y de la cogitativa no proviene de ilógica ligereza, sino que dimana de la misma naturaleza de la cosa que, a pesar de la quizá necesaria distinción real entre ambas potencias, obliga siempre de nuevo a considerar a ambas como el conjunto unitario de un único conocer: la sensibilidad, que brota del espíritu y que por ello es el *topos per-espiritualizado* y modelado por la virtud espontánea de configuración del espíritu²²⁹, en cuyo lugar puede el espíritu recibir pasiva y, sin embargo, libremente la formal limitación y determinación de su amplitud apriórica. Esta descripción de la sensibilidad alcanza a una a la *imaginatio* y a la cogitativa. Una ulterior distinción de éstas no tiene ulterior significación decisiva para una metafísica del conocimiento.

Ya anteriormente se puso en evidencia la estrecha conexión de la *imaginatio* y del *sensus communis* como origen unitario de los sentidos exteriores. De esta manera *sensus communis, imaginatio* y cogitativa²³⁰ se ensamblan en la sensibilidad humana formando la

222. S. c. g. II 73. 223. S. c. g. II 80; II 81. 224. I-II q. 50 a. 4 ad 3.

225. S. c. g. II 60. Este informe sobre la sentencia de Averroes expresa también el propio parecer de santo Tomás (cf. los textos recientemente citados).

226. I-II q. 51 a. 3 corp. 227. In VII Metaph. lect. 10 n. 1494.

228. IV. Sent. dist. 50 q. 1 a. 1 obi. 3 y ad 3.

229. ...unter der spontanen Bildungskraft des Geistes stehende Ort ist... La sensibilidad, en cuanto sensibilidad específicamente humana, es originariamente modo constituyente y subjetivo de la intelectividad del espíritu humano, y no sólo una dimensión paralela a la intelectividad. En este sentido es la virtud concretizante y configurante del espíritu mismo. Cf. nota 215 de este mismo capítulo. (Nota del traductor.)

230. La memorativa como potencia meramente conservativa puede quedar aquí fuera de nuestra atención, sobre todo ya que, según I q. 78 a. 4 corp., la imaginativa ejercita ya por sí misma esta función conservativa, y la memorativa es sólo función auxiliar de la cogitativa (*aestimativa*).

«sensibilidad interior». Ésta, como conjunto, brota del espíritu, y es a su vez origen y raíz de los sentidos exteriores, en cuanto ella misma brota del espíritu. En alemán sería perfectamente adecuado a la real situación que se trata de describir, si se caracterizara a esta unitaria sensibilidad interior, a partir de la *imaginatio*, como virtud plastificante o configurante del espíritu (*Einbildungskraft des Geistes*)²³¹. El espíritu mismo se plasma a sí mismo en el interior de la «otriedad» de la sensibilidad configurando desde dentro a ésta (forma *corporis* y forma de las potencias sensibles), y «haciéndose brotar» en el interior de la materia permanece libre señor de ella que la configura y conforma en su virtud configurante (*Einbildungskraft*) conforme a su propia ley.

Edith Stein²³² traduce *ratio particularis*, por tanto cogitativa, por *Urteilkraft* (juicio). Significando este término en la tradición filosófica alemana la capacidad de pensar lo particular como contenido en lo universal, la traducción es perfectamente legítima, pues la cogitativa aprehende lo singular *sub natura communi*. Podemos, pues, decir: el juicio (entendido como cogitativa, como *ratio particularis*) como facultad de la síntesis del *a priori* universal del espíritu con el dato sensible aposteriórico, está constituido por aquella virtud configurante o plastificante (*imaginatio*), por la que el espíritu se configura y se plasma a sí mismo en el interior de la sensibilidad²³³.

§ 8. SPECIES INTELLIGIBILIS

I. Reducción de la problemática de la «species intelligibilis» a la problemática más general de la determinabilidad de un ente desde el exterior de él

Desde el todo de la metafísica tomista del conocimiento se ha conseguido en cierta medida una comprensión de lo que significa la *conversio ad phantasma* según santo Tomás: la unidad de intuición y pensar en el juicio como expresión de la unidad originaria de la

231. Cf. notas 215 y 228 de este mismo capítulo. (Nota del traductor.)

232. En su traducción de las *Q. disp. de veritate: Des heiligen Thomas von Aquin Untersuchungen über die Wahrheit I* Breslau 1931, por ejemplo, p. 274 (II Edic.: Edith Steins Werke III, Lovaina-Friburgo de Brisgovia, pp. 1950 ss.).

233. Cf. nota 215 de este mismo capítulo.

sensibilidad con el espíritu libre, que, sin embargo, se ha configurado en el interior de ella. Una interpretación que solamente atrapara en una serie los múltiples textos²³⁴ en los que santo Tomás habla expresamente de la *conversio ad phantasma*, no brindaría la posibilidad de ampliar o profundizar este resultado. Estos textos se limitan a repetir la tesis de la *conversio*. Su interpretación sería sólo interesante en conexión con una interpretación amplia y profunda de toda la metafísica tomista del conocimiento, lo que no cabe dentro de los cuadros del presente libro. Emprendemos, sin embargo, el estudio de un concepto fundamental en la metafísica tomista del conocimiento, del que ya hemos hablado repetidamente en el transcurso de este trabajo: el concepto de *species intelligibilis*. Al tratar de ampliar y justificar la ya ganada comprensión de este concepto, se ofrecerá ocasión de repetir sumariamente lo que se nos ha mostrado como enseñanza tomista sobre la *conversio ad phantasma*. Y correlativamente: se intenta aquí la interpretación de este concepto, sólo en cuanto interesa para la comprensión de la *conversio*. La problemática restante en torno a este concepto quedará aquí marginada. Esta problemática de la *species intelligibilis* nos obligaría en su desarrollo a tratar de nuevo todas aquellas cuestiones que quedaron por resolver en los primeros párrafos dedicados a la sensibilidad.

1. Conexión entre «species intelligibilis» y «conversio»

Tenemos ante todo que recordar la conexión que media entre la doctrina de la *species intelligibilis* y la de la *conversio ad phantasma*. Sólo así se puede fijar bajo qué perspectiva tenemos que determinar el ser de la *species intelligibilis*. La *conversio ad phantasma* expresa que la intuición sensible es esencial y permanente presupuesto de todo pensar y como tal se encuentra siempre al fondo de todo pensar. La determinación óptica de la potencia de pensar que determina

234. Cf. sin que se haya pretendido una enumeración completa: I q. 12 a. 12 obi. 2; q. 75 a. 6 obi. 3; q. 84 a. 1 ad 5; q. 86 a. 1 corp.; q. 88 a. 1 corp.; q. 89 a. 1 corp.; a. 2 corp.; q. 118 a. 3 corp.; q. 111 a. 2 ad 3; I-II q. 5 a. 1 ad 2; II-II q. 174 a. 2 ad 4; q. 175 a. 4 corp.; q. 180 a. 5 ad 2; III q. 11 a. 2; S. c. g. II 59; 60; 73; 80; 81; 96; *De verit.* q. 2 a. 6 corp.; a. 16 corp.; *In Boeth de Trin.* q. 6 a. 2 ad 5; *In III De anima lect.* 12 n. 771; *lect.* 13 n. 791; *De mem. et rem. lect.* 2 n. 311-317; *I Sent. dist.* 3 q. 1 a. 1 ad 5; *II Sent. dist.* 19 q. 1 ad 6; *III Sent. dist.* 31 q. 2 a. 4 corp.; *IV Sent. dist.* 50 q. 1 a. 2 corp. y ad 6.

en cada caso a éste para el conocimiento actual de un objeto, se llama *species intelligibilis*. Ésta fue la primera determinación puramente formal de su ser, de la que partimos. Y como tal determinación, debe ser concebida de manera que a partir de su ser, la *conversio ad phantasma* se manifieste condición necesaria del conocer actual. En el decurso de esta investigación ha quedado ya claro que la *species intelligibilis*, como determinación óptica del intelecto estrictamente entendido como tal, no puede valer como contenido actual y por sí del saber intelectual. En una primera caracterización positiva, aunque todavía formal, se mostró más tarde como posibilidad de la actual anticipación del ser por encima de la limitación de lo sensiblemente dado, por la que el contenido sensible puede ser aprehendido como universal. Más tarde se manifestó como consiguiente determinación entitativa del propio *cognoscente*, que simultáneamente se revela determinación entitativa del objeto conocido. Estas determinaciones de la *species intelligibilis* fueron conseguidas a partir de la *conversio ad phantasma*. Permanece abierta la pregunta de si se pueden también mostrar a partir de lo que santo Tomás dice expresamente sobre la *species intelligibilis*. Si esto sucede, nuestra interpretación de la *conversio* queda aclarada y confirmada retrospectivamente desde el concepto de *species*.

2. La reducción del concepto de «species» a la relación más general de intelecto y sensibilidad

Para no marrar ya desde un principio la interpretación de la significación atribuida por Tomás de Aquino a la *species intelligibilis*, conviene tener presente de antemano que tales conceptos son empleados por Tomás, habitualmente, de manera muy formal, y que, por tanto, sólo con mucho tiento se puede dar a tales conceptos la significación que sus términos sugieren. Ciertamente, la *species intelligibilis* es siempre, para Tomás de Aquino, algo así como una «imagen intencional» del objeto a conocer. Esto es tan claro y se afirma tan repetidamente, que podemos ahorrarnos una larga serie de citas. Pero considerando la cosa más de cerca, se hace evidente que esta «imagen» del objeto de la que se habla (*species*, *similitudo*, *imago*, *forma*), por la que el intelecto se apropia el objeto precisa-

mente porque éste a través de su imagen deviene interior al espíritu, es ella misma una «imagen». Para darse cuenta de ello, basta con referirse al conocer divino. La *species*, por la que Dios conoce las cosas, es realmente su propio ser²³⁵. Por tanto, en cada caso hay que preguntarse cómo y por qué ese algo que es llamado *species* es «imagen intencional» de un objeto. Su carácter de imagen no tiene por qué ser el fundamento primario del ser de la *species*, sino que puede ser una función completamente secundaria de la *species*. *Species* de algo puede ser toda determinación entitativa del espíritu, que hace saber a éste de este «algo», y si se dice que tal determinación entitativa es la *species* de este algo, es ésta una expresión formal que deja completamente abierta la manera cómo haya de concebirse la naturaleza intrínseca de esta determinación entitativa.

Con qué tiento hay que proceder en la determinación de la naturaleza intrínseca de una *species intelligibilis* humana resulta claro de la reflexión siguiente: es doctrina tomista absolutamente evidente que el intelecto presupone la sensibilidad como origen receptivo en su continuo *oriri*. Y entonces no se puede dudar por más tiempo, dentro del cuadro de una metafísica tomista, de que esta relación de facultades se continúa en la relación de sus actos.

Ahora bien: la *species* es precisamente la «actualidad» del intelecto en cuanto éste es «posibilidad»²³⁶. La *species* tiene, por consiguiente, que llevar consigo la peculiaridad de su ser posibilidad. Y por esto se hace necesario concebir a la *species* bajo un doble aspecto: 1.º como actualidad del intelecto, en cuanto éste incluye a la sensibilidad como su origen receptivo y, a una con ello, en cuanto la *species* misma incluye al *phantasma*; 2.º como actualidad del intelecto, en cuanto éste permanece libre frente a la sensibilidad, y en cuanto por lo mismo la misma *species* puede ser contrapuesta al *phantasma*. Hablando santo Tomás de la *species* de la manera puramente formal que se ha indicado, no necesita distinguir una de otra expresamente estas dos significaciones de la *species*. Sólo cuando se ha llegado a perfecta claridad sobre la primera significación de la *species* se hace comprensible cómo el *phantasma* puede formar parte de la definición del *intelligere*²³⁷, por tanto, también de la definición del fundamento del conocer actual, de la *species*. Solamente

235. I q. 14 a. 5; S. c. g. I 46, etc.
237. I *Sent. dist.* 3 q. 3 a. 4 corp.

236. S. c. g. I 46.

así tiene un sentido intrínseco la tesis de que la *species* es vista «en» el *phantasma*²³⁸. Y puesto que, en este primer sentido de la *species intelligibilis*, la *conversio ad phantasma* pertenece intrínsecamente a su ser y esta *conversio* es la función del *intellectus agens*, resulta de aquí sin más que la actividad del *intellectus agens* viene exigida en cada caso y de manera continua²³⁹. Y al revés: esta afirmación confirma nuestra interpretación de la *species intelligibilis*. Si la *species intelligibilis* sólo por sí misma, como pura determinación intelectual, suministrara una «imagen» suficiente del objeto, estaría perfectamente de sobra una continua actividad del *intellectus agens* que se aplica al *phantasma* iluminándole.

A partir de tales reflexiones, la *species intelligibilis*, como «pura» determinación formal del intelecto (segunda significación), fue concebida de manera que por sí sola no significa otra cosa que la estructura apriórica del mismo espíritu como potencia orientada hacia el ser en absoluto, estructura que deviene forma de lo sensiblemente dado, sin que sea necesario concebir que el contenido material sensible peregrine al interior del intelecto. Sin embargo, una tesis de santo Tomás parece contradecir esta interpretación. Según él, la *species* permanece, incluso después del pensar actual, «conservada» (*conservari*) en el espíritu y, a saber, en cuanto éste es concebido en oposición a la sensibilidad. En nuestra interpretación, en cambio, parece que tras el pensar actual sólo permanece la estructura apriórica del espíritu mismo, pero no una multiplicidad de *species*. La aclaración de esta dificultad nos suministra una ocasión y un motivo para comprobar desde el concepto tomista de la *species* nuestra concepción de la *conversio*.

3. La inclusión del «phantasma» en la realidad de la «species»

Según santo Tomás, la *species*, después de la edificación del pensar actual sobre el objeto por ella suministrado, permanece *habitualiter* en el *intellectus possibilis*²⁴⁰. ¿Qué significa esto? Si se

238. Cf. notas 39 y 40 capítulo III.

239. I *Sent. dist.* 3 q. 4 a. 5 corp.; II *Sent. dist.* 24 q. 2 a. 2 ad 1. La actividad continua del *intellectus agens* queda también afirmada implícitamente en la tesis de la continua necesidad de la *conversio ad phantasma*, puesto que ésta se identifica con aquella.

240. I q. 79 a. 6; q. 84 a. 4 corp.; a. 1 ad 1; I-II q. 67 a. 2 corp.; *De verit.* q. 10 a. 2; q. 19 a. 1 corp.; a. 2 corp.; IV *Sent. dist.* 50 q. 1 a. 2; S. c. g. II 74; *Quodl.* 3 a. 21; 12 a. 12; *De mem. et rem. lect.* 2 a. 314 ss; *In III De anima lect.* 8 n. 701 hasta 703.

entiende por *species* una «imagen intencional», podría entenderse también bajo el permanecer de las *species* en el espíritu, como platónico *locus specierum*²⁴¹ o *thesaurus specierum intelligibilium*²⁴², que la imagen del objeto, cabe decir, perfecta en sí, está de manera continua a la disposición del espíritu, no es contemplada actualmente, mas en cualquier momento puede ser puesta en el activo de la atención. Pero aun prescindiendo de la dudosa problemática de la imagen intencional cósicamente concebida como punto de partida para la comprensión del concepto tomista de *species*, esta interpretación falsearía la concepción de santo Tomás. Pues, en esta interpretación, la *species* actual y la habitual sólo se distinguirían por un estado de conciencia que es, como tal, exterior a la *species*. Que no es esto lo que santo Tomás piensa, se sigue sin más de que él deriva de la existencia puramente habitual de la *species* el que ésta sólo puede devenir consciente por una nueva aplicación al *phantasma*²⁴³, conservando en este proceso el *phantasma* el papel del objeto, sin el que un conocimiento resulta en absoluto impensable²⁴⁴. Ya sólo por esto resulta claro que la *species* «conservada» no puede tener el carácter de una representación formal del objeto como primera y fundamental característica suya.

¿Qué es, pues, la *species* que permanece después del pensar actual? Para responder a esta pregunta partimos de *De mem. et rem. lect. 2, n. 316*. El doctor angélico quiere rechazar la opinión de Avicena que es su adversario en esta cuestión de la permanencia de las *species*. Si prescindimos de la concepción que se hace Avicena del *intellectus agens* y de la manera de la asecución de la *species* durante el pensar actual, su sentencia es que, tras el pensar actual, no queda en el espíritu *species intelligibilis* alguna, sino que para cada nuevo acto de pensar se consigue de nuevo la *species intelligibilis* con ayuda de la memoria sensible y en una nueva *conversio ad phantasma*. Así, sólo queda una capacidad general para la formación del saber actual y, a lo más, también una habilidad general para la repetida formación de la *species (habilitas... aequaliter habilis)*²⁴⁵.

Frente a esta sentencia afirma nuestro santo: 1.º la *species* permanece in intellectu possibili immobiliter secundum modum ipsius

241. Así, por ejemplo, *De verit.* q. 10 a. 2 obi. 1 in contr.

242. Así, por ejemplo, S. c. g. II 74. 243. I q. 84 a. 7 ad 1.

244. *De verit.* q. 10 a. 2 ad 7 (primera serie).

245. *De verit.* q. 10 a. 2 corp.; S. c. g. II 74 (*potentia adaptata*).

(*intellectus*). Es decir: el intelecto no es capaz de una mutación pasiva (*motus*) en el sentido de que una determinación entitativa del intelecto signifique la exclusión de otra (*pati cum abiectioe et transmutatione*)²⁴⁶. Una nueva determinación del intelecto (por ejemplo, un nuevo acto cognoscitivo) no puede, por tanto, excluir la anterior determinación entitativa del intelecto como tal (es decir, la *species* determinante del anterior acto de conocimiento). La *species* participa de la inmovilidad del espíritu (del *esse stabile et immobile*)²⁴⁷; ella permanece *stabiliter et immobiliter*. Pero de esta determinación y de su motivación se sigue, necesariamente, que la *species* debe permanecer en el mismo nivel de ser que había alcanzado en el intelecto en el proceso del pensar actual. Pues si ella puede llegar a ser menos actual, aunque sólo en cuanto al grado, no se ve por qué no puede desaparecer por completo bajo un auténtico *pati*, y cómo podrían probar algo las razones en contrario aducidas por santo Tomás.

Este resultado, con todo, parece estar en contradicción con la segunda determinación de la *species* que el santo afirma: 2.º la *species* permanece, por lo que se refiere al grado de ser (*gradus essendi*), sólo en un *medius modus* entre la pura potencia del espíritu anterior al pensar y el acto puro del pensar actual²⁴⁸; el *esse in habitu* es esencialmente de grado inferior en su actualidad de ser al de la *species* durante el proceso de pensar. Con esta determinación de la *species* aclara santo Tomás por qué la *species* remanente no puede implicar sin más un conocer actual como efecto formal. Tiene que aceptar para ella un grado de ser inferior, pues la *species* como determinación entitativa, al nivel que alcanza en el pensar actual, comporta siempre y necesariamente consigo el conocer actual como efecto formal²⁴⁹, y por esto, cuando no se da un conocer actual, tiene que ser de grado de ser necesariamente inferior al que tiene en el conocer actual.

246. I q. 79 a. 2 corp.; I-II q. 22 a. 1 corp., etc.

247. Cf. *Quodl.* 3 a. 21 corp., etc. Cf. también I q. 89 a. 5 corp.; por qué una forma del espíritu no puede dejar de ser ni por la destrucción de su sujeto ni por su contrario. De manera semejante S. c. g. II 74; 76.

248. Cf. también *De verit.* q. 19 a. 1 corp. (*actus completus*); *De anima* a. 15 ad 17; a. 18 ad 5; I q. 79 a. 6 ad 3; *De verit.* q. 8 a. 14 corp.; q. 10 a. 2 ad 4; *De malo* q. 16 a. 11 ad 5; *Comp. theol.* c. 83; *In III De anima lect.* 8 n. 703.

249. S. c. g. I 46: *per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu*. Cf. también S. c. g. II 74, donde resulta claro que santo Tomás presupone este principio y por esto atribuye a las *species* remanentes sólo un *medius motus inter potentiam et actum*.

Estas dos afirmaciones sobre la *species*, que se encuentran en un mismo aserto tomístico, sólo pueden ser conciliadas en el presupuesto de que el incremento en riqueza de ser que la *species* habitual experimenta al devenir determinación del pensar actual no la afecta a ella misma en cuanto es determinación del «intelecto» como tal, sino más bien en cuanto ella es también en su ser determinación de una potencia, que es fundamentalmente accesible a tal oscilación en su actualidad de ser; dicho de otra manera, en cuanto la *species* incluye en su concepto amplio y pleno al *phantasma* y con él a la sensibilidad. Sólo entonces puede la *species*, como determinación del intelecto como tal, permanecer *immobilter secundum modum ipsius* (*intellectus*) aun después del pensar actual y, sin embargo, en cuanto incluye en su ser la variable determinabilidad de la sensibilidad (como *pati cum abiectiōe*), retrotraerse a un grado de ser inferior.

Que tal concepto de la *species* en esta característica dualidad está a la base de estas reflexiones tomísticas, lo muestra la tercera determinación que se afirma de la *species* en el texto que nos ocupa: 3.º las *species* actuales son de tal suerte *ut (intellectus) eas quodammodo in phantasmatis inaspiciat*. Este aserto se introduce como consecuencia (*ergo*) del *modus medius* en que las *species* habituales se encuentran. La misma conexión se evidencia en otros lugares²⁵⁰. Partiendo de consideraciones anteriores podemos ya entender ese *quodammodo* en la proposición citada: se trata tan sólo de un «cierto» contemplar a lo inteligible en el *phantasma*, porque lo contemplado en el *phantasma* es el previo *a priori* del espíritu mismo, que también en su información del material sensible permanece en el libre aislamiento del espíritu.

Pero aun dejando ahora sin resolver lo que este *quodammodo* signifique, de esta tercera determinación de la *species* resulta que a su pleno ser pertenece también el *phantasma*, pues sólo en él puede ser poseída conscientemente. Si ahora, esta *conversio ad phantasma*, el *inspicere species in phantasmatis*, es introducida como necesaria para llevar las *species* de su *medius modus* al *actus*, se insinúa por sí mismo que el mismo *phantasma* y no un efecto que de él brota y que permanece en último término sin aclarar, es aquel incremento en riqueza de ser que la *species* puede y debe experimentar todavía;

250. I q. 84 a. 7 ad 1.

puesto que ella, como determinación del intelecto en cuanto tal, es *immobilis* y, sin embargo, comprende en su ser pleno al *phantasma*. Estamos aquí de nuevo, esta vez a partir del ser de la *species* misma, ante la misma concepción de la causalidad formal instrumental del *phantasma*, a la que habíamos llegado ya antes desde una vertiente completamente distinta.

4. La distinción del *phantasma* (como elemento material) de la realidad de la «*species*» (como elemento formal)

Aunque la problemática del ser de la *species intelligibilis* nos ha referido a la interpretación de la *conversio ad phantasma* ya anteriormente propuesta, no ha quedado, sin embargo, por ello claro qué pueda ser la *species* en sí misma como determinación «del espíritu como tal».

La 1.ª II q. 67 a. 2 corp. nos hace dar un paso adelante. La *species* de la que se habla en este texto, es entendida estrictamente como determinación del intelecto como tal, puesto que se trata de su permanencia en el alma «separada», libre del cuerpo. La *species* se comporta con el *phantasma* como el coprincipio formal con su correspondiente elemento material. Para la comprensión de esta distinción remite santo Tomás²⁵¹ tan sólo a una relación semejante que rige dentro del cuadro de una *virtus moralis*²⁵². Al concepto completo de una virtud moral pertenece como elemento material la *pars* sensitiva con su *passio* y *operatio* (lo que corresponde en nuestro caso al *phantasma*) y como elemento formal el *ordo rationis*, esto es, la intrínseca orientación del elemento material al fin total de la persona espiritual por medio del espíritu racional; por este elemento formal recibe la sensibilidad una *habitualis conformitas... ad rationem*²⁵³.

Esta referencia nos permite al menos suponer que la *species* es en relación al *phantasma* una ley apriorica del espíritu, que conforma al *phantasma* y que, subordinándolo al propio fin del conocer, le hace útil para éste. Pero el *phantasma* ya se nos presentó antes

251. I-II q. 67 a. 2 corp. y ad 3. Cf. también para el intelecto, como lugar paralelo; I q. 89 a. 5 corp.

252. Nos referimos de manera inmediata a la I-II q. 67 a. 1.

253. I-II q. 56 a. 4 corp.

en la función de elemento material, y desde aquí se puede determinar más exactamente qué puede ser la *species* como su elemento formal. Entretanto se puede presuponer, sin reserva alguna, que se trata de la misma relación, si en vez de hablar de elemento material y formal, se habla de materia, *potentia* y *actus*. El *phantasma* se manifestó como materia *causae*²⁵⁴, como *potentia*²⁵⁵ por respecto al *intellectus agens* y su luz. Aquella única *natura luminis quam (anima intellectiva) actu habet*, el *intellectus agens*, es la forma por la que el espíritu se asimila lo sensible y lo hace así inteligible²⁵⁶. Por consiguiente, si la *species*, en cuanto es determinación sólo del intelecto es el elemento formal frente al *phantasma* como elemento material, entonces la *species* es esencialmente la luz del *intellectus agens*²⁵⁷, la estructura apriórica del espíritu, el ser entendido absolutamente. Este resultado no debe sorprendernos, pues es sólo la aplicación del axioma más general de santo Tomás: *in qualibet... actione illud quod est ex parte agentis, est quasi formale; illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale*²⁵⁸. Pero en el unitario conocer humano es el intelecto la parte espontánea y la sensibilidad la parte receptiva.

El intelecto tiene que comportarse con respecto a la sensibilidad como lo formal frente a lo material, tanto más cuanto que su acto, como el acto superior de estas dos *potentiae ordinatae*, ya por este motivo tiene que ser elemento formal del *phantasma*²⁵⁹. Ahora bien: lo *formale* de una actividad puramente espontánea (*intellectus agens nullo modo patiens*), sólo puede ser el ser apriórico de esta misma facultad, y no una determinación pasivamente recibida. Esta determinación del intelecto como tal, que permanece continuamente como elemento formal del unitario acto de conocimiento humano, es así la apriórica determinación del espíritu mismo, que le pertenece siempre y necesariamente en virtud de su propio ser.

Con esto parece que hemos recaído en la posición de Avicena que Tomás de Aquino quería superar: la *species* no es otra cosa que

254. I q. 84 a. 6 corp.

255. *De verit.* q. 10 a. 6 corp.; *De spir. creat.* a. 10 ad 4; *Comp. theol.* c. 88.

256. *III Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2.

257. *IV Sent. dist.* 46 q. 2 a. 2 sol. 3 corp.; *De verit.* q. 20 a. 2 ad 5 (*formam suam eis [intelligibilibus] tribuit [intellectus agens]*).

258. *IV Sent.* l. c.; *In De verit.* q. 9 a. 1 ad 12 parece afirmarse expresamente que la *luminatio* es lo *formale* del espíritu.

259. Cf. los textos reseñados en las anotaciones 152-156 del presente capítulo.

la permanente legalidad apriórica del espíritu que, evidentemente, permanece aun después del conocimiento actual de un objeto determinado dado en la sensibilidad.

Sin embargo, Tomás mantiene que el alma separada puede volver a conocer, a partir de las *species* remanentes como tales, al menos lo universal de los objetos anteriormente conocidos²⁶⁰. Y evidentemente, bajo el término de universal, no piensa Tomás tan sólo en aquellas últimas estructuras universales de todo ente en general²⁶¹, que el alma separada puede conocer en la misma constitución de su propio ser²⁶². Sea con todo la que fuere la distinción entre la sentencia de santo Tomás y la de Avicena, la posición de este último (con la restricción ya antes señalada) nos resulta por de pronto una confirmación de que nuestra interpretación de la concepción tomista de la *species* no nos ha llevado, al menos, fuera del círculo de la problemática accesible a santo Tomás. Más aún, creemos que los asertos del santo, en último lugar citados, se pueden entender de forma que dejen en pie nuestra interpretación de la *species* y sólo completen ésta — aunque «esencialmente» — de manera que lo hasta ahora dicho sobre la *species* retenga su valor decisivo en el planteamiento de este estudio; aunque tal complemento es importante para la cuestión acerca del conocimiento del alma separada y por esto queda más destacado en santo Tomás que en un estudio cuya preocupación recae sobre el conocimiento del hombre en este mundo.

Si pensamos en que el *habitus scientiae* es para Tomás de Aquino la suma de lo ya antes conocido y todavía ahora habitualmente sabido y que, para nosotros, la *species intelligibilis* comprendía hasta ahora lo que es necesario para el conocimiento habitual de uno de estos objetos, podemos formular esta tesis con las mismas palabras del santo de la siguiente manera: *et ideo habitus intellectivae partis conficitur ex lumine (intellectus agentis) et specie intelligibili eorum quae per speciem cognoscuntur*²⁶³. Al *habitus scientiae* (y por lo mismo para cada *species intelligibilis* en el sentido hasta ahora usado, que es también el usual en santo Tomás) pertenece, por tanto, realmente la luz del *intellectus agens*. Y esto era lo único que queríamos

260. *De verit.* q. 19 a. 1 corp. (cf. a. 2 corp.); *De anima* a. 15 corp. hacia el final y ad 15; I q. 89 a. 1 ad 3 (*non «solum» per species conservatas*), etc.

261. Cf. I q. 89 a. 3 ad 4; a. 6 corp.; S. c. g. II 81 hacia el final, etc.

262. I q. 89 a. 2 corp.; *De anima* a. 17 corp.

263. *III Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 corp.

expresamente destacar. Mostrar que este hábito puede y debe comprender algo más (a saber, lo que Tomás de Aquino llama aquí *species intelligibilis*), «por qué» y «cómo», es la nueva tarea. Para lograr este fin, la investigación tiene que empezar desde algo más lejos.

Se acaba precisamente de decir que la determinación de una actividad espontánea como tal sólo puede consistir en su propio ser y no en una determinación pasivamente recibida. Ahora bien: el *intellectus agens* no sufre efectivamente determinación alguna en su actividad²⁶⁴, no deviene otro por una pasión derivada de la sensibilidad, al comunicar su legalidad apriorica al *phantasma*; la forma de su actividad es su propio ser. Pero parece con todo que santo Tomás introduce el concepto de *intellectus possibilis* como otra potencia al lado de la sensibilidad, precisamente para poder concebir, por una parte, el espíritu como pasivamente receptivo, y no vulnerar, por otra, la recién citada ley de una actividad espontánea, puesto que hay que concebir al pensar como tal. Por tanto, la cuestión es ahora qué significa *intellectus possibilis*. ¿Es el término para designar a la potencia de una recepción, que es pasiva como la de la sensibilidad y que, sin embargo, se distingue de la recepción de la sensibilidad? El que comúnmente se interprete así, no puede justificar una respuesta afirmativa a esta pregunta. ¿O el título de *intellectus possibilis* expresa tan sólo que el espíritu produce «para sí mismo», tiene que producir, y posee efectivamente tal potencia de recepción, a la que denominamos sensibilidad, de manera que él mismo, como productor, se denomina *intellectus agens*, como «necesitado de producirla» y como poseedor de ella, se denomina *possibilis*?

En la primera interpretación, la sensibilidad influiría de suyo causalmente sobre el espíritu, cosa que santo Tomás expresamente rechaza. Pues, por una parte, niega expresamente que pueda ser producida en el espíritu una determinación que es un *actu intelligibile*, por el objeto material-sensible²⁶⁵. Y, por otra parte, no es tampoco pensable una determinación del espíritu por el objeto sensible, que

264. I q. 54 a. 1 ad 1; I-II q. 50 a. 5 ad 2; q. 54 a. 1 corp.; III Sent. dist. 14 q. 1 a. 1 sol. 2 ad 2; De verit. q. 10 a. 8 ad 11 in contr.; q. 20 a. 2 ad 5; De virt. q. 1 a. 1 corp.; a. 3 ad 5; a. 9 ad 10.

265. I q. 54 a. 4 corp.; q. 79 a. 3 De verit. q. 8 a. 9 corp.; q. 10 a. 6 ad 1; De spir. creat. a. 9 corp.; De anima a. 4.

no fuera *intelligibile actu*. Pues, producida por lo material, tendría que comportar en sí misma la estructura específica de la forma operativa material²⁶⁶; llevaría consigo, por tanto, la contrariedad de una forma material respecto a otra, y así, la pasión del espíritu sería un *pati cum abiectioe* (*per alterationem, per viam motus*), un ser determinado por una determinación que desaloja y excluye otra posible. Santo Tomás no conoce tal pasión del espíritu²⁶⁷. Aun la cualificación consecuente de la causalidad eficiente del *phantasma* sobre el espíritu como causalidad meramente instrumental sería sólo un escape. Pues Tomás de Aquino sabe perfectamente que también esta influencia instrumental presupone una causalidad en sí del instrumento conforme a su propia naturaleza²⁶⁸, caso de aceptar que el mismo *intellectus agens* produce en el *intellectus possibilis* una *species* correspondiente al *phantasma*, habría que pensar que de antemano le determina el *phantasma* a ello, lo que está en contradicción con su naturaleza de pura espontaneidad.

Queda, pues, tan sólo la segunda posibilidad de interpretación del *intellectus possibilis*: el espíritu es *intellectus possibilis*, es decir, receptivo, en cuanto opera necesariamente la sensibilidad como su intuición receptiva. Y si la *species intelligibilis*, como determinación del espíritu libre como tal, ha de ser algo más que la mera legalidad general del espíritu, esto es únicamente concebible si el espíritu no sólo produce activamente a la sensibilidad como potencia universal vacía, sino en su determinación respectiva concreta. Produciendo activamente a la sensibilidad en su variante actualidad concreta, «sufre» el espíritu una determinación, que trasciende en absoluto la operación de la sensibilidad. En el espíritu como potencia que ha producido activamente este y aquel acto concreto cognoscitivo, puede entonces permanecer, aun después de la liquidación de la correspondiente determinación sensible, un elemento formal más concre-

266. I q. 115 a. 1 corp. (y en otras muchas ocasiones): *omne agens agit sibi simile*. De verit. q. 8 a. 9 corp.: *oportet quod agens et patiens sint unius generis*. De pot. q. 5 a. 1 ad 5: *cum agentia corporalia non agant nisi transmutando, nihil autem transmutetur nisi ratione materiae, causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia*.

267. De verit. q. 26 a. 1; Quodl. 2 a. 13; De spir. creat. a. 1 ad 20; IV Sent. dist. 44 q. 3 a. 3 sol. 3 corp. (*corpus in spiritum naturaliter agere non potest*); S. c. g. IV 90 (*substantiae incorporeae... neque etiam formarum sensibilibus susceptivae sunt nisi intelligibiles*); De anima a. 21 corp. Podemos aquí prescindir de la justificación intrínseca de estas afirmaciones.

268. Cf. respecto a este principio: I q. 45 a. 5 corp.; De verit. q. 26 a. 1 corp. (*nisi exercendo aliquam [actionem] connaturalem*); Quodl. 3 a. 23 corp.; S. c. g. II 21, etc.

tamente determinado que la ley del espíritu libre, por la que está siempre conformada la sensibilidad humana en «general». La apariencia de que nuestra interpretación de la *species* coincidía con la de Avicena podía tan sólo insinuarse, porque hablábamos en general de espíritu y sensibilidad y de su mutua relación. Se trata ahora de hacer más clara esta línea de solución y de probar que es tomista.

5. La realidad concreta del elemento material como resultado exclusivo del elemento formal («*anima unica forma corporis*»)

La problemática del concepto de *species*, en la que nos encontramos metidos, era ésta: una *species* se presentaba en santo Tomás, por una parte, recibida pasivamente del mundo exterior, y por otra parte, era la expresión de la eficacia universal del espíritu, su universal ley apriorica. Esta aparente incomponibilidad de afirmaciones sobre la *species* no es, sin embargo, más que el caso particular de una problemática de Tomás, todavía más amplia.

Para que esta problemática sea clara partimos de la afirmación tomística de que, en el hombre, el alma es la forma única de la materia²⁶⁹. Con esta afirmación se deja decisivamente a un lado la representación vulgar del alma. Ésta concibe al alma a manera de un espíritu invisible, que despliega su ser en un cuerpo ya constituido como momento parcial coordinado del hombre, de manera que el cuerpo, en cuanto material, tiene ya inmediatamente por sí mismo su propia realidad. De otra manera en santo Tomás: el «*anima*» es también la única actualidad del cuerpo mismo incluso como material, no es un ser material enfundado en una materia química, que tenga de por sí misma sus propias determinaciones. El alma es visible, porque y en cuanto la visible realidad del cuerpo es su propia realidad, y es solamente invisible, porque el fundamento sustancial de todo lo visible, aun de la cosa puramente material, es invisible²⁷⁰ y sobre todo porque incluso operando esta realidad visible, conserva su propio ser libre para sí. Tomísticamente el hombre no está hecho de «cuerpo» y «alma», sino de *ánima* y *materia prima*, distinción

que es esencialmente «meta»-física. Todo lo que en realidad material, según esto, pertenece al hombre, es sin excepción la realidad misma que el alma se ha creado y es, en el interior de la vacía posibilidad de la materia prima, y que ella no recibe de la materia, aunque sólo pueda operar ésta su propia realidad en la materia y como realidad actual de ésta.

Y no quedan tampoco exceptuadas las determinaciones contingentes, no esenciales, de la concreta realidad humana. Ciertamente que en su *fieri* pueden depender de una causa exterior al alma y codeeterminar al hombre sólo *per accidens* en su realidad; pero *in esse* pertenecen como tales a la realidad del hombre, y no son sustentadas tan sólo por la sustancia del hombre como un sujeto indiferente, sino que proceden del fundamento sustancial en su continuo ser operadas por éste. *Actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiali*²⁷¹. El *dependere* hay que entenderlo aquí como un brotar, puesto que se trata en este texto de la cantidad, de la que ya probamos que, tomísticamente concebida, se encuentra en esta relación con el fundamento sustancial²⁷². Aunque en este texto se consideren de manera inmediata los *propria et per se accidentia*, con todo, vale lo mismo de todos los otros *accidentia* en general, puesto que también los accidentes contingentes son sostenidos por los *per se accidentia* (por ejemplo, una forma determinada de la cantidad), y para su ser permanente como determinación del todo sustancial tienen que tener también en éste su permanente fundamento operativo. Toda determinación de un ente, incluida también la accidental, es, por tanto, determinación de la sustancia, ya que toda determinación, brotando del fundamento sustancial que de manera continua y activa la opera, se mantiene también continuamente en él.

Hay que mostrar ahora de manera un tanto más detenida que es tomista la afirmación hecha de que también los accidentes contingentes tienen su ser permanente por brotamiento a partir del fundamento sustancial. Ya se mostró anteriormente²⁷³ que no se puede rechazar de plano esta afirmación, invocando el principio de la pasividad del elemento recipiente de una determinación, principio

269. I q. 76 a. 1 y a. 3 y paralelos.

270. I q. 57 a. 1 ad 2; q. 67 a. 3 corp. (*nulla forma substantialis est per se sensibilis*); I *Sent. dist.* 19 q. 5 a. 1 ad 6; In VII *Metaph.* lect. 2 n. 1304.

271. III q. 77 a. 3 ad 2.

272. Cf. nota 166 del presente capítulo.

273. Cf. p. 210 s.

que expresa santo Tomás frecuentemente. Así se dice en I. q. 104 a. 1 corp.: *esse domus dependet ex naturis harum rerum* (con las que ha sido construida). Los materiales de construcción no son sólo *susceptiva*, sino también *conservativa* de la forma accidental de la casa. *Et simili modo est considerandum in rebus naturalibus*. En *De ver.* q. 2 a. 3 ad 20 se presupone igualmente que los *principia essentialia* son el fundamento del ser de un ente en todas las posibles direcciones, según las cuales puede ser determinado y conocido. In *De ver.* q. 5 a. 8 ad 8 se habla de la *causa essendi* en oposición a la *causa fiendi*, donde no sólo Dios es *causa essendi*. Según IV *Sent. dist.* 12 q. 1 a. 1 sol. 1 ad 1, la sustancia es para los accidentes *causa proxima sui esse*. Y de manera correlativa en *De virt.* q. 1 a. 3 corp. se atribuye a la sustancia una triple función con respecto a los accidentes: la sustancia es su sujeto, su posibilidad y su causa. Ciertamente, santo Tomás distingue, por lo que toca a la producción de los accidentes por el fundamento sustancial, entre el *proprium et per se accidens* y el *accidens extraneum*: sólo el primero es producido de manera absoluta por el fundamento sustancial, respecto al segundo es la sustancia *susceptivum tantum*²⁷⁴. Pero esto se dice, por una parte, por relación al *fieri* como tal y, además, precisamente es problemático qué es lo que se debe realmente entender bajo el concepto de una causa *materialis* (de algo *susceptivum*) para el ser permanente de un *accidens extraneum*. Sobre todo tratándose siempre de un *accidens* que es determinación de una potencia o de la cantidad, que son a su vez operadas por el fundamento sustancial. Por esto, evidentemente, la *causa materialis* es más que un sujeto indiferente de tal *accidens*, puesto que tiene que producir al *accidens proprium et per se*, precisamente en cuanto determinado por el *accidens extraneum*. Además, el *accidens extraneum* necesita también de una causa próxima *sui esse*, según el aserto anteriormente citado. Por tanto, al poner I. q. 104 a. 1 corp. para los *accidentia extranea* junto a lo *susceptivum* también lo *conservativum*, esto basta para que se haga claro cómo quiere Tomás de Aquino que se entienda el concepto de una causa *materialis* respecto del ser permanente de tales *accidentia extranea*. Así, III. *Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 corp. distingue del *passive transmutari* una manera

274. I q. 77 a. 6 corp.; *De spir. creat.* a. 11 corp.; I *Sent. dist.* 17 q. 1 a. 2 ad 2; *De ente et essentia* c. 5.

de ser de esta determinación pasiva, en que ella se transforma de *passio* en *qualitas* y forma y, como tal, deviene *connaturalis ipsi passivo*; de esta suerte, el *accidens extraneum* se hace sumamente próximo del *proprium et per se accidens*. En I. *Sent. dist.* 37 q. 1 a. 1 corp. se aclara la actividad de lo *conservativum*: *remoto aedificatore non tollitur esse domus, cuius causa est gravitas lapidum, quae manet*²⁷⁵. Correspondientemente también la *passio* es un *exire in actum*²⁷⁶, una *operatio*²⁷⁷. En *De anima* a. 12 ad 7 los *accidentia separabilia* aparecen también como *causata ex principiis individui*. Entre estos *accidentia separabilia* hay que contar también a los que nos ocupan ahora, porque la división de los *accidentia* que se hace en este texto pretende evidentemente ser completa (*tria sunt genera accidentium...*), y los *accidentia extranea* no caben bajo los otros dos géneros que se aducen. Coincide también en *Boethii de trin.* q. 5 a. 4 ad 4: *figura et omnia alia accidentia consequuntur substantiam sicut causam; et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva sed etiam quodammodo ut potentia activa et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in subiectis suis*. Se echa de ver aquí claramente que la sustancia es activamente operativa con respecto a todos los accidentes; que el fundamento del ser permanente de un accidente es su permanente «ser producido» por su sustancia. Este permanente producir descansa sobre la peculiar manera de ser de la sustancia respectiva. Estas conexiones serán importantes para la comprensión de la *species*. El *esse stabile et immobile* del ánima se mostrará como fundamento de una permanente sustentación productiva de la *species*. Y, puesto que santo Tomás considera que la permanencia de la *species* está fundada en el *esse immobile et stabile* del espíritu, habrá que buscar la conexión entre ambas realidades según el texto últimamente citado, en que el intelecto se comporta respecto a la permanencia de la *species* *non solum ut potentia passiva sed etiam quodammodo ut potentia activa*. En todo caso, resulta suficientemente claro a partir del texto citado y considerado en su conjunto, que también los accidentes contingentes dependen en su ser permanente de la activa operación de la sustancia.

275. Cf. también *De pot.* q. 3 a. 11 ad 5: «retinere» formam sibi traditam.

276. III *Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 corp.

277. S. c. g. II 57; III 66.

El alma no es, por tanto, solamente la única realidad sustancial del hombre, ella sola opera también todas las determinaciones accidentales, haciéndolas brotar de sí como distintas de ella y recibíendolas en sí como propias. El alma no recibe realidad ninguna de un cuerpo que tuviera por sí mismo realidad, sino que ella opera toda la realidad del cuerpo por sí misma, de manera que la realidad del cuerpo es su propia realidad: *anima quamvis perficiatur in corpore* (es decir, en la mera vacía posibilidad del cuerpo, en la materia prima), *non tamen perficitur a corpore. Sed... ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis subsequentis* (*adminiculum* que sólo puede ser la pasiva posibilidad de la materia prima, si es que no tiene lugar un *perfici a corpore*, o un cuerpo que, una vez real por la operación de la misma alma, operara él mismo como medio del ulterior operar activo del alma)²⁷⁸. Lo que nos interesaba alcanzar de manera inmediata con estas reflexiones, era esto: ver que para santo Tomás la realidad total del hombre es algo operado por el ánima.

Para Tomás, con todo, cualquiera diferencia cualitativa que conviniera al alma por sí misma como forma, sería una diferencia específica²⁷⁹; el alma, pues, no puede en absoluto poseer por sí misma diferencias cualitativas frente a otra alma. Y con todo, esta alma es necesariamente el único fundamento óntico sustancial, activamente operativo de la realidad concreta de todo el hombre en cada caso. Y entre los hombres, como santo Tomás no puede dejar de ver, y a pesar de su fundamento esencial cualitativamente igual, existen diferencias notables. Si la forma se une con una materia prima completamente indeterminada y vacía, no puede santo Tomás reducir estas diferencias entre los hombres simplemente a las *dispositiones* de la materia, que, producidas por causas extrínsecas, serían recibidas sólo pasivamente por el alma y persistirían como exteriormente operadas, sin ser un efecto del alma misma²⁸⁰. Así, por ejemplo, el sexo del ser humano depende de la *dispositio materiae*²⁸¹, y ésta, a su vez, de circunstancias y causas exteriores²⁸²;

sin embargo, tales *dispositiones* tienen que depender *in essendo* de la forma, ser «posteriores» a ella²⁸³. Lo mismo vale del temperamento del hombre²⁸⁴, y de la «individualidad» del hombre en general²⁸⁵. Con esto estamos de nuevo ante una problemática general de la que la cuestión de la *species* es sólo un caso particular: la cuestión de una determinación concreta de un ente, distinta en cada caso, que tiene que ser activamente operada por éste en su concreta peculiaridad, a pesar de que hay siempre que partir de una naturaleza cualitativamente igual en absoluto; por tanto, hay que derivar la determinación concreta a partir de una causa exterior. Es la cuestión acerca de algo de carácter formal, es decir, de algo que deriva de la forma como principio activo, y que, sin embargo, comporta ya en sí mismo una peculiaridad que trasciende la indiferenciada universalidad de lo formal; peculiaridad que, a primera vista, aparece como algo pasivamente recibido, como algo material. Si se cae en la cuenta de que la determinación concreta y contingente de un ente, como tal determinación concreta y accidental, tiene que provenir de una causa exterior, la pregunta planteada podría también formularse así: ¿cómo es posible que la determinación operada desde fuera de un ente (lo *materiale*), sea producida activa e intrínsecamente por el principio receptivo, es decir, ser lo *formale*? Que para santo Tomás es así, debe haber quedado ya claro. Nuestra formulación no hace más que poner en cuestión lo que santo Tomás formula como tesis: *in via autem generationis dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo*²⁸⁶. Las *dispositiones* dependen ónticamente de la actuación formal de la forma (*posteriores in essendo*), aunque por otra parte determinen ellas mismas a la forma, ya que son precisamente *dispositiones ad formam*. Por tanto, el problema de la identidad de una determinación pasivamente recibida de fuera con la determinación operada en sí mismo por el ente mismo así determinado, sólo puede ser aclarada si, precedentemente, queda claro qué significa para la metafísica tomista el proceso de determinación operado por una causa exterior. Y con esto, la investigación retrocede hacia

278. *De verit.* q. 26 a. 2 ad 2.

279. Cf. I q. 47 a. 2 corp.; q. 50 a. 4; q. 62 a. 6 ad 3; q. 75 a. 7 corp.; q. 76 a. 2 ad 1; *II Sent. dist.* 17 q. 2 a. 2 corp.; *De pot.* q. 3 a. 10 corp.

280. I q. 76 a. 6; a. 7; *II Sent. dist.* 1 q. 2 a. 4 ad 3; *dist.* 2 q. 2 a. 3 ad 4; *dist.* 2 q. 1 a. 1 ad 5; S. c. g. II 71, etc.

281. I q. 115 a. 3 ad 4; *De ente et essentia* c. 7; *De verit.* q. 5 a. 9 ad 9.

282. I q. 92 a. 1 ad 1; q. 99 a. 2 ad 2, etc.

283. S. c. g. II 71.

284. Cf. S. c. g. II 63; 65.

285. *I Sent. dist.* 8 q. 5 a. 2 ad 6; *II Sent. dist.* 3 q. 1 a. 2 corp. y ad 1; a. 4 ad 1, textos, en los que se trata evidentemente no sólo de una multiplicación numérica, sino también de una declinación «individual» de la única forma «hombres».

286. S. c. g. II 71.

los problemas que tuvieron que ser abandonados todavía sin aclarar, en consideraciones anteriores (Cap. II, párrafo 2).

§ 9. SPECIES INTELLIGIBILIS

II. Para la ontología de la causalidad intramundana

1. El problema de la «species» (en su permanencia) como problema de la causalidad intramundana

Es necesario cerciorarse una vez más del punto en que se encuentra en este momento nuestra investigación. Se trata de la permanente conservación de la *species intelligibilis* (en sentido estricto) en el espíritu como tal. Por una parte, la *species* aparecía producida tan sólo por la activa espontaneidad del espíritu mismo; y, en cuanto tal, parecía no poder ser otra cosa que la legalidad apriorica de este mismo. Por otra parte, aparecía como la determinación óptica del espíritu para el conocimiento de un objeto determinado; parecía, por consiguiente, ser una determinación sólo pasivamente recibida y que sólo podía provenir de un influjo exterior. Se presentaba de esta manera el problema de cómo la *species* podía ser ambas cosas a la vez: un producto tal de la espontánea actividad del espíritu, que, como tal, pueda revelar al objeto exterior como recibido pasivamente. El problema se mostraba ulteriormente como un caso especial de una problemática más amplia. Se trató de bosquejar ésta, partiendo de la relación entre el ánima como forma y el cuerpo con sus determinaciones accidentales. El resultado fue una ampliación inevitable de la problemática en cuestión, hasta llegar al problema de la relación entre el fundamento esencial formal de un ente y sus peculiaridades contingentes. Las peculiaridades y determinaciones contingentes de un ente, como tales, son siempre pasivas, recibidas por el influjo de una causalidad exterior, y tienen, sin embargo, que ser operadas por el fundamento esencial formal intrínseco del ente respectivo. De manera que este ente, en cuanto él mismo es el fundamento de aquellas determinaciones, tiene que tenerlas ya primitivamente en sí mismo, y como determinaciones primitivas habría de retenerlas en sí, si la forma admite ser pensada como separada.

Y éste es precisamente el caso del alma espiritual, en virtud de su subsistencia en sí misma, de su libertad.

Hay que aclarar esta problemática más vasta, si se quiere aclarar la cuestión de la duración de la *species intelligibilis*. En este sentido, la problemática epistemo-metafísica de la *species* está ligada a la aclaración de esta relación formal-ontológica. Pero, a su vez, esta y cualquiera otra consideración formal-ontológica sólo puede ser de verdad conducida «ontológicamente», si se transforma a sí misma en un problema epistemo-metafísico. Verdaderos conceptos ontológicos sólo pueden ser ganados a una con los correspondientes conceptos epistemo-metafísicos. Una ontología de la materia sólo puede llegar a ser constituida como transposición ontológica de una problemática epistemo-metafísica. Y ahora el planteamiento epistemo-metafísico queda retrotraído aquí a la problemática más general de la relación entre el fundamento esencial de un ente y sus peculiaridades adventicias.

Se trata en realidad de la problemática de la causalidad intramundana, es decir, del brotar de las determinaciones nuevas en un ente por el influjo de otro ente, de manera que ambos, previa e independientemente, estaban ya determinados en su ser para tal relación causal. Que en el mundo material tiene lugar tal causalidad intramundana, es algo que santo Tomás presupone. Y sólo intenta concebir la posibilidad metafísica de tal relación, a partir de lo que ella presupone en el ser y la naturaleza de lo material²⁸⁷. Se ha de comenzar, por tanto, a partir de este hecho: un ente produce en otro una nueva determinación de este otro. Partimos de aquí. Ciertamente que en una metafísica tomística sistemática, que tendría que partir de una metafísica del conocimiento humano, el punto de partida habría de ser otro: la sensibilidad, que aprehende inmediatamente la peculiaridad de un ente distinto como tal. Aquí se encontraría el genuino lugar de formación del concepto de un influjo de un ente sobre otro ente distinto²⁸⁸. Pero, puesto que no nos importa en estas investigaciones finales desarrollar ulteriormente nuestra interpretación tomista del conocimiento humano, sino el confirmarla desde el conjunto de la metafísica tomista, tal como ésta se presenta ya constituida ante nosotros, partimos del punto anteriormente fijado.

287. Cf. I q. 115 a. 1; S. c. g. III 69; *De verit.* q. 5 a. 9 ad 4; *De pot.* q. 3 a. 7 corp.

288. Cf. *De pot.* q. 3 a. 7 corp.

2. Aporética provisional del par conceptual «*actio passio*»

En tal devenir (*motus*) distingue santo Tomás el determinar activo, por parte del actuante, y la recepción de la determinación, por parte del paciente: *actio* y *passio*. Pero ya aquí se manifiesta una oscuridad, al menos aparente, en la concepción de Tomás. Por una parte (primera serie de afirmaciones), *actio* y *passio* aparecen como dos realidades distintas, como dos determinaciones distintas, una correspondiente al actuante, la otra al paciente. *Cum actio sit in agente et passio in paciente, non potest esse idem numero accidens quod est actio et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subiectis*²⁸⁹. *Alia operatio est facere motum et recipere motum*²⁹⁰. Correspondientemente, la *actio* reside in agente²⁹¹, es *perfectio* del mismo agens²⁹². Por otra parte (segunda serie de afirmaciones), el *motus* tiene que provenir desde luego a *movente*, pero sólo puede darse en el movido, y no puede ser del *moventis ut in quo*²⁹³. *Actus activi et motivi fit in paciente et non in agente et movente*²⁹⁴, *motus est actus mobilis*²⁹⁵. En correspondencia, se dice: *factio... non est perfectio facientis sed facti*²⁹⁶, *actio... est perfectio facti*²⁹⁷.

¿Se trata de dos series de afirmaciones, que simplemente se contradicen? Desde luego, en este caso no puede mantenerse la acepción, tan querida por los «historiógrafos puros», de un cambio de opinión, pues la presunta contradicción se encontraría dentro de un mismo escrito de santo Tomás²⁹⁸. ¿O se trata más bien de dos series de afirmaciones, que bien entendidas — y una vez probado

289. II *Sent. dist.* 40 q. 1 a. 4 ad 1. Sólo más tarde podrá quedar claro en qué sentido habla aquí santo Tomás de «dos» accidentes.

290. S. c. g. II 57. Como se muestra por lo que sigue, se trata de aquella diversidad que quedó expresada más claramente en la cita precedente. I q. 25 a. 1 ad 3 presupone igualmente una distinción entre *actio* y *passio*. I *Sent. dist.* 8 q. 4 a. 3 ad 3 distingue también la *actio... fluens ab agente* de su *opus* como algo que media entre el operante y su obra. Igual I *Sent. dist.* 37 q. 3 a. 2 ad 3; III *Sent. dist.* 35 q. 1 a. 2 sol. 1 corp.

291. *De pot.* q. 8 a. 2 corp.; q. 7 a. 9 ad 7; I *Sent. dist.* 32 q. 1 a. 1 corp.; *dist.* 40 q. 1 ad 1; S. c. g. II 9.

292. *De pot.* q. 7 a. 10 ad 1; III *Sent. dist.* 35 q. 1 a. 2 sol. 1 corp. (*operatio... perfectio ipsius operantis*).

293. In XI *Metaph. lect.* 9 n. 2312; In III *Phys. lect.* 5 (Parma 301 b).

294. In III *De anima lect.* 2 n. 592. 295. I-II q. 57 a. 5 ad 1.

296. L. c. Cf. también I-II q. 3 a. 2 ad 3; q. 31 a. 5 corp.

297. S. c. g. II 23. También S. c. g. I, 100; *De pot.* q. 3 a. 15 corp.

298. Cf. S. c. g. II 23 con II 57; I q. 25 a. 1 ad 3 con I-II q. 57 a. 5 ad 1; I *Sent. dist.* 37 q. 3 a. 1 ad 3 (*operatio agentis semper est perfectio agentis ut huiusmodi*) con III *Sent. dist.* 35 q. 1 a. 2 sol. 1 corp.; *De pot.* q. 3 a. 15 corp. con *De pot.* q. 7 a. 10 ad 1.

que santo Tomás quiere que se entiendan así — se incluyen mutuamente? Un examen más atento muestra que es la segunda suposición la que está en lo cierto.

3. Las distintas maneras de inexistencia²⁹⁹ de una impresión en el paciente (impresiones asumidas y fluyentes)

*Nulla potentia passiva potest in actum exire nisi completa per formam activi per quam fit in actu... Impressiones autem activorum possunt esse in passivis dupliciter: uno modo per modum passionis, dum scilicet potentia passiva est in transmutari; alio modo per modum qualitatis et formae quando impressio activi iam facta est connaturalis ipsi passivo*³⁰⁰. Con estas afirmaciones se puede ensamblar bien una consideración que puede aclarar, a su vez, la mutua imbricación de las dos series de afirmaciones que contraponíamos.

Por de pronto, las afirmaciones que acabamos de citar, dicen lo siguiente: una impresión puede encontrarse en el paciente de una doble manera. Primero (vamos a anteponer la segunda a la primera), cuando la impresión como tal ha desaparecido, cuando no se da ya *transmutari* alguno. En este caso, la impresión es asumida como propiedad permanente (*qualitas*), como determinación permanente del paciente. Segundo, la impresión puede encontrarse en el paciente, de manera que la *impressio* como determinación del paciente se encuentre en éste bajo y en virtud del todavía permanente influjo del actuante sobre el paciente. Según esta doble posibilidad de inexistencia de la determinación en el paciente, recibe esta última el nombre de *passio* o de *qualitas (passibilis)*. Esta distinción no ofrece de suyo mayores dificultades de comprensión. Santo Tomás nos la vuelve a ofrecer en otras ocasiones³⁰¹, aunque no siempre mantiene terminológicamente la diferencia de *passio* y *qualitas passibilis*³⁰². Con todo, bajo esta distinción se oculta una problemática

299. Con el término «inexistencia» traducimos el alemán «Insein» = «ser en». El término no indica, por tanto, «no existencia», sino «existencia en». Podríamos haber traducido «inherencia», pero esta palabra está cargada de significaciones filosóficas previas, lo que Rahner ha querido evitar escribiendo «Insein» y no «Inhärenz». (Nota del traductor.)

300. III *Sent. dist.* 14 q. 1 a. 1 sol. 2 corp.

301. *De verit.* q. 20 a. 2 corp.

302. I-II q. 110 a. 3 obi. 3; In III *Phys. lect.* 6 (Parma 305 a); In V *Phys. lect.* 1 (Parma 380 b), etc.

profunda, que sin duda el doctor angélico vio, aunque sin fijarla de manera suficientemente expresa. Cada una de estas dos maneras de inexistencia de la impresión revela a su vez otras dos maneras de inexistencia de una impresión, aunque éstas no son simplemente idénticas con las señaladas expresamente en el texto.

La segunda de las maneras de inexistencia de la impresión en el paciente, entre las señaladas expresamente por santo Tomás, era la permanencia de la impresión como propiedad (más o menos) permanente del paciente, aun después de la cesación del influjo exterior. Ahora bien, según lo dicho anteriormente, para Tomás la determinación de un ente únicamente puede serlo, si no es sólo «soportada» y «tenida» exteriormente por el paciente, sino que es y debe ser producida permanentemente por el fundamento esencial del mismo *passivum*. Sólo de esta manera llega a ser *connaturalis*. En la permanencia de la *passio* tras el *transmutari*, se revela, por tanto, un momento esencial de la estructura metafísica de una impresión exterior: la actuación de la impresión por el paciente mismo.

Llamamos a la determinación del paciente producida por la impresión exterior, en cuanto es actuada por el mismo paciente, determinación asumida (apoyándonos en la expresión tomista «*recipere*» *species*, etc.). Y este asumir debe ser entendido en el sentido de una producción activa a partir del fundamento sustancial del mismo principio recipiente. Pero resulta de antemano claro que también la mera *passio*, contrapuesta por santo Tomás a la *qualitas*, es una determinación asumida, puesto que es propiedad del mismo paciente (hablaremos en seguida de una excepción)³⁰³. La asunción de la determinación, siempre que tenga lugar, no puede ser seriada como un momento posterior a la impresión actual del *agens*. Pues esta impresión es lo que es, precisamente en cuanto produce una

303. Esto se desprende del uso que santo Tomás hace (*III Sent. dist. 14 l. c.*) de su distinción: para el conocimiento actual de los sentidos externos es característica la mera *passio*, y sin embargo, es evidente que aun en este caso la *species sensibilis* como determinación asumida pertenece también al paciente, porque el sentirse es *actio immanens* del *cognoscente* sensible (*I-II q. 31 a. 5 corp.*; *I Sent. dist. 40 q. 1 a. 1 ad 1*, etc.). Pero, con el conocer sensible que es necesariamente *actio immanens*, viene dada la presuposición de una unión de la sensibilidad con la *species sensibilis* (*I q. 12 a. 2 corp.*). Y en tal unión la *species sensibilis* tiene que ser determinación «asumida» del «paciente» sensible. Pues esta unión es un «*recipere*» *species sensibilis* (*I q. 78 a. 4 corp.*; *S. c. g. II 73*; *I Sent. dist. 22 q. 1 a. 2 corp.*; *IV Sent. dist. 44 q. 2 a. 1 sol. 3 corp.*), un *immutari* (*I q. 81 a. 3 ad 3*; *IV Sent. dist. 44 q. 2 a. 1 sol. 4 ad 1*), la *species* es un *principium formale* del acto sensible del *cognoscente* mismo (*I q. 56 a. 1 corp.*).

determinación en el paciente como determinación «de» éste, y esta determinación del paciente, a su vez, sólo puede ser del paciente por su asunción por éste. Sin embargo, mientras dura el influjo exterior, éste oculta, como causa de la determinación, aquella otra causalidad que dimana del fundamento del mismo paciente y que sólo se revela, cuando ya desaparecida la *actio transiens*, la *passio* se transforma en una *qualitas*. Y al revés: la mera *passio*, aunque incluye ya la asunción, revela la naturaleza de la impresión exterior del *agens* sobre el *patiens*. Precisamente al ocultar la asunción, revela su propio ser como tal. Así pues, si separamos la asunción del fenómeno total de la acción, la *actio agentis*, como tal, tiene que permanecer *in passivum*. En todo caso, lo decisivo es comprender que también entonces esta *actio* se extiende en el *medium* del *patiens*. Pues de ninguna manera puede entenderse una *actio transiens* sin una cierta inexistencia de su ser en el *medium* del otro (del *passivum*). Para entender, por tanto, la *actio transiens* como tal, hay que concebir una inexistencia de la impresión del *agens* en el *medium* del *patiens*, que precede lógicamente a la inexistencia de la determinación mediante la asunción.

Distintos indicios hacen evidente que santo Tomás ha visto este estado de cosas, aunque no lo haya expresado suficientemente. Dice Tomás: *omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum*³⁰⁴. Ya sólo por esto deriva sobre la asunción — de parte del paciente — una intrínseca posibilidad de variación, que contradistingue la impresión exterior como tal (puesto que ésta por sí misma siempre sería igual) a la impresión como fenómeno total, que incluye a la asunción. Más aún: Tomás de Aquino conoce una graduación de la asunción, es decir, de la manera cómo la impresión llega a ser determinación del paciente. Nos habla de una asunción que tiene lugar (y sólo tiene lugar) mientras dura el influjo del *agens* exterior, de manera que la determinación asumida permanece intrínseca y esencialmente dependiente del influjo exterior³⁰⁵. Santo Tomás conoce incluso un caso (importa aquí ahora poco si tal caso es efectivamente real) en el que la asunción ni siquiera tiene lugar, aunque la impresión se extiende efectivamente en el *medium* del paciente. Según Tomás, los colores se expanden en el *medium* del

304. *IV Sent. dist. 44 q. 2 a. 1 sol. 3 ad 2*.

305. *De pot. q. 5 a. 1 ad 6*; *q. 6 a. 4 corp.*

aire a partir de los cuerpos coloreados. El aire, sin embargo, no sufre ninguna especie de *immutatio naturalis*, los colores no se encuentran en el aire, en el medio transparente, *secundum esse naturale*³⁰⁶; el color *non denominat aerem*, se encuentra sin duda en el aire, pero sin que pueda ser predicado de él, es decir, sin convertirse siquiera en pasajera determinación óptica del aire. Se niega, por tanto, la asunción del color por el medio transparente, en el sentido anteriormente indicado. Y, sin embargo, también aquí mantiene santo Tomás como dada una inexistencia de la impresión del cuerpo coloreado en el aire. La llama también *receptio*.

Según lo dicho, esta *receptio* ha de ser netamente separada de la inexistencia por asunción. Así, según el doctor angélico, existe una inexistencia de la impresión en el paciente, que no es ya asunción de la determinación por su actuación por el mismo paciente (actuación que convierte por vez primera la impresión en determinación del mismo paciente). Después de todo lo dicho, tenemos derecho a considerar tal suerte de inexistencia de la impresión en el paciente como perteneciente a toda clase de impresión. Tal modo de inexistencia puede ser considerado como algo que precede siempre lógicamente a la ulterior inexistencia por asunción. A la impresión que se mantiene en este grado de inexistencia la denominamos impresión fluyente (todavía), no asumida. Y la denominamos impresión no asumida, porque, por una parte, debe ser considerada ya impresa en el *medium* del paciente, y por otra parte, debe ser todavía distinguida de la impresión asumida, por cuya asunción deviene la impresión por vez primera determinación del paciente. En cuanto esta impresión no asumida tiene que ser, sin embargo, determina-

306. *IV Sent. dist. 1 q. 1 a 4 sol. 2 corp.; sol. 4 corp.; dist. 8 q. 2 a. 3 corp.; dist. 44 q. 2 a. 1 sol. 3 ad 2; sol. 4 ad 5; 1 q. 67 a. 3 corp.; De verit. q. 27 a. 4 ad 4; De pot. q. 3 a. 7 ad 7; Quodl. 7 a. 2 ad 5.* Estas afirmaciones sobre los «colores» no deben ser confundidas con el problema de la inexistencia de la «luz» en el *medium* del aire. Respecto a la luz mantiene santo Tomás una asunción por el aire (*habet esse naturale in aere*: 1 q. 67 a. 3 corp.; *In II De anima lect. 14 n. 420; II Sent. dist. 13 q. 1 a. 3 corp.*). Ahora bien, en cuanto la luz es asumida en el aire sólo por el influjo actual del principio luminoso (*in-11 q. 171 a. 2 corp.; De verit. q. 12 a. 1 corp., etc.*), aplica Tomás de Aquino los mismos términos que se refieren de manera inmediata a los modos de ser de los «colores» en el *medium* *forma imperfecta, intentio*; *IV Sent. dist. 1 q. 1 a. 4 sol. 2 corp. y ad 4*, también a la inexistencia de la luz en el medio transparente (*de pot. q. 5 a. 1 ad 6; q. 6 a. 4 corp.*). De esto volveremos a tratar con detalle más adelante. Aquí, como nos interesa mostrar que santo Tomás conoce el concepto de una inexistencia de la impresión en el *medium* del paciente sin asunción por parte de éste, nos es indiferente si esta inexistencia atribuida a los colores puede conciliarse o no con otras determinaciones de la esencia de los colores, tal como el santo la ve. Cf. sobre la naturaleza de los colores: *I Sent. dist. 17 q. 1 a. 1 corp.; De malo q. 2 a. 2 ad 5 y ad 11; De verit. q. 2 a. 4 ad 4 q. 14 a. 8 ad 4, etc.*

ción de un ente, pertenece ella todavía al agente, es producida por éste como su propia determinación; pero de tal manera que esta determinación sólo adviene y conviene al agente, en cuanto que él puede producirla como suya tan sólo en el *medium* del paciente. Producida así por el agente, puede ser caracterizada como fluyente.

La justificación tomista de este término la encontramos en que el mismo santo Tomás entiende toda impresión como un fluir del agente³⁰⁷, y caracteriza a la *passio* como *ab agente*. Según lo dicho, por tanto, posee la impresión *ut ab agente*, es decir, ya precedentemente a su inexistencia en el paciente operada por la asunción; otro modo característico de inexistencia en el paciente. Podemos, pues, ahora, aunque sea de manera provisional, entender las dos series de afirmaciones sobre el *motus*, aducidas anteriormente, en su intrínseca compatibilidad. La primera serie de afirmaciones encara a la *actio* como impresión no asumida, que, como tal, reside todavía en cierta manera *in agente*. Pues, como producida por el agente es su determinación, su *perfectio* y en «este» sentido todavía *in agente*. La segunda serie de afirmaciones habla de la impresión asumida. Comprendidas así, se entienden estas afirmaciones sin más. Esencial para la comprensión de la mutua imbricación de estas dos series de afirmaciones es la inteligencia de que, la *actio in agente*, a que se refiere la primera serie de afirmaciones, se expande en el *medium* del paciente. Que ya a la *actio*, *ut ab agente* como tal, le corresponde intrínseca y esencialmente una inexistencia en el paciente, que es previa lógicamente a la inexistencia habida mediante la asunción. Y que esa inexistencia no es todavía la *receptio* en sentido estricto, encarada por la segunda serie de afirmaciones, y que es la que transforma a la *actio* en *perfectio* del paciente. En cuanto el concepto de esta inexistencia en el paciente de una impresión, inexistencia no operada por asunción (o al menos prescindiendo de ella), revela la compatibilidad de las dos series de afirmaciones, se ha ganado una nueva prueba de que tal inexistencia pertenece en principio a toda impresión, aunque santo Tomás sólo parezca demostrarlo allí donde, según él, no tiene en ningún modo lugar una inexistencia por asunción. A este modo de inexistencia denomina santo Tomás *intentio, esse spirituale, receptio spiritua-*

307. S. c. g. iv 11.

*lis*³⁰⁹; ya que (un primer fundamento de esta terminología) para una consideración meramente fenomenológica del conocimiento, que sólo mira al presunto objeto exterior en su «en sí» independiente del conocimiento, el objeto del conocimiento, al ser conocido, se encuentra también en el *cognoscente*, sin llegar a ser su óptica (asumida) determinación.

Fijados estos conceptos, hay que preguntar ahora cuál es más exactamente la naturaleza de la impresión fluyente; en qué relación se encuentra con la impresión asumida; cómo hay que determinar más exactamente el *medium* del paciente, en el que la impresión fluyente se expande.

4. La naturaleza de la impresión fluyente

Ante todo, partiendo de la primera serie de afirmaciones, hay que atender a que la impresión, *ut ab agente*, es determinación del mismo agente, es su *perfectio*. Y porque lo que se dijo sobre la necesidad de que toda determinación de un ente sea también producida por el mismo ente determinado, siempre tiene valor el agente, al producir la impresión que es determinación suya, tiene que hacerla brotar de su propio fundamento sustancial. El agente produce, en virtud de la espontánea actividad de su ser, su actividad misma como propia determinación suya que, ante todo, le perfecciona a él mismo. La *actio*, que es para santo Tomás *perfectio agentis*, es, por tanto, entendida como autorrealización del agente, como el ser con que el agente llega definitivamente a su propio ser pleno, a su *perfectio*.

Al tratar en general del despliegue originario de un ente en sí mismo, ya se dijo que esta suerte de actuación de su propio ser era difícilmente aprehensible con las categorías normales que santo Tomás usa habitualmente. No necesitamos ahora insistir en por qué y cómo esta autoactuación del agente sólo es posible en cuanto el agente soporta él mismo pasivamente la impresión de un otro, puesto que lo que se diga del paciente, vale también del agente en cuanto su actividad presupone una actuación desde fuera. Esta ac-

tuación activa de la propia actividad se orienta en cada caso conforme a la naturaleza del principio originante, conforme al modo de ser de la forma del agente³⁰⁹. Cuanto menos la forma reside en sí misma, cuanto menos interior a sí misma y cabe sí es, cuanto más alejada de sí se encuentre entregada a lo otro de la materia, tanto menos le pertenece su propia actividad, tanto más se encuentra esta actividad perdida en lo otro y es un fluir (*emanatio*) de sí hacia lo otro³¹⁰.

Si partiendo de esta concepción, intentáramos mostrar en su detalle cómo el modo de ser de la forma de las cosas «solamente materiales» únicamente puede lograr la perfecta actuación de su propio ser, precisamente actuando sobre otro ente, con lo que quedaría además hecha la presuposición de que a todo ente corresponde, más allá de su nuda existencia, una actividad, nos desviaríamos demasiado de nuestro tema.

5. La naturaleza del *medium* del paciente (el concepto de materia I)

Partimos del hecho de una tal actuación sobre otro ente. Ya se ha mostrado que, tomísticamente, el primer momento a concebir en este proceso es la autoactuación de su propia actividad por el agente mismo. Esta autoactuación como tal — así se ha mostrado — se realiza esencialmente tan sólo en el *medium* del paciente, de manera que esta actividad, y no únicamente la producida determinación del paciente (la impresión asumida), sólo puede llegar a ser determinación del agente precisamente en el paciente. Se trata, pues, de determinar más exactamente cómo hay que concebir este *medium* del paciente, en el que el agente llega a ser él mismo. La reflexión que nos obligó a distinguir entre la impresión fluyente, «no asumida», y la asumida, esto es, la impresión actuada por el mismo paciente, se basaba últimamente en la intuición de que una cosa sólo puede ser determinación de un ente, si ella misma es producida por el principio sustancial y originante del ser de este ente determinado. Con esto queda dicho que este principio como tal

308. *De pot.* q. 6 a. 4 corp.; *IV Sent. dist.* 44 q. 2 a. 1 sol. 3 ad 2; sol. 4 ad 5, etc.

309. S. c. g. II 20: *omne agens agit per formam qua actu est*, etc.

310. S. c. g. IV 11.

nunca puede ser determinado por un influjo, que sea posterior y exterior a la propia posibilidad y constitución de sí mismo, por un influjo que sea causa intramundana. Este principio se denomina tomísticamente forma (*substantialis*).

Un ente nunca puede padecer *secundum formam*, en el sentido de una impresión intramundana. Si, con todo, un ente debe poder padecer, esto sólo puede realizarse bajo la siguiente doble suposición: 1.º La impresión exterior estrictamente como tal no puede ser ya desde siempre una determinación del mismo paciente, pues entonces habría sido ya producida por el mismo paciente, y por tanto, no provendría en sentido estricto de fuera. 2.º Esta impresión exterior tiene, sin embargo, que encontrarse ya en el paciente, pues de lo contrario no tendría ninguna relación al paciente.

Estas dos presuposiciones sólo pueden concebirse simultáneamente si a la constitución misma del paciente pertenece un principio real de indeterminación principal. El fundamento solo desde sí mismo determinable de las determinaciones de ser de un ente, que se despliega por sí mismo en estas determinaciones, no puede identificarse sin más con el ente mismo, el paciente no puede ser pura forma. De lo contrario, la forma como tal tendría que ser también el *medium* de la impresión fluyente como tal. Y ya se ha visto que la forma no puede ser esto en el sentido de que la impresión (fluyente) sea su propia determinación. Pero tampoco en otro sentido puede la impresión pertenecer a la forma. Pues hay que entender a la forma esencial y exclusivamente como el origen operativo de las determinaciones de un ente. Lo que le corresponda, pues, como a tal forma, será también esencialmente origen parcial de las determinaciones de un ente, y así determinación del mismo ente de que se trata. Si, por tanto, el paciente no puede ser el sujeto, en sí mismo ónticamente actuado, de la impresión fluyente, sólo podrá ser *medium* de la impresión fluyente si posee en sí un principio absolutamente pasivo y, por lo mismo, absolutamente carente de determinación, que sea puramente receptivo; y en ningún caso sujeto productor de la determinación producida por la forma, sino meramente el campo de expansión y de mantenimiento de la determinación. Este pasivo «en dónde» — indeterminado en sí mismo — de una determinación de ser, se llama tomísticamente materia (prima). La causalidad intramundana de un ente sobre otro es sólo posible

cuando el paciente es material. Su materia es el «en dónde» en el que la actividad activamente operada por la forma del agente se mantiene como en su *substratum*.

Es cierto que esta mostración, brevemente esbozada, de la naturaleza del *medium* del paciente — en el que puede residir la impresión fluyente, sin ser todavía determinación del mismo paciente — sólo con dificultad podría mostrarse que haya sido en su detalle y expresamente fijada por santo Tomás; y, sin embargo, el resultado al cual conduce es expresa doctrina tomista, y desde él, por reducción, puede hacerse patente que la mostración aducida es también tomista. *Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est; actus enim qui est agentis ut a quo, est patetis ut in quo* (se trata evidentemente de la inexistencia [receptio] previa a la asunción, pues se afirma inmediatamente que la *actio* es una realidad del *agens*): *Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius; ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus agentis et* (esto es) *formae* (del agente)...³¹¹ *Omnis operatio creaturae praesupponit potentiam materiae*³¹². *Potentiae activae accedit quod requirat subiectam materiam in quam agit, inquantum est imperfecta, non potens in totam rei substantiam*³¹³. Nuestra tesis queda aquí formulada con claridad total: Una causa, que no comporta consigo absolutamente el ser de lo producido y del paciente, que es, por tanto, tan sólo causa de la determinación de un ente, determinación que se añade consecuentemente a la *tota rei substantia* (así definimos el concepto de la causalidad intramundana), necesita de una *subiecta materia*. Y materia ha de entenderse aquí en su estricto sentido metafísico, si la tesis no se ha de convertir en una tautología. *Virtus creata praesupponit materiam in qua operetur*³¹⁴.

Santo Tomás es perfectamente consciente de las consecuencias que de este principio se derivan respecto a la mutua influencia entre aquellos entes, a los que él no adscribe materia. Tales entes no tienen «ventanas», a través de las cuales sería posible un comercio inmediato. El «ángel dialogante» *nihil facit angelo cui inloquitur*³¹⁵, el

311. S. c. g. II 16.

312. I Sent. dist. 14 q. 3 corp.

313. I Sent. dist. 42 q. a. 1 ad 3.

314. IV Sent. dist. 8 q. 2 a. 3 ad 2. De manera parecida De verit. q. 27 a. 3 corp.

315. De verit. q. 9 a. 5 ad 2 y ad 5; q. 9 a. 6 ad 4.

oir de la locución es operado por la *radiatio divini luminis*³¹⁶. La locución misma es tan sólo una *locutio* interior³¹⁷, el conocimiento de esta libre locución del dialogante tiene lugar en el interlocutor a través de la misma *species innata* (es decir, por participación en el mismo acto creativo de Dios como tal), por la que él conoce también la naturaleza del que le habla³¹⁸.

Se ha mostrado así que la materia, en el sentido ya antes fijado y de nuevo revelado desde este nuevo nudo de relaciones reales, es el necesario «en dónde» de la recepción de la determinación de un ente operada por una causa intramundana; puesto que la presupuesta impresión fluyente sólo se puede expandir y mantenerse en la materia. Ya aquí puede ganarse una importante conclusión para el fin por el que se ha emprendido toda esta investigación: se confirma que, para santo Tomás, el conocimiento receptivo de un objeto es esencialmente sensibilidad. Si se parte en general de un concepto del conocimiento como proceso óntico, y si se mantiene, por tanto, que el conocimiento receptivo sólo es posible, si el objeto determina por sí mismo al *cognoscente* para que éste conozca, con posterioridad por consiguiente al ser ya constituido del *cognoscente*; entonces, el *cognoscente* así determinado tiene que ser material, es decir, sensible. Desde la ontología general tomista de la causalidad queda así confirmada la concepción de santo Tomás, de que el hombre tiene órganos sensoriales materiales porque puede y debe conocer receptivamente, y no al revés: *non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias*³¹⁹.

316. *II Sent. dist. 11 q. 2 a. 3 ad 3.*

317. *I q. 107 a. 4 ad 1.*

318. *De verit. q. 9 a. 4 ad 11.* — Ésta es también la interpretación de Cayetano, de Silvio y de otros. — Cómo piensa santo Tomás en concreto que se realiza la *illuminatio* del ángel de rango inferior por el de orden superior, iluminación que él afirma y que distingue de la *locutio* de los ángeles, es algo que en los escritos del propio santo se encuentra bastante oscuro. De todas formas, la *locutio angelorum* muestra que no se puede pensar en el caso de la *illuminatio* sencillamente en una influencia real recíproca entre espíritus. Por tanto, el que santo Tomás hable de una *illuminatio* tampoco puede ser un argumento contra nuestra interpretación de que, según él, un influjo intramundano sólo es posible sobre un paciente material.

319. *I q. 78 a. 3 corp.*

6. Nexo entre la impresión (meramente) fluyente y la impresión asumida (el concepto de materia II)

Hay que tratar ahora el problema del nexo entre la mera impresión fluyente y la impresión asumida. Por de pronto se trata de hacer comprender desde la concepción ganada cómo puede y debe extenderse en la materia del paciente la impresión fluyente. Si partimos del hecho de que el mismo agente como causa intramundana es material, esto es, de que el ser de este ente despliega por sí mismo su potencial de ser en lo otro de la materia, resulta entonces comprensible que su impresión fluyente sólo puede mantenerse en la materia, puesto que esta impresión, como ya se mostró, no puede ser concebida más que como el autoproceso del agente mismo, y comparte, por consiguiente, la manera de ser de éste.

Pero en sí, la materia no es esta «o» aquella. Como fundamento de la pluralidad de lo igual³²⁰ (sólo en este sentido es la materia tomísticamente fundamento de la «individualidad», pero no de la «individualidad» de una distinción *quiditativa* de lo uno frente a lo otro³²¹) es la materia esencialmente «una» y «muchas» al mismo tiempo. Tiene que ser «una» de tal manera, que no pueda ser iterada como la misma, pues de lo contrario debería poderse formar un concepto universal específico de ella, y comenzaría de nuevo la aporía de la iteración de lo igual, para cuya solución, precisamente, se la postuló. Pero al mismo tiempo, permaneciendo una, tiene que ser múltiple, pues tiene que ser precisamente el fundamento, el vacío «en dónde», que permita a lo igual (forma) llegar a ser en muchos.

320. El problema de la *individuatio* tiene, según santo Tomás, dos aspectos (*In Boeth. de Trinitate q. 4 a. 2*; *III Sent. dist. 1 q. 2 a. 5 ad 1*; *IV Sent. dist. 12 q. 1 a. 1 sol. 3 ad 3*): a) Hay que preguntar por qué un contenido sabido que es un *quid* universal (una forma) que puede ser referido a muchos «sobre qué» y puede encontrarse en muchos «en dónde», puede ser precisamente «esto», es decir, se encuentra en un estado en que ya es referible a otros (*incommunicabilis*), no puede encontrarse ya *in pluribus*. En los primeros capítulos de este estudio se obtuvo el concepto de materia prima sólo desde este planteamiento. b) Hay que preguntar cómo estos «en dónde» de una forma que, como tales sujetos últimos no pueden ser ya más «en» otro, se distinguen los unos de los otros, y hacen así de las formas no sólo *incommunicabiles*, sino también *divisae* y *multiplicatae*. Desde este problema obtiene Tomás de Aquino el concepto de *materia quantitate signata*. Dentro de este planteamiento nos vamos a mover en lo que sigue. Respecto al término *materia signata quantitate* cf. *In Boeth. de Trin. q. 4 a. 2 corp.*; *materia efficitur haec et signata secundum quod est sub dimensionibus*, y l. c. ad 4: *materia signata*, etc.

321. Cf., por ejemplo, *In Boeth. de Trin. q. 4 a. 2* las primeras objeciones, donde se hace claro que *individuatio* y *diversitas secundum numerum (tantum)* significan lo mismo.

Esta unidad no puede, naturalmente, ser pensada como la de un uno numérico. Pues el uno numérico significa precisamente la posibilidad de la repetición de lo igual, y posibilitaría y exigiría la formación de un concepto universal específico de la materia. Si con esto se dice que la materia no es algo que se presente repetido en su «mismidad» en las cosas materiales, este juicio negativo no contiene el positivo de que las cosas materiales posean su principio material como unidad numéricamente común, de manera que fueran diversas solamente por razón de su parte formal. La materia tiene que ser de tal manera un principio uno — precisamente en cuanto es el principio de repetición de lo igual —, que lo que de ella, como principio, entra en la constitución de los muchos iguales, se encuentre respecto a ella en la relación de la parte al todo único, y de tal manera que la parte no es lo mismo «específicamente» que el todo de la materia única.

Esta peculiaridad del ser de la materia es, expresado concretamente, la espacialidad en general³²². No que la espacialidad en absoluto constituya inmediatamente el ser de la materia. Visible como tal, no puede ser la espacialidad, para santo Tomás, un principio sustancial en sí mismo³²³. Pero la espacialidad absoluta (*dimensiones interminatae*) pertenece a la materia por sí misma (*ante formam*

322. La espacialidad (entendida como *materia quantitate signata*), de la que se habla aquí, no puede considerarse equivalente con la localidad, con una determinada coyuntura espacial. Esta es siempre relativa a un sistema de referencia extrínseco a la cosa (una *denominatio ab eo quod est extra ipsum*: S. c. g. II 16), mientras que en contraste con esto la espacialidad intrínseca de la *quantitas ei inest per se et absolute* (*In V Metaph.* lect. 9 n. 892). La *quantitas* es espacio en cuanto generativa del espacio, no porque esté referida a un espacio previamente dado y solamente se la integre en él. «*Receptibilitas*» se afirma del *locus* y de la materia sólo «*similitudinarie*» (naturalmente en virtud de un nexo interno): *II Sent. dist. 12 expositio textus*. — De suyo habría que hablar aquí también del tiempo, puesto que para santo Tomás *quantitas* y espacialidad no son en absoluto lo mismo, y el tiempo pertenece también a los modos de la *quantitas* como la espacialidad (*De pot.* q. 9 a. 7 corp.). La traducción exacta de espacialidad en santo Tomás es *quantitas «dimensiva»* o *dimensio*, por ejemplo, III q. 77 a. 2 corp. Pero puesto que, en efecto, el tiempo no aparece expresamente en sus textos al tratar el problema de la *individuat* *per materiam quantitate signatam*, sino que se remite siempre a la *quantitas dimensiva*, no podemos desarrollar este punto de partida insinuado y ciertamente dado en santo Tomás. En todo caso, sin embargo, él ha visto el nexo entre materia y tiempo, precisamente porque no quiere fundamentar el tiempo extrínseco exclusivamente en la unidad de la materia prima (I q. 10 a. 6 corp., donde el «*nullo modo*» de *II Sent. dist. 2* q. 1 a. 2 corp. se trueca por un «*non sufficiens*»). — Sólo una vez cobra incluso una presencia verbal el tiempo en conexión con el problema de la *individuat*: *non enim individuat per hoc quod recipiatur in materia nisi quatenus recipiatur in hac materia vel illa distincta et determinata ad hic et «hunc»*: *In Boeth. de Trin.* q. 4 a. 2 corp.

323. III q. 77 a. 2 corp.; *IV Sent. dist. 12* q. 1 a. 1 sol. 3 corp.; *In V Metaph.* lect. 10 n. 901; lect. 15 n. 983. Si la misma *quantitas* fuera principio sustancial, tendrían que ser también visibles en sí mismas la forma sustancial y la sustancia, cosa que santo Tomás niega: *In II De anima* lect. 14 n. 420; I q. 67 a. 3 corp., etc.

substantialem), y es así como ella puede ser el «en dónde» de muchos iguales³²⁴. Espacio absoluto en sí misma (*materia signata quantitate*) es la materia «una» con partes, de las cuales ninguna es la otra y todas en conjunto no constituyen un concepto específico (cuyas partes lógicas repetirían en cada caso el todo, cosa que «no» ocurre con las partes *materiae* como partes de las *dimensiones interminatae*), sino precisamente el espacio único. Así, las *formae* se encuentran en muchos «en dónde» como en diversas partes *materiae*, las formas se reparten la espacialidad absoluta³²⁵. La pluralidad de la materia no es la de la iteración de lo igual³²⁶, sino a la «manera» de la partición del espacio único que, como tal, se expande por sí mismo en sus partes. Como espacialidad absoluta, por tanto, la materia es, de la manera postulada, al mismo tiempo y de modo igualmente esencial una y muchas. Pues ni se da en ella algo que rompa su unidad de extensión ilimitada por delimitación de una parte — y por esto es la materia una — ni se da tampoco en ella que, en la indiferenciada composición de las muchas partes operada precisamente por su delimitación, ensamble determinadas partes hacia una unidad que sea algo más que la indefinida ilimitación de la materia en sí. Esta «partición» delimitante, que, como tal, fundamenta al mismo tiempo una más verdadera «unidad» en lo delimitado, es operada

324. *IV Sent. dist. 12* q. 1 a. 2 sol. 4 corp.; a. 3 sol. 1 ad 3; *dist. 44* q. 1 a. 1 sol. 1 ad 3; a. 2 sol. 5 ad 3; *De verit.* q. 5 a. 9 ad 6. Compárense además entre sí:

I q. 76 a. 4 ad 4:

1. *Diversae formae elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiae.*

2. *Ad quarum (partium) diversitatem oportet intelligi dimensiones sine quibus materia divisibilis non est.*

II *Sent. dist. 3* q. 1 a. 4 corp.:

1. *Oportet... quod diversae formae... recipiantur in diversis partibus materiae.*

2. *Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes nisi praeintelligatur in materia quantitas ad minus interminata, per quam dividatur, ut dicit Commentator...*

De esta comparación resulta que todavía en la *Suma teológica* mantiene santo Tomás esta intuición como fundamental. Lo mismo resulta de I q. 50 a. 2 corp. (cf. *Quodl.* 9 a. 6 corp.); I q. 75 a. 7 corp.; III q. 77 a. 2 corp.; *In Boeth. de Trin.* q. 4 a. 2 ad 3 y ad 5. Si pues todavía en la *Suma* mantiene el santo esta concepción averroísta, estamos dispensados del empeño, demasiado ambicioso para este estudio, de investigar si Tomás mantiene en *De natura materiae et dimensionibus interminatis* c. 4-7 otra concepción que la sustentada habitualmente, y hasta qué punto.

325. I q. 75 a. 7 corp.; q. 76 a. 4 ad 4; III q. 77 a. 2 corp.; *II Sent. dist. 3* q. 1 a. 4 corp.; *dist. 30* q. 2 a. 1 corp.; *IV Sent. dist. 12* q. 1 a. 1 sol. 3 ad 3; S. c. g. II 49; *De malo* q. 16 a. 1 ad 18; *In Boeth. de Trin.* q. 4 a. 2 corp.

326. Por esta razón habla siempre santo Tomás en los lugares citados de las «partes materiae diversae», de una «*divisio materiae*», etc. Sólo una vez, que yo sepa, se habla de un «*multiplicar*» de la materia (*I Sent. dist. 2* q. 1 a. 1 ad 3) y, en contraste, se llama a la materia en este mismo lugar «*una numero*». Después de lo dicho, es claro que ambos giros no expresan adecuadamente el pensamiento del doctor angélico.

por la forma. En este sentido hay que entender a santo Tomás, cuando denomina a la materia «una» *per remotionem omnium formarum distinguuntur*³²⁷.

Esta naturaleza de la materia prima muestra a su vez que entre los cuerpos, como cosas materiales, reina una mutua imbricación, que no les adviene posteriormente a su constitución ontológica, sino que constituye su propio fundamento. Son cuerpos mutuamente referidos, porque son algo uno en la materia, y no al revés. La «partición» de la materia, como partición de la espacialidad absoluta por la forma, no puede ser concebida como si anulara simplemente la unidad primitiva. La materia, en su privativa potencialidad ilimitada, no es nunca completamente actuada por la forma singular³²⁸. A esta potencialidad pertenece también la siempre ilimitada potencialidad respecto a distintas dimensiones determinadas (*dimensiones terminatae*), la *informatio materiae* es ciertamente en cada caso una determinada delimitación de su espacialidad absoluta. La materia conserva, sin embargo, aún determinada por una forma, su potencialidad respecto a otras formas, por tanto, respecto a otra determinada espacialidad. Puesto que esta potencialidad es privativamente ilimitada, la materia de una cosa determinada conserva la potencialidad respecto a la espacialidad absoluta³²⁹.

Si, según esto, la materia de un determinado cuerpo posee una potencialidad hacia la espacialidad absoluta, esta mayor espacialidad, de la que el cuerpo hasta ahora sólo tiene una parte mientras que se conserva en potencia respecto a las otras partes, no es distinta de la espacialidad realmente dada en los otros cuerpos. De lo contrario se darían potencialidades respecto a distintas espacialidades absolutas, lo que precisamente queda excluido esencialmente por la ya demostrada unidad de la materia. La potencialidad, que conviene a cada cuerpo como propia, respecto a la espacialidad absoluta, y vista desde su fundamento que es la materia, es esencialmente la real espacialidad de los otros cuerpos. Ahora bien: se nos había mostrado antes que el influjo de un ente sobre otro hay que concebirlo de manera inmediata como autorrealización del agente a partir

de su fundamento formal. Ahora se nos muestra que la autorrealización de algo meramente material sólo puede tener lugar por expansión en la materia de otro ente material. Pues la autorrealización de algo meramente material, como tal, es actuación de la potencialidad de la materia, y ésta es siempre esencialmente cuantitativa. Por tanto, si se da el autoproceso de un principio formal, y esto por trascendencia de la extensión de su cualitativo ser sustancial más allá de la cantidad que le corresponde³³⁰, este autoproceso sólo puede ser entendido como expansión sobre una ulterior espacialidad. Y ésta es, a su vez, espacialidad de otro. La impresión fluyente se expande en el *medium* del otro, en su materia, precisamente porque es autorrealización del agente; y dada la unidad de la materia, la real espacialidad del paciente es ya de antemano potencialidad ulterior del agente mismo. Puesto que santo Tomás denomina *esse spirituale* a la inexistencia no asumida de una impresión en el otro, podríamos formular el resultado también de la siguiente manera: el autoproceso de una cosa material, cuando trasciende la constitución de su necesario ser sustancial, es esencialmente (al menos) un *esse spirituale*. Y como el concepto tomístico de *emanatio* significa lo mismo que autoproceso, se entiende ahora la siguiente tesis de Tomás de Aquino, no sólo como verificación fáctica, sino como tesis de principio: *in quibus (corporibus inanimatis) emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum*³³¹.

Nos las tenemos todavía con el problema del nexo entre la impresión fluyente y la asumida. Habíamos mostrado hasta ahora, al menos en sus grandes rasgos, por qué la impresión fluyente, como autoproceso del agente, puede y debe expandirse en el *medium* del paciente, esto es, en la materia del otro. Ahora bien: ya se mostró también que, según santo Tomás, la asunción de la determinación por parte del paciente, como propia actuación activa de la determinación por este último, hay que entenderla en una *resultatio*. Un nuevo problema se abre entonces: por qué, pues, necesita el paciente del agente para tal *resultatio* de la impresión fluyente que ya se encuentra en su propia materia.

Una forma sustancial, como tal, está dotada en sí misma de cierta

327. I q. 16 a. 7 ad 2; I *Sent. dist.* 2 q. 1 a. 1 ad 3; *De verit.* q. 1 a. 5 ad 15.

328. I q. 66 a. 2 corp.; II *Sent. dist.* 12 q. 1 a. 1 ad 3; *De verit.* q. 1 a. 5 ad 15.

329. Lo cual «no» quiere decir precisamente que, como tal potencialidad ilimitada, pueda ser actuada en una cosa. Santo Tomás lo rechaza expresamente: II *Sent. dist.* 30 q. 2 a. 1 corp.; S. c. g. II 16; *In III Phys. lect.* 10 (Parma 317 b).

330. Lo que con esto se quiere decir, se verá más claro al tratar el problema de por qué el paciente para su autorrealización (en la asunción de la determinación) necesita de la impresión fluyente del agente.

331. S. c. g. IV 11.

ilimitación negativa. Esto no hay que entenderlo tan sólo en el sentido anteriormente subrayado, de que la forma pueda de suyo subsistir en muchos «en dónde» de la materia pueda ser referida a muchos primeros sujetos. Hay que entenderlo también en el sentido de que la forma, dentro siempre de los límites de su propia estructura sustancial, puede ser principio óntico operativo de muy diversas y aun de determinaciones contrariamente contrapuestas de sí misma. Pues ya se mostró, por una parte, que, según santo Tomás, el fundamento sustancial del ser de una cosa (que es operativo por razón de la forma) hace brotar también de sí sus determinaciones accidentales; y, por otra parte, la contingencia de esta clase de determinaciones comporta consigo la posibilidad de una determinación contraria, a producir también desde el mismo fundamento sustancial. Esto se muestra ya en que, cuando se trata de una *qualitas passibilis* en contraposición a una *qualitas* en sentido estricto, esta *qualitas*, en su entidad permanente después del influjo exterior que la imprime, tiene que ser constantemente producida por el principio sustancial del ente por ella determinado y, sin embargo (como dependiente *in fieri del agens externum*), sólo es determinación accidental de un ente, que, por consiguiente, debe poder ser determinado también por la determinación contraria. Con esto queda dicho ya sin más que este mismo ente puede producir de la misma manera la determinación contraria. Así, resulta propio de la forma sustancial por sí misma, dentro de los límites que le impone su naturaleza, una cierta indeterminación positiva, o sea, activa, ya que el principio sustancial de una cosa por ella determinado es *principium susceptivum* de determinaciones contrarias, y, como tal, también origen originante de ellas.

Con esto ganamos la inteligencia de por qué una forma de esta índole no puede ser de la misma manera origen originante (que se actúa a sí mismo) respecto a las determinaciones accidentales contingentes, como respecto a los *accidentia* que brotan de ella *per se* (por ejemplo, la facultad de la sensibilidad y del pensar)³³². *Esse susceptivum contrariorum est substantiae in potentia aliquo modo existentis, sive sit composita ex materia et forma sive sit simplex*³³³. Pero

332. Cf. respecto a esta distinción de los *accidentia*, *De pot.* q. 5 a. 4 ad 3; 1 q. 9 a. 2 corp.; q. 77 a. 1 ad 5; a. 6 corp., etc.

333. *De spir. creat.* a. 1 ad 7. En qué sentido, esencialmente distinto del aquí mentado, algo no material puede ser *susceptivum contrariorum*, no entra en nuestra cuestión.

ya sabemos que un *suscipere* es un hacer brotar, un asumir activo. En su formal fundamento operativo la sustancia es, por tanto, originariamente accesible a un par de contrarios que puede ella hacer brotar en su «otredad», en la materia, como despliegues de su propio ser. Este par de contrarios, empero, no puede ser actuado al mismo tiempo en la materia³³⁴.

Al buscar, pues, la forma sustancial, la realización de toda la envergadura de su posibilidad, esto sucede, por una parte, mediante una orientación hacia el todo de sus posibilidades, pero, por otra parte, esta realización sólo es posible mediante determinaciones que, ya principalmente, no pueden realizar de una vez el total horizonte de posibilidades. Con esto queda dicho que el principio sustancial, en su orientación hacia el todo de sus posibilidades de despliegue, se encuentra indiferente frente a la determinación accidental de cada caso, ya que ésta hace siempre imposible la realización del todo de sus posibilidades «como» tal todo; y que, de por sí misma, la forma sustancial se encontrará inclinada ya hacia otra posible determinación. Pero esta nueva determinación, por ser ella misma tan sólo realización parcial de la posibilidad del principio sustancial y, por tanto, limitación de esta posibilidad, no se encuentra en mejor situación que la anterior. Así, de la amplitud de posibilidades que en los entes materiales siempre y en principio es mayor que toda realización, resulta que, por una parte, el principio sustancial operativo, bajo cada determinación, es proclive a la otra contraria y es así determinable hacia ella; por otra parte, él no puede poseer en sí mismo el fundamento de su determinación hacia una u otra de las contingentes accidentalidades de su ser y debe por eso ser determinado desde fuera. El fundamento de la preferencia de una determinación accidental frente a otra sólo puede ser interior a un principio operativo que se encuentre en una posibilidad más amplia que la posibilidad para una determinación, si éste, al preferir la una,

334. Si esto es posible para el ser espiritual y en qué sentido, no es necesario investigar ahora: la forma inmaterial se encuentra ya siempre cabe la totalidad del ser, puesto que es cabe sí misma subsistentemente, y una *reditio* completa sólo es posible por el *excessus* sobre el *esse* absolutamente entendido. Pero en el ser, como tal, los contrarios no son opuestos. Así pues, la forma «libre», tanto en el conocimiento de lo contrario como también en la libre realización de su ser mediante la decisión en favor de una de las partes de la «oposición», puede realizar de una sola vez su ser total. Así se decide el ángel esencialmente con la total *virtus* de su ser, y de una sola vez (1 q. 62 a. 6 corp.; q. 63 a. 8 ad 3; q. 62 a. 5 ad 3, etc.) por lo mismo irrevocablemente (1 q. 63 a. 6 ad 3; q. 64 a. 2 corp., etc.). Como trasfondo, la idea de que la autorrealización de lo inmaterial acontece esencialmente de una sola vez.

posee y retiene en cierta manera a la otra, es decir, permanece cabe la totalidad del ser, y es, por consiguiente, espiritual y libre.

Con esto resulta también ahora claro, nótese de pasada, en qué sentido en I. q. 77 a. 1 ad 5 hace santo Tomás que el principio sustancial sea «tan sólo» *principium susceptivum* respecto a las determinaciones contingentes, en contraste con los accidentes que brotan *ex principiis essentialibus* de la cosa. Éstos son, incluso en su determinado modo de ser, determinados unívocamente por el principio sustancial, y pertenecen, por tanto, en su modo de ser a la esencia de la cosa. Aquellos, en cambio, sí brotan de este mismo principio (porque esto va ya incluido bajo el concepto de *principium susceptivum*), pero su modo de ser depende de una causalidad extrínseca. Sólo en este sentido es el principio sustancial, respecto a esta clase de accidentes, «puramente pasivo».

Hemos conseguido así una nueva perspectiva para una comprensión más decisiva de la aportación del agente intramundano respecto del paciente. El agente no es el fundamento del despliegue óntico del paciente como tal; tampoco produce el ser de la determinación del paciente a partir del fundamento de éste, sino que determina tan sólo en cuál de los modos posibles en sí al paciente va a actuar éste su ser; sólo así es fundamento del *fieri* de la determinación y no de su *esse*. De esta manera, santo Tomás enseña expresamente que la causa intramundana es sólo fundamento del devenir, no permanece fundamento productor del ser de la determinación producida³³⁵.

Esta concepción no es accesible en su sentido de manera inmediata y sin más. Pues si se considera al *fieri* como primer momento, cabe decir, del ser de la determinación³³⁶, habría que concluir que el fundamento del *fieri* puede y debe ser también fundamento soportante del ser de la determinación. Pero si éste no es el caso, entonces «ser fundamento del *fieri*» no puede significar que este fundamento, siquiera sea sólo inicialmente, traiga de por sí el ser a la determinación (la haga brotar), sino tan sólo que él, desde luego por un operar, no meramente como condición pasiva, es fundamento del modo de ser

de lo brotado. En conformidad con esto, adscribe santo Tomás a la causa intramundana solamente la *determinatio*, la *specificatio* de lo que brota, pero no la producción de su ser³³⁷. Esta afirmación no puede ser entendida, naturalmente, como si la *quidditas* de la determinación naciente fuera producida por la causa intramundana y su *esse* por el paciente mismo bajo el influjo del ser absoluto, cuyo permanente operar en el paciente pertenecer a la intrínseca constitución de éste. Una determinación no puede construirse de esta manera a partir, por una parte, de la *quidditas* y, por otra parte, del ser. La única inteligencia exacta de esta afirmación es la siguiente: el agente externo es el fundamento de que el paciente como tal, a cuya constitución pertenece una permanente autorrealización bajo el influjo permanente e intrínseco de Dios, se despliegue más bien de esta manera que de otra en sus determinaciones accidentales.

Llegamos así al punto decisivo de la consideración de la relación general entre la impresión fluyente y la asumida. ¿Cómo puede la impresión fluyente, que es autorrealización del agente en el *medium* del paciente, determinar en su modo de ser a la activa actuación de la determinación por el paciente mismo, de manera que esta determinación del modo de ser no sea de nuevo una determinación sólo pasivamente recibida por el fundamento operativo del paciente, que sufriría entonces ónticamente bajo ella una mutación de sí mismo?

Contamos ya con los principios para responder a esta cuestión. Hay que volver de nuevo sobre la relación general entre materia y forma. La causa *materialis* no imprime «nada» sobre la forma, es decir, no presta a la forma determinación alguna que fuera distinta de ella misma o de la forma³³⁸. Tal concepción vendría a destruir el concepto de una causalidad material-formal. La materia no da a la forma determinación alguna, sino que se entrega ella misma a la forma. Mejor si se dice al revés: la forma se abandona a la «otredad» de su causa material, se entrega a ésta. En este acto de información, que es la misma forma, no produce la forma nada distinto de sí misma; ella como receptiva de sí misma es la realidad de la materia, y como tal realidad que se actúa a sí misma como realidad

335. *De pot.* q. 5 a. 1 ad 4 y ad 5; *I Sent. dist.* 37 q. 1 a. 1 corp.

336. Así, por ejemplo, el mismo santo Tomás entiende el «*producere in esse*» (como ser fundamento del *fieri*) como primer momento de un «*semper dare esse*», del *conservare* (por tanto, del ser fundamento del ser que dura): *I Sent. dist.* 15 q. 3 a. 1 ad 4 y ad 5.

337. *De pot.* q. 3 a. 1 corp.; *S. c. g.* II 21; *II Sent. dist.* 1 q. 1 a. 4 corp.; cf. también *I Sent. dist.* 104 a. 1 corp.

338. *De spir. creat.* a. 3 ad 21: *materia non subest formae mediante alia potentia.*

de la materia, deviene ella determinada por la materia, no por un proceso eficiente que provenga de la materia. *Forma per se ipsam facit rem esse actu, cum per essentiam suam sit actus (sc. materiae), nec dat esse per aliquod medium* (esto es, por una determinación que mediará «entre» la materia y la forma)... *secundum seipsam unitur materiae ut actus eius*³³⁹. Con esto se dice también por contragolpe: el «entregarse por sí misma a la materia» de la forma (en expresión tomista, *communicari*) «es» ya *per essentiam su* «ser determinada» por la materia, porque la forma no es otra cosa de por sí que *actus materiae*. Si se presupone, en cambio, que la forma, previamente a su *informatio*, es determinada por un proceso eficiente por la materia, no sería la forma *per essentiam actus materiae* y quedaría así destruida en su ser. El pasivo ser de la materia como tal es, por tanto, ya *per essentiam* determinación de la materia para la realización por la forma de las posibilidades de la materia. La forma, por tanto, sólo «padece» en sentido estricto, en cuanto ella informa activamente, puesto que no es otra cosa que *actus materiae*³⁴⁰.

Pero esta *informatio* no debe ser entendida como un acontecer puntual en el comienzo de la existencia de una cosa, más bien es un proceso permanente nuevo, cabe decir fluidamente permanente, porque el ente asciende nuevamente de continuo del fundamento creador de Dios. Con esto viene también dado que no se trata tampoco de una relación entre materia y forma anquilosada y fijada ya de una vez para siempre. La forma es, dentro de sus posibilidades esenciales, *actus materiae*, siempre según la estructura conjunta de ambas en cada caso.

7. Reducción de la causalidad eficiente a causalidad intrínseca

Se acaba de mostrar que la impresión de la causa exterior hay que entenderla estrictamente como impresión fluyente, o sea, como autorrealización del agente en el medio de la materia del otro. Si, pues, la autorrealización del agente se expande y mantiene así en

339. I q. 76 a. 7 corp.

340. Podemos prescindir aquí del problema de los ulteriores presupuestos metafísicos que yacen en el trasfondo de este concepto de materia y forma y de su recíproca causalidad. Nos basta aquí — donde no podemos pretender hacer la exégesis de la metafísica tomista íntegra — con la visión de que la materia determina la forma en la realización de ésta, no de manera eficiente, sino por su apriorica destinación entitativa a la forma.

esta materia, la materia misma, en cierto sentido, es actuada en su posibilidad. Lo cual no significa que la otra cosa haya ya recibido una determinación, ni debe ser entendido tampoco como si la determinación que la materia, como tal, recibe en sí por la autorrealización del agente fuera algo distinto de esta autorrealización, puesto que también esta determinación debe ser entendida como causalidad formal. Ahora bien: con esto queda limitada la posibilidad de la materia en su envergadura de suyo privativamente ilimitada. Pues no es posible que la misma materia (la misma «*pars*» *materiae*) sea al mismo tiempo «en dónde» subjetivo de realidades opuestas.

La posibilidad, por consiguiente, dentro de la cual se va a realizar la forma del paciente como realidad de esta materia, está ya en cierto sentido limitada y definida. *Materia, prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis*³⁴¹. Un *principium corporeum* es necesario para el ser de una forma *inquantum forma non incipit esse sine materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse... unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam. Et hoc est aliquod agens corporeum cuius est agere movendo*³⁴². La activa autorrealización del paciente como tal «padece» la materia así, y así determinada por el agente; dicho de otra manera: el paciente realiza su ser a partir de su fundamento formal precisamente como realidad de «esta» materia. Y así actúa él mismo activamente su «pasión», su determinación por el agente exterior.

Si a esto añadimos lo que inmediatamente se va a decir sobre la real identidad de la impresión fluyente y de la asumida, tendríamos aclarada la tesis de santo Tomás anteriormente citada, según la cual, las *dispositiones* anteceden a la forma *in via dispositionis*, la siguen *in esse*: como impresión fluyente antecede la *dispositio* a la forma y pertenece a su *causa materialis*, como impresión asumida es operada por la forma misma en causalidad formal, como propio ser de la forma que es. Ahora bien, para Tomás de Aquino la causalidad eficiente de un agente exterior es sólo el modo sintético de una triple causalidad «intrínseca». Por una parte, a saber, se presenta esta causalidad eficiente como modo peculiar de una causa-

341. *De spir. creat.* a. 3 ad 20.

342. *De pot.* q. 5 a. 1 corp.

lidad formal³⁴³: la actividad como autoproceso del agente mismo (*actio perfectio agentis*). Por otra parte, constituye el modo específico de una causalidad material: la materia determinable del paciente como «en dónde» del autoproceso del agente. Y, finalmente, incluye una vez más el aspecto de una causalidad formal: el autoproceso activo del paciente como actualización precisamente de esta materia. Como consecuencia de esta reducción de la causalidad eficiente a un modo triplemente sintético de causalidad intrínseca, no es, para santo Tomás, en modo alguno contradictorio que la determinación del paciente desde fuera sea en estrictísima identidad su propia acción desde dentro (como determinación del fundamento formal que se actúa a sí mismo), y que esta actuación intrínseca no puede ser concebida como una reacción posterior sobre la impresión óptica del *agens externum*, sólo pasivamente recibida. En algo de orden material, la determinación operada por ese ente material puede ser, estrictamente como tal, determinada desde fuera.

Que esta reducción de la causalidad eficiente a la causalidad intrínseca, en la que un ser se constituye a sí mismo, es tomista, lo patentiza una doble consideración: por una parte, santo Tomás considera a la causalidad transeúnte de lo «solamente material» como la única suerte de *emanatio* posible a lo material en virtud de su misma penuria de ser, entendiéndose por *emanatio* un proceso cuyo «de dónde» y cuyo «adónde» es siempre en cada caso lo más interior de la cosa a la que esa *emanatio* corresponde, es decir, el mismo autoproceso de esa cosa. Y porque en lo solamente material no existe propiamente una intimidad, a causa de la *totalis effusio formae super materiam*; la culminación de la autorrealización es siempre una expansión del propio ser en lo otro del otro, causalidad transeúnte que es un modo deficiente de la auténtica *emanatio*, que es autorrealización en la intimidad de un ente³⁴⁴. En segundo lugar, precisamente a la más alta suerte de productividad de un otro, la creativa actividad de Dios mismo, no la considera santo Tomás de ningún modo como una *actio quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum*, sino como *actio immanens* de Dios, o sea, como libre

343. Pensamos no en una causalidad formal en sentido estricto, sino en lo que santo Tomás denomina habitualmente *resultatio*, que puede ser entendida bajo el concepto de una causalidad formal, porque, como tal, no es influjo desde y hacia fuera (*causalitas efficiens*).

344. Había que traer aquí a colación S. c. g. iv 11, cuya interpretación nos tenemos que prohibir.

autoactuación de Dios mismo, que se mantiene por completo en Él mismo³⁴⁵. La más alta causalidad, por tanto, se muestra a sí misma hacia fuera como un modo de la autorrealización y, con esto, la causalidad transeúnte como un modo especial de la formal.

8. La identidad «quiditativa» de la impresión fluyente y de la impresión asumida

Para concluir con esta consideración general sobre la *causalitas efficiens* en sentido tomista, hay que encarar más expresamente el nexo *quiditativo* entre la impresión fluyente y la asumida. Es decir, hay que aclarar todavía, en razón de la significación de este problema para el conocimiento sensitivo, en qué relación se encuentran, vistas bajo la perspectiva de su respectiva *quiditas* intrínseca, la impresión fluyente y la asumida. Ya por lo anteriormente dicho resulta claro que la causalidad intramundana, en cuanto presupone la materia, ya de antemano no puede significar en el gran teólogo el mero nexo legal de dos fenómenos (de la «causa» y del «efecto»), de tal forma que entre ellos se mantenga tan sólo un nexo funcional cuantitativamente determinable, pero que no permite que ambas entidades sean comparadas en su intrínseca *quiditas*. Influjo sobre otro es, para el santo, un «realizarse a sí mismo, introduciéndose y manteniéndose en el *medium* del otro»; lo que mora «en» el paciente es, por tanto, el mismo agente en su ser cumplido, la *emanatio* de la propia intimidad del agente, la autorrealización de éste en la única interioridad que es posible a un ser que es exterior a sí mismo.

Esta autorrealización, en cuanto es ser del agente mismo, es, por otra parte, comportada por la materia del otro; es sólo posible, por consiguiente, como realidad de esta materia, en cuanto ya de antemano esta materia era «posibilidad» de esta realidad del agente. Pero como tal ella es actuada de antemano por la forma del paciente, pues la materia es sólo posibilidad «real» a partir de la forma, cuya materia es³⁴⁶. Y esto significa que el paciente por sí mismo (a partir de su propio fundamento como fundamento formal) ha operado y

345. De pot. q. 3 a. 15 corp.

346. De verit. q. 9 a. 3 ad 6; *forma est quodammodo causa materiae in quantum dat ei esse actu.*

mantiene permanentemente la posibilidad para la autorrealización del agente. Y esto sólo es posible, a su vez, en cuanto el mismo paciente (como forma) tiende ya siempre hacia la realidad de tal posibilidad. Pues una posibilidad absolutamente estática no sería, en cuanto tal, una posibilidad real. Pero si el paciente por sí mismo está orientado activamente hacia la realidad de la autorrealización del agente, puesto que le asegura previamente la posibilidad de ella, y si, además, bajo la actual autorrealización del agente en la materia del paciente, no son actuables simultáneamente las contrarias posibilidades del agente; y si añadimos que una realización por el paciente de *possibilitates disparatae* no puede tener lugar, porque para esto tendría también que ser determinado desde fuera o ya las habría realizado: entonces, el paciente sólo puede realizar de por sí lo que coincide en su *quididad* con la autorrealización del agente. La impresión fluyente, por tanto, y la asumida no pueden distinguirse en su *quididad* intrínseca sino sólo en cuanto el agente realiza esta *quididad* como suya en la materia «ajena», y el paciente la misma como suya en la «propia» posibilidad por él mismo comportada. «Mover» y «ser movido» son lo mismo en su ser intrínseco. Se diferencian tan sólo porque el ser de lo que llamamos «mover», como realidad del moviente, se mantiene precisamente en el movido; «el ser movido», en cambio, en la identidad de la misma *quididad*, es operado por el movido (lo movido «se mueve»), y de esta manera como realidad del «semoviente» se expande en el movido mismo. Santo Tomás debilitaría ejemplos que al parecer hablarían en contra con la indicación de que en la mayor parte de los casos la *actio*, estrictamente como tal, es decir, en cuanto se expande realmente en el «paciente» como realidad del agente, se nos escapa en su *quid* intrínseco, y en lugar de la «mismidad» de la impresión fluyente y de la asumida, tenemos que atenarnos la mayor parte de las veces a una legalidad nexual puramente funcional entre una causa y un efecto, que es determinada mediante notas que no sorprenden en absoluto el *quid* del *agens* y del *patiens* estrictamente como tales.

De esta manera, no sólo hemos llegado a una conclusión a partir de principios dados por santo Tomás. Él mismo expresa también nuestra conclusión temáticamente. Por lo que se refiere a la relación de la *quididad* del agente y del paciente como tales, santo Tomás sólo conoce dos clases de causas: la causa unívoca

y la causa *aequivoca* (análoga), es decir, una causa, que en su cualidad «como» causa coincide en absoluto con lo que produce y una causa en que no es éste el caso. Esta distinción, aparente y puramente formal, adquiere inmediatamente una significación metafísica, si se atiende a la manera como santo Tomás determina la causa *aequivoca* (análoga). La causa análoga es absolutamente el fundamento metafísico para un ámbito del ser (*formae inquantum huiusmodi*), no meramente para un ente determinado así y así como singular; ella es causa *universalis* y *essentialis*, no *particularis* y, como tal, fundamento del ser, no sólo del devenir³⁴⁷. Como tal, tiene que ser inmaterial, porque un ente individuado por la materia no puede ser, ya de antemano, fundamento de una forma como tal y, por tanto, tampoco del mismo *esse*³⁴⁸. La causa unívoca, en cambio, es únicamente fundamento del devenir, no del ser; sólo fundamento del singular como tal³⁴⁹, y es esencialmente material³⁵⁰. En ella, la forma a producir se encuentra — por lo que se refiere a su *quididad* — no sólo *virtute*, sino *actu*, esto es, produce lo que ella misma es³⁵¹. Nos conduciría muy lejos describir las determinaciones particulares y su complejo en estas dos clases de causas. Resulta ahora suficiente, ya que lo que nos interesa es la fijación del pensamiento de santo Tomás, hacer constar que él sólo conoce estas dos clases de causas. Y puesto que las determinaciones dadas han de ser esenciales a cada una de estas dos clases de causas, precisamente porque se trata de «dos» clases..., una determinación correspondiente a una de las clases no puede encontrarse en una causa de la otra clase. Ahora bien: la causa análoga, como fundamento «permanente» del ser de una cosa más allá de su mero devenir, es precisamente lo contrario de lo que entendíamos por causalidad intramundana. Por esto, una causa intramundana es para Tomás de Aquino causa unívoca, es decir, produce lo que ella misma es como productora³⁵². En esta

347. Cf.) q. 13 a. 5 ad 1; q. 104 a. 1 corp.; *De pot.* q. 5 a. 1 corp.; *I Sent. dist.* 12 q. 1 a. 2 ad 2.

348. *De pot.* q. 5 a. 1 corp.

349. Cf. nota 347 de este capítulo; *De verit.* q. 10 a. 13 ad 3; *De pot.* q. 7 a. 7 ad 7 (primera serie); *S. c. g.* III 65.

350. *II Sent. dist.* 18 q. 2 a. 1 corp.

351. *De pot.* q. 5 a. 1 corp.

352. Santo Tomás cuenta sin duda los *motus coeli*, a los que concede un influjo sobre el acontecer sublunar, entre las *causae aequivocae* (I q. 104 a. 1 corp.; q. 115 a. 3 ad 3, etc.). Esta concepción de la antigua física es, sin embargo, clasificable dentro de la visión desarrollada, puesto que el *coelum* obtiene este poder solamente por sustancias espirituales y debido al movimiento (*II Sent. dist.* 15 q. 1 a. 2 corp.; *S. c. g.* III 23; *De spir. creat.* a. 6 ad 12 [primera serie]; I q. 70 a. 3 ad 3) y que, aun entonces, son necesarios *determinata agentia ad species determinatas* (*De anima* a. 8 ad 17).

dualidad de posibles clases de causas no encontraría lugar una causa, que no siendo desde luego el fundamento permanente del ser operado de un ente y en este sentido no pudiendo ser *aequivoca*, o sea, *essentialis et universalis* (pues sería de lo contrario su propio fundamento), se encontrara, sin embargo, respecto al *quid* del agente y del paciente como tales solamente en un nexo «funcional» con el paciente, esto es, que fuera de nuevo solamente causa *aequivoca*. Una causa, o produce «necesariamente» lo que ella es, o de lo contrario no puede ser unívoca y, por consiguiente, tampoco intramundana, porque soportaría el ámbito de ser, como tal, en el que se afina lo producido.

Sin querer tomar una decisión, hemos considerado hasta ahora la impresión fluyente y la asumida propiamente como dos distintas realidades de ser; por esto, hemos probado su coincidencia cualitativa independientemente del problema de si no son principalmente ambas la misma numérica realidad de ser, solamente distinguibles por referencia al doble fundamento sustancial, del que brotarían como realidad numéricamente idéntica. Teníamos completo derecho a concebir la impresión fluyente y la asumida, al menos provisionalmente, como realidades numéricamente distintas, incluso allí donde se dan las dos simultáneamente. Pues santo Tomás conoce una impresión fluyente que no es en absoluto asumida, y la impresión asumida permanece en el paciente en muchos casos como *qualitas passibilis*, cuando la impresión fluyente ha cesado hace ya largo rato. ¿Pero cuál es la relación de ambas cuando la impresión fluyente permanece y, durante esta impresión exterior, brota la impresión asumida del fundamento del paciente? Nos importa esta cuestión, porque toda esta investigación sobre la causalidad eficiente fue emprendida sobre todo teniendo ante la vista la sensibilidad exterior, en la cual se trata precisamente de la asunción de una determinación durante la impresión exterior.

Esta cuestión parece arrojarlos sobre el dilema: tenemos dos principios sustanciales que se actúan a sí mismos en su respectiva autorrealización, y así parece que se ha de concebir necesariamente la impresión fluyente y la impresión asumida como dos realidades de ser, aunque cualitativamente iguales. Tenemos el único medio de la misma materia, de manera que ambos autoprosesos han de llegar a ser como actualidad de esta misma materia, y así no se pue-

de ver cómo una e idéntica posibilidad puede ser *medium* soportante de dos realidades cualitativamente iguales y que actúan ambas esta única posibilidad material. Parece que se nos arroja de nuevo contra aquella aparente contradicción de las dos series de afirmaciones al principio de este párrafo: *actio* y *passio* son dos accidentes distintos, porque son respectivamente *perfectio* del *agens* o del *patientis*; *actio* y *passio* son lo mismo, pero con las relaciones respectivas del *a quo* y del *in quo*.

*Ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet*³⁵³: un *quid* existe múltiplemente, si su «en dónde» es múltiple. Una forma, que de suyo es siempre una en su *quididad* inmanente, deviene múltiple al devenir ser de la materia. *Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid (aliud), per quod forma vel natura subsistentiam recipiat et haec est materia quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma non est suum esse, recipit esse per hoc quod in aliquo suscipitur, unde secundum in diversis est, de necessitate habet diversum esse; unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem*³⁵⁴. Ahora bien: por la misma esencia de la causalidad transeúnte, la impresión fluyente se mantiene en la materia del paciente. Si, por tanto, la materia es el fundamento único de la posible repetición de una forma, se ha de concluir por el contrario que la impresión fluyente y la asumida son una e idéntica, puesto que ambas subsisten en la única materia del paciente. Una e idéntica realidad es, según esto, determinación de dos entes sustanciales.

Para la comprensión de esta tesis hay que recordar de nuevo que la materia es de suyo una en las cosas singulares numerables; que, correspondientemente, la diversidad y multiplicidad de las cosas materiales singulares no es, por razón de la unidad de su fundamento primero, la de una irreferida indiferencia recíproca; sino que en la materia «única», en la que subsiste todo lo material, cada singular es, ya por razón de su fundamento, lo otro. No se puede interpretar la «autonomía» de lo material singular a partir de la auto-

³⁵³. *De pot.* q. 9 a. 5 ad 13.

³⁵⁴. *De pot.* q. 2 a. 1 corp. El texto es distinto en la edición de Parma y en la parisina de Fretté. Citamos por la edición de Parma y proponemos la «omisión del aliud». Las diferencias textuales no son importantes para nuestra cuestión.

mía de lo espiritual, que es para nosotros lo inmediatamente accesible. Más difícil resulta, en cambio, entender cómo, presupuesta la identidad de la impresión fluyente y de la asumida (durante la permanencia del influjo exterior), esta identidad se puede identificar con el hecho de que es de dos fundamentos sustanciales operativos (el del agente y el del paciente), de los que esta realidad única brota. Para conseguir esta inteligencia, es importante darse cuenta de que ambas actuaciones de la realidad única, sobre la única posibilidad brindada por la materia, tienen un carácter esencialmente distinto en razón de los sustanciales fundamentos formales y que se complementan al mismo tiempo recíprocamente.

Hay que partir de la tesis: *forma est quodammodo causa materiae, inquantum dat ei esse actu: quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam*³⁵⁵. Al mismo tiempo hay que considerar que el *dare materiam esse actu*, la realización de la posibilidad de la materia, es una relación movediza, que permanece continuadamente en flujo, en cuanto la forma actúa en cada caso la determinada posibilidad de la materia. La forma del paciente actúa así la impresión asumida en el curso de su *dare esse actu materiae*, puesto que ella está unida sustancialmente con la materia determinada. La forma del agente actúa su autorrealización precisamente dentro de la materia del paciente, en su búsqueda de un «en dónde» que sustente esta su autorrealización (*sustentat ipsam formam*). No unido sustancialmente con la materia del paciente, penetra en ésta sólo en razón de su propia realización.

De esta manera ambas operaciones, aunque se encuentren en la misma realidad de ser, tienen un sentido esencialmente distinto. Por otra parte, dependen una de la otra recíprocamente. La autorrealización del agente, teniendo lugar en la materia del otro, depende de la materia del paciente; esta materia es, a su vez, dependiente de la forma del paciente *inquantum dat materiae esse actu*. La autorrealización del agente, por tanto, depende del *dare materiae esse actu* de la forma del paciente. La realización (actuación) de la posibilidad de la materia es así, sin más, una correalización del autoproceso del agente, al dar la forma del paciente realidad a esta su materia, bajo el influjo del autoproceso del agente. Y al revés: el auto-

proceso del paciente, de su forma, es dependiente de su materia, *inquantum materia sustentat ipsam formam*; pero esta materia está determinada en su posibilidad concreta por el autoproceso del agente en ella, y así este mismo autoproceso determina entonces la concreta actuación de la posibilidad de la materia por la forma del mismo paciente. Ahora bien: si ambas operaciones como tales (la *resultatio*, en cuanto puede ser distinguida del mismo *resultans*) tienen un distinto sentido y se condicionan recíprocamente, no debemos en definitiva encontrar dificultad alguna en comprobar que lo que se origina, a partir de ambos fundamentos sustanciales, es una e idéntica realidad, pese a la dualidad del origen mismo. Visto el total del fenómeno desde esta dualidad del origen, puede entonces también decirse (y sólo así) que la *actio* y la *passio* son dos accidentes. Si en el desarrollo precedente pudo parecer que hacíamos recaer la distinción no meramente sobre la doble dirección de origen del fenómeno, sino, aparentemente, sobre la misma realidad absoluta de éste; si en definitiva no partíamos de la constancia de la identidad de éste, fue porque sólo así se podría ganar realmente la inteligencia de que la impresión es también en estricta identidad «lo que brota» del sustancial fundamento operativo del mismo paciente, por muy de veras que lo que brota sea determinado en su *quiddidad* por el agente externo³⁵⁶.

Podemos anudar aquí inmediatamente la siguiente conclusión: cuando un *cognoscente* sensitivo produce su determinación bajo el influjo del objeto sensible, produce en estricta identidad la autorrealización del mismo objeto sensible. En cuanto este autoproceso es producido por el *cognoscente* sensible mismo como determinación del objeto, éste es actuado así participativamente en la riqueza de ser de aquél, es reflectido contra sí mismo, es sensiblemente concientizado en el *cognoscente* sensitivo. En cuanto el *cognoscente* sensible le hace originarse en la «otredad» de la materia, deviene con-

356. Si para NINK, o. c., p. 184 ss. (nota 169) la *actio* no se encuentra meramente «en» el *patiens*, sino que es ya *perfectio patientis*, no resulta entonces fácil de entender — aun distanciándonos críticamente de nuestra posición — qué puede ser aquella *perfectio patientis*, que es ciertamente consecuencia de la *actio agentis*, pero «realmente distinta de ésta» y también solamente *passio*. La tesis que aquí exponemos no puede ser desvirtuada (como Nink lo intenta) por una referencia a la creación del mundo por Dios; pues la escolástica misma subraya, con frecuencia (precisamente en el tomismo), que la causalidad creadora de Dios «no» debe ser interpretada precisamente como eficiencia «transeúnte» (de la que únicamente nos ocupamos en nuestro análisis de la eficiencia intramundana). Sobre este particular véase *De pot.* 9: 3 a. 15 corp.

355. *De verit.* q. 9 a. 3 ad 6; cf. q. 28 a. 7 corp., etc.

cientizado como lo otro (y por tanto «no» como *species*). En cuanto el *cognoscente* sensitivo no correaliza la dirección de origen, propia de este autoprocés por parte de la *resultatio* proveniente del objeto sensible, aprehende esta otra «realidad de ser» del objeto sensible no «como» producida por éste, sino sólo en su cualidad absoluta como otra de sí mismo.

§ 10. SPECIES INTELLIGIBILIS

III. La ontología de la eficiencia intramundana en su aplicación al ser de la sensibilidad y del «intellectus agens»

En dos direcciones hemos de beneficiarnos de los resultados del párrafo precedente: por una parte estamos ahora capacitados para aclarar ciertas cuestiones sobre el ser de la sensibilidad, que permanecieron sin aclarar en el capítulo segundo. Por otra, podemos responder ahora la pregunta acerca de la *species intelligibilis*, planteada en el párrafo 8.

1. *Passio, intentio, esse spirituale* en santo Tomás

Respecto a la primera cuestión necesitamos todavía una aclaración preparatoria. Ya se dijo que la percepción sensitiva exterior es, según el doctor angélico, una *passio* en oposición a la *qualitas passibilis*³⁵⁷. Necesitamos, por tanto, determinar más exactamente el ser de esta *passio*. Se motró también que la *passio* de la sensibilidad exterior no puede ser concebida en el sentido de una impresión meramente influyente. Tiene lugar, por consiguiente, una asunción, es decir, el fundamento sustancial de la sensibilidad produce desde sí esta determinación exterior, que convierte a la sensibilidad en actualmente *cognoscente*. Mostramos también (con el ejemplo de los colores en el aire) que Tomás de Aquino llama a la impresión meramente fluyente, no asumida, *esse spirituale, intentio spiritualis*. Se subrayó entonces que el santo conoce también otra acepción de

357. III Sent. dist. 14 q. 1 a. 1 sol. 2 corp.

tal *esse spirituale*, que está naturalmente en conexión de sentido con la anteriormente elaborada. Se trata ahora de entender más claramente esta última acepción, porque de esta manera serán aclaradas la *passio* y el ser de la sensibilidad.

En un lugar, en que se trata evidentemente de una impresión asumida (pues se refiere a la luz en el aire, que, como se mostró, tiene un *esse naturale* en el aire), se describe así el ser de esta *intentio*: *huiusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum (sc. agentium) per se et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium*³⁵⁸. Y en otro lugar: *intentiones... non permanent nisi per praesentiam agentis principalis*...³⁵⁹. Por de pronto, es ya sin más inteligible en qué sentido puede llamarse también tal impresión asumida *intentio*, como la meramente fluyente (por ejemplo, de los colores en el aire): ambas dependen *per se* del productor, no solamente en su brotar, sino también en su ser permanente.

Es necesario al mismo tiempo caer en la cuenta de que la determinación, aunque permanezca continuamente y *per se* dependiente en su ser del agente externo, no deja de determinar al paciente una vez transcurrido el influjo externo, porque el paciente, en fuerza de una nueva impresión, sea impulsado a una nueva determinación. Acontece más bien que la impresión como tal y siempre, no sólo en cierto sentido y vista desde un determinado punto de liquidación, es mera *passio*. Con esto se dice que el paciente, bajo la *passio*, no es proclive hacia la determinación contraria tan sólo porque también está orientado activamente hacia esta determinación contraria (en este sentido toda determinación adventicia sería mera *passio*), sino ya previamente a esta orientación, por un motivo que tiene que ser independiente de esta su orientación activa hacia la determinación contraria.

Surge así la pregunta de cómo y por qué una determinación asumida, que es como tal operada por el mismo paciente, puede depender intrínsecamente de la continuidad de la operación del agente. Como nosotros planteamos esta pregunta sólo en interés de la im-

358. De pot. q. 5 a. 1 ad 6. Que se trata aquí de una impresión asumida, queda claro porque santo Tomás, en primer lugar, hace de la luz propiedad real del aire (I q. 67 a. 3 corp.) y, sin embargo, en segundo lugar, describe en la misma *Suma* (I q. 67 a. 3 ad 1; q. 104 a. 1 corp.; II-II q. 171 a. 2 corp.) la inexistencia de la luz con los mismos caracteres que en De pot. q. 5 a. 1 ad 6.

359. De pot. q. 6 a. 4 corp.

presión de lo sensible sobre la sensibilidad, no vamos a considerar la respuesta que santo Tomás da a esta pregunta a propósito de la luz y puede quedar marginado el problema de si esta respuesta puede ensamblarse sin contradicción dentro del conjunto de la doctrina general desarrollada en los párrafos precedentes, esto es, si los presupuestos de tal respuesta permiten todavía que tenga lugar en absoluto una asunción de la *passio*.

Según Tomás de Aquino, la luz sólo puede permanecer en el aire en la iluminación actual, porque *quod pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis sicut lumen non manet in diaphano recedente illuminante*³⁶⁰. El aire no puede recibir de tal manera a la luz, que pueda ser y permanecer su sujeto productivo, porque la luz es un *superius genus*; o visto a la inversa: porque el sujeto paciente es ópticamente inferior por esencia, no puede él sólo producir la forma del agente. Pues la forma completa (así se llama la forma que sólo depende *in fieri* del sujeto exterior) *est in subiecto secundum conditionem subiecti*³⁶¹. El criterio de posibilidad de una asunción de la impresión como forma completa, consistiría para santo Tomás en la verificación de si el sujeto puede devenir sustancialmente aquello, que la forma accidental en cuestión poseería como revelación de este ser sustancial³⁶². Puesto que el aire no puede devenir cuerpo luminoso, tampoco es capaz de recibir esta *luminositas* como *qualitas passibilis*. Sólo la tiene en continua dependencia del agente exterior. Este motivo, por el que la impresión sólo puede ser recibida como *intentio*, no tiene lugar, evidentemente, en la relación entre el *sensibile* como *agens externum* y la sensibilidad. Pues, evidentemente, el sensible no es *natura superioris agentis*, sino más bien al revés. No es que la sensibilidad no pueda por sí sola producir la impresión del sensible. Que ella no lo haga, esto es, que ella reciba la impresión fluyente únicamente como *passio*, sólo puede, por tanto, provenir del mayor nivel de ser de la sensibilidad frente a lo sensible.

Nuestra consideración general de la causalidad eficiente mostró que la razón por la que el fundamento sustancial formal de un

ente material actúa y produce la impresión fluyente como su propia determinación, reside en que este fundamento formal está orientado hacia una tal determinación como hacia su autorrealización; por consiguiente, para producir esta determinación sólo necesita de una limitación de su mayor envergadura potencial. Pero una vez que la ha producido, a pesar de su permanente proclividad hacia otra determinación contraria, no tiene en sí motivo alguno para producir otra. La posibilidad real respecto a una determinación contraria, en la que se mantiene siempre el fundamento sustancial del paciente, no supedita, como tal, motivo alguno para una nueva producción. Pues esta otra determinación es también sólo realización parcial de esta posibilidad en su total amplitud y no existe, por tanto, fundamento para producir ésta más que aquélla. En su actuación de esta segunda determinación quedaría el fundamento sustancial tan limitado como con la primera determinación, que asumió por impresión de fuera. El que el paciente deje caer esta determinación como mera *passio* (no por la impotencia de su propia pobreza de ser) sólo es concebible si su recesión hacia el «estado de indiferencia» frente a las posibles determinaciones, no significa, como tal, propiamente una pérdida de su perfección de ser, sino que es la expresión de su permanente «mantenerse por encima de estas determinaciones». Y consecuentemente, su dejar caer la *passio* no es entonces un índice de la proclividad de su fundamento sustancial hacia la determinación contraria como tal, sino la expresión de su eminencia por encima de cada determinación singular. Y esta eminencia no se revela por vez primera en la asunción de una segunda determinación distinta, sino era ya la condición apriorica por la que la primera determinación fue asumida tan sólo como mera *passio*. Un ente podría hacer también de una determinación su *qualitas* (por ejemplo, una potencia), a no ser que, en razón de su más amplia posibilidad, sea proclive hacia otra determinación. Por esto, en la asunción de una determinación que deviene asumida por sí misma, no está generalmente presente, como tal, la más «amplia» posibilidad del ente que la asume, precisamente «como» el fundamento «previo» de esta asunción. *Passio*, por tanto, sólo se da allí donde se revela como tal la más amplia posibilidad del paciente, donde esta posibilidad viene dada de por sí sola bajo cada una de las respectivas determinaciones. Pero si esta posibilidad viene dada en el acto de producción

360. S. c. g. III 65.

361. III q. 63 a. 5 ad 1. Esto se dice en el contexto del problema de la *virtus instrumentalis*, cuya manera de ser es, para santo Tomás, objeto de frecuente paralelo con la de la luz y es también concebida como ser «intencional».

362. I q. 67 a. 3 ad 1.

de esta o de aquella determinación, no solamente viene dada como posibilidad de esta «o» de aquella determinación (como en la producción de una determinación en la causalidad eficiente en general), sino como posibilidad de esta «y» de aquella determinación (como posibilidad activa, que se impone y revela); y es, por consiguiente — puesto que una posibilidad sólo se da en el acto —, «no mera» posibilidad por relación a la realidad de esta o aquella determinación como tal, sino ya posibilidad en sí misma, como realidad que se revela a sí misma. Dicho en otros términos: una determinación es poseída como mera *passio*, si es producida por su fundamento sustancial, en cuanto éste la produce trascendiéndola y manteniéndose por encima de ella en su más amplia posibilidad. Por tanto, en cuanto esta posibilidad más amplia se impone como tal, y es así realidad por sí misma.

Esta manera de ser de un paciente (que en virtud de su «nivel de ser» padece su determinación contingente solamente como *passio*, como *intentio*), vista desde las categorías de una metafísica tomista, es ya *eo ipso* la manera de ser de un *cognoscente* sensible. La tesis de que la sensibilidad recibe sus determinaciones *ad modum intentionis*, como *esse spirituale*, no es, por tanto, una descripción vaga, que se realiza bajo la vaga analogía del conocer espiritual. Esta tesis no niega que el conocimiento sensible aprehenda en un proceso óntico la realidad de lo sensible en su «mismidad». Esta tesis no tiene nada que ver con la aclaración del conocimiento por la aceptación de una «imagen» de lo sensible; es, más bien, la definición esencial del conocimiento sensible mismo. Se presupone, es claro, que se ha entendido bien lo que significan en santo Tomás *passio*, *intentio* y *esse spirituale*. Se trata ahora de mostrar que la sobredicha tesis es la definición esencial del conocimiento sensible. Al mismo tiempo podrá aclararse ulteriormente la aclaración, sólo insinuatoriamente dada hasta ahora, del ser de un paciente, el cual, en virtud de su nivel de ser, recibe la determinación proveniente de fuera sólo como *passio*.

2. «*Recipere ad modum intentionis*» como determinación ontológica del ser de la sensibilidad

Ya en otra ocasión fue interpretada en su significación general la tesis tomista de que el conocer es idéntico con la inmaterialidad. Se mostrará ahora que el ser de un paciente (aunque material), el cual posee su determinación — en virtud de su «riqueza de ser» — como *intentio*, significa ya una primera y peculiar inmaterialidad en su conocer y en cuanto es *cognoscente* sensible material.

Conocer es óntico «ser cabe sí» de un ser. Un ente es, pues, no cognoscitivo si y en la medida que su ser no es cabe sí, sino inmora en lo otro de la materia. Y al revés: en la medida en que un ser deviene «libre», en la misma deviene cognoscitivo. El «ser cabe la materia» de un ser, como prohibitivo del conocer, tiene su caracterización más clara en que el ser (la forma) está entregado al aquesto de la materia, en cada caso precisamente como a esta materia. En la medida en que la forma deviene libre, es decir, no está entregada absolutamente en cada caso al determinado aquesto de la materia, en la misma medida «es cabe sí misma», consciente. Un ente que posee su determinación (que es «su» realidad en cuanto asumida) como *passio*, es por esto mismo en cierta manera libre (aunque, en definitiva, sólo negativamente determinable con respecto al espíritu y la forma meramente material). Pues si la determinación es mera *passio*, esto quiere decir que el fundamento formal que la opera, en su operarla, actúa su propia realidad trascendiendo la determinación.

La realidad actuada es así siempre ya más que la determinación singular de cada caso, aunque ésta deba también ser actuada para que el paciente pueda actuar su total realidad ulterior. El fundamento formal no sólo pone la determinación misma como realidad suya, sino que se pone a sí mismo en la realidad, en su posibilidad respecto a «muchas» determinaciones como tales. Aunque esta última realidad tenga que ser en cierta manera vacía, pues de lo contrario la determinación exterior no tendría lugar, y las múltiples determinaciones contrarias habrían de ser realizadas, precisamente como múltiples y contrarias, simultáneamente, en la única materia del paciente.

Esta posibilidad más amplia respecto a múltiples determinaciones, que está presente como «realidad» en la actuación de una determinación singular, se revela como libre en que, como posibilidad realizada, no se disuelve en la realidad de la determinación singular. El fundamento formal entra así, por una parte, él mismo en la realidad sólo mediante la actuación de la determinación particular y, por otra parte, se actúa a sí mismo no sólo como realidad precisamente de esta determinación, sino que, en cuanto real, permanece siempre por encima de cada determinación singular. Y así, es en cierta manera libre a la vez en el sentido doble y fundamentalmente uno, de que puede por su parte dejar caer cada una de las determinaciones particulares, esto es, de antemano las recibe sólo como *passio*, y de que él posee la determinación así recibida de manera «sensiblemente consciente». Pues, porque él, como realidad y no como mera posibilidad, permanece por encima de la determinación particular, está como realidad por encima del particular a questo de alguna manera. Por esto, en cierto sentido, es libre, inmaterial. Y por esto debe ser consciente cuanto pertenece a esta realidad, como realidad de tal «nivel de ser»: la determinación singular operada, la *passio* misma y la ulterior y más amplia posibilidad dentro de la cual —en cuanto esta posibilidad es «real» aun bajo la *passio*— brota la determinación particular. Dicho de otra manera: es concientizada la forma del agente exterior y «algo», que, por una parte, se refiere a la determinación exterior como posibilidad de ésta (pues sólo con la determinación y bajo ella llega a ser consciente), y que, por otra parte, aparece como «realidad» mayor que la determinación (puesto que la determinación sólo puede ser recibida como mera *passio*). En cuanto este «algo», encarado ahora formalmente desde el concepto de *passio*, es posibilidad apriórica que deviene consciente para recibir la determinación exterior como *passio* y así, como sensiblemente concientizada, podemos denominar a este concientizado «algo» intuición pura —como consciente anticipación vacía de las posibles determinaciones—, que tiene que devenir como tal real para que la determinación particular pueda ser mera *passio*; y que tiene que ser concientizada como real, porque como real está por encima del a questo singular de las determinaciones particulares y es, por tanto, en cierto sentido libre e inmaterial. Que, con el concepto formal de intuición pura ganado

desde la *passio*, tenemos en realidad una determinación formal del espacio y del tiempo como *a priori* de la sensibilidad pura, no necesita en este contexto sino hacerlo constar. Tan sólo hay que atender a que la posibilidad respecto a una pluralidad de determinaciones, que deviene consciente como vacía realidad, es la posibilidad respecto a formas materiales, por consiguiente, respecto a determinaciones de la materia cuantitativa, que es la raíz ontológica de toda temporalidad y espacialidad. Desde la intuición pura como condición de posibilidad para poseer «consciente sensiblemente» la determinación del *agens externum*, se podría obtener el concepto de la *imaginatio* y del *sensus communis* como raíz de los sentidos externos. Pero nos llevaría muy lejos penetrar ahora en este campo.

Si el *cognoscente* sensible produce su determinación como mera *passio*, entonces el más modesto nivel de ser del sensible no constituye ningún impedimento para que su determinación sea conocida sensiblemente. Al contrario: si la sensibilidad sólo puede ser ella misma, si es determinada desde fuera, y esta determinación sólo puede ser conocida si es recibida como mera *passio*, y si, de nuevo, esto es sólo posible gracias al mayor nivel de ser de la sensibilidad respecto a la determinación como tal, entonces el menor nivel de ser de la determinación, y por eso del sensible, es incluso el principio absoluto de la intuición receptiva de algo otro. Pues si la riqueza de ser del sensible, como tal y por tanto de su autoproceso en el *medium* del paciente, no fuera inferior, no podría tampoco expandirse como mera *passio*. Con esto viene metafísicamente dado que el acto sensible con su determinación ópticamente reflectida no puede ser en absoluto percibido intuitivamente en su «mismidad» por un *cognoscente* exterior a tal acto. Cuando santo Tomás dice que la pupila no deviene roja con la visión de lo rojo, esto es exacto, no porque la rojez no exista realmente en el órgano como tal en un *esse intentionale*, sino porque este más eminente ser junto con el órgano como tal, por razón de esta su mayor riqueza de ser, no puede ser intuido por un otro y, solamente en este sentido, no se da en él la rojez como cualidad perceptible por un otro.

Otras conclusiones, tan importantes como las expresamente sacadas sobre la naturaleza del conocimiento sensible, se desprenden por sí mismas del párrafo anterior, y basta con nombrarlas expresamente en la recapitulación. Antes, aseguremonos expresamente de

que lo dicho hasta ahora se mantiene dentro de la problemática tomista. Según santo Tomás, el conocimiento sensible es un recibir la forma de lo otro como una *intentio*³⁶³, como mera *passio*³⁶⁴, como un *esse intentionale et spirituale*³⁶⁵. Mera *passio* e *intentio* (*esse spirituale*) son, para santo Tomás, conceptos de igual significación³⁶⁶. Teníamos, por tanto, todo derecho para interpretar la sensibilidad a partir de los conceptos de *intentio* y mera *passio*, tal como estos conceptos se presentan en su sentido general «ontológico», que se revela más fácilmente allí donde no se trata precisamente del conocimiento. Pues de lo contrario existe siempre el peligro de entender las expresiones *intentio*, *esse spirituale*, referidas a la sensibilidad, solamente como otras expresiones «gnoseológicas» para el conocimiento sensible, en vez de entenderlas como términos de general significación ontológica, que también tienen sentido cuando no se trata del conocimiento.

Cuando santo Tomás determina la sensibilidad como recepción de un *esse intentionale* y *spirituale*, pretende evidentemente aprehender «ontológicamente» el ser de la sensibilidad. Sin duda que el sentido de ambos conceptos queda algo oscurecido, ya que entiende también por mera *passio* aquella en que la recepción de la forma sólo se da bajo el influjo actual del agente a causa de la «debilidad de ser» o la «contrariedad del ser» del paciente. Pero, evidentemente, no es éste el caso respecto al *cognoscente* sensible, pues él es *nobilis* que el *sensibile*³⁶⁷. Tenido esto en cuenta, el desarrollo del concepto de *intentio* como mera *passio* hace desembocar al concepto en la comprensión de una tal relación entre el paciente bajo la mera *passio* y su determinación, que importa una cierta inmaterialidad y, por consiguiente, según los principios generales de la metafísica del conocimiento, significa sin más conocimiento. Ganado así el concepto de sensibilidad a partir del concepto general del «devenir determinado» por un agente exterior («devenir determinado» que presupone siempre la materialidad del paciente) no tenemos ningún peligro de estrellarnos contra la tesis de santo Tomás: *oportet quod*

363. I q. 78 a. 3 corp. (*intentio formae*).

364. III Sent. dist. 14 q. 1 a. 1 sol. 2 corp.

365. In II De anima lect. 24 n. 533; I q. 78 a. 3 corp.

366. Pues por el mismo motivo una cosa aparece (la luz en el aire, la *virtus agentis* in instrumento) ya como *intentio* (*De pot.* q. 5 a. 1 ad 6; q. 6 a. 4 corp.), ya como mera *passio* (II-II q. 171 a. 2 corp.; *De verit.* q. 12 a. 1 corp., etc.).

367. In III De anima lect. 3 n. 612.

*sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur*³⁶⁸, sin que se nos impida por esto cobrar — para el *esse spirituale et intentionale* propio de lo sensiblemente aprehendido — un sentido ontológico y no sólo un sentido «gnoseológico» y metafórico.

La misma «inmaterialidad» que inferíamos a partir del *recipere ad modum intentionis*, es expresa doctrina tomista: (*virtus sensitiva*) *quandam immaterialitatem habet*³⁶⁹. Y si nosotros encontráramos, en definitiva, los síntomas de ésta en que el sustancial fundamento formal se pone a sí mismo en la realidad de una vez y como totalidad plenaria de posibilidad de muchas determinaciones (aunque como realidad vacía, a llenar al menos parcialmente por la determinación particular), también en Tomás de Aquino encontraríamos esto, aunque no expresamente ganado a partir del concepto de *intentio*. Pues, para el santo, la sensibilidad es de tal manera *actus* ya por sí misma y previamente a la determinación de fuera, *sicut aliquis habet scientiam* (por el intelecto) *quando iam didicit*³⁷⁰. La sensibilidad, por tanto, por sí misma y como realidad (*actus*), no como mera *potentia*, tiene que haber anticipado ya la amplitud de sus posibilidades de determinación desde fuera (por lo que se encuentra precisamente capacitada para actuar de tal manera la determinación extrínseca, que permanece libre frente a ella y la produce, por tanto, sólo como *passio*), pues de lo contrario no podría decir Tomás que la sensibilidad es ya por sí misma tan real como el que, por haber aprendido ya algo intelectualmente, posee ya su objeto *habitu*, ha realizado ya las posibilidades de su conocer. Que santo Tomás pensaba este «poseer en cada caso ya por sí misma al objeto» — de la sensibilidad — como vacía anticipación de los objetos, se muestra en que inmediatamente añade que la sensibilidad necesita, sin embargo, al objeto exterior para el conocimiento actual³⁷¹. Y viene de nuevo a decir lo mismo cuando subraya que los sentidos deberían ser libres en sí mismos (*denudari*) de aquellas formas, a las que han de conocer receptivamente³⁷². Pues este «ser libre» debe entenderse como característica «positiva»,

368. In II De anima lect. 12 n. 377.

369. De sensu et sensato lect. 2 n. 20.

370. In III De anima lect. 12 n. 374.

371. L. c. n. 375.

372. In II De anima lect. 23 n. 547; n. 548; II Sent. dist. 17 q. 2 a. 1 ad 4; De verit. q. 22 a. 1 ad 8; I q. 91 a. 1 ad 3; De anima a. 8 corp.

no como deficiencia, no como predominio de la materia y de su indiferencia pasiva para cada forma, indiferencia que hace que la materia siempre de por sí esté libre (*nuda*) de la forma³⁷³. Esta libertad positiva frente a las formas a recibir, debe entenderse, por tanto, en el sentido de que la sensibilidad por sí misma sobrepasa ya siempre en su autorrealización la forma particular al producirla.

3. El resultado de una ontología de la impresión exterior en orden al ser de la sensibilidad

Recapitulamos lo que ha resultado de esta consideración general sobre la ontología de la impresión en orden al ser de la sensibilidad:

1. El conocimiento sensible, como receptivo, esto es, como conocimiento intramundano a determinar ópticamente, presupone el ser inmaterial de la sensibilidad.

2. La determinación determinada en la sensibilidad por el sensible y asumida por la sensibilidad que la actúa como realidad suya es idéntica con el autoproceso del *sensibile* en el *medium* del *sentiens*. Este autoproceso del *sensibile* en el *medium* de la sensibilidad es, al mismo tiempo, actuado activamente por la misma sensibilidad, sin que preceda una determinación de la sensibilidad sólo pasivamente recibida, que fuera distinta del autoproceso del *sensibile* como perfección de éste, y de la *conscia actio immanens* de la sensibilidad.

3. El ente que (en virtud de su ser más eminente) actúa una determinación como mera *passio* (*intentio*), conoce esta determinación; y, debido a una intuición pura (de espacio y tiempo) en la que se revela este ser más eminente, en virtud del cual la determinación deviene mera *passio*. *Recipere ad modum intentionis* es, con esto, la determinación ontológica del ser de la sensibilidad y así, porque el conocimiento receptivo es esencialmente sensible (material), la determinación ontológica del ser de todo conocimiento receptivo en general. Si aplicamos lo dicho al concepto de la *species sensibilis*, puede además afirmar:

4. La *species* no es, en su primera y fundamental significación, una imagen en sentido moderno: un doble «intencional» del objeto

exterior, sino que pertenece — como autoproceso del *sensibile* en el *medium* material de la sensibilidad — al ser del objeto mismo, porque toda impresión fluyente es *perfectio agentis*. En cuanto que este autoproceso del *sensibile* sólo puede expandirse y mantenerse en el *medium* del paciente (concretamente del *sentiens*), es la *species*, aunque perteneciente al ser del *sensibile*, sin embargo, un nuevo autoproceso del *sensibile*, y no pertenece, por tanto, como tal, a un excogitable «en sí» del objeto sensible, tal como éste puede ser pensado «precediendo» a la percepción actual. Con esto no se intenta negar que este mismo cualitativo autoproceso del *sensibile*, en ciertos casos, pueda expandirse en otro *medium* distinto del de la sensibilidad. Ciertamente, santo Tomás lo acepta, por ejemplo, en el caso de los colores en el aire; más aún, parece que él atribuye ya de antemano a cada cuerpo una permanente expansión (que no es *motus*) de sus propiedades en un *medium*, como la más elevada operatividad esencial³⁷⁴.

Como quiera que sea, en todo caso, y visto el problema a partir del concepto del autoproceso del agente en el *medium* del paciente, la pregunta de si el objeto es aprehendido en su «mismidad» por la sensibilidad, no quedaría negativamente liquidada, para Tomás de Aquino, con la afirmación de que color, dureza, etcétera, son algo que sólo puede ser real «dentro» de la organicidad de la sensibilidad. Pero este proceso del *sensibile* en el *medium* de la sensibilidad es tan sólo *species*, es decir, entra a formar parte de un conocimiento, cuando es asumido, o sea, cuando la determinación como determinación actuada también por el mismo *cognoscente*, se mantiene en él³⁷⁵. Así quedan también respondidas aquellas cuestiones que quedaron por resolver en el capítulo sobre la sensibilidad. Los conocimientos conseguidos en aquel capítulo no necesitan ser repetidos aquí.

374. Cf. *De pot.* q. 5 a. 8 corp.

375. Con este punto creemos haber formulado una vez más nuestra posición frente a la interpretación de Siewerth, aprobándola y corrigiéndola al mismo tiempo.

4. La peculiaridad de la «*species intelligibilis*» frente a la estructura apriórica del espíritu en general

Nuestra pregunta acerca de la posibilidad de una *species intelligibilis* que sea algo más que la estructura del espíritu en general, puede ser ahora planteada de nuevo y respondida. Se ha mostrado, más claro que anteriormente, que la determinación de la sensibilidad, el *phantasma* en el sentido más amplio de la palabra, no es producido por el *sensibile* como *agens externum* en el sentido de que sea soportado de manera meramente pasiva por la sensibilidad. Es el autoproceso del paciente como tal, porque la determinación asumida es actuada por el mismo paciente. Pero quedó ya mostrado que, para santo Tomás, el espíritu es el libre origen originante y recipiente de la sensibilidad, de manera que ambos permanecen en una duradera y recíproca relación de originación, que no sólo está a la base del primer devenir de ambos sino sigue también fundamentando su ser permanente.

Así pues, si la sensibilidad llega a su cumplimiento en cuanto ella misma actúa activamente la determinación venida de fuera, esta actuación brota del propio origen permanente de la sensibilidad. El *phantasma* es actuado por el mismo espíritu que adviene a su cumplimiento, en cuanto él, constituyéndose a sí mismo en el interior de la materia, hace brotar de sí mismo la sensibilidad en su plena actualidad del caso. Y puesto que el *phantasma*, al presuponer la *species sensibilis*, la presupone como determinación actuada por la misma sensibilidad y no como determinación recibida de manera meramente «pasiva», «distinta» del *phantasma* y, por tanto, también del autoproceso del *sensibile* en el *medium* de la sensibilidad — así el espíritu, que como *intellectus agens* actúa activamente la sensibilidad y su determinación, no necesita tampoco de una determinación inicialmente sólo pasivamente recibida para producir el *phantasma*, y realizar así ya siempre la *abstractio* en la *conversio ad phantasma*. Lo que siempre se presupone es una determinación de fuera, la impresión fluyente, esto es, la autorrealización del *sensibile* en la materialidad de la sensibilidad (dentro de la cual se encuentra ya siempre el espíritu, permaneciendo con todo libre). Pero si, manteniéndose libre en sí mismo, opera él la sensibilidad y su

determinación particular como propio cumplimiento de sí mismo, entonces acontecerá también necesariamente en la producción del *phantasma* aquella peculiar dualidad del ser del espíritu libre, del *anima in se subsistens*: el *anima*, porque es *forma corporis*, realidad del cuerpo, «es» cuerpo, y, sin embargo (en contraste con la bestia), es realidad en sí misma libre y «tiene» por esto un cuerpo. Por tanto, vale también del *phantasma* lo que santo Tomás formula de manera más general: *forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subiecti; ... sed forma quae est per se subsistens, habet aliquem modum in quantum est res quaedam subsistens, et quendam modum secundum quod est actus talis subiecti*³⁷⁶.

Y hay que darse cuenta de que ambos modos de la forma *in se subsistens* no coexisten simplemente uno junto al otro sin mediación (ya se dijo anteriormente por qué el ánima como espíritu [*in se subsistens*] en *forma materiae*), sino que el ánima como espíritu libre posee también a su manera el *modus* que tiene como *actus materiae*. Ella no añade este *actus* meramente como tal (como derivado) a su ser para perfeccionar a éste, sino que lo retiene ya en sí en cuanto ha de brotar; ella «tiene», por tanto, aquel *modus* que ella misma «es» como *actus talis subiecti*, ya como *modus* que le corresponde de antemano como a una *res in se subsistens*. Aunque esto no quiera decir que pueda tener el *modus* que ha de brotar, sin que ya haya realmente brotado. Así, por ejemplo, y por la misma razón, tiene el ánima su *individuatio* por su ser como forma de la materia y solamente porque llegó a ser *actus materiae*, y conserva todavía esta *individuatio* aunque no sea ya más forma *corporis*³⁷⁷.

Lo mismo vale de la producción de la determinación material por el espíritu libre. Cuando éste opera el *phantasma*, no solamente se determina en cuanto como *actus materiae* recibe esta determinación como determinación suya material, sino que él se ha determinado ya como libremente operante y puede así conservar en sí mismo esta determinación (a la que antes hemos llamado *species intelligibilis* en sentido estricto) también como alma separada. El espíritu opera el *phantasma* y, como libre, le mantiene ya siempre abstraído en sí (*species intelligibilis* en sentido amplio); puesto que

376. IV Sent. dist. 49 q. 2 a. 3 ad 6.

377. I q. 76 a. 2 ad 2; I Sent. dist. 8 q. 5 a. 2 ad 6; II Sent. dist. 3 q. 1 a. 4 ad 1; dist. 17 q. 2 ad 4; De spir. creat. a. 9 ad 3; De anima a. 1 ad 2; a. 3 corp.

el espíritu opera el *phantasma*, pero como origen originante está ya determinado por su libertad lógicamente antes de que reciba al *phantasma*, y puede mantener esta determinación (la *species intelligibilis* en sentido estricto) en sí mismo (en el *thesaurus specierum* o como alma separada), aun cuando el *phantasma* no esté ya presente como determinación sensible. Que tal *species intelligibilis* sea suficiente para el conocimiento de un alma separada es un problema cuya discusión no interesa ahora. En todo caso se hace así ya comprensible que también en el espíritu libre, como tal, se encuentre dada una *species intelligibilis* que sobrepasa al *lumen intellectus*, la estructura apriórica del espíritu, sin que el *intellectus agens* como tal llegue a padecer. Este fue el tema de la problemática del párrafo 8.

Esta concepción de la *species intelligibilis*, como autodeterminación del espíritu libre en sí mismo al producir el *phantasma*, se puede verificar expresamente también en santo Tomás; aunque no siempre con la deseable claridad en aquellos lugares que parecían hacer cuestionable en el párrafo 8 nuestra interpretación de toda la doctrina tomista de la abstracción.

Así, según santo Tomás el alma separada conserva todavía una relación a los objetos singulares anteriormente conocidos, por una determinación (*determinantur*) *vel per praecedentem cognitionem vel per aliquam affectionem*³⁷⁸, por una *habitus*³⁷⁹ permanente, por un *vestigium praecedentis cognitionis seu affectionis*³⁸⁰. Debemos entender esta *cognitio* (*affectio*) no tanto como contenido (*cognitum*), cuanto como operación (que es también el primer sentido del término), ya que, según Tomás de Aquino, lo singular nunca es dado en su singularidad como tal al intelecto entendido como tal. Así para el santo, según lo dicho, permanece en el espíritu como tal una relación al singular anteriormente conocido, puesto que él operó antaño este conocimiento como operación propia. Ninguna dificultad, pues, para interpretar así la *species intelligibilis* en sentido estricto. Ya nos referimos al caso paralelo de la *individuatio* que obtiene para sí el alma en su activa información de la materia, de manera que ella no sólo tiene esta *individuatio* como *actus materiae*, sino también como espíritu libre.

378. I q. 89 a. 4 corp.

379. L. c. ad 2 y ad 3.

380. I q. 89 a. 8 corp.

Este paralelo ha sido expresamente destacado por santo Tomás: *Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus*³⁸¹; el alma obtiene ella misma activamente su ser determinado, no lo recibe del cuerpo *simpliciter passive* (*a corpore*), aunque el *quid* que ella obtiene así es determinado por la materia y por la determinación de ésta por el agente exterior (*in corpore*; por lo que un poco antes y con una terminología un tanto poco cuidada, se dice: *non individuatur nisi ex corpore*). Unde — así continúa Tomás de Aquino — *remotis corporibus adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones, quae consecutae sunt ipsam, prout fuit perfectio talis corporis*. Le queda la *species intelligibilis* (*remanebit esse terminatum*) — podemos aplicar la tesis general a nuestro problema — porque permaneciendo ella misma en la libertad³⁸² como *forma corporis* (*prout fuit perfectio talis corporis*) operó activamente (*in corpore, non ex corpore*) el *phantasma* (*affectio vel dispositio*).

El paralelo entre la relación general de la forma a su materia y a las determinaciones que ella opera *in corpore, non a corpore*, y la especial relación entre la *species intelligibilis* y el *phantasma*, está expresada claramente por el propio santo Tomás: *anima quamvis perficiatur in corpore* (a saber, de la manera dicha en el texto recién citado, o sea, conservando esta *perfectio*), *non tamen perficitur a corpore... sed... ipsa seipsam perficit cum adminiculo corporis obsequentis* (cómo hay que interpretar este *adminiculum corporis*, y con esto el *agens externum*, para que la *perfectio animae* no se transforme de nuevo en un *perfici a corpore*, ya lo ha aclarado suficientemente el párrafo 9), *sicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus possibilis adminiculo phantasmatum quae per ipsum fiunt intelligibilia actu*³⁸³. Así como el alma se cumple a sí misma activamente en la materia (así se ha de entender aquí *corpus*) como en su *causa materialis*, de manera que en este proceso todo influjo de fuera sucede *ratione materiae*, y también las determinaciones accidentales (sexo, etc.) en la fluyente impresión de fuera *via generationis* son anteriores a la autorrealización del alma y, sin

381. I Sent. dist. 8 q. 5 a. 2 ad 6.

382. Porque pertenece a las formas, que *retinent esse per se*, como se dirá en seguida en el mismo texto.

383. De verit. q. 26 a. 2 ad 2.

embargo (como determinaciones asumidas), son consecuencias de su operativa realidad (*posteriores in essendo*), también sucede así en el caso especial del conocer espiritual. El espíritu, en el deseo de sí mismo, hace brotar de sí la sensibilidad al ensamblarse él mismo en la materia y, en cuanto él como libre origen de la sensibilidad mantiene a ésta en sí como su potencia y opera por ella el *phantasma* como determinación asumida de la misma sensibilidad, ha abstraído él ya siempre; porque ha permanecido libre dentro de esta ensambladura, y se ha sometido él mismo ya siempre también a las condiciones de la materia, a las leyes del espacio y tiempo, porque él sólo adviene al cumplimiento de su libertad, cuando se ensambla a sí mismo en lo otro de la materia en la *conversio ad phantasma*.

Tercera parte

LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA
SOBRE EL PLANO DE LA «IMAGINATIO»

§ 1. EL PROBLEMA: LA INAUGURACIÓN
DE LA METAFÍSICA ÚNICAMENTE COMO CONSTITUCIÓN
DEL HORIZONTE OBJETIVO DEL MUNDO

Ya la interpretación introductoria de I. q. 84 a. 7 mostraba cómo el mismo santo Tomás veía plantearse, con el problema de la *conversio ad phantasma*, el problema de la posibilidad de la metafísica para un pensar cuya única intuición es la sensible, de la que Tomás afirma: *imaginatio non transcendit tempus et continuum*. De aquí se desprendía para este estudio una doble tarea: este trabajo no podía pasar sencillamente por encima el problema de la posibilidad de la metafísica, al investigar la *conversio ad phantasma*; pero tampoco podía dejarse prender por el intento de querer plantear y resolver este problema en toda su envergadura, pues esto sólo puede realizarse si se somete a tratamiento la metafísica entera y no sólo el problema de la *conversio ad phantasma*. En lo que sigue, por tanto, sólo se tratará de formular en forma de tesis, respetando su real conexión, lo que hemos ido cosechando en el desarrollo de esta investigación sobre la *conversio ad phantasma* y tiene una importancia para el problema del planteamiento de la posibilidad de la metafísica. Con esto queda dicho que no se trata ahora de justificar con textos de santo Tomás, en minucioso trabajo histórico, lo que todavía se ha de decir. Lo que sigue tiene que haberse ya mostrado tomístico en el decurso del trabajo.

Preguntamos sobre la posibilidad de la metafísica en el supuesto de que todo pensar humano permanece continuamente referido a la intuición sensible.

Cuando se pregunta por la metafísica, se la entiende en el sentido de la tradición de la que proviene santo Tomás, sin que pueda ig-

norarse, por otra parte, que la metafísica se hace determinar siempre de nuevo, en su sentido, método y límites, a partir del plano en que ella va a resultar posible.

A partir de la tradición, la metafísica se determina para Tomás de Aquino, según su fin, como la *scientia divina de primo ente*¹: *Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem*². Pero, de acuerdo con su objeto, es la metafísica la ciencia del ser como tal, de forma que es una sola ciencia como teología y ontología: *eadem est enim scientia primi entis et entis communis*³. *Ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis ad quem pertinet consideratio entis primi*⁴. Ahora bien, para nuestro santo, la relación de estos dos «objetos» de la metafísica viene de tal manera determinada, que el ser absoluto como tal no puede ser propiamente su objeto (*subiectum*)⁵. Dios pertenece, a saber, a los seres, *quae sunt in se ipsis quaedam naturae completae... in se ipsis res quaedam*. Pero de esta manera no puede él ser alcanzado, y esto principalmente, por la metafísica; de esta manera sólo se manifiesta Él en su palabra revelada. La metafísica alcanza a Dios sólo como fundamento (*principium*) de su objeto, del *ens commune* y le resulta imposible esencialmente convertir a este fundamento así conseguido de nuevo en objeto de una disciplina especial, algo así como de manera inmediata los cuerpos celestiales o los elementos son aprehendidos como fundamentos de los cuerpos corruptibles o de los compuestos, para ser después penetrados como *naturae completae* en una ciencia especial.

Dios es para la metafísica humana de tal suerte *principium*, que esencialmente ella sólo le puede encontrar en una *scientia quae agit de principiis*. «Objetos» metafísicos —ente, que no es experimentable— sólo son encontrables, en cuanto el «objeto» de la metafísica, el *ens commune* (que no es objeto alguno, que no es *res in seipsa*), los presupone ya siempre como fundamento, sin que este fundamento se presente a su vez como objeto que pueda ser investigado por sí mismo. En la metafísica *considerantur res divinae*

1. In *Metaph.* Proemium (*scientia divina sive theologica*); In *Boeth.* de *Trin.* q. 5 a. 1 corp. (*theologia id est divina scientia* como nombre de la metafísica); In *VI Metaph.* lect. 1 n. 1170 (*scientia primi entis*); In *I Metaph.* lect. 3 n. 64 (*scientia divina*).

2. S. c. g. III 25.

3. In *VI Metaph.* lect. 1 n. 1170.

4. In *IV Metaph.* lect. 5 n. 593.

5. Cf. para lo que sigue In *Boeth.* de *Trin.* q. 5 a. 4 corp. y In *Metaph.* Proem.

non tanquam subiectum scientiae sed tanquam principium subiecti. Por tanto, no puede darse, para santo Tomás, una «metafísica especial» en el sentido de que le fueran entregados objetos metafísicos, como ya de alguna manera conocidos, y ahora fueran investigados por ella en su ser y determinados más exactamente. Tales objetos se muestran más bien tan sólo en aquel punto final al que por fin llega el despliegue del único objeto de la metafísica, el *ens commune*. *Non potest de eis (rebus separatis) scientia particularis esse*⁶. El conocimiento de Dios es por esto también en este sentido solamente *finis ultimus* de la metafísica. Toda *theologia naturalis* (*theologia philosophica* la llama Tomás)⁷ como disciplina particular es, por tanto, solamente repetición de la ontología general o presunción de lo que sólo a una *theologia Sacrae Scripturae* puede ser posible.

Pero Dios, como fundamento del objeto de la metafísica, no es de tal suerte el fin de la metafísica que se chocara con Él «a la postre», después que se hubiera aprehendido lo fundamentado en su ser intrínseco por sí mismo sin su fundamento. Los objetos de la metafísica (y, por consiguiente, también los fundamentos de éstos) son sin duda *posterius nota quoad nos*⁸, posteriores a todo lo otro que puede ser conocido, pero de tal manera que ellos son *prius nota secundum naturam*. Esto no quiere decir precisamente que conociéramos tales objetos con posterioridad a otro conocimiento, que tendría en sí su propio fundamento; de manera que el objeto que conocemos «posteriormente» sea el fundamento del objeto primeramente conocido, pero no el fundamento del conocimiento de este objeto primeramente conocido y, por eso, su prioridad fuera tan sólo una prioridad en el ser, y quizá también una prioridad respecto al conocimiento por parte de otro ente que no somos nosotros (por ejemplo, el objeto mismo en cuanto *cognoscente* de sí mismo), y que conociera tales objetos antes de que nosotros lleguemos al conocimiento de nuestros primeros objetos. Al contrario: para santo Tomás, lo que goza de una prioridad en el ser la mantiene también respecto al conocimiento humano, pero no como *objectum cognitionis*, como *id quod primo intelligitur*, sino como *principium cognitionis*, mientras que el primer objeto que es aprehendido es real-

6. *De natura generis* c. 6.

7. In *Boeth.* de *Trin.* 1. c.

8. In *I Metaph.* lect. 2 a. 46; In *Boeth.* de *Trin.* q. 5 a. 1 ad 9.

mente la *quidditas materialis*⁹. Este *principium cognitionis*, copercibido en la aprehensión del objeto sensible es el *lumen intellectus*, y en él son copercibidas las *rationes aeternae* como *prima intelligibilia*¹⁰. De este modo, los *prius nota quoad se* de la metafísica son ya copercibidos en el *lumen intellectus* como fundamento subjetivo del conocimiento de los primeros objetos humanos, aunque no vengan dados ellos mismos objetivamente. Como «objetos» permanecen *posterius nota quoad nos*. Por qué, para santo Tomás, al ser copercibido el *lumen intellectus* tiene que venir ya dado el todo de los objetos accesibles a la metafísica, resulta claro de las consideraciones precedentes: en el *lumen intellectus* radican los primeros principios en los que se despliega el *ens commune*. La metafísica es, por tanto, sólo el análisis reflejo del propio fundamento de todo conocimiento humano que, como tal fundamento, viene ya dado de antemano en todo conocimiento. Si santo Tomás, pues, entiende en los textos recién citados el *lumen intellectus* como *participata similitudo luminis increati*, no se trata de una afirmación puramente metafísica que no tenga que ver con la actividad del *lumen intellectus* como principio del conocimiento, al contrario: se trata de una determinación que caracteriza a este *lumen* «como» principio de «todo conocimiento»; puesto que todo conocimiento sólo es posible en la anticipación del *esse absolute* y, por esto, la afirmación implícita del ser absoluto es condición de posibilidad de todo conocimiento.

Con esto nos hemos capacitado de nuevo para ver dónde reside para santo Tomás el punto de partida para la pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica. La metafísica sólo es posible si por el *lumen intellectus* se abre un ámbito metafísico. Pero ya se mostró que este *lumen* ni es una idea innata ni permite la visión inmediata de un objeto metafísico, se entienda a éste como verdad

9. I q. 12 a. 11 ad 3; q. 85 a. 5 corp.; q. 88 a. 3 ad 1. Lo necesario para la intelección de estos textos ya se dijo, en realidad, anteriormente. La interpretación de estos textos (por Hertling, Grabmann, Geyser, etcétera) en su presunto contraste con san Agustín, que santo Tomás además habría disimulado, es falsa. La oposición entre los dos santos no se encuentra entre el aposteriorismo de Tomás de Aquino (aposteriorismo de una abstracción «empírica») y la visión apriorística de las ideas divinas en san Agustín, sino entre un apriorismo del *lumen intellectuale* como a priori formal del sujeto en santo Tomás, y el apriorismo de una idea objetiva subsistente en san Agustín. Pues ya se mostró anteriormente que el *lumen intellectus* no es, desde luego, aprehendido objetivamente como objeto temático, no es «sabido reflectivamente», pero es copercibido en todo conocimiento representativo como forma apriorística de éste; deviene «consciente».

10. Cf. también I q. 16 a. 6 ad 1. Cf. también pp. 186 s.

eterna o como ser absoluto entendido objetivamente. Hay que encontrar este *lumen*, más bien, como condición de posibilidad para conseguir objetivamente aquel algo, que es el solo objeto inmediato del conocimiento humano: la *quidditas materialis* universal.

Tota cognitio qua cognoscit intellectus ea quae sunt in anima (por tanto, también su propio *lumen*), *fundatur super hoc quod cognoscit obiectum suum quod habet phantasma sibi correspondens*¹¹. Dicho de otra manera: el *lumen intellectus* es dado de manera inmediata sólo y exclusivamente como condición de posibilidad de la *physica*, de la ciencia que se refiere al *ens mobile*¹², a las *quidditates* de lo material.

Con esto se afirma que el *lumen intellectus* sólo puede ser mostrado como apertura del ámbito metafísico, si se muestra que, únicamente como tal apertura, puede ser condición de la *physica*. Y el ámbito de lo metafísico se le abre a este *lumen* sólo tanto cuanto es necesario para que el hombre sea en el mundo. Se plantea entonces la pregunta de si en estas condiciones es todavía posible la metafísica en sentido tomista. Pues parece entonces que los formales principios apriorísticos (el *lumen intellectus*) sólo pueden alcanzar hasta allí donde se extiende aquello, cuyo fundamento son. Tanto como el *ens mobile*, como la *imaginatio* en cuanto pura intuición de espacio y tiempo. Y parecen no poder ir más allá, porque el *lumen intellectus* nos es dado como a priori formal, como forma de la *species intelligibilis*, que incluye siempre la intuición sensible, el *phantasma*, puesto que brota y consiste permanentemente en la *conversio ad phantasma*. Este *lumen* como fuente de todo conocimiento necesario (de los primeros principios) únicamente puede ser entendido como principio formal al servicio de la intuición sensible, porque, según santo Tomás, el espíritu por sí mismo se encuentra en pura posibilidad, y la intuición receptiva de lo otro que tiene que ser el acto fundamental de un espíritu así constituido es ya, como tal y sin más, sensible.

Una reflexión sobre los principios formales del conocimiento humano parece que sólo puede descubrir, por consiguiente, las condiciones con las cuales se constituyen los objetos de la experiencia sensible como tal. En consecuencia, tales principios parecen de

11. III Sent. dist. 23 q. 1 a. 2 ad 5.

12. In I Metaph. lect. 2 n. 47, etc.

antemano no poder abrir una perspectiva más allá de los objetos de la intuición humana, es decir, de la sensibilidad. La *physica*, en definitiva (en cuanto incluye el problema de las condiciones de su posibilidad), se convertiría en *philosophia prima*; tendrían razón aquellos «antiguos» cuya insinuante opinión describe Tomás de Aquino: *antiqui enim non opinabantur aliquam substantiam esse praeter substantiam corporalem mobilem, de qua physicus tractat. Et ideo creditum est quod soli* (esto es, como *physici*) *determinent de tota natura et per consequens de ente et ita etiam de primis principiis quae sunt simul considerata cum ente*¹³. El saber acerca del mundo¹⁴ sería la verdadera y entera metafísica. No necesita ulterior aclaración que, con la pregunta así planteada, se ha formulado la problemática que resulta del concepto de la *conversio ad phantasma* para la posibilidad de la metafísica.

§ 2. LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA:

EL ACTO RADICAL DEL HOMBRE COMO APERTURA SOBRE EL SER EN ABSOLUTO (EXCESSUS)

¿Cómo y por qué, entonces, es posible para santo Tomás la metafísica tal como él la entiende; posible, a pesar, más aún en virtud de la *conversio ad phantasma*? Comenzamos a responder esta pregunta con la indicación que el mismo santo nos da en el artículo sobre la *conversio ad phantasma*: I. q. 84 a. 7 ad 3. Por medio del *excessus*, *remotio* y *comparatio* es la metafísica posible, a pesar de la necesaria aplicación del pensar a la *imaginatio* ligada al espacio y al tiempo.

Se trata aquí de los primeros presupuestos para la posibilidad de la metafísica. Como tales Tomás de Aquino enumera en este lugar solamente los tres actos dichos. El *deum cognoscere ut «causam»* refiere a la realización de la metafísica, realización que presupone ya los tres actos enumerados, como resulta claro por la misma composición del texto tomístico: *deum cognoscimus ut causam et per*

excessum et per remotionem. El primer *et* no une *excessum* con *causam*, sino con *remotionem* (*et... etc.*), y lo destaca así frente a *ut causam* como el presupuesto de que Dios pueda ser conocido como fundamento del ente. Pues conocer a Dios como fundamento del ente no significa: conocer que Dios (ya previamente sabido) es fundamento de las cosas, sino: conocer que el fundamento del ente, que en todo conocimiento del ente es ya siempre correlativeado como ser, es el ser absoluto, esto es, Dios, y así llegar por vez primera al conocimiento de Dios. Esta interpretación de la tesis es sólo una transposición de aquella otra: Dios es dado a la metafísica sólo como *principium subiecti*, no como *subiectum*.

Pero si esta interpretación del *deum cognoscere ut causam* es la única recta, entonces es evidente que el acto radical de la metafísica no es ninguna clase de conclusión causal desde un ente, como tal, hacia su fundamento, que a su vez no necesitaría ser sino otro ente, sino el abrirse del *cognoscente* sobre el ser en absoluto como fundamento del ente y de su conocimiento. Y esto es precisamente lo dado en el *excessus*. No podemos ahora ocuparnos más de cerca en qué relación se encuentra esta tríada de *excessus* - *remotio* - *comparatio* de la I. q. 84 a. 7 ad 3 con los tres conocidos caminos del conocimiento de Dios (*via causalitatis* - *excellenciae* - *remotionis*). En todo caso no podemos simplemente identificarlos, ya que el mismo santo Tomás no ha entendido siempre en igual sentido la última tríada, ni la enumera siquiera siempre en el mismo orden¹⁵. Puesto que ya la *via causalitatis* presupone el conocimiento de que el *esse* del ente es *receptum*¹⁶, conocimiento de la limitación que supone ya como condición un concepto del ser en absoluto, queda claro que el *excessus*, en el sentido que nosotros le damos, es principio ya de la *via causalitatis*. Un motivo más para no identificar aquí (I. q. 84 a. 7 ad 3) la tríada *excessus* - *remotio* - *comparatio* con la tríada habitual de las vías sería que, en este caso, o vendría a faltar la más importante de las vías y que suele ser habitualmente la primera enumerada (*via causalitatis*), o resultaría un grupo de cuatro, si se quisiera incluir la *via causalitatis* como insinuada en el *ut causam*.

13. In IV Metaph. lect. 5 n. 593.

14. *Mundus accipitur hic secundum quod est continentia visibilium tantum et ita inter creaturas mundi... non computatur angelus* (es decir, una *substantia separata*, que pertenece a la metafísica, tal como santo Tomás entiende a ésta): I Sent. dist. 3 expositio primae partis textus.

15. Cf. I q. 12 a. 12 corp.; q. 13 a. 1 corp.; q. 13 a. 8 ad 2 (aquí precede el *modus eminentiae*); q. 13 a. 10 ad 5; I Sent. dist. 3 divisio primae partis textus; I Sent. dist. 3 q. 1 a. 3 corp. 3 dist. 35 q. 1 a. 1 corp. (*remotio* es la primera de las tres); De malo q. 16 a. 8 ad 3 (precede la *negatio*).

16. I Sent. dist. 3 div. primae partis text.

Hay que conceder desde luego que *In Boethii de Trin.* q. 6 a. 2 corp. el *excessus* se encuentra en lugar de la habitual *excellencia* (*eminencia*). Esto no es necesariamente un motivo para desahuciar nuestra concepción del ser del *excessus*, puesto que el *excessus* como anticipación sobre el ser en absoluto es efectivamente condición de posibilidad de la *via eminentiae* y, por tanto, ambos conceptos pueden ser tranquilamente intercambiados. Si, según santo Tomás, el fundamento de la metafísica sólo se revela al mostrarse condición de la posibilidad del conocimiento del mundo, y éste, a su vez, únicamente se cumple en la aplicación del pensar a la intuición sensible, esto es, en la *conversio ad phantasma*, entonces *excessus*, *remotio* y *comparatio* serán fundamento de la metafísica, como condición de posibilidad para el conocimiento del mundo por un pensar esencialmente referido a la intuición sensible. Es por de pronto ilustrativo que, para Tomás de Aquino, *excessus*, *remotio* y *comparatio*, aunque todos ellos actos necesarios del espíritu, no son simplemente actos coordinados, ni tienen la misma importancia originante en la posibilitación de la metafísica. La *comparatio*, como colación entre el objeto metafísico y el sensiblemente intuido, presupone, evidentemente, de alguna manera, una apertura del ámbito metafísico. Más aún: la necesidad de una *comparatio* no es tanto primera posibilitación de la aprehensión de un objeto metafísico sino más bien indicio de que el conocer humano (*in praesenti statu*) sólo es posible a partir de la sensibilidad; que la *comparatio*, por consiguiente, es más condición limitante que posibilitante del conocimiento humano: *Omnia autem quae in praesenti statu intelligimus, cognoscuntur a nobis per comparationes ad res sensibiles naturales*¹⁷.

Por lo que se refiere a la *remotio* o *negatio*, ya se ha mostrado, que, para santo Tomás, no es tan primitiva como la *affirmatio*. Límites y fin son sólo conocidos en una salida hacia un ser más comprensivo que aquel cuyos límites son al mismo tiempo conocidos y trascendidos (*removeri*) en el conocimiento: *intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*¹⁸. Resulta así que el acto primero y primitivo que, como condición del conocimiento del mundo, puede posibilitar la metafísica, es sólo el *excessus*. Se trata, pues, de determinar su ser en orden a la *physica* y *metaphysica*.

17. I q. 84 a. 8 corp.

18. *De pot.* q. 7 a. 5 corp.

Este *excessus* se podría determinar desde la metafísica, si suponemos ahora hipotéticamente la posibilidad de ésta, mediante las siguientes características: no puede por sí mismo, aunque él tenga que abrir el ámbito metafísico, presentar objetos metafísicos como inmediata y objetivamente intuibiles en su «mismidad». Pues constituiría de lo contrario una intuición de un objeto que se muestra por sí mismo y, sin embargo, recibido por el hombre como distinto de él. Pero esta clase de intuición es, por su misma naturaleza, sensible y no proporciona, como tal, ninguna clase de objetos metafísicos. Así pues, el *excessus* sólo puede ser la actualidad de un principio formal del sujeto del conocimiento. Este principio es, como tal y sin más, condición de posibilidad de los objetos del conocimiento, de los *intelligibilia actu*, y fundamento así de conocimiento apriórico y necesario. Si este principio formal del conocimiento como fundamento de posibilidad de la metafísica tiene que estar capacitado, por una parte, para abrir el ámbito del ser en absoluto, y al mismo tiempo, por otra parte, ya que no se da intuición metafísica ninguna, no presenta él mismo al objeto metafísico y tiene por esto que ser principio formal del pensar referido a la intuición sensible. Estas dos características de este principio sólo pueden entenderse unidas, si la anticipativa apertura del ser en absoluto sólo se presenta en una aplicación a la objetividad de la intuición sensible (de manera que el ser como tal no es intuido representativamente, sino sólo habido en la anticipación), y esta objetividad sensible sólo puede ser poseída de manera humana, esto es, como universal y objetiva, por la apertura del ser en absoluto.

Se nos presenta así la cuestión de qué tipo de peculiaridades de la intuición humana, es decir, de la intuición sensible objetiva, presuponen el *excessus*, la anticipación sobre el ser en absoluto, como condición de su posibilidad.

El conocimiento humano es de manera inmediata conocimiento receptivo y, por tanto, sensible. Pero es de tal manera sensible, que se discierne la verdad del objeto que por sí mismo se muestra, es decir, el conocimiento humano es universal y objetivo. Universalidad y objetividad están en conexión necesaria. El conocimiento receptivo es, como tal, sensible, y esto quiere decir: el *cognoscente* sensible deviene ónticamente lo otro, por consiguiente, «en cuanto» sensible no se destaca precisamente de lo conocido. Y así, cuando

ha de haber un conocimiento receptivo objetivo, este conocimiento tiene que ser por una parte (como esencialmente receptiva), sensibilidad, que deviene ella misma lo recibido, y tiene, por otra parte, que saber un *quid* universal acerca de lo sensiblemente intuido, para poder juzgar de ello como objeto. Y, por lo mismo, tiene que liberar este *quid* de su manera de ser dado sensiblemente, en la que el *cognoscente* deviene él mismo lo otro. El sujeto, por eso, tiene que encontrarse cabe sí mismo como opuesto al objeto de manera que su «ser cabe sí» y su referencia a lo sensiblemente dado se condicionen recíproca e inseparablemente: el saber *quiditativo* acerca de un algo recibido es siempre sólo posible en la *contraposición* del sujeto *cognoscente* a ese algo que se muestra y es recibido; y al revés: el «ser cabe sí» de un sujeto receptivo, cuyo *obiectum proprium* es lo otro, sólo es posible mediante un ser *quiditativo* acerca de algo contrapuesto. El conocimiento humano es un regreso sobre sí mismo que revela un *quid* universal acerca de algo otro. Sólo en este conocimiento, con todos estos momentos, es dado al hombre un objeto en el mundo.

Esta posibilidad, de contraponerse a sí mismo lo cobrado en la intuición sensible por identidad con la sensibilidad, en un juicio verdadero que afirma algo universal sobre tal contenido, radica en una anticipación. Mediante ésta, la forma del objeto sensible cobrada en la *concretio* de la sensibilidad es conocida como limitada por esta *concretio*, por esto mismo es abstraída; y abierta así la posibilidad de referir la forma así abstraída al objeto dado en su «mismidad» en la sensibilidad, de tal manera, que el objeto aparece como contrapuesto y, así, el sujeto *cognoscente*, como tal, se destaca de él en su saber universal, y cumple así la *reditio* completa.

Esta anticipación recae sobre el *esse*. La envergadura de esta anticipación no es meramente la totalidad de lo representativamente presentable en la sensibilidad, el *ens mobile* como *ens principium numeri*, el mundo, sino el ser en absoluto en su ilimitación negativa (no privativa). En cuanto la anticipación afirma la condición de su propia posibilidad, y ya que el «sobre qué» de la anticipación pertenece a ella, la anticipación afirma al ser absoluto como posible y real más allá del mundo. Y así queda afirmado un «más allá» del espacio de la *imaginatio*, afirmación que es condición de posibilidad del conocimiento objetivante del mundo, puesto que tiene lugar

«dentro» de la anticipación que posibilita por vez primera esta objetivante «toma de mundo».

Ya se mostró que, según santo Tomás, el *excessus* acontece esencialmente sólo en el juicio, y que el juicio es así solamente la expresión del apetito dinámico del espíritu por respecto al ser en general. Así resulta también claro cómo puede ser dado el ser en absoluto, sin que sea representado, lo que significaría un abandono del plano de la *imaginatio* como intuición única. No es intuido, o sea, no se presenta en su «mismidad» frente a la mirada de una *intuitio intellectualis*, sino que es coafirmado como condición de posibilidad del conocimiento objetivante «de aquel» ente, que constituye el objeto único de la intuición, del *ens mobile* como *obiectum proprium* del único conocimiento humano.

Tenemos dada también así la indicación fundamental de cómo, según santo Tomás, ha de ser cultivada la metafísica por el hombre. La metafísica no es «realista» o «inductiva» en sentido vulgar, porque para su posibilidad es decisivo el *lumen intellectus agentis*; pero tampoco consiste, puesto que este *lumen* es la condición apriórica y sólo formal de la objetividad del mundo, en una visión de un objeto metafísico, del ser como tal, sino en la «reflexión trascendental» sobre aquello que es coafirmado en el conocimiento del mundo, en la afirmación de la *physica*. Si vale la afirmación: *prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea considerata de quibus est scientia*¹⁹, y vale también para la metafísica como *scientia prima*, entonces la reflexión sobre las condiciones de la posibilidad de la metafísica sería, según el santo Doctor, ya metafísica y fundamentalmente el todo de lo que es accesible a la metafísica humana.

Al hacer el hombre de aquello que él implícitamente afirma en la anticipación posibilitante del conocimiento del mundo — objeto de su conocimiento en metafísica, este objeto deviene necesariamente objeto representado de la única manera que es posible al hombre tener tales objetos: se le pone delante como cosa, como son las cosas del mundo, porque no puede representarse un objeto sin *conversio ad phantasma*. Pero, puesto que él mismo hace posible la representación del «objeto» metafísico, de nuevo sólo en virtud

19. In IV Metaph. lect. 1 n. 529.

de la anticipación, y la anticipación niega ya siempre lo representado, niega también el hombre ya siempre mediante esta anticipación judicativa la limitación del *esse* al *ens mobile*. Puede, por consiguiente, anular judicativamente esta limitación, mediante la *negatio* (*remotio*) y pensar así judicativamente al objeto metafísico *per excessum et remotionem*, sin que este objeto devenga, como tal, inmediatamente representado. Mediante el juicio, puede aprehenderse en tal *remotio* más de lo que, como objetivamente representado, pertenece al ámbito de la *imaginatio*; porque la anticipación, que presenta los objetos de la *imaginatio*, ha abierto ya siempre para este fin el horizonte ulterior del *esse* en absoluto. Puesto que la anticipación mantiene a todo *ens mobile*, como síntesis del dato sensible y del *esse*, ya siempre dentro de la absoluta amplitud del *esse* abierto en la anticipación y frente a éste — porque el espíritu permanece libre en la síntesis —, queda ya siempre radicalmente cumplida la *negatio* del *ente sensible* y la *comparatio* entre el ser en absoluto y el ente intuido. *Remotio* y *comparatio* aparecen como momentos interiores del mismo *excessus*, por los que éste llega a ser enteramente él mismo. Cuando la metafísica reflexiona sobre el *excessus*, se hacen ellos también expresos como actos fundamentales, sólo por los cuales puede llegar a ser pensado un objeto metafísico. Pero ellos radican en el *excessus* considerado como anticipación, en el acto que se anticipa sobre el ser en absoluto sólo al aprehender el *ens mobile*, y liberan, por tanto, lo metafísico no en su propia «mismidad», sino únicamente como principio del auténtico objeto del único conocimiento humano, el mundo.

§ 3. LOS LÍMITES DE LA METAFÍSICA: EL «ESSE» ABIERTO POR LA ANTICIPACIÓN COMO VACÍO «ENS COMMUNE» CON SUS INTRÍNSECOS «MODI TRANSCENDENTES»

Con esto se han revelado ya los límites proyectados de antemano sobre tal metafísica. La tesis de santo Tomás: *tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest*²⁰, cobra ahora toda su gravedad. No

20. I-II q. 3 a. 6 corp.

se trata de unos límites provenientes de parte del material empírico fácticamente accesible, sino de límites ya de antemano dados con la estructura intrínseca del conocimiento humano, porque el *lumen intelligibile* del *intellectus agens*, que se ha revelado como la facultad de la anticipación sobre el ser en absoluto, viene solamente dado en el conocimiento intelectual de la *forma... rei sensibilis... in quantum in ea (forma) participatur... lumen intelligibile*²¹.

Unos límites más concretos, y con ellos la concreta envergadura de la metafísica tomista, sólo podría determinarse en una investigación de lo que se significa con el ser absoluto, que es ya siempre confirmado en la anticipación. Tal investigación desborda por completo el marco de este estudio. Sólo esto puede ya echarse de ver desde los resultados obtenidos: si la posibilidad y los límites de la metafísica consisten tan sólo en la reflexión sobre el *excessus* hacia el ser que hace posible la *physica*, entonces, las afirmaciones metafísicas de carácter fundamental que pueden hacerse sobre un objeto exterior al piso radical de implantación de nuestros objetos, la *imaginatio*, se referirán únicamente a momentos interiores del concepto de ser como tal. Santo Tomás denomina a estos momentos (*nomina*) *transcendentia*²², y los esenciales son *ens*, *verum*, *bonum*²³. No es posible aquí meternos con el sentido y el número de estos *nomina transcendentia*, con su derivación y el principio de ésta y la intrínseca integridad de los trascendentales efectivamente citados. Pero ya así se muestra que el problema de las categorías, el sentido de las categorías singulares, su número y derivación no pueden ser en absoluto problema central de la metafísica tomista. Lo único que determina fundamentalmente el objeto de la metafísica humana y define de antemano el contorno de lo que sobre él podemos saber, son los *nomina transcendentia*.

Santo Tomás era expresamente consciente de ello. Y subraya siempre de nuevo que, acerca de los *separata* (esto es, de todo lo que no es *ens mobile*), no poseemos un conocimiento de la *quidditas* que como a tales les pertenece²⁴. Corocemos de tal suerte su existen-

21. Cf. I. c.

22. Cf. *De verit.* q. 1 a. 1 corp.; q. 21 a. 1 corp.; a. 3 corp.; *De pot.* q. 9 a. 7 ad 6 y ad *ea quae in contrarium*; I *Sent. dist.* 8 q. 1 a. 3; *De natura generis* c. 2; I q. 30 a. 3 corp.; ad 1; q. 39 a. 3 ad 3.

23. Cf. junto con los textos de la nota 22 también I q. 16 a. 4 ad 2.

24. Cf. A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin* I, II, París 1912, pp. 178-182. Cosa parecida vale del conocimiento de los ángeles.

cia, que sólo sabemos de su naturaleza lo que necesariamente va incluido en el saber de su existencia, es decir, las determinaciones trascendentales en la riqueza de ser con que ellas necesariamente convienen ora a un ente ora al ser en absoluto como tal, más allá de toda limitación material. Pero de esta manera, el objeto metafísico viene sólo determinado desde el vacío concepto de ser. Pues aunque el *esse* sea en sí el fundamento en sí mismo, de todo lo existente, sin embargo, esta plenitud sólo nos es dada en la absoluta ilimitación vacía de nuestra anticipación o, lo que es lo mismo, en el *ens commune* con sus *modi* trascendentales intrínsecos. Y nos quedamos, por tanto, ahí: el más alto conocimiento de Dios es la *tenebra ignorantiae*²⁵.

Por lo que se refiere especialmente a las categorías (sobre todo a la de *substantia*), subraya Tomás de Aquino expresamente que ningún *genus naturale* es común a las cosas materiales y a las *substantiae separatae*, de manera que la aplicabilidad de las categorías a los objetos que trascienden lo material y la *imaginatio* no es un presupuesto, sino una tarea de la metafísica tomista. Tarea que sólo después de la constitución de esta metafísica como metafísica del ser y de sus modos trascendentales, y ya a partir de esta posición, puede ser emprendida. Aquí sólo se trataba de insinuar esta tesis tomística de la «no conveniencia» de lo metafísico y de lo material en un *genus naturale*²⁶.

Una investigación más exacta de este punto mostraría que la *analogía entis* no es, en santo Tomás, una construcción auxiliar para la conceptual determinación negativa del ser de Dios, sino que ya empieza allí donde *per excessum et remotionem* se trasciende anticipativamente la experiencia del mundo. Más aún: el concepto de ser no es inmediatamente unívoco, para ser ampliado después análogamente, sino que, como forma de la anticipación, es análogo y se hace unívoco, como ser de lo material, en la *conversio ad phantasma*. Lo análogo es fundamento de lo unívoco y no al revés: *omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum sed analogum quod est ens*²⁷.

Pero las mismas categorías no son de manera inmediata conceptos metafísicos, sino conceptos de la *physica* (aunque entendida ésta

como disciplina filosófica), maneras de ser del *ens mobile* como tal. Esto resulta ya sencillamente de la doctrina de la *conversio ad phantasma*. Que ellas tienen valor también más allá del ámbito de la *imaginatio*, y en qué sentido y con qué amplitud, necesitaría en todo caso de una demostración parecida a la que intentamos, al menos de manera insinuatoria, respecto del concepto de ser. Pero tal demostración resultaría, en su contenido, idéntica con la respuesta a la pregunta inversa de cómo, en concreto, las formas aprióricas de la sensibilidad se unen en una *conversio abstractiva ad phantasma* con las formas aprióricas del espíritu dadas en la anticipación para formar los conceptos puros de la única experiencia humana objetiva.

Sólo con la respuesta a esta pregunta se habría realmente consumado el punto de partida puesto por santo Tomás con la *conversio ad phantasma*, entonces sí que sabríamos propiamente lo que es la *conversio ad phantasma*. Tomás de Aquino no ha consumado de esta manera su punto de partida. Encontramos sin duda en él la indicación, de que sólo dos categorías no quedan de antemano limitadas a determinadas regiones del ente, a saber, *substantia* y *relatio*, de manera que estas dos pueden venir en consideración para una aplicación análoga al ser en absoluto²⁸.

Santo Tomás ve además claro que radica en la sensibilidad el hecho de que la manera de ser de nuestro pensar tenga que ser judicativa y discursiva²⁹. Y llama la atención en general sobre el hecho de que espacio y tiempo, las formas aprióricas de la sensibilidad, penetran en los conceptos intelectuales: *intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata in quibus species intelligibiles considerat*³⁰, *in cogitationibus animae est continuum et tempus*³¹; la síntesis afirmativa, en virtud de la *conversio ad phantasmata*, contiene en sí esencialmente, según santo Tomás, un momento temporal³². Pero él no intenta una demostración sistemática y detallada de cómo las formas aprióricas de la sensibilidad se hacen sentir en las categorías como supremos conceptos de nuestra experiencia unívoca del mundo. Y por tanto, tampoco puede esperarse encontrar en él una crítica sistemática del uso trascendental de estas categorías.

28. I q. 28 a. 2 corp.; I *Sent. dist.* 8 q. 4 a. 2 y a. 3; *dist.* 22 q. 1 a. 3 ad 2, etc.

29. I q. 85 a. 5; II *Sent. dist.* 3 q. 1 a. 2 corp., etc.

30. I-II q. 113 a. 7 ad 5. Cf. *etiam* I *Sent. dist.* 38 q. 1 a. 3 ad 3.

31. *De instantibus* c. 1.

32. S. c. g. II 96 hacia el fin; I q. 85 a. 5 ad 2; I *Sent. dist.* 8 q. 2 a. 3 corp.; *De verit.* q. 8 a. 14 ad 12; *In X Metaph. lect.* 3 n. 1982.

25. I *Sent. dist.* 8 q. 1 a. 1 ad 4.

26. Cf. I q. 88 a. 2 ad 4; q. 66 a. 2 ad 2; *In Boeth. de Trin.* q. 4 a. 2 corp.; *De natura generis* c. 6-7; 9; 14.

27. I q. 13 a. 5 ad 1.

Esta manifestación es todavía importante desde otro punto de vista. Porque se muestra más expresamente que hasta ahora, que no podemos encontrar en santo Tomás, más allá de lo ya tratado, un análisis de lo que se quiere decir con la *conversio ad phantasma*. No que se le haya olvidado a Tomás construir y precisar su doctrina de la *conversio ad phantasma* con la ayuda de una psicología experimental, digamos, mediante una introspección que distinga entre elementos intuitivos y no intuitivos del conocimiento. No nos es deudor de esta investigación, porque con tal método no podía aportar nada esencial para la solución de su problema metafísico. Pues el problema de la *conversio*, como el de la *abstractio*, no es una pregunta sobre la naturaleza, estructura y diversidad de conocimientos humanos ya conclusos, esto es, ya conscientemente dados, sino la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de su devenir, de manera que la *conversio* ya ha sido siempre realizada, cuando se trata de un presunto «contenido mental no intuitivo», y a su vez el más «intuitivo» de estos conocimientos es dado al hombre tan sólo porque ya tuvo lugar la *abstractio*.

Pero hubiera sido posible y se encuentra por completo en el horizonte de una problemática tomista, intentar una deducción trascendental de las categorías. Santo Tomás no lo ha hecho. Su derivación de la tabla de categorías aristotélica³³ no es más que una ulterior clasificación de las categorías supuestas como ya dadas. Pero sólo con una deducción verdaderamente primitiva de las categorías se podría solucionar radicalmente el problema de la aplicación de las categorías dentro de la metafísica. El doctor angélico se contenta con una crítica de los conceptos particulares cuando se presenta el caso de aplicarlos más allá de la *physica*. Sin embargo, al hacer esta manifestación no se debe olvidar que el contenido y las fronteras de la metafísica humana han sido ya fundamentalmente asignados por el *esse* y sus *modi* trascendentales que se muestran en la anticipación.

Con todo, esta iluminación trascendental de la *physica* podría, por vez primera, mostrar que la metafísica no se devora a sí misma en su autofundamentación (de manera que la reflexión trascendental de sus condiciones de posibilidad tematice el todo de la metafísica).

33. In *V Metaph.* lect. 9 n. 889 ss.

sino que puede ser además de esto «metafísica categorial»; que la metafísica como investigación apriorica no considera meramente como negatividad real la *physica*, el «mundo», lo a posteriori, a los que queda formalmente referida (como metafísica del espíritu encarnado), sino que ella misma, en su propio a priori sólo a través del a posteriori adviene a su «contenido» propio. Únicamente así puede desterrarse el peligro de un apriorismo formal, que además marra-ría el sentido del mismo a priori. Pues todo auténtico a priori metafísico no tiene simplemente lo a posteriori «junto a» o «tras de» sí, sino que lo mantiene en sí; no, por supuesto, en el sentido de que lo a posteriori, el «mundo», fuera una vez más adecuadamente resoluble en su contenido positivo en una pura aprioridad trascendental, sino en el sentido de que lo a priori «por sí mismo» está referido a lo a posteriori; de que, para llegar a ser realmente él mismo, no puede de ninguna manera mantenerse en su pura trascendentalidad, sino que tiene que entregarse a lo categorial. La apertura de lo a priori respecto de lo a posteriori, de lo trascendente respecto de lo categorial, no es, por tanto, algo secundario, digamos, una ensambladura consecuente de dos contenidos reales y de sentido adecuadamente separable, sino la fundamental y unitaria determinación de contenido de la única metafísica del hombre.

Y si se echa a faltar en santo Tomás la deducción trascendental de las categorías como un modo de la autodeterminación de la metafísica (y no solamente de la *physica*) — la escolástica posterior apenas ha hecho avanzar a santo Tomás más allá de sus propios pasos —, al menos él ha considerado siempre a lo categorial como objeto de su reflexión metafísica³⁴.

34. En respuesta a U. v. BALTHASAR, «Zeitschrift f. kath. Theologie», 63 (1939) pp. 378 ss. Respecto a ciertas determinaciones categoriales del hombre (que como tales hay que distinguir una vez más específicamente de la categorialidad infrahumana, precisamente en relación con la posibilidad de su clarificación trascendental) ha intentado el autor una deducción trascendental según principios tomistas. Así, para la *historicidad* del hombre en *Hörer des Wortes*, pp. 138-211, esp. 162 ss.; para la «unidad generacional» de la humanidad, para la descendencia de todos los hombres a partir de un par, en *Theologisches zum Monogenismus* «Schriften zur Theologie» Einsiedeln 1954, pp. 253-322, esp. pp. 311-322; ed. castellana, Taurus, Madrid 1961, pp. 313-324. Sobre el problema fundamental de la deducción trascendental de determinaciones categoriales del hombre, cf. también del autor las *Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit*; «Orientierung» 19 1955, Nr. 22, pp. 239-243.

§ 4. EL HOMBRE COMO ESPÍRITU EN EL MUNDO

Por poco expresamente que santo Tomás lo haya dicho, ha debido, sin embargo, quedar absolutamente claro en el transcurso de este trabajo cómo el íntegro preguntar metafísico de Tomás inquiera siempre desde el hombre e incluye al hombre en su pregunta. Pues si el plano sobre el cual Tomás de Aquino planta de antemano su filosofar es el mundo, este mundo es aquel dentro del cual el espíritu del hombre — *convertendo se ad phantasma* — se mueve. Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su «en sí» «falto de espíritu», sino el mundo — él mismo — como conformado por la luz del espíritu³⁵, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el hombre. El mundo como conocido es siempre el mundo del hombre, es esencialmente un concepto complementario del hombre. Y lo últimamente conocido, Dios, se ilumina tan sólo en la envergadura sin frontera de la anticipación, en el apetito del ser en absoluto que comporta toda acción del hombre, y que no únicamente se hace valer en sus últimos conocimientos y en sus definitivas decisiones, sino también en el hacerse y tenerse que hacer sensibilidad del espíritu libre para poder ser precisamente espíritu, en el exponerse así a todos los destinos de esta tierra. Así se presenta el hombre ante sus propios ojos al encontrarse a sí mismo en el mundo y al preguntar por Dios, y cuando él pregunta por su propio ser, siempre se encuentra a sí mismo en el mundo y en camino hacia Dios, y esta dualidad es él antes que nada, y no puede ser lo uno sin lo otro³⁶.

Por esto es el hombre esencialmente dual. Siempre referido al mundo y ya siempre por encima de él y fuera de él. Es el hombre *quodammodo omnia*, y, sin embargo, el objeto esencialmente correspondiente de su saber es la *essentia rerum materialium*. Su primera y última ciencia es la metafísica, *quae tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem* y, sin embargo, se dice del hombre: *nos non scimus nisi quaedam infima entium*³⁷.

35. I-II q. 3 a. 6 corp.

36. Cf. respecto a esto (y al párrafo entero), del autor: *Wissenschaft als Konfession?* «Schriften zur Theologie» III Einsiedeln 1956, pp. 455-472; y *Würde und Freiheit des Menschen*, «Schriften zur Theologie» II Einsiedeln 1955, pp. 247-277, esp. pp. 247-269.

37. S. c. g. III 49.

Cada una de las vertientes de esta dualidad llama a la otra. Si conocimiento es primariamente intuición, y la única intuición humana es la sensibilidad, entonces el pensar íntegro existe sólo para la sensibilidad. Y si el sentido de la sensibilidad como tal es la *necessitas actionis*³⁸, entonces parece que el conocer en su integridad sólo sirve para la vital autoafirmación del hombre en la lucha, preocupación y gozo de este mundo. Todo lo «metafísico» parece existir tan sólo para posibilitar la intuición objetiva sensible; parece que sólo conocemos a Dios, el «objeto» de la metafísica, como el necesario horizonte de la experiencia del mundo que sólo en este horizonte es posible.

Pero, precisamente porque conocemos objetivamente al mundo, nos encontramos ya siempre *reditione* completa cabe nosotros mismos y, regresando del mundo, nos encontramos recogidos en nosotros mismos. De esta manera se convierte necesariamente en tema el horizonte de la posible experiencia del mundo y la metafísica se hace necesaria en la existencia del hombre. Al preguntarnos por el mundo conocido por el hombre, el mundo y el mismo hombre cuestionante se tornan problemáticos en su fundamento absoluto, en un fundamento que yace más allá de los límites transitables por el hombre, más allá del mundo. Y así el derrame sobre el mundo se revela comportado por el apetito último del espíritu con que éste codicia el ser en absoluto; y el sumirse en la sensibilidad, en el mundo y su destino se revela solamente devenir del espíritu que aspira al absoluto.

El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*³⁹.

El hombre: *quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*⁴⁰. No acertaríamos con la intención última de toda esta metafísica tomista, si no permitiéramos que su intrínseca dinámica nos acercara allí, hacia donde en definitiva tiende. Todo lo que hemos intentado aprehender de la metafísica del conocimiento de santo Tomás, se

38. Cf. I q. 91 a. 3 ad 3; I-II q. 31 a. 6 corp.; II-II q. 167 a. 2 corp.; *In I Metaph.* lect. 1 n. 14.

39. S. c. g. II 68.

40. S. c. g. II 81. En forma parecida S. c. g. III 61. Santo Tomás cita libremente una frase del *liber de causis*. Cf. O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis* Friburgo 1883, pp. 267 ss.

encuentra en él dentro del cuadro de un esfuerzo teológico. *Naturam hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae*⁴¹. El hombre interesa a santo Tomás como el lugar en el que Dios se muestra de manera que puede ser oído en su revelación: *ex parte animae*. Para que podamos oír, si Dios habla, tenemos que saber que Él es; para que su palabra no encuentre a uno que ya sabe, tiene Él que permanecernos oculto; para que Él hable al hombre, tiene que encontrarnos su palabra allí donde ya siempre estamos, en nuestra situación terrestre, en la hora terrestre. Al penetrar el hombre en el mundo *convertendo se ad phantasma*, se ha cumplido ya la revelación del ser en absoluto y, en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y, sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo.

Abstractio es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre delante de Dios; *conversio* es sumirse en el aquí y ahora de este mundo finito, que hace de Dios el lejano desconocido. *Abstractio* y *conversio* son para santo Tomás lo mismo: el hombre.

Entendido así el hombre, éste puede escuchar si por acaso Dios habla, porque sabe que Dios es; puede hablar Dios, porque Él es el desconocido. Y si cristianismo no es idea del eterno y siempre presente espíritu, sino de Jesús de Nazaret, la metafísica de santo Tomás será cristiana, si revoca al hombre hacia el aquí y ahora de su mundo finito, pues también el Eterno penetró en él, para que el hombre «le» encontrara y en «Él» se encontrara una vez más a sí mismo⁴².

41. I q. 75. Introducción.

42. El concreto despliegue del punto de partida de la metafísica tomista bajo la perspectiva del hombre como «Oyente de la Palabra», lo ha intentado el autor en su filosofía de la religión, titulada de la misma manera: *Hörer des Wortes*, Munich 1941.