

Julio César LEÓN VALERO



**LA APREHENSIÓN COGNITIVA
DEL HOMBRE A PARTIR
DE LA CONCEPCIÓN DEL ALMA
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Autoridades universitarias

Rector

Mario Bonucci Rossini

• **Vicerrectora Académica**

Patricia Rosenzweig Levy

• **Vicerrector Administrativo**

Manuel Aranguren Rincón

• **Secretario (E)**

Manuel Joaquín Morocoima

Sello Editorial Publicaciones
del Vicerrectorado Académico

• **Presidenta**

Patricia Rosenzweig Levy

• **Coordinadora**

Marysela Coromoto Morillo Moreno

• **Consejo editorial**

Patricia Rosenzweig Levy

Marysela Coromoto Morillo Moreno
Marlene Bauste

María Teresa Celis

Francisco Grisolia

Jonás Arturo Montilva

Joan Fernando Chipia L.

María Luisa Lázzaro

Alix Madrid

COLECCIÓN TEXTOS
UNIVERSITARIOS:
CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Los trabajos publicados en esta colección han sido rigurosamente seleccionados y arbitrados por especialistas en las diferentes disciplinas.

COLECCIÓN TEXTOS
UNIVERSITARIOS:
CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES

Sello Editorial Publicaciones
del Vicerrectorado Académico

LA APREHENSIÓN COGNITIVA DEL HOMBRE A PARTIR DE LA CONCEPCIÓN DEL ALMA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Primera edición, 2023

© Universidad de Los Andes
Sello Editorial Publicaciones
del Vicerrectorado Académico
de la Universidad de Los Andes
© JULIO CÉSAR LEÓN VALERO

Hecho el depósito de ley

Depósito Legal: ME2023000117

ISBN: 978-980-11-2119-0 / 978-980-11-2133-6 (Electrónico)

ISBN: 978-980-11-2119-0



ISBN: 978-980-11-2133-6



Corrección de estilo:

Dr. Ricardo Rafael Contreras

Dr. Carlos Perdomo Ramírez

Diagramación y diseño de portada

Leonardo Guerrero,
seminarista del Seminario
San Buenaventura de Mérida

Universidad de Los Andes
Av. 3 Independencia,
Edificio Central del Rectorado, Mérida,
Venezuela.
publicacionesva@ula.ve
publicacionesva@gmail.com <http://www2.ula.ve/publicacionesacademico>
<http://bdigital2.ula.ve/bdigital/>

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la autorización escrita de los autores y editores.

Editado en la República Bolivariana de
Venezuela

COLECCIÓN DE TEXTOS UNIVERSITARIOS

Esta colección contempla la edición de textos académicos que sirven de apoyo docente en las áreas del conocimiento existentes en la Universidad: Ciencias Humanísticas y Sociales, las Ciencias Naturales, la Ingeniería y la Tecnología, la Medicina y las ciencias de la salud y las ciencias agrícolas.

Entre los objetivos específicos de esta colección resaltan:

- Estimular la edición de libros al servicio de la docencia.
- Editar la obra científica de los profesores de nuestra Casa de Estudios.
- Publicar las investigaciones generadas en los centros e institutos de investigación.

Hasta ahora, un número considerable de textos universitarios ha sido publicado por miembros de nuestra planta profesoral, obras de las que se han beneficiado por igual estudiantes y docentes, en la búsqueda del mejoramiento de la calidad de nuestra educación de pre y posgrado.



UNIVERSIDAD
DE LOS ANDES
VENEZUELA



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO

**LA APREHENSIÓN COGNITIVA
DEL HOMBRE A PARTIR
DE LA CONCEPCIÓN DEL ALMA
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

COLECCIÓN TEXTOS UNIVERSITARIOS
Ciencias Sociales y Humanidades
Sello Editorial Publicaciones del Vicerrectorado Académico
Universidad de Los Andes

LA APREHENSIÓN COGNITIVA DEL HOMBRE A PARTIR DE LA CONCEPCIÓN DEL ALMA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Julio César LEÓN VALERO



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO

MÉRIDA - 2023 - VENEZUELA

DEDICATORIA

*Bendigo a Dios en todo momento porque es bueno
y es eterna su misericordia.*

*Dedico estas cortas reflexiones sobre el conocimiento
a Dios, motor que mueve nuestras vidas
y nos permite ser lo que somos*

*A dos grandes personas quienes mediante
su dedicación silenciosa forjaron en mí
el hombre de Dios que soy, gracias mis viejos:
Victoria y Luis*

*A mi Obispo Mons. Oswaldo Azuaje (+)
quien infundió la necesidad de recuperar
el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.*

*A la Universidad Católica Cecilio Acosta,
institución donde se realizó esta investigación*

*Al Dr. Ricardo Rafael Contreras
por sus oportunas correcciones de estilo*

Julio César León Valero

Nacido en la Guaira, Estado Vargas. Sacerdote incardinado a la Diócesis de Trujillo. Ordenado presbítero el 17 de julio del 1999 en la Santa Iglesia Catedral de Nuestra Señora de la Paz de la Ciudad de Trujillo.

Licenciado en Filosofía (UNICA–Maracaibo 2001), Especialista en Planificación y Evaluación (UVM–Valera 2006), Licenciado en Educación (UNICA–Maracaibo 2006), Especialista en Epistemología y Gnoseología (Universidad de León–España 2011), Master en Sagrada Escritura (UPCOMILLAS–España 2013), Licenciado en Teología (UCSAR–Caracas 2015), Maestría en Filosofía Pensamiento Medieval (UNICA–Maracaibo 2019).

*En el NURR-ULA-Trujillo, se ha desempeñado como docente en la Maestría en Educación, en la Cátedra Filosofía de la Educación, área Filosofía, del Departamento de Ciencias Sociales. Miembro del Instituto Experimental de Investigaciones Humanísticas, Económicas y Sociales (IEXIHES), en el área Filosófica y articulista de la Revista *Ágora Trujillo*.*

En la USR Núcleo Valera, profesor de Filosofía de la Educación. Y en UNICA-Núcleo Trujillo y el Seminario Sagrado Corazón de Jesús de esa ciudad, profesor de Teología y Filosofía.

Desde el 2017 es Miembro de la Asociación Bíblica Española (ABE). Actualmente está de diezmo misionero en la Arquidiócesis de Mérida, como Rector del Seminario San Buenaventura de Mérida donde imparte la Cátedra Sagrada Escritura. Profesor de Filosofía Política del Seminario San Pedro de la Guaira y profesor invitado de la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA núcleo Mérida. E-mail: kilapayu@yahoo.es

ÍNDICE GENERAL

Prólogo.....	11
Introducción.....	14
CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO PRELIMINAR SOBRE EL ALMA Y LA PERCEPCIÓN.....	22
1. Marco referencial de la realidad.....	23
1.1 La problemática del alma en Aristóteles.....	29
1.1.1 El alma intelectiva.....	32
1.1.2 El alma sensitiva.....	33
1.1.3 El alma vegetativa.....	35
1.2 La influencia de la filosofía del Estagirita en la filosofía judía y árabe.....	36
1.2.1 Reflexión sobre el pensamiento de Avicena.....	38
1.2.2 Visión de Averroes.....	41
1.2.3 Planteamiento de Maimónides.....	42
CAPÍTULO II: TRATADO SOBRE EL ALMA EN EL AQUINATE.....	44
2.1 Hermeneútica de la cuestión q 75.....	45
2.2 Valoración antropológica del conocimiento desde el planteamiento del Aquinate.....	48
2.2.1 Definiciones sobre una característica o una capacidad propia del hombre.....	49
2.3 La percepción sensible impresa.....	53
2.3.1 Procesos perceptivos.....	54
2.4 Alma intelectiva.....	57
2.5 Los sentimientos externos y la imposibilidad de una percepción externa impresa.....	63
2.6 Los sentidos internos y la percepción interna impresa.....	71

CAPÍTULO III: LA PERCEPCIÓN INTELIGIBLE Y EL CONOCIMIENTO INTELLECTUAL.....83

- 3.1 La abstracción: el paso del acto a la potencia.....86
- 3.2 La metáfora tomista de la luz, en relación al alma.....97
- 3.3 La percepción inteligible impresa.....105
- 3.4 La percepción inteligible expresa.....113

CAPÍTULO IV: LAS POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA...117

- 4.1 Aproximación de los autores sobre el conocimiento humano.....118
- 4.2 Acercamiento al carácter locutivo del entendimiento y del alma.....121
- 4.3 La precisión del verbo mental como lo entendido.....122
- 4.4 Valoración y actualidad del pensamiento tomista.....123

Conclusiones.....130

Referencias bibliográficas.....132

PRÓLOGO

El problema auténtico del hombre moderno radica en el conocimiento de sí mismo, en la búsqueda -ya no tanto- de su origen, sino de su causa final; o, en resumidas cuentas, la de saber para qué vino a este mundo, el cual parece un tránsito a la inminente y resignada muerte.

La persona vive dos realidades: cuerpo y alma, lo que percibe y lo que siente; ciertamente gusta de los placeres físicos, pero, y más aún en la actualidad, reconoce que algo le exige buscar por encima de lo que ve a su alrededor: terapias trascendentales, horóscopo, religiones alternativas y otras, que no son más que un deseo de tener algo en que creer, de tener un referente al cual seguir y de encontrar el significado por el cual se vive.

El cuerpo físico, por lo tanto, se encuentra luchando por encontrar eso que le mueve desde dentro. Las experiencias vitales no pueden resumirse únicamente a lo sensorial, pues existen momentos en los que el deleite pasa por encima de lo corporal: una tonada musical, la belleza de una iglesia, los movimientos de una danza, la recreación del juego; hay cosas que el hombre practica y parece que no tienen fin en sí mismos, sino que están supeditados a los sentidos del alma. Como hemos dicho, el ser humano es cuerpo, y a su vez posee un combustible llamado alma.

El libro que nos presenta el Pbro. Julio León es, pues, una ratificación al problema esencial del alma sobre la hipótesis de que el hombre es una tabula rasa; que este terreno plano se va construyendo a medida que los sentidos logran un acercamiento cognitivo del mundo; su capacidad real para acceder a la misma esencia del conocimiento y de cómo el estudio de este se encuentra en la actualidad. “Nos place descubrir en el Cosmos las formas

geométricas que existen en el fondo de nuestra conciencia”¹. El ser humano abstrae su contexto y logra comprenderlo -más o menos- mediante los canales abstractos. Es tan inmenso su entorno que debe buscar métodos que resuman la infinidad de datos que se encuentran en el universo.

Por esencia podemos decir que es una substancia única e inalterable. ¿Qué hay en el interior de las cosas? O mejor aún ¿Por qué poseen ese interior? Este libro no pretende tanto desmontar preceptos, sino redescubrir y ratificar lo que respecta a: el alma, los sentidos y el conocimiento. Esta investigación es un ejercicio tomista que retoma su visión filosófica.

El trasfondo de toda visión del cosmos es una confrontación entre lo sensible y lo suprasensible, no obstante, parece que la nueva sociedad reniega de lo espiritual abogando una visión materialista, muy al estilo de los primeros comunistas y, aunque se desdeñe lo trascendental, su estudio sigue cobrando fuerza hoy más que nunca. Es una respuesta contracultural y, es precisamente la necesidad de hacer preguntas en favor de la verdad, la que conllevan a realizar escritos como este.

Como nos gusta la lógica, volvemos lógico el método para conocer y ello hace que creamos que el mundo externo es una serie de repeticiones y de formas geométricas. De tal manera que, un estudio del alma se torna necesario a merced de una sociedad que confía en eslóganes y no en el origen de estos, si conociera de dónde viene lo que tanto repite en sus círculos sociales se daría cuenta la falta de reflexión de la cual sufre. Se convierte en un luchador simbólico de problemas que son accidentales y no esenciales.

El autor explicará que “reivindicar el pensamiento tomista en la realidad de nuestro mundo arropado por la teoría de la vanidad y la relatividad”, es decir, el “yo” reinante y la cómoda e insufrible posibilidad de que toda respuesta es válida. Para una búsqueda sincera de la realidad hace falta más

¹ Alexis Carrel, **La incógnita del hombre**, Editores Mexicanos Unidos, México D.F. 1983, p. 19

que aprobar cualquier teoría, llegando a la trágica respuesta de convertir el pensamiento en retazos de frases inconexas, que solo convencen por su facilismo y no por ofrendar teorías reflexivas en favor de la verdad.

Si se observa la realidad, nos encontramos con cuerpos, los cuales se mueven interna y exteriormente, estos movimientos deben poseer un motor o algo que lo impulse. Lo físico es apenas epidermis del ser, hace falta conocer qué hay dentro -o encima- de los cuerpos. Descartes dirá que los sentidos son un engaño, sin embargo, son el primer contacto con la realidad; el dudar de todo no significa no creer en nada, implica, más bien, no creer a primera instancia; o como lo plantea Kant sobre conocer el modo en que el ser humano conoce, es decir, adentrarse al problema real de las cosas y no divagar en el conocimiento.

Del hombre hay algo que podemos extraer: unas palabras, una idea, un esquema imaginario; y todo ello no es tangible, por lo tanto, existe una idea base que subyace en la persona o en algún objeto. A las cosas se les puede transportar sin recurrir a lo físico: un recuerdo, una canción, un poema. Si una palabra define lo abstracto, entonces mediante lo abstracto podemos llegar a conocer y es allí donde el estudio del alma cobra mayor sentido.

La pretensión de este libro, finalmente, es un ejercicio intelectual. Los pasos a seguir son los de una típica investigación hermenéutica: analizar y sintetizar, acudiendo a Aquino y otros autores de relevancia. Tantas interpretaciones solo escoden las esencias a las cuales debemos acudir, si hoy decimos que un fenómeno es de tal o cual manera, estamos obteniendo datos de importancia para el futuro. De manera que, una sola investigación no es suficiente para lograr el objetivo, hará falta, en consecuencia, tener la certeza de que un escrito filosófico es un peldaño más para acceder a la verdad.

Leonardo José Guerrero Rojas

INTRODUCCIÓN

La reflexión filosófica desde sus comienzos ha estado acompañada por un amplio bosquejo argumentativo que conduce al conocimiento, es por ello, que todo el lenguaje y el planteamiento de los primeros filósofos conduce a un descubrimiento de las diversas facultades del hombre y su ser constitutivo. Luego, en la Edad Media se refuerza el quehacer filosófico y surgen grandes autores, entre ellos, el más sobresaliente, Santo Tomás de Aquino, el cual se apropia de la filosofía aristotélica e intenta dar respuestas a las diversas interrogantes del ser humano.

Por tanto, la obra reflexiva sobre la aprehensión cognitiva suscitada por Santo Tomás, deja entre manos un reto profundo que permita profundizar el estudio de la concepción del alma, con su sentido de aproximación a la ciencia verdadera, donde el hombre tenga la certeza de obtener los principios de la precisión del conocimiento racional.

La filosofía desde sus inicios ha sido un gran camino y un hilo conductor entre el pensamiento humano y su correlación en el mundo; ya que ha permitido encausar a los individuos hacia una correcta deducción; teniendo como misión entender la realidad y formular preguntas con el único deseo de saber; todo esto para obtener un mayor conocimiento, es decir; la filosofía es la búsqueda del conocimiento, por el conocimiento mismo¹. Ahora bien, se hace necesario e inminente observar con rigor y describir con exactitud ¿qué es el conocimiento?

¹ Cf. Bochénski, J., 1998.

En el entramado mundo de la filosofía y sus planteamientos, la interrogante sobre el conocimiento viene dada en variadas perspectivas de corte explicativo sobre el denominado “peculiar fenómeno de la conciencia”² ya que el mismo, constituye sin duda alguna un eje de estudio que ha llevado a la articulación de varias corrientes ideológicas y filosóficas que han trabajado de manera ardua en base al dualismo existente entre el sujeto y el objeto. En otro orden de ideas, y dejando de lado las definiciones diccionario-enciclopédicas se hace necesario el entender el hecho del conocimiento no como un concepto abstracto, sino que también se entiende por una realidad de la cual participamos todos, y es un anhelo que todos desearían alcanzar de una u otra manera; sobre el mismo se piensa, habla y escribe demasiado porque resulta difícil precisar su naturaleza, posibilidad y esencia misma.

Entre los postulados o fórmulas simplistas como: *conocer no es saber*, y por las complejísimas concepciones filosóficas, existe una gama de especulaciones ratificando e identificando en él uno de los grandes temas tanto en el orden teórico como en el práctico y de aquí su relevancia. En efecto es una realidad demasiado compleja y no hay idea ni palabra más usada que ella, aunque se entiendan cosas muy diferentes: se le emplea como supuesto, como medio y como fin.

Desde el inicio de las reflexiones encontramos una creciente inquietud por parte del ser humano por encontrar la verdad y la razón de ser de las cosas; los presocráticos, desde su cultura, intentaban buscar su verdad, la búsqueda de respuestas a las cosas que le rodean y le causan admiración; el intento por encontrar respuesta al origen (*arché*) del hombre y su entorno (*physis*) y lo que le supera (los mitos). Esta etapa se caracterizó por el paso de mito al logos, ¿por qué?, la respuesta yace en los libros de la *Iliada* y la *Odisea* de Homero, estos escritos de carácter mítico relatan toda una interacción de dioses, semidioses con la humanidad, además, refieren el hecho de que todas las deidades, acontecimientos y alegrías eran obra de los dioses, absoluta-

² Hessen, J., 1995.

mente todo era capricho de los ser míticos. Ahora bien, habiendo comentado el hecho del conocimiento mítico de los presocráticos, veamos un poco el cómo este conocimiento alcanza la razón ($\lambda\omicron\gamma\omicron$).

Existen varios factores por los cuales podemos deducir que el mito pasó al conocimiento (logo), uno de ellos en la situación geográfica de Grecia, que la convierte en puente entre Oriente y Occidente. Además, esta situación privilegiada posibilitó los progresos en la navegación y con ello el auge del comercio y el consiguiente diálogo entre culturas, intercambiando así costumbres y tradiciones. En este sentido, es importante resaltar el factor político que comienza con el proceso histórico de la constitución de la *polis* griega, el llamado paso del *etnos* a la *polis*, como elemento determinante de aparición de la racionalidad; además de estos factores se puede mencionar los socioeconómicos: como la expansión de los jonios lo cual trajo consigo la adquisición de nuevas y grandes riquezas, por otro lado, la democratización de la escritura, gracias a estos acontecimientos, se hace accesible a todos.

Para poder indagar en el contexto de cómo el alma en los presocráticos tiene una capacidad cognoscente, hay que dejar en claro la diferencias entre mito (forma fundante de conocimiento) y logos; de modo que, se llama mito a un relato de algo fabuloso que se supone sucedió en un pasado remoto o casi siempre impreciso. A esto podemos agregar que en muchos casos el mito pretende en tal manera sacar a la luz las impresiones causadas por la capacidad espiritual del hombre, un mito trae consigo la creación de personajes, momentos y lugares fantásticos, mágicos y extraordinarios, que en su mayoría escapan de la misma explicación racional desde el punto de vista empírico.

Ahora bien, la cuestión sobre el logos, o como lo definen varias fuentes epistemológicas: conocimiento, ciencia, razón, tratado, verbo, palabra, estudio; en esta ocasión aplica la definición de razón, si vemos algunas definiciones filosóficas, encontramos a Heráclito el cual utiliza esta palabra en su teoría del ser, diciendo: “No a mí, sino habiendo escuchado al logos, es sabio decir

junto a él que todo es uno”³. Tomando al logos como la gran unidad de la realidad, acaso lo real, Heráclito pide que la escuchemos, es decir, que esperemos que ella se manifieste sola en lugar de presionar. El ser de Heráclito, entendido como logos, es la inteligencia que dirige, ordena y da armonía al devenir de los cambios que se producen en esa guerra que es la existencia misma. Se trata de una inteligencia sustancial, presente en todas las cosas. Cuando un ente pierde el sentido de su existencia se aparta del logos.

En la teoría del conocimiento, desde sus inicios, el logos ha sido definido como conocimiento y en este particular el conocimiento mismo aporta al hombre gran parte de sus cualidades para dar respuestas a sus inquietudes, vale decir, que la razón es la base de todo conocimiento científico y real, que ha brindado y sigue brindando al hombre su condición de ser racional.

Así pues, el mito llegó a invertirse a la razón cuando se encuentra con las realidades más próximas, los presocráticos al darse cuenta de que los acontecimientos naturales no tenían nada que ver con el capricho de los dioses, empiezan a plantearse sus propias teorías sobre el arché (origen), y esto puede entenderse como que el alma es el origen de todo, de modo que, tales teorías, dieron un avance en las ciencias de ese entonces, por lo que es preciso un bosquejo sobre estas teorías.

En el camino de la historia gnoseológica, se observa cómo el hombre ha hecho varios intentos por describir el conocimiento, pero todos los conceptos que ha formulado se hayan limitados por un método aprehensivo determinado; sin embargo, al hablar de percepción como método de aprehensión del conocimiento intelectual, se describe el proceso mediante el cual el alma es, en posibilidad, capaz de conocer lo material e identificarlo en cuanto que es real, haciendo la distinción entre lo corpóreo y lo trascendente.

La percepción, como método para la aprehensión del conocimiento, ha sido estudiada desde diversos puntos de partida en la evolución de la filosofía,

3 Cf. Grenet, 1984, *Historia de la filosofía Antigua*, Barcelona, Herder, p. 85.

teniendo en común acuerdo el planteamiento epistemológico, el cual tiene su forma directa en el proceso de captación del conocimiento, no conceptual, de los objetos físicos, sino de los procesos mentales. Partiendo desde esta premisa, se infiere por tanto que la misma viene dada en base al intelecto, lo cual para Santo Tomás es la potencia que constituye el alma humana en su grado de perfección⁴. El intelecto como parte del alma, es el medio por el cual se puede plantear como posible la captación de los hechos corpóreos; se aprecia entonces que el concepto de lo conocido se hace conforme al objeto presentado por los sentidos, pero en este no hay todavía verdad o falsedad⁵.

En este sentido, Santo Tomás apropia del planteamiento de su maestro Aristóteles el cual sostenía que el alma, en el ámbito intelectual y en su estado primitivo, es como una tabula rasa, cuya naturaleza es la capacidad de conocer sin poseer intrínsecamente ningún contenido propio. Es evidente que, para el Aquinate, el ejercicio del entendimiento se puede relacionar análogamente con la función de la luz, ya que esta es percibida en la medida que permite ver las formas de los cuerpos en que se refleja, pero, no por esto, se la ve directamente como forma separada de ellos⁶.

Por tanto, el alma humana es una tabula rasa sobre la que se va edificando el conocimiento a través de la actividad que suscitan los sentidos a la razón humana. El conocimiento se produce porque los sentidos captan las imágenes, luego el *entendimiento agente* las digiere y se las pasa al *entendimiento paciente* que las selecciona y asimila, finalmente el entendimiento vuelve a mirar la imagen y conociéndola, es capaz de aplicarle el concepto de un universal.

Por tanto, conocer es abstraer la forma de la materia individual, sacar mediante la acción del intelecto lo universal de lo particular, obtener la especie

4 Cf. Tomás de Aquino, 2011, **El ente y esencia**, 3ª edición, Navarra, 2011, p. 287, N° 37 (q 75).

5 Sánchez M., Diego, 2013, **Historia de la filosofía antigua y medieval**, editorial Dykinson, Madrid, p. 409.

6 Cf. Araya, E., **Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino**, En: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXV (86), 253-261, 1997.

inteligible o substancia segunda de las imágenes singulares. En ese sentido, la abstracción no falsifica la realidad, no afirma la existencia separada de la forma respecto a la materia individual, como pretendían platónicos y agustinos; Santo Tomás tan sólo considera correcto plantear la forma por separado a nivel intelectual: en esta separación radica el conocimiento humano.

Actualmente, los estudiosos de la ciencia y los formadores de las nuevas generaciones se están quedando estancados en una experiencia material de lo cognoscible. En este sentido, se propone el método de la percepción como herramienta para conocer la verdad partiendo desde el alma, potencial primero de la persona humana, para conocer las cosas en cuanto entes reales y tangibles que se preparan para asimilar un conocimiento inteligible en la capacidad de seres trascendentales. ¿Se puede concebir hoy día el estudio del alma partiendo de la hipótesis que el ser humano es una tabula rasa? ¿Qué importancia tienen los sentidos en la percepción cognitiva? ¿El tema de la esencia del conocimiento tiene relevancia hoy día para una epistemología contemporánea?

Ante la situación ya planteada se justifica esta investigación en el poder inferir y afirmar que la percepción es un buen camino filosófico para conocer la realidad de las cosas desde la existencia del hombre; ya que através de su historia se interroga sobre el por qué y cómo de todas las realidades existentes, mostrándose interesado en el descubrimiento del cómo están (verdadamente) las cosas dentro del plano de la existencia, es decir, conocer por el conocimiento mismo; aunque se hace evidente la importancia de conocer ante todo la verdad como una necesidad intrínseca en el hombre.

De esta manera, el discurrir y devenir filosófico muestra una vez más, la clara pregunta de cuál es la razón del conocimiento que a través de la historia del pensamiento se ha denotado en función de la búsqueda de la misma. Sin lugar a dudas, el método de la percepción como herramienta para conocer la verdad puede contribuir en los motivos y acciones por los cuales el hom-

bre se esfuerza por avanzar en el conocimiento intelectual, para conocer la verdad de las cosas a modo de que pueda desarrollarse como un ser capaz.

Así pues, la percepción por medio del alma, se presenta como una gran herramienta que ha de implementarse con el verdadero espíritu investigativo en el proceso perceptible del conocimiento inteligible. En tal sentido, el presente trabajo está orientado a recabar información, en base bibliográfica, en lo concerniente al entendimiento del alma como medio que posibilita la adquisición del conocimiento en el hombre y así precisar planteamientos que permitan solventar la creciente diatriba en torno al tema de estudio.

Sobre estos postulados se pueden encontrar elementos de fundamentación investigativa que permitan el sostenimiento de la hipótesis a plantear, teniendo presente desde el postulado aquiniano, la búsqueda de respuesta a la interrogante sobre la posibilidad del conocimiento por medio de la percepción cognitiva del alma.

La finalidad de esta propuesta es iluminar el estudio actual de la teoría del conocimiento a partir del planteamiento neo-aristotélico que ofrece la óptica de Santo Tomás de Aquino y su percepción del mundo y las cosas, buscando reivindicar el pensamiento tomista en la realidad de nuestro mundo arropado por la teoría de la vanidad y el relativismo. En tal sentido, es importante determinar el impacto de estas ideas del Aquinate en las concepciones actuales con respecto al conocimiento y percepción desde el alma, una tabula rasa en la que se han de imprimir los conceptos y definiciones que determinarán la inteligencia del hombre.

La presente obra se basa en una metodología documental de corte cualitativo hermenéutico, la cual consistirá en explorar el material bibliográfico para describir el problema planteado mediante la selección, comparación del mismo, análisis y síntesis, con la finalidad de corroborar y desarrollar el planteamiento de la investigación. Adicionalmente, se llevará a cabo a

través del método inductivo; partiendo de lo particular a lo general con conclusiones delimitadas, para comprobar por medio de la misma, el método y posibilidad de conocimiento en el intelecto según lo planteado por Tomás de Aquino. Esta metodología estará estructurada de la siguiente manera:

1. La primera etapa consiste en la observación: la cual comprende la revisión de todos los elementos bibliográficos disponibles para la investigación, éste medio nos permite una observación referencial de forma indirecta.
2. Como segundo momento se encuentra la inducción: todos los elementos obtenidos previamente de la observación de las referencias bibliográficas el cual nos permite realizar una visión panorámica de los contenidos puntuales a desarrollar.
3. Posteriormente se presenta la hipótesis a desarrollar sobre la especificidad de la aprehensión como posibilidad de conocimiento, la cual ha de corroborarse en el proceso de la investigación..
4. Seguidamente, la síntesis e interpretación de los elementos obtenidos a partir de los planteamientos de los autores, de manera especial el Aquinate ,y las diversas posturas acerca de la percepción cognitiva que nos permita corroborar posteriormente la hipótesis planteada.
5. Y, por último, la tesis o teoría científica que se desea reafirmar con dicha investigación, tal es el caso de la percepción cognitiva como una posibilidad del conocimiento a partir de la teoría del alma en Santo Tomás de Aquino.

CAPÍTULO I

**PLANTEAMIENTO PRELIMINAR
SOBRE EL ALMA Y LA PERCEPCIÓN**

1. Marco referencial de la realidad

La filosofía, desde sus inicios, ha emprendido un gran camino en la historia del pensamiento humano con la finalidad de justificar la razón de ser de las cosas. Esta interacción entre el pensamiento humano y su correlación en el mundo, ha permitido encausar a los individuos hacia una correcta deducción en la comprensión de las cosas. Esta actividad maratónica ha tenido como misión entender la realidad y formular preguntas con el único deseo de dar razones de la existencia, todo esto con la finalidad de obtener un mayor conocimiento de la realidad que le circunda. El hombre se ha convertido en un caminante en busca del conocimiento, por el conocimiento mismo⁷. Ahora bien, se hace necesario e inminente observar con rigor y describir con exactitud ¿qué significa conocer?, ¿qué entendemos por conocimiento?

En el entramado mundo de la filosofía y sus planteamientos, la interrogante sobre el conocimiento se produce en variadas perspectivas de corte explicativo sobre el denominado “peculiar fenómeno de la conciencia”⁸ ya que el mismo, constituye sin duda alguna un eje de estudio que ha llevado a la articulación de varias corrientes ideológicas y filosóficas, que han trabajado de manera ardua en base al dualismo existente entre el sujeto y el objeto. En otro orden de ideas, y, dejando de lado las definiciones diccionarios-enciclopédicas, se hace necesario entender el conocimiento no como un concepto abstracto, sino también como una realidad de la cual participamos todos, siendo una constante que se desea alcanzar.

Entre los postulados o fórmulas simplistas como: *conocer no es saber*, y por las complejísticas concepciones filosóficas, existe una gama de especulaciones ratificando e identificando en ella uno de los grandes temas tanto en el orden teórico como en el práctico y de aquí su relevancia. En efecto, es una realidad demasiado compleja y no hay idea ni palabra más usada que ella, aunque se entiendan cosas muy diferentes: se le emplea como supuesto, como medio y como fin.

7 Cf. Bochénski, J. **Introducción al pensamiento Filosófico**, Revista de Filosofía, 1980, p. 18.

8 Hessen, J. **Teoría del Conocimiento**, Austral Ciencia y Humanidades, 1995, p. 25.

Desde los inicios de reflexión filosófica encontramos una creciente inquietud por parte del ser humano por conocer la verdad y la razón de ser de las cosas; los presocráticos nos muestran desde la antigüedad poco remota el intento por alcanzar la verdad, la búsqueda de respuestas a las cosas que le rodean y le causan admiración; el intento por encontrar respuesta al origen (αρχή) del hombre y su entorno y lo que le supera: los mitos. Esta etapa se caracterizó por el paso de mito al logos, (λογός) ¿por qué?, la respuesta yace en los libros de la *Iliada* y la *Odisea*, estos escritos de carácter mítico relatan toda una interacción de dioses, semidioses con la humanidad, además, refieren el hecho de que todas las desdidas, acontecimientos y alegrías eran obra de los dioses, absolutamente todo era capricho de los seres míticos. Ahora bien, habiendo comentado el hecho del conocimiento mítico de los presocráticos, veamos un poco cómo este conocimiento alcanza la razón (λόγοι).

Existen varios factores por los cuales podemos deducir que el mito pasó al conocimiento (λόγοι), uno de ellos en la situación geográfica de Grecia, que la convierte en puente entre Oriente y Occidente. Además, esta situación privilegiada posibilitó los progresos en la navegación, con ello el auge del comercio, el consiguiente diálogo entre culturas, intercambiando así, costumbres y tradiciones; es importante resaltar en este aspecto el factor político.

El proceso histórico de la constitución de la polis (Πολις) griega, el llamado: el paso del etnoj (εθνο) a la polis, como elemento determinante de aparición de la racionalidad; además de estos factores se puede mencionar los socioeconómicos, como la expansión de los jonios trajo consigo la adquisición de nuevas y grandes riquezas, por otro lado, la democratización de la escritura, gracias a estos acontecimientos ella se hace accesible a todos. Para poder indagar en el contexto de cómo el alma en los presocráticos tiene una capacidad cognoscente hay que dejar en claro la diferencias entre mito (forma fundante de conocimiento) y *logos*⁹.

⁹ Cf. Se llama mito a un relato de algo fabuloso que se supone sucedió en un pasado remoto o casi siempre impreciso a esto podemos agregar que, en muchos casos, el mito, pretende en tal manera sacar a la luz las impresiones causadas por la capacidad espiritual del hombre, un mito, trae consigo la creación de personajes, momentos y lugares fantásticos, mágicos, extraordinario y que en su mayoría escapan de la misma explicación racional desde el punto de vista empírico.

Ahora bien, habiendo hablado del mito, se debe en segundo lugar aclarar la cuestión sobre el *logos*, o como lo definen varias fuentes epistemológicas: conocimiento, ciencia, razón, tratado, verbo, palabra; en esta ocasión aplica la definición de razón, si vemos algunas definiciones filosóficas, encontramos a Heráclito y en este sentido: Heráclito utiliza esta palabra en su teoría del ser, diciendo: “No a mí, sino habiendo escuchado al *logos*, es sabio decir junto a él que todo es uno”¹⁰. Tomando al *logos* como la gran unidad de la realidad, acaso lo real, Heráclito pide que la escuchemos, es decir, que esperemos que ella se manifieste sola en lugar de presionar.

El ser de Heráclito, entendido como *logos*, es la inteligencia que dirige, ordena y da armonía al devenir de los cambios que se producen en la guerra. El *logos* es el común en la diversidad, la medida en el avivarse y amortiguarse del eterno devenir, es decir, lo que se mueve conoce a lo que se mueve¹¹. Trata de una inteligencia sustancial, presente en todas las cosas. Cuando un ente pierde el sentido de su existencia se aparta del *logos*.

En la teoría del conocimiento existente desde el inicio de la razón misma, y su evolución, el *logos*, ha sido definido como conocimiento y, en este particular, el conocimiento mismo aporta al hombre gran parte de sus cualidades para dar respuestas a sus inquietudes, vale decir, que la razón es la base de todo conocimiento, científico y real, que ha brindado y sigue brindando al hombre su condición de ser racional.

Así pues, el mito llegó a invertirse a la razón cuando se encuentra con las realidades más próximas, los presocráticos, al darse cuenta de que los acontecimientos naturales no tenían nada que ver con el capricho de los dioses empiezan a plantearse sus propias teorías sobre el origen (*αρχή*), y de esto puede entenderse que el alma es el origen de todo, de modo que, tales teorías, dieron un avance en las ciencias de ese entonces; veamos cada una de sus teorías.

¹⁰ Cf. Grenet. *Historia de la filosofía Antigua*, Herder, Barcelona, 1984, p. 28

¹¹ Cf. Hirschberger: *Historia de la Filosofía, Pensamiento filosófico de Heráclito*, Editorial Herder, p. 53.

En el camino de la historia gnoseológica¹² se observa cómo el hombre en varios intentos ha querido describir el conocimiento, pero todos los conceptos formulados se hayan limitados por un método aprehensivo determinado¹³. Se debe tener en cuenta que la gnoseología se enfoca en cómo se relaciona nuestro conocimiento del mundo que nos rodea, con el mundo mismo. Entendiendo que es además una doctrina filosófica que trata sobre la capacidad del hombre para conocer la realidad y alcanzar la verdad; doctrina de las fuentes del conocimiento: sentimiento, razón y de las formas en que éste se realiza por medio de la percepción, representación, concepción, juicio, deducción, entre otras.

Aquí nos centramos en la percepción, que va a ser el método de aprehensión del conocimiento intelectual, describiendo el proceso mediante el cual el alma es, en posibilidad, capaz de conocer lo material e identificarlo en cuanto que es real, haciendo la distinción entre lo corpóreo y lo trascendente. Teniendo presente que lo corpóreo es lo que determina la aprehensión sensible del alma, y lo trascendente es lo que le relaciona con el ser eterno, de igual manera en los puntos posteriores se profundizara sobre esta diferencia.

Desde el camino gnoseológico existen dos medios para alcanzar el conocimiento, uno materialista partiendo de un conocimiento de lo existente:

12 Cf. La gnoseología llamada filosofía del conocimiento se ocupa de la interpretación esencial del conocimiento humano. El conocimiento estudiado en el pensamiento clásico y medieval por la psicología (sensaciones, percepción, teoría de las facultades, inteligencia) y la lógica (universales, proposiciones, razonamientos, demostración). Tras el planteamiento crítico de la filosofía moderna cuyo objetivo de realizar un examen crítico de las condiciones de confiabilidad de nuestros recursos cognitivos. En el siglo XX, el espacio de estudio del conocimiento se enriqueció con nuevos planteamientos. Véase: Sanguinetti, Juan, **El conocimiento humano. Una Perspectiva Filosófica**, Colección Albatros, Madrid, 2005, p. 9.

13 Cf. El método aprehensivo se puede entender como un proceso en el cual la conciencia capta y asimila un objeto, este acto utiliza un determinado número de actos elementales: 1. La noción de conciencia como actividad introspectiva y autor reflexiva. 2. la noción del objeto percibido como una entidad singular perfectamente aislable y determinada. 3. la noción de unidades elementales sensibles. Este proceso ocurre en todas las teorías del conocimiento en donde los hechos, se traduce en conciencia y los hechos. Véase: Abbagnano, **Diccionario de filosofía**, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 805.

objetos, cosas; basado en que las sensaciones del hombre son imágenes del mundo exterior, y uno idealista, siendo el conocimiento del hombre reflejo de sus ideas, que suele confundirse el conocimiento con el propio ser, que a su vez sólo existe en las percepciones del hombre, o niega por principio la posibilidad de conocer el mundo.

La percepción, como método para la aprehensión del conocimiento, ha sido estudiada desde diversos puntos de partida en la evolución de la filosofía¹⁴, teniendo en común acuerdo el planteamiento epistemológico, que esta consiste en el proceso de captación del conocimiento directo, no conceptual, de los objetos físicos. Partiendo desde esta premisa, se infiere por tanto que la misma capacitación viene dada en base al intelecto, lo cual para Tomás es la potencia que constituye el alma humana en su grado de perfección. Es así como el intelecto parte del alma, un medio por el cual se puede plantear como posible la captación de los hechos corpóreos; se aprecia entonces que el concepto de lo conocido se hace conforme al objeto presentado por los sentidos, pero en este no hay todavía verdad o falsedad.

En este sentido, el Aquinate, se apropió del planteamiento de su maestro Aristóteles, el cual sostenía que: “el alma, en el ámbito intelectual y en su estado primitivo, es como una tabula rasa, cuya naturaleza es la capacidad de conocer sin poseer intrínsecamente ningún contenido propio”¹⁵. Es evidente que, para el Aquinate, el ejercicio del entendimiento se puede relacionar análogamente con la función de la luz, ya que esta es percibida en la medida que permite ver las formas de los cuerpos en que se refleja, pero, no por esto, se la ve directamente como forma separada de ellos¹⁶.

¹⁴ En los temas posteriores se profundizará sobre la percepción y la influencia sobre su estudio en la filosofía.

¹⁵ Lo inteligible ha de estar en una tabula rasa en la que nada está escrito, esto es lo que sucede con el alma que por medio de la percepción es capaz de conocer los objetos inteligibles. Cf. Aristóteles, *De Anima III*, c. 5. 230a, Editorial Gredos, Madrid, España.

¹⁶ Cf. Araya, E: **Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino**, En: *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XXXV (86),253-261,1997.

En efecto, el alma humana es una tabula rasa sobre las que se va edificando el conocimiento a través de la actividad que suscitan los sentidos a la razón humana. El conocimiento se produce porque los sentidos captan las imágenes, luego el *entendimiento agente* las digiere y se las pasa al *entendimiento paciente* que las selecciona y asimila, finalmente el entendimiento vuelve a mirar la imagen y conociéndola es capaz de aplicarle el concepto de un universal¹⁷.

Por tanto, conocer es abstraer la forma de la materia individual, sacar mediante la acción del intelecto lo universal de lo particular, obtener la especie inteligible o substancia segunda de las imágenes singulares. En ese sentido, la abstracción no falsifica la realidad, no afirma la existencia separada de la forma respecto a la materia individual como pretendían los platónicos y agustinos; Santo Tomás tan sólo considera correcto plantear la forma por separado a nivel intelectual: en esta separación radica el conocimiento humano.

Actualmente los estudiosos de la ciencia y los formadores de las nuevas generaciones se están quedando estancados en una experiencia material de lo cognoscible. En este sentido, se propone el método de la percepción como herramienta para conocer la verdad partiendo desde el alma, potencial primero de la persona humana, para conocer las cosas en cuantos entes reales y tangibles que se preparan para asimilar un conocimiento inteligible en la capacidad de seres trascendentales.

Ante la situación ya planteada se justifica esta investigación al momento de inferir y afirmar que la percepción es un buen camino filosófico para conocer verdades fundamentales en la existencia del hombre; ya que él, en su historia se interroga sobre el por qué y cómo de todas las realidades existentes, mostrándose interesado en el descubrimiento del cómo están (verdaderamente) las cosas dentro del plano de la existencia, es decir, conocer por el conocimiento mismo; aunque se hace evidente la importancia de conocer ante todo la verdad como una necesidad intrínseca en el hombre.

¹⁷ Cf. Aristóteles, *De Anima III*, c. 5. 230a.

De esta manera, el discurrir y devenir filosófico muestra una vez más, la clara pregunta de cuál es la verdad absoluta del conocimiento, que a través de la historia del pensamiento se ha denotado en función de la búsqueda de la misma. Sin lugar a dudas, el método de la percepción como herramienta para conocer la verdad puede contribuir en los motivos y acciones por los cuales el hombre se esfuerza por avanzar en el conocimiento intelectual para conocer la verdad de las cosas a modo de que pueda desarrollarse como un ser capaz.

Así pues, el mismo, se presenta como una gran herramienta que ha de implementarse con el verdadero espíritu investigativo en el proceso perceptible del conocimiento inteligible. De forma tal, el trabajo está orientado a recabar información, en base bibliográfica, en lo concerniente al entendimiento del alma como medio que posibilita la adquisición del conocimiento en el hombre, y así precisar planteamientos que permitan solventar la creciente diatriba en torno al tema de estudio.

Sobre estos postulados se pueden encontrar elementos de fundamentación investigativa que permitan el sostenimiento de la hipótesis a plantear, teniendo presente y el postulado del Aquinate, la búsqueda de respuesta a la interrogante sobre la posibilidad del conocimiento por medio de la percepción cognitiva del alma. Y por último la actualidad del mensaje tomista para la teoría del conocimiento.

1.1. La problemática del alma en Aristóteles

En la filosofía antigua la concepción del alma gira en torno a dos nociones, la primera es el principio de racionalidad se entiende desde aquello que permite alcanzar el conocimiento de los entes sensibles y la ciencia. Esto hace la diferencia del resto de los seres vivos que no poseen racionalidad. La segunda se encuentra en los seres vivos los cuales son capaces de efectuar actividades vitales a diferencia de los seres inertes. Se entiende el alma como un aliento equivalente a la respiración, en la unión del cuerpo.

Aristóteles, discípulo de Platón, muestra un conocimiento más amplio del argumento platónico basado en un dualismo casi radical del cuerpo y el alma. La considera como una realidad esencialmente inmortal y separable. En su diálogo *Fedro*, cuenta Platón que el nacimiento de los seres humanos tiene lugar cuando un alma cae del mundo de las ideas en el mundo sensible, a causa de un desequilibrio entre tres partes que la componen:

“El caballo de mala constitución es pasado y tira hacia la tierra, provocando que el alma pierda sus alas y vaya a la deriva hasta agarrarse a algo sólido donde se asienta, apropiándose un cuerpo terrestre que parece moverse por sí mismo a causa de la fuerza de aquella. Y este todo compuesto de alma y cuerpo se llama ser vivo y recibe el calificativo de mortal”¹⁸.

De esta explicación se deduce, no solo que el alma está unida al cuerpo solo accidentalmente, como un jinete a su caballo, sino que esta unidad accidental de alma y cuerpo no tiene lugar más que de un modo antinatural. De ahí la necesidad del alma de purificarse y sublimarse concentrándose y recogiendo dentro de sí misma, o sea, retirándose de la dispersión en el mundo sensible a donde le arrastra las dos partes. Pues solo así ejercitándose en desplegarse del cuerpo podrá retornar a su mundo originario, el de las Ideas, y lograr de un modo pleno el saber de la verdad, es decir, regresar al mundo inteligible.

El alma aspira a liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino. Aun dentro del cuerpo, el alma no pierde la reminiscencia, de las ideas que había contemplado puramente. De aquí parte Platón para fundamentar su teoría del conocimiento verdadero, a la vez este constituye una prueba de la existencia del alma pura.

Teniendo esta noción de alma en Platón, antecesor de Aristóteles, y dejando a un lado este pensamiento de la dualidad del alma, se parte del pensa-

¹⁸ Platón, *El Fedro, Obras completas*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 2, Madrid, 1971, pp. 246- 247.

miento aristotélico basado en el alma como principio de vida y como parte esencial del razonamiento humano. Para dar una concepción de lo que es el alma, parte de su argumento de la realidad hilemórfica. Toda realidad sensible está compuesta de materia (potencia) y forma (acto). Proponiendo que los cuerpos vivientes tienen vida no en tanto que cuerpos. Su corporalidad es como el sustrato material y potencial del que el alma es la forma y el acto. El alma, por consiguiente, en cuanto forma, es acto, y es acto de un cuerpo susceptible de recibir la vida, de un cuerpo orgánico.

En este orden de ideas, el mismo Aristóteles lo dispone de la siguiente manera:

“En consecuencia, todo cuerpo natural que participa de la vida será sustancia, y lo será precisamente en el sentido de sustancia compuesta. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es una de las determinaciones de un sujeto, sino más bien el cuerpo es sujeto y materia. Necesariamente pues, el alma es sustancia, en el sentido que es forma de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. Ahora, tal sustancia es acto, y por tanto el alma es acto del cuerpo que se ha dicho [...] el alma es el actoprimerio de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia”¹⁹.

De manera general, el alma se entiende de este modo como aquello que está en acto en el cuerpo, así unido de manera singular. Siendo parte importante para que tenga vida. El alma es la sustancia en acto que va a componer el cuerpo en potencia, es decir, le da vida al cuerpo en cuanto unidad. De forma particular, aplicada al alma humana, Aristóteles plantea que es “aquello por lo que el ser humano vive, siente y entiende”²⁰. Es decir, el alma es el principio vital mismo, y es -en cuanto forma sustancial- raíz de todas las operaciones vitales del viviente.

¹⁹ Aristóteles, *De Anima*, Op. cit. II, 1, 412 a 15-28.

²⁰ Aristóteles, *De Anima*, Op. cit. II 3, 414 a 13.

Esta concepción del Estagirita hace que el argumento sobre el alma se asiente en un enfoque intermedio entre los presocráticos, quienes identificaron el alma con algún principio físico. En cuanto a Platón, la concebía como confrontada al cuerpo, como su motor, pero no como su real principio sustancial. En efecto Aristóteles, argumenta que el alma es algo intrínsecamente unido al cuerpo, siendo su principio formal; no se trata de una sustancia, sino de la forma o acto primero del cuerpo. De este modo salva el Estagirita la unidad del ser vivo.

Examinando las reacciones de los vivientes, los fenómenos de la vida, comprobando algunas operaciones divergentes y diferentes, de modo que el alma como principio de la vida, el alma Aristóteles la identifica desde tres perspectivas claras, buscando la diferencia de cada ser vivo y nivelando las características de cada una según su propia función del alma en la vida del ser. Así que supone un alma intelectual, un alma vegetativa y un alma sensitiva.

1.1.1. El alma intelectual

Es la más perfecta y faculta a los animales que la poseen de entendimiento y voluntad. Según Aristóteles, si hay algo que no sea corporal en nosotros y dotado de inmortalidad, lo tenemos que situar en el entendimiento o intelecto²¹. El alma intelectual es la parte más elevada del alma humana, no se encuentra ni en los vegetales ni en los animales y gracias a ella el hombre posee las actividades vitales propias de la voluntad o apetito superior y del intelecto. Una parte del intelecto es lo que llamará Aristóteles “entendimiento o intelecto agente”, la parte del alma gracias a la cual es posible alcanzar la ciencia.

En su tercer libro, de *Acerca del Alma*, especifica al intelecto como la facultad capaz de captar las formas inteligibles de las cosas, haciéndose semejante a ellas. El intelecto, en cuanto puede recibir la forma inteligible de todos los objetos sensibles, debe ser distinto de todos ellos, no pudiendo ser de naturaleza

²¹ Cf. Yarza, I., *Historia de la filosofía antigua*, EUNSA, Navarra, España, 2000, p. 158.

semejante a la de ningún objeto físico: su naturaleza será precisamente estar en potencia respecto a todas las cosas, siendo en acto distinto de todas ellas.

El intelecto no puede ser, por lo tanto, corpóreo; a diferencia de lo que ocurre con los órganos sensibles, que por ser corpóreos no pueden captar los sensibles sino dentro de ciertos límites, el intelecto, precisamente por su incorporeidad, puede conocer todas las realidades en su universalidad y necesidad²². Además, se entiende que existe en el alma un intelecto que está en potencia de ser todo, se hace referencia al intelecto posible; por otro lado, el intelecto que lo produce todo, se conoce como intelecto agente. Continúa colocando una semejanza con la luz, pues ella hace en actos los colores que aún se encuentran en potencia.

En este sentido, se vale de la luz para diferenciar los dos intelectos, así como los colores no serían visibles y la vista no podría verlos si no hubiese luz, así las formas inteligibles que están contenidas en las imágenes sensibles permanecerían en su estado potencial, y el intelecto en potencia no podría a su vez captarlas en acto, si no hubiese como una luz inteligible que permitiera al intelecto extraer el inteligible y que éste sea entendido en acto.

1.1.2. El alma sensitiva

El conocimiento del alma sensitiva se encuentra en los animales y los hombres, ya que permite la percepción desde un conocimiento sensible que se mantiene bajo el apetito inferior, caracterizado por los deseos que tiene que ver con el cuerpo como el deseo de la sexualidad y las necesidades fisiológicas y el movimiento local. Aristóteles explica las sensaciones afirmando que el sujeto recibe las formas sustanciales de los objetos, como un anillo puede dejar impresa su forma sobre una tablilla de cera.

En primer lugar, se identifican las cualidades sensibles, captadas por los sentidos primarios sean cuantificables porque son objetivas. En segundo

²² Aristóteles, *De Anima*, Op. Cit., c. III, 4, 429 a 12

lugar, los sentidos divisarían las formas accidentales, las cualidades de los cuerpos, pero no las formas sustanciales (conceptos) que serían elaboradas por el entendimiento por abstracción. Los conceptos son abstracciones del entendimiento, y no los captan los sentidos.

Por ello, el conocimiento sensible se ocupa de lo particular y de lo contingente. Asimismo, desempeña funciones como la capacidad de movimiento de desear y de percibir. También los vegetales se distinguen de los animales por este conocimiento. Aristóteles confronta la sensación a la intelección, el acto es de objetos individuales; las formas sensibles, mientras que la intelección se entiende como universal.

El conocimiento se posesiona del cognoscente, haciéndolo suyo, transformándolo en este. Así se entiende que el árbol percibido por el ojo se ha dejado formar por el objeto percibido, se adquiere de un modo intencional y de modo inmaterial adquirido por los sentidos²³. Este hace clarificar la sensación como un acto que admite un objeto sensible en potencia al igual que el sujeto cognoscente. Se entiende de este modo como el acto común del objeto y del sujeto, es decir, de lo sensible y del que siente. Se refiere a la instancia al hecho mismo de oír y el efecto del sonido oído.

Desde esta perspectiva se mantiene que Aristóteles caracteriza la sensación como aquel proceso asimilativo en el que el sujeto que siente se aplica de una forma sensible en el caso del color, sabor, entre otros, quedando impresa en la potencia sensible, actualizándola, a la manera como la cera es marcada por un objeto externo que se imprime en ella.

“Desde un punto de vista general, respecto a toda sensación, se debe afirmar que el sentido es aquello que tiene capacidad de asumir las formas sensibles sin la materia, como la cera respecto a la marca del anillo sin el hierro o el oro: recibe la marca del oro o del bronce, pero

23 Cf. Aristóteles, *De Anima*, Op. cit., c. II, 5, 418 a 3.

no en cuanto es oro o bronce. Análogamente el sentido respecto a cada sensible, sufre la acción de aquello que tiene color, o sabor o sonido, pero no en cuanto se trata de cada uno de estos objetos, sino en cuanto el objeto posee una determinada cualidad y en virtud de la forma”²⁴.

Ante todo, Aristóteles propone el desarrollo de los sentidos desde dos puntos de vista, uno extrínseco y uno intrínseco. En el primero se percibe el objeto propio y exclusivo de cada sentido externo, es decir, aquello que se puede escuchar, en pocas palabras, el sonido. De igual modo lo que se percibe por medio del tacto. En este caso lo más común es la figura que es captada por la vista y el tacto²⁵.

En el sentido intrínseco se llevan a cabo a partir de las mutaciones de la sensibilidad extrínseca porque integran, estabilizan los datos parciales provenientes de cada uno de los sentidos externos. En este caso Aristóteles identifica dos formas de sentido: el común, encargado de coordinar las sensaciones y organizar la diversidad de datos que tiene la mente, permitiendo la percepción e identificación de los objetos y, el entendimiento: como facultad discursiva que opera desarrollando razonamientos y hace posible la ciencia. Estos se desarrollan únicamente en el hombre por su sentido racional y su adquisición de los conocimientos sensibles.

1.1.3. El alma vegetativa

El alma vegetal (τὸ θρεπτικόν) está presente en tres seres, en las plantas, los animales y los hombres, permitiendo las actividades vitales básicas, como la reproducción, el crecimiento y la nutrición. Para que pueda suscitar cualquier ser vivo son necesarias estas funciones. Copleston señala que “en todos los vivientes, en el caso de las plantas no necesitan sentir, porque no se mueven, sino que llevan a cabo su nutrición automáticamente”²⁶.

²⁴ *Ibíd.*, c. II, 12, 424 a 17-24.

²⁵ *Ibíd.*, c. II, 6-11.

²⁶ Copleston, Frederick, **Historia de la Filosofía**, Editorial Herder, Barcelona, España, p. 85.

Por otra parte, los animales, que están capacitados de movimiento necesitan tener sensaciones, pues les sería inútil moverse hacia su alimento si no lo pudiese reconocer al encontrarlo. El alma vegetativa es muy distinta al alma racional y sensitiva, ya que poseen todos los seres vivos especialmente las plantas. Están acción y función forja a que los seres con vida se nutran, crezcan y se reproduzcan.

El alma vegetativa además se plantea como el principio elemental de la vida, el principio que gobierna y regula las actividades biológicas. Por ello, Aristóteles a través de la noción de alma supera las explicaciones acerca de los procesos vitales que argumentaban los naturalistas. Recalca que todo proceso de nutrición y de crecimiento está presente una especie de regla que proporciona magnitud y crecimiento – cosa que el fuego no puede producir por sí mismo y que sería inexplicable si no existiese algo más allá del fuego, esta regla se entiende como alma.

Para Antiseri, “la nutrición consiste en la asimilación de lo no semejante, que el alma hace posible gracias al calor”²⁷. Por tanto, el alma vegetativa preside la reproducción objetiva de toda forma de vida finita en el tiempo, es así, que cualquier forma de vida, incluso la más elemental, está hecha para la eternidad y no para la muerte como sostiene Aristóteles²⁸.

1.2. La influencia de la filosofía del Estagirita en la filosofía judía y árabe

En su contexto histórico la filosofía judía y árabe se forman sustancialmente a partir de la percepción del pensamiento del mundo griego y en función de su contacto con el cristianismo. Permanece condicionada por sus libros sagrados el Corán y la Tanaj. Asimismo, tuvo también influencia el pensamiento Aristotélico.

²⁷ Antiseri, **Historia del Pensamiento Científico y Filosófico I**, Editorial Herder, Barcelona, España, 2004, p. 180.

²⁸ *Ibíd*, p. 181.

Cabe destacar, que el inicio de la actividad filosófica nace entre los musulmanes al proponerse a interpretar ciertas doctrinas fundamentales del Corán. En este sentido, “apareció muy pronto un movimiento que defendía los derechos de la razón en la interpretación de la verdad religiosa, y que puso en circulación la ciencia del saber (*Kalam*)”²⁹ esto para mantener la fidelidad a la doctrina de los filósofos griegos, en especial de Aristóteles.

Estas concepciones filosóficas se ocupan de los temas sobre la fe y la razón, la relación entre Dios y el mundo, la relación entre el entendimiento y el alma. Para resolver tal situación se basaron en la filosofía griega, por un lado, y a sus respectivas tradiciones por otro. El gran papel de la filosofía árabe y judía, fue la trasmisión de la filosofía aristotélica a Europa, impulsando el desarrollo y apogeo de la escolástica.

Desde esta perspectiva, la filosofía árabe constituyó así uno de los canales principales para la introducción en Occidente del conjunto de las obras aristotélicas. Los grandes filósofos del islam, especialmente Avicena y Averroes, quienes desarrollaron y transformaron la filosofía de Aristóteles dentro de un cierto espíritu neoplatónico, llegando a contrastar con importantes tesis de la tradición cristiana.

Por otro lado, los primeros pasos del pensamiento judío transcurren en el marco de una moderación, buscada entre la ortodoxia cerrada a toda reflexión racional y la herejía influenciada por el judaísmo y el cristianismo, con la ayuda de la ciencia del saber. En este entorno filosófico reflexivo se encuentra Maimónides como mayor representante del aristotelismo, digno de relacionarse con sus predecesores árabes.

²⁹ Sánchez Meca, Diego: **Historia de la Filosofía Antigua y Medieval**, Editorial Dykinson, Madrid, 2013, p. 337.

1.2.1. Reflexión sobre el pensamiento de Avicena

La filosofía aristotélica se presentó ante los pensadores del medioevo por primera vez, de forma sistemática, a cargo del filósofo persa Avicena quien se dedicó a la filosofía. Había pensado su sistema perfilado de manera independiente. Y lo había pensado unido en un sistema de sello particular.

La filosofía de Avicena también trata el tema sobre el alma caracterizada por ser la perfección primera. Y puesto que la perfección primera es perfección de algo, el alma es la perfección de algo y este algo es el cuerpo. Esta es la perfección de un cuerpo natural del que proceden sus perfecciones segundas, por los órganos, a través de los cuales se sirve en los actos de la vida, de los cuales los primeros son la nutrición y el crecimiento³⁰. Entonces, el alma que encontramos es perfección primera de un cuerpo natural dotado de órganos y que realiza los actos de la vida.

Por otro lado, Avicena realiza una argumentación sobre “el ser posible y el ser necesario”. El ser posible es el que se caracteriza por ser “el que existe, pero podía incluso no existir, porque no tiene razón de ser”³¹. Al igual que Aristóteles, “establece a la metafísica el estudio del ser en tanto que ser. El hace uso de una ilustración no-aristotélica para mostrar que la mente aprehende necesariamente la idea de ser, aunque ésta se adquiere normalmente a través de la experiencia”³². No porque sea consciente de su propia existencia, aunque no pueda adquirir la noción de ser a través de la experiencia externa, la adquirirá al menos de su autoconocimiento.

30 Michel Alain: **Historia de la Filosofía: Del mundo Romano al Islam medieval, Siglo XXI**, España, 1969, p. 318.

31 Reale Giovanni y Antiseri Darío: **Historia de la Filosofía. De la Antigüedad a la Edad Media**, Editorial Herder, 2010, p. 193.

32 Copleston Frederick: **Historia de la Filosofía 2. De San Agustín a Escoto**, Editorial Herder, 1990, p. 86.

Otro argumento es la noción de necesidad como elemento primario, ya que todos los seres son necesarios. Entonces se entiende por ser necesario “que no puede no existir, porque tiene en sí su razón de ser”³³. Un objeto en el mundo no es necesario por sí mismo. Pues su esencia no implica la existencia necesariamente; aunque es necesario en el sentido de que su existencia está explícita por la acción necesaria de una causa exterior. Por ello, un ser contingente representa un ser cuya existencia es decidida a la acción necesaria de una causa extrínseca.

En el caso de la creación, Avicena argumenta el asentamiento en el acto del pensamiento que el Ser divino tiene eternamente de sí mismo, y este conocimiento que el Ser divino tiene eternamente de sí no es otro que la encarnación primera (inteligencia primera). Este primer efecto asegura la transición de lo Uno a lo múltiple, confirmando el principio: “de lo Uno solo puede proceder lo Uno”³⁴. Con esto se le da una jerarquización de seres partiendo del Ser Divino hasta los seres contingentes, todo deriva de sí mismo. Siendo este el ser necesario y los otros seres como seres contingentes.

Además, partiendo de esta inteligencia primera, la pluralidad del ser va a proceder de actos contemplativos, del cual procede la segunda y de esta el alma motriz del primer cielo; de la tercera el cuerpo etéreo, supra-elemental de este primer cielo que procede de la inteligencia primera. Esta triple contemplación instauradora del ser se repite en la inteligencia hasta completar la doble jerarquía. Esta es “la de las Diez inteligencias querubínicas y la de las Almas celestes”³⁵, que no poseen facultades sensibles, sino que tienen la imaginación en estado puro, es decir, liberada de los sentidos.

La inteligencia décima no tiene fuerza para producir a su vez otra inteligencia única y otra alma única. Desde este punto se emana la fragmentación de una multitud de almas humanas, esta inteligencia se le designa como

33 Reale Giovanni y Antiseri Darío: **Historia de la Filosofía**, Op. cit., p. 194.

34 Michel, Alain: **Del Mundo Romano al Islam Medieval**, Editorial Siglo XXI, 2002, p. 320.

35 *Ibíd*, p. 321.

inteligencia agente, emana el alma humana y su iluminación, proyectando las ideas o formas de conocimiento sobre las de las almas capacitadas para recibirla. Por ello, Avicena se basa en que el intelecto no tiene ni la función ni la posibilidad de abstraer lo inteligible de lo sensible.

Por eso “todo conocimiento y toda reminiscencia son una emanación y una iluminación procedente del Ángel”³⁶. Así el intelecto humano tiene su naturaleza en el Ángel en potencia, posee una estructura doble cuyas dos posturas: intelecto práctico e intelecto contemplativo, se designan como ángeles terrestres, de estos presupuestos supone el secreto del destino de las almas.

Por consiguiente, para el caso del conocimiento en los seres humanos, dotados de razón, el conocimiento de las ideas se produce en virtud de la actividad de su entendimiento material, con la que este llega a convertirse en conocimiento en acto. Para profundizar más sobre esta actividad se puede sintetizar de la siguiente forma:

1. La inspiración divina, basada en que los seres humanos conocen los primeros principios y las verdades inmediatamente evidentes a las que se asienten apenas escuchada. Partiendo de la enunciación de que es mayor el todo, que la parte, pues no deben pertenecer dos contrarios a una misma cosa.
2. El razonamiento discursivo, parte mediante el análisis y la síntesis, que es como se conocen las conclusiones con ayuda de la derivación lógica. A partir del conocimiento intuitivo de los primeros principios es donde procede esta actividad discursiva del entendimiento.
3. La percepción de los sentidos, en la que el alma puede obtener de la experiencia sensible otras formas inteligibles por abstracción³⁷.

³⁶ Cf. Corbin, H.: *Historia de la Filosofía Islámica*, Editorial Trotta, Madrid, 1990, p. 29.

³⁷ Cf. Bloch, E.: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Madrid, Ciencia Nueva, 1998, p. 58.

Por tanto, desde estas características, la abstracción y el razonamiento discursivo, que analiza y sintetiza, son, por tanto, los medios fundamentales gracias a los cuales el alma humana adquiere y enriquece sus conocimientos racionales, que constituyen su conocimiento adquirido. Al igual que Aristóteles, Avicena considera que la más alta felicidad humana está en la contemplación intelectual del Ser necesario.

1.2.2. Visión de Averroes

En el pensamiento filosófico judío, especialmente con Averroes (1126-1298), influyó altamente el pensamiento Aristotélico, además impactó notablemente en el medioevo cristiano. Averroes es considerado como fiel interprete del pensamiento de Aristóteles pues, ejemplifica el tipo del hombre medieval. Abarcó todo el campo de la filosofía y de las ciencias cultivadas en su época.

El pensamiento aviceniano, bajo su aspecto general de la teoría de las inteligencias jerárquicas, se presenta como una alegoría que se fundamentó en la cosmología y punto de partida de la antropología. Asentó las bases de la esencia y de la división del ser en: *el ser necesario para sí y ser necesario para otro*, determinando que, mientras lo posible está en potencia, no puede ser. A su vez, su propia causa necesita una causa, y así sucesivamente.

En este particular podemos percibir con mucha precisión lo que Averroes plantea al respecto:

“A partir de esta Inteligencia Primera, la pluralidad del ser va a proceder de una serie de actos contemplativos que convierten de alguna medida la cosmología en una fenomenología de la conciencia angélica. La Inteligencia Primera contempla su principio; contempla la posibilidad pura de su propio ser en sí, considerado ficticiamente como separado de su principio. De esta primera Inteligencia procede la Segunda Inteligencia; de la segunda, el alma motriz del primer cielo; de

la tercera, el cuerpo etéreo, supra-elemental de este primer cielo, que procede así de la dimensión de la Inteligencia Primera. Esta triple contemplación del ser se repite de inteligencia en inteligencia hasta contemplar la doble jerarquía: la de las diez inteligencias Querubínicas y la de las almas celestes, que no tienen facultades sensibles, sino que poseen la Imaginación en estado puro, es decir, liberada de los sentidos, y cuyo deseo de asimilarse a la Inteligencia de la que proceden comunica a cada cielo su propio movimiento”³⁸.

Aunado a esto, ha reconocido en la Inteligencia agente o activa que emanan las almas y su iluminación, las cuales proyectan las ideas o formas de conocimiento sobre las almas capacitadas para recibirlas. De tal forma, el intelecto humano no tiene ni la función ni la posibilidad de abstener lo inteligible de lo sensible.

Así pues, se puede apreciar en Averroes la figura de la inteligencia agente en su trayectoria ulterior de su pensamiento. Además, se esforzó en explicar cómo especula el ser humano y cómo es permisible la formulación de verdades universales e imperecederas por parte de seres efímeros. En disconformidad con Aristóteles, recalca la función visual de los impulsos y algunas facultades intelectiva en el ser humano.

1.2.3. Planteamiento de Maimónides

El pensamiento judío, en la filosofía medieval, juega un papel importante en el desarrollo del estudio del conocimiento del espíritu humano. De este modo Maimónides, famoso por destacarse en la medicina, la filosofía y la religión hebrea, aparece para mostrarse como un trasgresor en el carácter del espíritu humano, manifestando una actitud negativa frente al intelecto humano e incredulidad acerca de que se pudiera servir de guía en la vida y conducir al hombre a la felicidad.

³⁸ Parain, *Del mundo Romano al Islam Medieval*, p. 317.

Su pensamiento se funda en una conformidad del enfoque hebreo, aristotélico y platónico. A este respecto, considera demostrable la existencia de Dios como Ser necesario como motor inmóvil, causante del universo. Como se preocupó por las investigaciones naturalistas y científicas que, por cuestiones estrictamente filosóficas, comprende que la creación libre en el tiempo es razonable.

La física peripatética estipula la eternidad del mundo: esto constituía el telón de fondo de la teoría del movimiento, agentes universales de los cambios por los cuales las cosas aparecen dotadas de substancia, de cantidad, de calidad y lugar, modalidades que constituyen otros tantos revestimientos de un mundo que es, ha sido y será siempre. Por tanto, la creación pertenece a una expresión de la esencia divina. Esta misma expresión se encuentra descrita en las categorías aristotélicas para definir que no tienen otro fin que no sea la creación misma.

Las perspectivas aristotélicas de Maimónides no reconocen otro premio moral supremo que el de esfuerzo especulativo, la adquisición de virtudes intelectuales, el conocimiento filosófico, perspectivas que le parecían difícilmente conciliables con los fines de ética bíblica. Maimónides redujo esos efectos a poca cosa: una ciudad humana construida sobre la adquisición de conocimientos que provocan un ejercicio espontáneo de la virtud.

Maimónides plantea que la soberanía de Dios, su trascendencia está en completa unión con la naturaleza, y es por eso que el dinamismo divino es de otra disposición que el dinamismo natural, y ese dinamismo trasnatural es quien hace comprensible, permitida y necesaria la creación. De esta forma, es necesario un agente o motor inmóvil que obre sobre las cosas presentes en el universo.

CAPÍTULO II

**EL TRATADO SOBRE
EL ALMA EN EL AQUINATE**

2.1. Hermenéutica de la q 75

En el apartado de la *Suma Teológica* en la q 75 podemos encontrar todo el *tratado sobre el alma humana* en el cual el Doctor Angélico, partiendo del tratado del Estagirita, asume como punto de partida el planteamiento sobre el alma como principio vital, y a partir de los planteamientos de sus antecesores le da desde la teología una nueva reinterpretación de los argumentos acerca del principio vital y determinante del ser humano.

Luego de haber culminado el estudio sobre el tema de la creación de lo espiritual y de lo corporal, pasa dedicarse ahora al estudio del hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal. No solo hace falta el estudio racional del ser humano, sino que es necesario entender que al teólogo le corresponde también el estudio de la naturaleza humana en lo referente al alma, y lo referente al cuerpo, la primera como principio vital propio del ser humano como tal.

Se intentará hacer un análisis interpretativo sobre la q 75 a 2 de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino en lo referente al principio vital del ser humano como algo subsistente y este a su vez determinante para la aprehensión del conocimiento como elemento determinante propio del ser humano.

El punto de partida es el enunciado de este apartado de la q 75 “El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?”³⁹. En tiempo del Doctor Angélico es evidente que era disputado el planteamiento de la subsistencia del alma humana y muchas veces llegó a negar en varias oportunidades de la existencia o no en algunas personas, pero cómo negar un principio vital del ser humano que determina que el hombre está compuesto de una unidad determinante para poder vivir.

El Doctor Común inicia la disertación refiriendo a los principios argumentativos del común, donde se sostiene que lo perdurable es lo concreto, lo

³⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, q75 a2.

tangible, lo palpable, por tanto, se deduce: como el alma aparentemente no es algo concreto que pueda ser aprehensible mediante los sentidos resulta no ser algo concreto, sino que además es el resultado de la unión del alma y del cuerpo. El segundo argumento del cual parte el Aquinate es que todo lo que es subsistente se dice de lo que obra por sí mismo, es evidente que alma no obra, por el contrario, si el alma obrara es como si hiciera cosas, por tanto, esto determina que no es así.

En cuanto a la tercera objeción es muy simple, si el alma como tal subsistiera pudiera realizar algunas de sus operaciones sin necesidad de la intervención del cuerpo, lo haría por individual y ni siquiera el entendimiento fuera posible ya que hace falta del cuerpo para percibir las imágenes y es lógico asumir esta postura, por tanto pudiéramos afirmar que el alma no es subsistente.

Ahora bien, Santo Tomás parte del principio de contradicción de San Agustín en el *Tratado De Trinidad X* el cual sostiene que quien comprende que la naturaleza de la mente es incorpórea se equivoca de la misma manera que si dice que es corpórea; queda claro que Santo Tomás pretende evidenciar del principio de San Agustín que las dos afirmaciones son válidas para ambos casos y que la subsistencia del alma no está determinada con la incorporeidad. El Aquinate responde que ambas situaciones determinan la subsistencia del Alma por sí misma y todo ello resulta ser un elemento determinante de la existencia humana, que a su vez forma parte de la unidad substancial del ser humano, como una unidad anatómica holística e incorpórea que subsiste.

Todo esto trajo como consecuencia que el Aquinate afirmara: el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Por medio del principio vital (alma), el hombre puede conocer la naturaleza de las cosas. Pero es necesario aclarar que para que ocurra el conocimiento de las cosas es necesario que la naturaleza de las cosas no se encuentre contenida en la misma cosa, ya que esta no permitirá el conocimiento.

El mismo hecho de conocer, es decir el principio intelectual que se llama alma en sí mismo logrará contener la naturaleza de los cuerpos les imposibilitaría conocer los demás cuerpos, por ello es necesario comprender que el alma como principio vital y operación intelectual es incorpórea y a la vez subsistente ya que actúa por sí mismo como elemento integrante del ser humano. Por ello, no podemos negar que la acción operativa del entendimiento realizada por medio del alma como principio vital del ser humano, puede considerarse a partir de este razonamiento por el Aquinate quien cimienta las bases.

Ante todo esto se puede decir de la misma manera que el principio vital que es el alma, a su vez, se entiende con el principio intelectual, llamado mente o entendimiento, este tiene una operación por sí, independiente del cuerpo. Y nada obra por sí si no es subsistente. Por tanto, el alma humana como principio vital e intelectual por sí misma es incorpóreo y subsistente.

En esta q 75, el Aquinate resuelve el problema dialéctico sobre la concepción del alma en referencia al entendimiento como algo subsistente e incorpóreo de la siguiente manera: Según lo descrito por el Aquinate, lo concreto de algo puede ser entendido en dos sentidos: el primero está determinado por la adhesión de una cosa de forma material y la segunda en un sentido imperfecto, implica que forma parte de algo concreto y subsistente, el alma como principio vital intelectual reúne las dos condiciones: subsiste de forma independiente al cuerpo, pero a pesar de ello no se concibe de forma independiente, es un resultado concreto de la unión hipostática del alma y del cuerpo.

En el mismo orden de ideas, este planteamiento del Aquinate puede ser aplicado a cada uno de los sentidos o parte del cuerpo: el ojo, la mano, el oído y los pies actúan por sí mismos, pero no se entiende su accionar como independiente, sino que es el resultado de su adhesión física al cuerpo, de la misma forma ocurre con el principio vital o el entendimiento que es el alma, la cual permite que el hombre entienda.

A modo de conclusión, es clara la forma de concebir el alma humana como elemento vital subsistente y determinante para la percepción cognitiva del ser humano. Santo Tomás defiende que el alma humana, como elemento determinante para el entendimiento como inmaterial y subsistente, evidencia que el hombre por medio del entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos. Para conocer una clase de cosas es necesario que en la propia naturaleza no esté contenida ninguna de esas cosas que se va a conocer, pues, todo aquello que estuviese contenido naturalmente impediría el conocimiento. Aquí es donde juega un papel importante del alma humana que no es corpórea, pero es subsistente ya que necesita del cuerpo para poder permitir que el ser humano pueda comprender la realidad de las cosas.

2.2. La valoración antropológica del conocimiento desde el planteamiento del Aquinate

En el aspecto etimológico, la palabra hombre proviene del latín *homo*, que significa tierra. Sin embargo, en el plano filosófico, es preciso aclarar que no puede darse un concepto específico de hombre, ya que implicaría cerrar el significado o la descripción hecha por diversos autores.

A lo largo de la historia de la filosofía se han asumido variedades de conceptos sobre el hombre, cada uno adaptándose a la etapa histórica del pensamiento para cada momento determinado. Se ha visto al hombre desde distintos ángulos, dando paso a diversas definiciones de las cuales pueden distinguirse tres grupos: definiciones que surgen de la confrontación entre el hombre y Dios; definiciones sobre una característica o una capacidad propia del hombre, y definiciones que expresan como propio o inherente del hombre su capacidad para auto proyectarse.

2.2.1 Definiciones sobre una característica o una capacidad propia del hombre

La definición de “Hombre” entendido como un *animal racional*⁴⁰, esta expresa bien el punto de vista del pensamiento griego y del espíritu de la filosofía platónica y aristotélica. Para Platón, el hombre es un “animal capaz de ciencia”⁴¹, determinación que repite Aristóteles, considerándola como propia del hombre. Aristóteles afirma que “el hombre es el único animal que posee razón, y que ésta le sirve para indicarle lo útil y lo dañoso, y, por lo tanto, también le indica lo justo y lo injusto”⁴².

Según Pascal, el hombre “no es más que un juncos, el más débil de la naturaleza, pero es un juncos pensante”⁴³. Puede ser también considerado como una variante de la definición tradicional, variante en la cual la connotación de la fragilidad natural del hombre ha tomado el lugar de la animalidad.

Por su parte, Descartes deja de un lado la animalidad y redujo el hombre a pensamiento, como conciencia inmediata: “Yo no soy, precisamente hablando, más que una cosa que piensa, o sea un espíritu, un entendimiento o una razón”⁴⁴. Husserl, en la crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental, en sentido cartesiano ha dicho: “Si el hombre es un ser racional, lo es solamente en la medida que toda su humanidad es una humanidad racional, en la medida en que se encuentra orientado, en forma latente, hacia la razón o bien, abiertamente hacia la entelequia que le es revelada y que guía ya conscientemente, por una necesidad esencial, hacia el devenir humano”⁴⁵.

Una segunda y más específica determinación, considerada a menudo como definición del hombre su naturaleza política, es decir, la sociabilidad del hombre.

40 Aristóteles, *La Política*, Editorial Buchivacoa, Caracas, Venezuela, 2010, p. 18.

41 Abbagnano, *Historia de la Pedagogía, hombre*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., p. 558.

42 Aristóteles: *Política*, I, 2 1253a9, Op. cit., p. 20.

43 Pascal B, *Les pensées*, Grasset, Paris, 1935, p. 347.

44 Abbagnano, *Historia de la Pedagogía*, «hombre», p. 558.

45 *Ibid.*, p. 559.

En el estudio antropológico de la teoría tomista es necesario tener claro la concepción de hombre en el pensamiento de Tomás de Aquino:

“Quizá habría que comenzar señalando la siguiente afirmación de Tomás con respecto a la pertenencia del hombre a Dios como su imagen espiritual. Es así que “en el hombre existe cierta semejanza imperfecta con Dios, en cuanto creado a su imagen por esto puede decirse el hombre hijo de Dios, por ser creado a imagen de Dios”⁴⁶

Los otros entes son un vestigio de Dios. Sólo la persona es imagen de Dios. “En todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios, como imagen ésta representa en semejanza “específica”, mientras que el vestigio representa como “efecto”, que imita su causa sin llegar a la semejanza específica⁴⁷. Explica asimismo el Aquinate que para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra.

Para construir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo; o al menos un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Y añade: “Es evidente que la semejanza específica se toma de la *última diferencia*. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, en cuanto que son; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente en cuanto que saben o entienden. Por ello, puede concluir: “Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, imagen de Dios”⁴⁸.

Solo los entes racionales que participan en el mayor grado de ser y de vivir, que es el entender; y, en este sentido de mayor perfección, el saber es la última diferencia. Además, el concepto de imagen añade al de se-

⁴⁶ Tomás De Aquino, *Suma Teológica*, III, Q. 32, 3 In C.

⁴⁷ Tomás De Aquino, *Suma Teológica*, Op. Cit., III, q. 93, 6 in c. a.

⁴⁸ *Ibid*, III, 93, 2 in c.

mejanza la característica de origen o procedencia, así, el hijo es imagen del padre. El Verbo es imagen unívoca y perfecta, y el hombre es imagen analógica e imperfecta de Dios.

En la Escritura se dice que Dios hizo al hombre “a su imagen”, y no que es imagen suya, para indicar que Dios sobrepasa infinitamente en perfección la imagen suya que existe en el hombre. El hombre es imagen por la semejanza; y por la imperfección de esta semejanza es “a imagen”. Y, puesto que la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo natural; más en el hombre como en una naturaleza ajena, es como la imagen del rey en una moneda de plata⁴⁹.

Entonces Tomás sintetiza estas dos imágenes del hombre, la aristotélica y la neoplatónica. Se dice que el alma humana es como “horizonte y confín” de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, “forma”, sin embargo, del cuerpo. El alma es una sustancia inmaterial, un “espíritu”, porque realiza operaciones, como el entender y el querer, en que no interviene intrínsecamente lo corpóreo. Es imposible que entienda por medio de un órgano corpóreo, porque la naturaleza concreta de tal órgano impediría también el conocimiento de todos los cuerpos. Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene una operación propia en la cual no participa el cuerpo⁵⁰.

Se ha notado cómo “el intelecto es la potencia que constituye el alma humana en su grado de perfección, este es así, una de las potencias del alma humana”⁵¹. En su aspecto más sencillo, el intelecto humano es una potencia pasiva por su relación con el universal. Es menester señalar entonces que tiene, por tanto, dos funciones: una activa o *intelecto agente* y una pasiva o *intelecto posible*. El Aquinate niega la existencia de un intelecto agente separado admitiendo tantos intelectos agentes como hombres. El hombre

⁴⁹ *Ibíd.*, III, q. 93, a 2 ad 2.

⁵⁰ *Ibíd.*, III, 75, 2 in c.

⁵¹ *Ibíd.*, III, q. 79, a. 1, ad. 3.

está en potencia respecto de sus conocimientos y es llevado de la potencia al acto por los sensibles que obran sobre sus sentidos, y por la enseñanza y la investigación que opera sobre su intelecto. El entendimiento humano tiene, pues, una luz ajustada, suficiente para adquirir el conocimiento de los inteligibles a los cuales puede elevarse por medio de las cosas percibidas.

El sujeto engendra en sí la semejanza del objeto, de manera que el concepto no es la cosa, pero el intelecto que lo concibe es verdaderamente la cosa de la que se forma un concepto. Por otra parte, la esencia de la cosa conocida se designa con el nombre de *quididad*. “La *quididad* es el objeto propio del intelecto, es la esencia de la cosa en el intelecto frente a la cual el intelecto nunca se equivoca”⁵². En suma, la especie es la cosa en la facultad cognoscitiva, sensitiva o intelectual, la *quididad* es la esencia de la cosa en el intelecto, y el concepto es el fruto engendrado por la especie.

En esta área, un aspecto de suma importancia es que la persona logre un orden en sus pensamientos, ideas, reflexiones, pues las creencias, actitudes y otras variables son motivadores importantes del comportamiento, a su vez, es importante que se tenga una consistencia mental, que pueda evaluar todas las variables que existan, que sea capaz de objetivar, tomar distancia de las situaciones y verlas de diferentes maneras, así como la capacidad de análisis.

El desarrollo cognoscitivo pasa por una serie de etapas en el proceso de vida del ser humano como lo son: Desarrollo cognoscitivo en la infancia, años preescolares, niñez intermedia, adolescencia, edad adulta temprana, adultez intermedia y edad adulta tardía. Esto quiere decir que cada etapa pasa por diferentes cambios los cuales deben atenderse de forma individual para ser analizados.

La estabilidad en el área cognoscitiva le sirve al ser humano para ordenar diferentes ámbitos de su vida y evitar pensamientos negativos o disfuncio-

52 *Quididad*: Término introducido de las obras aristotélicas, hechas en el siglo XII. El término significa esencia necesaria o sustancia.

nales que distorsionan la realidad, causan perturbación e interfieren con la capacidad para lograr sus metas.

2.3. La percepción sensible impresa

La percepción está definida psicológicamente como la fase cognoscitiva mediante la cual se toma conciencia de los estímulos recibidos, es decir, se les interpreta, se les da significado y proporcionan la representación del mundo exterior. Por tanto, la percepción comprende el acto cognoscitivo objetivo, que es el que aprehende o manifiesta un objeto real determinado.

La percepción mediante la sensación, se guía a través del reconocimiento de la necesidad de un medio tanto para las sensaciones luminosas como para las sonoras. Esto último es independiente del medio, “sea para el ojo la luz, para el oído el aire, en todo caso Aristóteles considera establecido que es el movimiento que se propaga en este medio lo que provoca la emoción”⁵³. Sin embargo, la percepción sensible se suspende cuando una intensa emoción, un violento temor, por ejemplo, una profunda aprehensión en el pensar o un estímulo sensorial más fuerte ejercen una acción contraria.

Por consiguiente, la percepción es el hecho mediante el cual la conciencia capta y asimila un objeto, y este acto utiliza un determinado número de datos elementales. Tal concepto supone, por lo tanto: 1º la noción de conciencia como actividad introspectiva y auto-reflexiva; 2º la noción del objeto percibido como una entidad singular perfectamente aislable y determinada; 3º la noción de unidades elementales sensibles. El objeto *a priori* de la percepción es central en todas las teorías del conocimiento. Siendo el punto de encuentro entre mente y mundo, entre externo e interno, siendo el proceso mediante el cual los hechos se traducen en conciencia y el mundo adquiere la forma.

⁵³ Gomperz, Theodor, **Pensadores griegos. Tomo III**. Aristóteles y sus sucesores, Editorial Herder, Barcelona – España, 2000, p. 192.

2.3.1 Procesos perceptivos

El hombre necesita adaptarse al medio y reaccionar ante las exigencias que plantea. Para realizar esta adaptación es necesario tener información que nos proporcione la imagen del medio. Esta información se obtiene por la percepción, captación y procesamiento de los estímulos que llegan al organismo. El proceso perceptivo está íntimamente relacionado con el del aprendizaje y el pensamiento. Los tres, percepción, aprendizaje y pensamiento, son fenómenos intelectuales complejos en los que intervienen distintos elementos: huellas y engramas, memoria, asociación, abstracción, generalización, imaginación, juicio e ideas.

Es importante determinar las características de la percepción:

- La percepción es una representación o imagen de la realidad, porque es interpretación de la misma y, al percibirla, transformamos las sensaciones en objetos que la representan.
- Es dinámica y subjetiva. La interpretación la hacemos dentro del dinamismo subjetivo de quien percibe.
- Es totalidad organizada. Los distintos estímulos que percibe el organismo no quedan aislados, sino que se organizan como un todo con sentido, elaborándose así la conciencia del mundo exterior.
- Es más que una simple suma de sensaciones. Intervienen en su proceso intereses, motivaciones, conocimientos, y necesidades que condicionan la interpretación de las sensaciones y las integran para formar un todo.

Otro elemento a tomar en consideración es el campo psicofísico de la percepción, el cual está determinado por lo siguiente: todo individuo realiza la percepción teniendo en su organismo determinadas condiciones fisiológicas: descanso, sueño, cansancio, hambre, sed, enfermedad, malestar, entre otros, y estando psíquicamente influenciado por motivaciones, intereses, preocupaciones, estado de ánimo, personalidad. Además, se percibe en un ambiente determinado con sus propias condiciones. Es decir, la percepción se efectúa

dentro de un campo psicofísico, definido como la situación total física y psicológica en que se produce la percepción, y en el que actúan dos tipos de factores: estructurales y funcionales.

- Factores estructurales: dependen de la estructuración y naturaleza de los estímulos. Tienen tendencia a agrupar las sensaciones de acuerdo a una pauta; estos principios son proximidad, semejanza, simetría, continuidad, contraste y cierre.
- Factores funcionales: dependen de las condiciones personales del sujeto que percibe. Ellos actúan de acuerdo a experiencias pasadas, necesidades y motivaciones, estructura mental, cultura y aprendizaje del sujeto.

Resulta necesario y a la vez prioritario tomar en consideración las falsas percepciones que podemos encontrar: toda percepción es interpretación, está sujeta a error, dando origen a las llamadas falsas percepciones. Los errores de la percepción pueden deberse a fallas en los sentidos por fatiga, a defectos de los mismos o a falta de atención, y a fallas en la estimulación. Asimismo, los prejuicios, las expectativas y los intereses, pueden dar origen a otra serie de fallas por parte del individuo. Las falsas percepciones pueden ser de tres tipos:

- Percepciones confusas: son percepciones en las que la debilidad del estímulo o su carencia de estructura no permite su perfecta captación. La figura y el fondo se entremezclan porque los estímulos de ambos no están suficientemente diferenciados.
- Ilusiones: son percepciones en las que se atribuye a un objeto cualidades que no posee, pero que están representadas por imágenes a él asociadas. El origen de la ilusión está en nuestra tendencia a sustituir la información de los sentidos por apreciaciones, prejuicios, obsesiones, estados de ánimo.
- Alucinaciones: son percepciones en las que no existe un estímulo objetivo, es decir, un objeto, pero el sujeto está convencido de que su percepción

es real. Representan la proyección hacia el mundo exterior de materiales inconscientes, como necesidades, deseos, sentimientos de culpa, o de situaciones psicológicas, como autocastigo, crítica y satisfacción de impulsos reprimidos, que logran llegar a la conciencia como imágenes sensitivas.

En el mismo orden de ideas resulta importante precisar el alma y su conocimiento de lo corpóreo: el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal y necesariamente. La ciencia se encuentra en el entendimiento, por tanto, si el entendimiento no conoce lo corporal, hay que concluir que no puede haber ciencia de lo corporal. De esta forma, la ciencia natural, que trata del cuerpo móvil, desaparece. El alma conoce lo corpóreo, pero no a través de lo corporal ni de imágenes materiales y corpóreas, sino a través de especies inmatrimales e inteligibles que pueden estar en el alma por su propia esencia. Como indica Agustín “no hay que afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual, como el sentido, conoce sólo lo corporal”⁵⁴.

Sin embargo, el alma conoce lo corporal por cómo se presenta y no por su esencia. “La mente llega al conocimiento de lo corporal a través de los sentidos corporales. En cambio, el alma no es cognoscible por los sentidos corporales”⁵⁵. Por lo tanto, el alma no conoce lo corpóreo por su propia sustancia. Porque en el principio material, no se encuentran los seres que se originan de él a no ser potencialmente. Y nada es conocido en cuanto está en potencia, si no, sólo en cuanto está en acto⁵⁶.

Por lo tanto, los objetos materiales conocidos están en quien conoce no materialmente, sino, más bien, inmaterialmente. Cuanto más inmaterialmente un ser posee la forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Por eso el entendimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuales, conoce más perfecta-

⁵⁴ Agustín, *La Ciudad de Dios*, C. XXII., Apostolado de la Prensa, Madrid, España, 1941.

⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*, c. IX, 2da Edición, Edición trilingüe por Valentín García, Editorial Gredos, Madrid, España, 1982.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*.

mente que los sentidos. Es exclusivo de Dios poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en la causa. Así pues, sólo Dios conoce todo en virtud de su propia esencia, y esto escapa el alma humana.

2.4 El alma intelectiva

Es la más perfecta y faculta a los animales que la poseen de entendimiento y voluntad. Según Aristóteles, si hay algo que no sea corporal en nosotros y dotado de inmortalidad, lo tenemos que situar en el entendimiento o intelecto. Por su parte, Santo Tomás considera que el alma intelectiva incluye dentro de sí al alma vegetativa y la sensitiva, y por lo tanto le permite al hombre las actividades vitales de la alimentación, crecimiento, reproducción, apetitos inferiores, conocimiento sensible y locomoción. Sin embargo, lo característico del alma intelectiva es capacitar al ser humano para actividades que no se encuentra en ningún otro ser vivo: el conocimiento y los actos voluntarios. De todos los seres vivos, sólo el hombre es capaz de adquirir conocimiento intelectual de las cosas, y sólo él es capaz de tener conductas libres.

Por lo tanto, el alma intelectiva conoce todas las cosas verdaderas en las razones eternas. Y precisamente para que algo sea conocido en otro es un proceso que se da de dos maneras: la primera, como en objeto conocido, al modo como se ven el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. De esta manera el alma no puede, en el presente estado de vida ver las cosas en las razones eternas. La segunda, como en su principio de conocimiento. Como si se dijera que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas por cuya capacitación lo conocemos todo. En este sentido, existe un binomio que se debe someter a consideración: el hombre y la verdad.

La verdad en sí misma es lo más valioso y excelente que existe y que respecto a la persona humana es tan necesario, que, sin la verdad, desaparecería

lo propiamente humano de la vida, que es la intencionalidad, la racionalidad. Al respecto, se dice que “en realidad, la verdad que es el punto de encuentro, el abrazo fecundo del ser y del conocer”⁵⁷, y es necesario resaltar el hecho de que ésta puede considerarse desde distintos puntos de vista, obteniendo múltiples sentidos que pueden reducirse en tres acepciones: *la verdad ontológica, la verdad lógica y la verdad moral*.

El doctor Manuel Ocampo Ponce afirma que en lo que se refiere a la verdad como propiedad de las cosas, “ésta consiste en la relación que guardan éstas con el entendimiento divino”⁵⁸. En cuanto a la verdad como perfección del conocimiento, ésta se constituye por la adecuación de la mente con la realidad. Y, por último, la verdad del lenguaje, es la adecuación del decir o del actuar con el pensar. Cada uno de estos aspectos de la verdad tiene su opuesto de modo que, mientras que la verdad de las cosas se opone a la falsa apariencia, la verdad del conocimiento se opone al error, y la verdad del lenguaje se opone a la mentira, y si es de la acción moral, al pecado tanto como una obra técnica (o artística) se opone a lo ineficaz.

La verdad ontológica⁵⁹ es una propiedad trascendental. Todos los entes, en tanto que entes, son verdaderos, aunque no todos los entes tengan entendimiento, ni todos los entes que tienen entendimiento, lo tienen en acto

57 García, Jesús: **el valor de la verdad y otros escritos**. Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1965, Prólogo.

58 Ocampo, Manuel, **Las dimensiones del hombre**. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino, Ed. EDICEP, Valencia, España, 2002, p. 98.

59 La verdad ontológica, por ejemplo, se caracteriza en un primer momento a la unión de la cosa conocida y el entendimiento que la conoce. Esta unión se verifica mediante la forma o “especie” de la cosa, recibida o “impresa” en el entendimiento. Se trata del “momento ontológico” del conocimiento intelectual. el entendimiento tomado como facultad, por un lado, y la “especie inteligible impresa”, por otro. Aunque, a través de esta “especie”, el entendimiento también se une de alguna manera con lo que ella representa, es decir, con la cosa misma. Por eso, ya se realiza aquí la definición de verdad como adecuación del entendimiento y la cosa, sujeto y predicado se convierte *ipso facto* en la comparación de la cosa y el entendimiento, tomando el “entendimiento” en el sentido de “lo entendido”, lo que el entendimiento entiende de la cosa. Y así es como en todo juicio se conoce la verdad, ya sea de una manera explícita (“es verdad que A es B”), ya sea implícitamente (“A es B”). véase Cfr. Ramírez S., **La Filosofía de Ortega y Gasset**, Barcelona, 1958., pág. 268. Nota 1qpuod. García Jesús, Op. cit., p. 17.

de juicio, ni todos los actos de juzgar son verdaderos según la forma en la que el poder serlo pertenece a estos actos, y no hay ninguna de las demás operaciones cognoscitivas sensitivas o intelectuales. Es necesario recalcar que el juicio comienza por ser una comparación de dos conceptos. Pero esa comparación no se concluiría en una unión, si no se continuaría con una comparación con la realidad, comparación en la cual el concepto-sujeto supone por la realidad, mientras que el concepto-predicado supone por lo que el entendimiento entiende de la realidad; y así, al verificarse la unión (o desunión) entre el sujeto y el predicado se verifica la unión (o desunión) de la realidad con lo que de ella se conoce.

De este modo se conoce la adecuación del entendimiento respecto de la cosa, es decir, la verdad, y por eso solamente en el juicio se encuentra formalmente la verdad del entendimiento, pues sólo en el juicio se conoce la verdad. Por tanto, está en el entendimiento de una manera puramente material (el entendimiento la tiene, pero no la conoce), y se llama ontológica porque, aunque es una verdad que corresponde al “*logos*”, es decir, al entendimiento, está en él al modo como la verdad óptica está en las cosas, es decir, como si el entendimiento fuera una cosa.

La verdad lógica⁶⁰ es la coherencia entre el pensar y los objetos pensados. Uno de los términos es la realidad que queda intacta en su situación de conocida. La realidad a la que se ajusta el entendimiento en el caso de la verdad lógica, es un ser cuya esencia y acto de ser son independientes del sujeto espiritual cognoscente, en este caso finito, puesto que en Dios su entendimiento es su mismo ser del que dependen todas las demás realidades

⁶⁰ Para llegar a una verdad por medio de la lógica se utiliza el famoso medio del silogismo el cual procede de la misma función que se realiza en sí misma, fundada en la ilación silogística. La esencia está en dos juicios universales de los que se deduce otro particular o menos universal. Por eso, todo raciocino tiene tres proposiciones: “premisa mayor, premisa menor y conclusión”. Solo puede deducirse de dos juicios un tercero si las premisas se unen por un término medio. Para explicar se ejemplifica que M es el alma del silogismo. Como M puede unirse de tres modos con el S y P de las premisas, hay tres figuras del silogismo: en la primera figura, M es sujeto en la primera premisa y predicado en la segunda; en la segunda figura, es dos veces predicado; en la tercera figura, las dos veces sujeto. Véase a Fischl, **Manuel de Historia de la Filosofía**, Editorial Herder, España – Barcelona, 1984, p. 85).

en su esencia y *esse*. El otro término de la adecuación es el entendimiento, puesto que los sentidos no son capaces de afirmar o negar.

Además, es la adecuación de lo que el entendimiento entiende de una cosa con la cosa misma; adecuación consciente o conocida, y que se da solamente en el juicio o en el acto de la afirmación o la negación. Esta verdad se llama lógica con toda razón porque es la propia o exclusiva del “*logos*”, o sea del entendimiento como tal, y en la medida que realiza su peculiar oficio de conocer o de entender, por medio del juicio de dos objetos, se llega a una conclusión que se convertirá en verdad al poderse entender.

La verdad primera es, pues, el último fin de todo el universo⁶¹ y por eso lo más valioso que existe, porque ningún valor puede ser superior a éste. Sin embargo, aun siendo muy valioso el conocimiento de la verdad, y por lo mismo una de las dimensiones más importantes de la persona humana, no siempre es fácil para nosotros⁶². Como la verdad nos trasciende, nos resulta especulativamente difícil, sin embargo, dice Santo Tomás que “el mínimo conocimiento que podemos tener de las cosas más elevadas es más deseable que el conocimiento ciertísimo que podemos tener de las cosas infinitas”⁶³ y también dice que “es preferible el conocimiento menos cierto de las cosas más altas y nobles que el conocimiento más cierto de las cosas inferiores”⁶⁴. La verdad perfecciona, por tanto, al que la conoce y en lo que se refiere al hombre como animal racional.

La fidelidad a la verdad es condición imprescindible para que todos los humanos puedan ejercer su misión en el mundo puesto que la verdad es la medida de la moralidad. El hombre no puede constituirse a sí mismo ni a su propia libertad, si no es sobre el fundamento de esta verdad, por eso la conciencia debe ser recta, verdadera y no errónea para que sea dignificante

61 Cf. García Jesús: **Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad**, EUNSA, Pamplona, 1967, p. 37.

62 Tomás de Aquino: **Suma Contra Gentiles**, C. I, 1.

63 Tomás de Aquino: **Suma Teológica**, c. I q. 106, a. 1, ad.3.

64 *Ibid.* c. I-II, q. 60, a.5 ad.3.

en sí y en sus efectos de regulación ética. La verdad especulativa o teórica y práctica, libera la inteligencia de la ignorancia del error de las falsas apreciaciones del bien y de la angustia de la incertidumbre.

En cuanto a los grados de la verdad, en la Edad Media surgían un estilo propiamente eterno y otra inmutable. La verdad es eterna porque es inmutable y para explicar estos grados, es necesario saber que en la verdad como adecuación pueden tomarse distintos modos de conmensuración divididos en dos clases de la que se obtiene dos tipos de verdad que ayudan a ver la eternidad e inmutabilidad de la misma: la verdad extrínseca o ejemplar y la verdad intrínseca o inherente⁶⁵.

En lo que se refiere al hombre, mientras que la verdad de la idea de un artefacto en la mente de un artífice es intrínseca a su mente y extrínseca al artefacto por construir, la verdad de una realidad natural es intrínseca a la cosa y extrínseca al entendimiento que es medido por ella. En Dios no sucede lo mismo, la verdad del entendimiento divino es intrínseca a Dios, pero extrínseca a las cosas naturales que ha creado. Para Dios no puede haber verdades extrínsecas pues su ser es medida extrínseca de toda otra verdad siendo además su causa.

La verdad de Dios es, por tanto, medida intrínseca, solo la verdad de Dios es eterna. En las demás cosas la verdad dura cuánto dura el sujeto, pero como Dios es eterno, no tuvo principio y no tiene fin, en Él la verdad dura eternamente es absoluta⁶⁶. Y hay que añadir, en cuanto medida extrínseca, que toda verdad es eterna puesto que toda verdad creada es extrínsecamente medida por Dios. Por esto, aunque las cosas creadas no son eternas en sí mismas, la verdad extrínseca de ellas si lo es, puesto que Dios y su verdad son eternos⁶⁷. Además de la eternidad, la verdad de Dios es absolutamente inmutable; la verdad de las cosas en relación al entendimiento de Dios es inmutable, sin embargo, puede en algunos casos transmutar en otro tipo de verdades; y la verdad de las cosas en or-

⁶⁵ Cf. García Jesús: **Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad**, Op. Cit., p. 39.

⁶⁶ Cf. Tomás de Aquino, **De Veritate**, q. 1, a 5, resp.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*.

den al entendimiento humano o viceversa es mutable, puesto que puede cambiar de una verdad a otra o bien de verdad a falsedad⁶⁸.

En Tomás de Aquino el camino para llegar a la naturaleza de la verdad lo expresa en la cuestión I *De Veritatis*, en donde, partiendo del ente en lo más evidente, procede a la adecuación de los transcendentales tomando como punto de referencia el alma espiritual, puesto que ésta está ordenada a convenir con todo ente. Lo verdadero expresa algo nuevo que el mero nombre de ente no expresa, y así constituye una explicación más rica, un modo declarativo o manifestativo del ente, pero en modo coextensivo con el ente, convertible con él⁶⁹.

Una vez más, los términos de la relación son el ente que es un transcendental y el entendimiento que también es transcendental, puesto que dice Aristóteles que el entendimiento es en cierto modo todas las cosas. Pero además lo verdadero y lo bueno añaden a la noción de ente una relación de perfectividad, en virtud de que la verdad perfecciona al ente que la posee. La verdad no añade al ente más que algo de razón, y ese algo es una relación positiva, puesto que se trata de una relación de perfectividad. Es así que se obtiene, una vez más, la definición transcendental de verdad como adecuación del entendimiento y la cosa. Sin embargo, hay que aclarar que esta definición general, se realiza diversamente en los diversos sujetos a los que se extiende o de los que se predica.

Por lo tanto, la verdad lógica y ontológica se encuentra propiamente en el entendimiento humano o en el divino, como la salud se encuentra propiamente en el animal. La verdad radica siempre en el entendimiento humano, ya sea que se atribuya a las cosas, o que adjudique al entendimiento, que consiste propiamente en una adecuación entre lo entendido por el entendimiento y la cosa real.

⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

⁶⁹ Cf. García Jesús: **Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad**, Op. cit, p. 25.

2.5. Los sentidos externos y la imposibilidad de una percepción externa impresa

El objetivo del entendimiento humano es la naturaleza de la cosa material, y expuesto el papel que la realidad juega en el conocimiento del hombre, se está en condiciones de analizar las operaciones de los sentidos externos. Tales operaciones constituyen el momento de protagonismo de esta facultad del *esse naturale inmutante*, que remite a las emisiones llamadas y caracterizadas como de “causalidad pretermaterial del conocimiento humano, lo cual ocurre todavía en el prolegómeno a la misma ideogénesis”⁷⁰.

Partiendo de otro principio del Aquinate “Todo el conocimiento [el del hombre volador] comienza por los sentidos”⁷¹. Ciertamente el más alto tipo de conocimiento natural que el hombre puede alcanzar es el intelectual. Pero tal conocimiento comienza por los sentidos externos y continúa procesándose en los internos hasta que, por fin, iluminado por el intelecto agente, deviene en concepto, es especie inteligible expresada en verbo; y se halla ya plenamente despojado de sus condiciones de materialidad y particularidad.

La razón última de esta dicotomía entre el conocimiento intelectual y sensible radica en la composición sustancial de la persona humana como unidad de cuerpo y alma, composición que le confiere su peculiar estatuto respecto del resto de la creación. La cosmología tomista ha situado al ser humano en el grado ínfimo entre las sustancias espirituales⁷².

En otro orden de razonamiento, en las q 84 y q 85 de la Suma Teológica, Tomás de Aquino expone lo que en términos modernos se denomina una teoría de conocimiento. Allí recoge elementos platónicos, neoplatónicos y aristotélicos, en orden a concluir acerca de la inmanencia de las *species* en el entendimiento y la intencionalidad del conocer respecto de la naturaleza. De igual forma la existencia y la naturaleza de los sentidos externos es ne-

⁷⁰ Abillar, Damián, *La Especie Cognoscitiva de Tomás de Aquino*, EDICEP, 2013, p. 83.

⁷¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Op cit. I, q.12,a. 12.

⁷² Cf. Cruz Juan: *Introducción a Tomás de Aquino, Cometarios a los libros de Aristóteles*, EUNSA, Pamplona 2010, p. 21.

cesario someterlo a consideración: en primer lugar, resulta oportuno aclarar el término sentido referido en Tomás de Aquino, el mismo responde a esta cuestión: “Sentido tiene dos acepciones. Por la primera se designa al alma sensitiva misma, que es principio de esa misma clase de potencias; y así el animal es animal por el sentido, es decir, como forma propia. (...) por la segunda se designa como sentido a la potencia sensitiva misma”⁷³.

Si la primera acepción significa “alma sensitiva”, las potencias sensitivas de las que se habla en la segunda acepción no son otra cosa más que sentidos, de entre los cuales tan solo se destaca el externo. Tales sentidos externos pueden ser definidos propiamente como “potencias pasivas susceptibles, por su naturaleza, de ser inmutadas por los objetos sensibles del exterior”⁷⁴.

Tomás de Aquino prestó una esmerada atención al estudio de los sentidos externos, presupuesto necesario para proseguir su teoría del conocimiento y alcanzar la explicación de las especies abstractas que fundan el conocimiento humano. Algunos autores de esa época, seguidores del hiperrealismo de corte platónico, nunca sintieron la necesidad de tal estudio por estimarlo innecesario. La atención, pues, a la percepción sensible es otra de las novedades que el redescubrimiento de Aristóteles trajo consigo, redescubrimiento en el que fue crucial -como es bien sabido- Tomás de Aquino.

Spruit afirma que “muchos estudios acerca de la psicología de Santo Tomás infravaloran la novedad de su visión sobre la relación entre la mente, los sentidos externos y la realidad sensible, novedad que resulta especialmente llamativa en comparación con el entorno filosófico de sus días”⁷⁵. Efectivamente, Tomás dispuso tan solo de las intuiciones y creencias de su época en lo que a psicología experimental se refiere, pero, accediendo sin prejuicios a su obra, y disculpando esos errores científicos -de una ciencia que, como

⁷³ Tomás de Aquino, *De Anima*, Art 19, res. Ad. 5.

⁷⁴ Cruz Juan: *Intelecto Y Razón, Las Coordinadas Del Pensamiento Clásico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, p. 19.

⁷⁵ Leen Spruit, “*Species intelligibilis*” from perception to knowledge. E.J Brill, Leiden, 1994, p. 38.

tal, aún no había nacido- queda en conjunto una sensata explicación sobre la naturaleza de los sentidos externos.

Parece que uno de aquellos que no valoran en su justa medida la profundidad y valor de las enseñanzas tomistas sobre los sentidos externos es, sorprendentemente, Robert Pasnau, buen conocedor de la obra del Aquinate en lo que a la teoría del conocimiento se refiere. En uno de sus ensayos, Pasnau, basado en el hecho de que Santo Tomás dedica en la Suma Teológica tan sólo dos artículos al estudio de los sentidos externos, llega a afirmar:

El Aquinate no estima muy importante pensar sobre los sentimientos (...). La diferencia [en lo que a epistemología se refiere] entre el de Aquino y Aristóteles es clara. Aristóteles dedica con mucho la más larga sección del De Anima a la sensación, mientras que su exposición sobre el intelecto es anecdótica y breve. Además, Aristóteles ofrece ulteriores tratados separados sobre los sentidos en los Parva Naturalia, en los que no se presta gran atención al intelecto. Era de esperar tal diferencia con el de Aquino, pues se trata de un teólogo y no de un filósofo. Es tarea del filósofo considerar todos los aspectos de la naturaleza, incluso de la humana, pero especialmente aquellos de la naturaleza en cuanto que corpórea⁷⁶.

Y de esto infiere que Aquino no dedicó particular atención a los sentidos externos por considerarlos “demasiado mundanos, demasiado asociados con el cuerpo, demasiado lejanos a Dios”⁷⁷.

Este texto podría plantear al margen de la reivindicación de Tomás como filósofo -al igual que para cualquier otro teórico realista del conocimiento- que los sentidos externos nunca pueden ser menospreciados ni infravalorados, precisamente en virtud de la doctrina de las especies, pieza clave en el

⁷⁶ Pasnau Robert: **Tomás de Aquino: la naturaleza humana. La filosofía de estudio de la Suma Teológica**, Cambridge, University Press, Colorado, 2002, p. 171.

⁷⁷ *Ibid*, p. 172.

conocimiento humano, también en el referido a las cosas divinas, dada la crucial importancia de la teoría de la analogía.

En efecto, no parece muy acertado aseverar que un autor como Tomás de Aquino, quien afirmó que “para conocer a Dios (...) y a las demás sustancias incorpóreas (...) necesitamos, aunque de ellos no existan imágenes, recurrir a imágenes de realidades corporales”⁷⁸, opinase en realidad que los sentidos propios no mereciesen ser estudiados en profundidad por tratarse de realidades “mundanas” o “lejanas a Dios”.

En este sentido, San Agustín, quien, por influencia neoplatónica, se había expresado con ciertos matices dualistas respecto a la unidad del alma y el cuerpo en el ser humano, y enseñado de algún modo que “el sentir no es propio del cuerpo, sino del alma por el cuerpo”⁷⁹, y que “no siente el cuerpo, sino el alma por el cuerpo”⁸⁰, el Doctor Común, en coherencia con su caracterización del hombre como armoniosa unidad sustancial de alma y cuerpo, no podía dejar de subrayar el papel de estos mismos sentidos externos.

Además de la razón aludida, Pasnau parece haber olvidado también que Tomás de Aquino dedicó muchos otros esfuerzos a esclarecer y explicar el tema de los sentidos externos en otros lugares además de en esos dos artículos -tercero y cuarto- de la q 78 de la *Summa Theologiae*. En efecto, Aquino trata también esta cuestión en el segundo artículo del segundo libro del *Comentario a las Sentencias* en su comentario a la lección catorce del segundo libro *Sobre el Alma* (de Aristóteles) y en el artículo trece de las *Cuestiones disputadas sobre el alma en su integridad*.

Y, si bien es cierto que fue Aristóteles quien inicio la reflexión filosófica sobre el conocimiento sensible en los nueve tratados que forman los *Parva Naturalia* antes citados por Pasnau, no lo es menos que Tomás hizo progresar con originalidad la reflexión sobre el sentido, aunque fuese al hilo de sus

⁷⁸ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Op. Cit, I q 84, a.7 ad 3.

⁷⁹ Agustín de Hipona, *Sobre La Interpretación Literal Del Génesis*, III, 7.

⁸⁰ *Ibid.* III, 8

comentarios sobre esas mismas obras aristotélicas, y, en particular, en el comentario al *De sensu et sensato*.

La doctrina tomista sobre los sentidos externos y su relación con la especie sensible –fruto de la inmutación en ellos de la *res*–, es en sí deudora del pensamiento aristotélico. En efecto, el Filósofo canoniza en cinco los sentidos externos⁸¹, como es bien sabido, la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Pero, ¿Por qué son cinco y no más ni menos? Santo Tomás responde a esta cuestión afirmando que “por la referencia de la realidad extrínseca objeto de la operación del alma respecto de ella mediante una imagen suya [de la *res*]”⁸², la realidad sensible tiende al alma. Tal referencia es la ya explicada inmutación activa, y su fruto es la imagen, la especie impresa. Y puesto que son cinco esos modos de inmutar, cinco debían de ser los sentidos externos.

La armoniosa y sabiamente creada naturaleza humana cuenta con “diversos órganos en congrua correspondencia a la diversificación de las potencias”⁸³. Sobre este particular, igual que a todos los demás efectos, Aquino se muestra bien apegado a la realidad más evidente, y, libre de prejuicios, no afirma *a priori* la existencia de cinco sentidos propios por continuar la tradición filosófica anterior, sino porque sirven para conocer los diferentes factores accidentales de la realidad sensible, tal y como espontáneamente se reconocen por el conocimiento pre-científico.

Para una mejor explicación de la inmaterialidad del aspecto activo del conocimiento de los sentidos externos, Tomás compara a este último con la inmutación física, afirmando, por tanto, que existen dos tipos de inmutación, a saber, la física y la espiritual. Entonces por inmutación física debe entenderse aquella en la que “la causa del cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser físico, como el calor en el objeto calentado”⁸⁴.

⁸¹ Aristóteles, *De Anima*, Op. Ci.t C.6, n (418, 1-8)

⁸² Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Op. Ci.t I, q. 78, atr. 3 resp.

⁸³ *Ibíd.* Art. 1.

⁸⁴ Tomás de Aquino, *Suma Teológica I*, q. 78, a. 3 resp.

La inmutación espiritual, por otra parte, se opera “cuando la forma de lo que motiva el cambio es recibida en el objeto inmutado según su ser espiritual; como la forma del color en la pupila, que no por ello queda coloreada”⁸⁵. El oído no se transforma en cuerdas de violín cuando escucha el sonido de este instrumento, pero el tímpano sí vibra. Tan sólo el intelecto -debido a su ausencia de inmediata base orgánica-, permanece al margen de cualquier afectación sensible. Gracias a la inmutación adviene al cognoscente la especie; lo inmaterial gracias a lo material.

Por decirlo con palabras del mismo Tomás de Aquino, “en virtud de la inmutación espiritual se establece en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible”⁸⁶ o *species sensibilis*, que sería justificada más adelante, pero para llegar hasta ellas debíamos pasar, aunque fuera tan solo a vuela pluma, por los sentidos externos en sí mismos.

La percepción o sensación, operación de los sentidos externos

El conocimiento de los sentidos externos puede denominarse percepción. Aristóteles definió esta operación cognoscitiva como “la capacidad de recibir la forma sin la materia”⁸⁷, e ilustró aquella caracterización con el celeberrimo ejemplo de la cera que recibe en sí la forma del anillo, sin recibir, no obstante, su materialidad. El conocimiento que las personas humanas poseen de la realidad hilemórfica consiste en la captación de su forma substancial. Tal captación comienza precisamente en los sentidos externos, si bien a través del conocer sensible la forma presente ahora en el cognoscente no se encuentra despojada todavía plenamente de materialidad, pues esto ocurre tan solo al final del proceso abstractivo, gracias a la intervención del intelecto agente.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Sensus requiritur inmutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Suma Teológica I, q. 78, a. 3 resp.*

⁸⁷ Tomás de Aquino, *De Anima II*, 12,424, a.17.

Se ha de afirmar, por tanto, que las captaciones de los sentidos externos posee cierto carácter hylco del que la actividad de la sensibilidad interna y del intelecto deberá deshacerse para que acontezca la generación del verbo. Fabro ofrece una definición fenomenológica de la percepción, y afirma que es “la aprehensión cognoscitiva de un objeto unificado, configurado y cualificado”⁸⁸, siendo tal objeto de la realidad apresado inmediata y simultáneamente en esos tres planos interdependientes.

Cruz, por su parte, siguiendo más de cerca la terminología tomista, define la sensibilidad externa como “una potencia pasiva susceptible por su naturaleza a ser inmutada por los objetos sensibles exteriores”⁸⁹, y a su operación como “una acción metafísica por la que se posee inmaterialmente la forma de algo”⁹⁰.

En este sentido respecto al papel que esas operaciones juegan en el conjunto del conocimiento humano, Carlos Cardona ha descrito con una interesante metáfora su simultánea grandeza y miseria, pues establece una comparación entre el conocimiento sensible y el embajador de un rey en la corte de un monarca extranjero; embajador que, aunque “de inferior condición respecto de quien lo recibe, exige, sin embargo, en virtud de aquel cuya representación ostenta, un trato superior a lo que por sí mismo podría merecer”⁹¹. En efecto, esta metáfora muestra la grandeza y miseria de la percepción. Riqueza, puesto que resulta imprescindible al intelecto, pero riqueza que se da simultáneamente con la indigencia, puesto que las meras percepciones sensoriales son inútiles si se quedan en sí mismas y no avanzan hacia su transformación en inteligibles en acto, por medio de los sentidos internos y de la operación del intelecto.

88 Fabro Cornelio, *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno, las razones del tomismo*, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 23.

89 Cruz Juan: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, p. 19.

90 *Ibíd.*, p. 34

91 Cardona Carlos, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1976, p. 35.

En este mismo sentido, Tomás califica el papel de los sentidos como “ministerio”, como servicio, y así afirma: “El alma intelectual (...) se ve precisada a obtenerlo [el conocimiento] a partir de la multiplicidad de lo real con el ministerio de los sentidos”⁹². Ésta es otra interesante metáfora para explicar la menor dignidad del conocimiento sensible respecto del intelectual, pero, por tratarse de un ministerio imprescindible, muestra la misma grandeza de ese servicio al conocimiento intelectual humano.

Afirmar que el conocimiento humano comienza por los sentidos propios y necesita obligadamente de éstos es una de las claves del realismo gnoseológico tomista. Cabría la posibilidad, sin embargo, de un realismo innatista: de alguna manera, el conocimiento angélico podría caracterizarse, en opinión de Santo Tomás, de este modo, aun cuando en lo que a la teoría el conocimiento humano respecta, el Aquinate esté muy lejos de las tesis innatistas que postulará el racionalismo moderno.

Por su parte, Manser no vacila en calificar de *superficial* la teoría del conocimiento innatista en su versión platónica y por comparación con la gnoseología tomista, pues el platonismo admite que “la preexistencia de un alma que traería consigo al mundo las formas de incluso aquellas cosas que pueden ser natural y pacíficamente conocidas a partir de los sentidos externos, los cuales resultarían, por tanto, innecesarios”⁹³. En esta misma línea, Fabro apunta: “En Platón el conocimiento sensible era (...) una mera apariencia, carente de todo sentido, incluso remoto, reduciéndose, a lo más, a excitar la acción del *eros*, al ejercicio de la anamnesis, por la que el alma podría reunirse con lo inteligible separado”⁹⁴.

De algún modo, se afirma que en la estructurada especulación tomista rige con fuerza el principio de subsidiaridad: Dios, que ha creado al ser humano con maestría, no necesita darle nada de lo que -tanto respecto del conocimiento,

92 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Op. Cit., I.q.76, a. 5c.

93 Manser Gallus, María, *La esencia del Tomismo*, 2da edición, C.S.I.C., Madrid, 1953, p. 193.

94 Fabro Cornelio, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 301.

como de las demás realidades naturales- él pueda tomar por sí mismo. En efecto, y como es bien sabido, Santo Tomás huye de todo contenido gnoseológico innato, incluso del hábito de los primeros principios. El conocimiento intelectual es una ganancia, un beneficio, y, como tal, sólo se consigue con esfuerzo, con trabajo; con la labor receptiva de los sentidos externos, el trabajo de los internos, y la recepción del intelecto paciente tras la operación del agente.

2.6. Los sentidos internos y la percepción interna impresa

Una vez conocido lo relevante a los sentidos externos, en cuanto que esa misma especie continúa procesando los sentidos internos, avanzando así en su itinerario hacia el ámbito de lo intelectual. También que las operaciones de algunos sentidos internos pueden denominarse bajo un cierto aspecto, con el término de abstracción sensitiva⁹⁵, que no es en absoluto ilegítimo, pues si bien es cierto que estrictamente la abstracción es una operación exclusiva del intelecto, “en sentido lato se aplica (...) a actos inferiores a la intelectual”⁹⁶.

En los sentidos internos, para la elaboración de su especulación sobre estos sentidos, Tomás está influido por las doctrinas de Aristóteles, Averroes, Avicena y Alberto Magno. En contraste con Averroes, se distancia también por su desencanto por la cuádruple distinción de los mismos. Se alejaba de Avicena, quien afirmaba que los sentidos internos eran cinco, pues introducía una diferencia específica entre la fantasía y la imaginación, afirmando como dos sentidos distintos, mientras continuaba enumerando los tradicionales sensorio común, reminiscencia y cognitiva.

El sensorio común

La distinción clásica entre los sentidos internos y externos se establece a través de la especie impresa: “la sensibilidad externa tiene una especie impresa

⁹⁵ Collado, Santiago, **el Juicio Veritativo en Tomás de Aquino**, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuaderno de anuario Filosófico, n. 162, Pamplona, 2003, p. 32.

⁹⁶ *Ibid.* 33.

-venido del medio-, el cuerpo sería el medio respecto a la sensibilidad, como especie impresa de los sentidos externos y la interna tiene una especie impresa proveniente de la misma sensibilidad”⁹⁷. En efecto, la sensibilidad interna tiene por especie impresa los resultados de las operaciones de la sensibilidad externa, que no son sentidos por los mismos sentidos propios, puesto que estos no tienen capacidad de reflexión sobre sí mismos, sino que están como a la espera de que el sensorio común vaya desmaterializando la determinación cognoscitiva que es su propia especie sensible recibida del *ese naturalis* a través del medio.

Lo anterior fundamenta que, a lo largo de todo el proceso de ideogénesis, la especie impresa de la instancia cognoscitiva anterior constituirá como la materia con la que operará la instancia inmediatamente superior. Tomás de Aquino afirma que el *sensus communis* es la raíz y el principio común de los sentidos⁹⁸.

De la misma forma, el Aquinate explica “en el sentido común se concentra las inmutaciones de todos los sentidos propios, como a su término común”⁹⁹. Se puede afirmar, en primer lugar, que existe una función unificadora respecto de la actividad y resultados, a los que Juan Cruz denomina con una terminología más moderna como “afecciones sensitivas”¹⁰⁰. Y que no son otra cosa que la *species sensibilis*.

En segundo lugar, el sentido común ejerce otra función capital también directamente relacionada con la especie: distingue las inmutaciones de diferentes sentidos externos. El ejemplo que el mismo Tomás de Aquino utiliza es el distinguir lo blanco de lo dulce, “a lo cual no alcanza el sentido propio, que no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado”¹⁰¹, don-

97 Riera Agustín, *La Articulación del Conocimiento Sensible. Una interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970, p. 100.

98 Tomás de Aquino, Op. Cit. *Suma Teológica* I. q. 78, a. 4, ad 1.

99 Tomás de Aquino, *In De Anima*, Op. Cit. III, c3.

100 Cruz Juan, Op. Cit., p. 92.

101 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 78, a 4, ad 2.

de la forma extramental está presente en la realidad hilemórfica, y que en cuanto que conocida por los sentidos se identifica con la misma *species*.

El sentido común recoge la operación de los sentidos externos y los formaliza según su superior grado de inmaterialidad. Por ello Tomás caracteriza un adagio que muestra “lo que se recibe, según el modo del receptor se recibe”¹⁰². Una vez la especie sensible penetra en el sensorio común, aun manteniendo su identidad gana en universalidad e inmaterialidad. Y lo mismo ocurre en cada peldaño de esta escalera que asciende hasta el conocimiento del universal y posibilita, por tantos, las superiores operaciones intelectuales: el juicio y el racionio.

Además, se debe entender el sentido común como el acto de conocer la cosa en el nivel del sensorio común y el acto del color, del olor o del sabor de la cosa se identifica, son un único e idéntico acto, y difieren tan solo con distinción de razón. Este tampoco posee formas sensibles expresas, sino que se limita a poseer en acto esas inmutaciones que la *res naturalis* le envía a través de los sentidos externos.

La imaginación

El que parte con la definición de la imaginación es Aristóteles, quien afirma que el segundo de los sentidos internos es como “un movimiento producido por la sensación en acto”¹⁰³, es decir, algo similar a una huella que el sensorio común imprimiría en la imaginación, huella destinada a permanecer incluso en ausencia del estímulo externo que la causó. A este le denominó como imaginación.

El Aquinate, siguiendo y comentando la doctrina aristotélica, compara en un interesante texto el fantasma con una pintura o con la cera lacrada que sella documentos, y que es prensada por el anillo del remitente:

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Aristóteles, *De Anima*, Op. Cit, 429 a, I-2.

“(…) *Dicha pasión [el efecto del movimiento del sensorio común en la imaginación] es como una cierta pintura: porque el objeto sensible imprime su propia semejanza en el sentido y esta permanece en la imaginación, incluso en la ausencia del objeto sensible (...), del mismo modo de los que sellan con anillos imprimen cierta figura en la cera, la cual permanece una vez que se han apartado el sello y el anillo*”¹⁰⁴.

Aunque es algo ya bien conocido, no resulta despreciable resaltar que el símil que Tomás de Aquino utiliza para hablar de la impresión en la imaginación es el mismo que usó Aristóteles en el celeberrimo texto del *De Anima* para hablar de la especie ya hecha inteligible por acción del *entendimiento agente*. Incluso el hecho de poder realizar esa misma comparación muestra que la especie sensible se encuentra ordenada, como trata de esta breve investigación, al conocimiento intelectual.

En opinión de Riera, y he aquí lo importante sobre nuestro objeto, en la anterior comparación del fantasma, “(…) Santo Tomás accede a la fantasía a través de la especie impresa: lo que inmuta o mueve a la imaginación es el sentido en cuanto que está en acto”¹⁰⁵. Es decir, la imaginación no depende tan radicalmente de la realidad extramental como lo hacen el sensorio común y, por supuesto, los sentidos externos, quienes no pueden operar sino en presencia de su objeto.

Por tanto, al poder retentivo de la imaginación, poder por el que se ha dicho que esta facultad “supone ya un cierto grado de abstracción del *hic et nunc*, una cierta superación de las condiciones espacio-temporales, en cuanto no sometidas (...) al estímulo externo”¹⁰⁶. Es propiamente a partir de esta instancia gnoseológica, tal y como se apuntaba anteriormente, desde la que puede comenzar a utilizarse el término abstracción sensitiva. Con la metá-

104 Tomás de Aquino: in *De Memoria.*, III, 328, Marietti, Turín, 1972.

105 Riera Agustín, *La Articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1970, p. 121.

106 “La imaginación es, en efecto, como un cofre de las formas recibidas por los sentidos” Tomás de Aquino *Suma Teológica I*, q. 78, a. 4, resp.

fora del *thesaurus*, del cofre que contiene las riquezas que vienen a ser los fantasmas, Aquino explica la función retentiva de esa facultad. Tales especies impresas reproducen las cosas sentidas, aunque tal vez debiera decirse mejor que remiten intencionalmente a esas mismas realidades sentidas.

Además de ese poder retentivo o evocador, la imaginación tiene también un poder creador, pues puede componer, combinando diferentes especies suministradas por el sensorio común, nuevas especies. Aquí se debe continuar diferenciando, entre especie expresa e impresa. Hasta la segunda intervención de los sentidos internos, toda especie impresa es el resultado de la inmutación de la *res* sobre la sensibilidad. La imaginación, en virtud de su nexo con el intelecto humano, no es meramente retentora de especies, sino que también puede ser creadora de ellas, y es por este motivo por lo que sus creaciones, sus composiciones, pueden ser denominadas especies sensibles expresas.

Desde esta perspectiva, Cruz las llama “expresiones representativas”¹⁰⁷ si bien no representan estas necesariamente ninguna realidad. El Doctor Común suele dominarlas como la *idola*¹⁰⁸, demostrando así su mejor modelo de constructor mental. Por su parte, en esta misma línea, Puelles, quien se basa en esto en Ortega y Gasset, las denomina mentefacturas¹⁰⁹ haciendo una distinción de otras especies sensibles de la imaginación, que si reflejan fielmente la entidad real aprehensible en el sentido común, imágenes fieles a la realidad de la que provienen, y a las que se le denomina “*especies sensibles retentas*”¹¹⁰. Tales especies se identifican en última instancia con la impresa, pues para ellas la imaginación se limita a retener reproduciendo, lo que el sensorio común le ofrece en cuanto a la inmutación de la realidad.

107 Cruz J., *Intelecto y Razón*, Op. Cit., p. 116.

108 Tomás de Aquino, Op. Cit., I, q. 85, a. 2, ad.3 “Operatio est formatio, secundum quod vis imaginative format sibi aliquod idolum rei abasentis” este término latino *Idolum* parece ser una adaptación del vocablo griego *eidolom*, presente en múltiples ocasiones en la filosofía griega y también en la escolástica, con diversos significados muy diversos entre sí. Cfr. Manzanero M. *La Imaginación y la memoria según Tomás de Aquino*, Herder, Roma, p. 58.

109 Puelles A., *Teoría del objeto puro*, Op. cit., p. 621.

110 López Jesús, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 354.

Es interesante la doctrina tomista que analogía el *idolum* de la especie sensible de la imaginación y *verbum* para la especie inteligible expresa del intelecto. De este modo Aquino manifiesta:

*“el conocimiento del sentido externo se efectúa únicamente mediante la inmutación del sentido por parte del sensible (...). Pero el mismo sentido externo no se forma alguna especie sensible; lo cual, si hace la potencia imaginativa, y a esa especie imaginativa es de algún modo semejante la idea o el verbum del entendimiento”*¹¹¹.

La coincidencia que posibilita tal analogía entre ambas realidades es precisamente el carácter de expresión.

En otro orden de ideas, la imaginación humana y su potencia unitiva se manifiestan en la creación de dos conceptos particulares: la imagen del espacio vacío y del tiempo lineal. Tales representaciones sensibles “prescinden de las cualidades sensibles llamadas secundarias (color, sonido, sabor, olor, dureza...) y de algunas llamadas primarias (figura, tamaño, movimiento...) pero no de la cantidad ya continua, ya discreta”¹¹². En este sentido, en la modernidad, Kant denominó intuiciones puras¹¹³ a los dos especiales fantasmas de la sensibilidad interna por la importancia que han cobrado a lo largo de la historia de la filosofía, tomándolas como condición de posibilidad de todo auténtico conocimiento intelectual¹¹⁴.

En un balance general del estatuto de la imaginación puede llevar a situarla “en un lugar intermedio (...) más sensible que inteligible, pero en algunos casos presenta al entendimiento imágenes muy cercanas a este, como es el

¹¹¹ Santo Tomás, Quodl., q. 5, a. 9, ad 3. Cit. Por Manzanedo, Op. cit., p.82.

¹¹² López Jesús: **Elementos de metodología de las ciencias**, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 94, Pamplona, 1999, pág. 34.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Cf. Colomber E: **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**, Vol. I La filosofía trascendental: Kant, Herder, Barcelona, 2001, p. 55.

caso de las abstracciones matemáticas”, de las cuales se profundizará en el capítulo siguiente en los grados de abstracción.

La Reminiscencia o memoria

El tercero de los sentidos internos y de la especie es la memoria, el cual fue abordado por el Doctor Común, aunque complementarias y, a lo largo de su vida produjo “unos de los capítulos más interesantes de su psicología (...) y al que más finos y ricos análisis consagra”¹¹⁵.

En la doctrina tomista, se destacan dos textos relevantes sobre este tema. El primero de ellos es la *Suma Teológica* (I, q 78, a 4), y las *Questiones Disputatae de Anima* (a 3), en los cuales se enseña que el tercer sentido interno tiene como objeto propio la conservación de las intenciones *insensatae* percibidas por la *cogitativa*. El segundo texto relevante es el Comentario al "Sobre la memoria y la reminiscencia" (307) y las *Questiones Disputatae De Veritate* (q 10, a 2), donde Tomás sostiene que la memoria tiene como objeto el reconocimiento.

Como se ha afirmado, al hilo del estudio de los anteriores sentidos, cada instancia cognoscitiva se relaciona con la inferior y superior. Por ello la memoria o reminiscencia no constituye en esto una excepción, más bien plantea cuestiones sobre su vinculación con la imaginación y con la memoria y, a través de ellos, también con el intelecto.

Existe una relación entre la memoria y la imaginación y la sutil diferencia en el estatuto del fantasma de la especie sensible en estos dos sentidos entonces ¿qué es lo que se recuerda en realidad, objeto extramental o la misma especie? Existe una comparación tomista del fantasma con un cuadro, una pintura, que representaba un animal, se debe distinguir, obviamente entre

115 Moya Patricia: **Intelecto e imaginación en Tomás de Aquino**, *Recontres de Philosophi Medievale* 11, Brepols 2006 Vol. III , Pág. 1428.

el animal y la imagen pintada del animal. Según Manzanedo: “se trata del mismo sujeto de atribución, pero con dos formalidades y aspectos distintos”¹¹⁶. Es decir, a la anterior pregunta debe responderse con la doctrina tomista sobre la relación entre la memoria y la imaginación: el fantasma en sí mismo pertenece a la imaginación, mientras que mirado como imagen de algún objeto sentido o entendido anteriormente, se encuentra en el radio de acción de la memoria.

Se debe afirmar, sin embargo, que lo propiamente conocido por el sentido es la cosa particular, y no la especie. En nada conviene a los seres irracionales conocer su propio conocimiento-cosa, por otra parte, imposible, pues, al carecer de intelecto, no pueden reflexionar sobre su misma conciencia-, y si le es propio, sin embargo, conocer -en su nivel- algunas cosas del mundo que les rodea. La afirmación de que la especie sensible reporta un verdadero conocimiento la análoga a la intangible, y confirma la imposibilidad de un *representacionismo sensible*.

El acto de la memoria solo se realiza cuando se considera un objeto como ya conocido anteriormente en algún lugar y tiempo más o menos determinados. Tal reconocimiento es, como lo denomina Juan Cruz, un “acto regresivo”¹¹⁷, pues va del alma a las cosas; mientras que los actos de los demás sentidos internos siguen el orden inverso, dirigiéndose desde las cosas hasta el alma, es decir, reciben la inmutación de la *res*.

Más adelante se hondará sobre la estimativa o cogitativa, no obstante, con respecto a la memoria, compete la aprehensión de las *intentiones insensatae*: aquellas que no pueden ser percibidas por la sensibilidad inferior. Ataño, sin embargo, a la memoria la conservación de esas intenciones o especies de la estimativa, conservación por la cual esta puede ser definida, de un modo análogo a la fantasía, como “un tesoro de dichas intenciones [insensatas]”¹¹⁸, siendo el mismo aspecto de pretérito una de esas intencio-

116 Manzanedo Marcos, *la Imaginación y la memoria según Santo Tomás*, Op. Cit., p. 285.

117 Cruz Juan, Op. Cit, p. 42.

118 Manzanedo Marcos, Op. Cit., p. 283.

nes no sentidas. En efecto, lo pasado es “*intentio insensata* en cuanto que lo pasado como tal no puede ser sentido por ningún otro de los sentidos internos”¹¹⁹, no puede inmutar en la sensibilidad.

Por último, resta ya solo estudiar la relación entre la memoria y el entendimiento. Para una mejor comprensión de la doctrina de Tomás se remonta hasta el pensamiento de Agustín de Hipona, quien consideró como verdadera memoria la capacidad intelectual de conservación de las especies inteligibles; tesis que suscribirá posteriormente Pedro Lombardo. Santo Tomás, en su *Exposición sobre el Primer libro de las Sentencias* -escrita probablemente en 1253, y cuyas doctrinas, como es conocido, fueron parcialmente revisadas por su autor en obras posteriores-, parece seguir la doctrina de Pedro Lombardo sobre la existencia de la “memoria intelectual” como una potencia distinta del entendimiento y de la voluntad.

Posteriormente, sin embargo, en las *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*, Tomás afirma explícitamente que “la memoria propiamente dicha es una facultad sensitiva y no intelectual”¹²⁰. Tal evolución o desarrollo de su pensamiento se percibe aún más claramente a este respecto en la *Suma Teológica*, en la que dedica al tercer sentido interno un artículo en su integridad¹²¹, en el cual viene a preguntarse qué podría ser una memoria intelectual, sino una instancia cognoscitiva que conservase las especies ya abstractas, hechas por tanto inteligibles en virtud de la operación del entendimiento agente.

Pero, como el mismo Tomás de Aquino enseña, la conservación de las *species intelligibilis* es una función del entendimiento posible, ya que el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, cosa que no pueden hacer los sentidos internos, debido a que no pueden traspasar aun el umbral de lo intelectual, de lo universal. Sobre esto se hablará en el siguiente

¹¹⁹ Riera Agustín, Op. cit., p. 140.

¹²⁰ Tomás de Aquino, *C. D. De Verdad.*, q.10, a.2.

¹²¹ Tomás de Aquino *Suma Teológica* I, q. 79,a, titulado “si la memoria intelectual es una potencia distinta al entendimiento”.

te capítulo, al reflexionar sobre el papel del *intelecto agente*. Por el momento afirmemos tan solo que la memoria es propiamente sensitiva, repitiendo con el de Aquino que su objeto es “el reconocimiento del pasado”¹²² y la conservación de las *intentiones insensatae* de la estimativa; una de las cuales es, precisamente, la razón del pasado¹²³.

Por lo tanto, surge una pregunta importante a modo de balance sobre la especie en este nivel cognoscitivo: ¿Qué aportan las *intentiones insensatae* al fantasma en la memoria? ¿En qué lo hacen superior respecto de esa misma *species* en la mera fantasía? La respuesta es que en la memoria le es concedida a la especie sensible un plus de valía gnoseológica: aquel que confiere la estimativa, y más concretamente, el de la localización del momento temporal en el que tal o cual fantasma fue aprehendido por la imaginación. Seguidamente ahora se pasa al estudio del último de los sentidos internos que es, como ya se ha dicho, el encargado de reconocer esas intenciones no sentidas: la estimativa o cogitativa.

La estimativa o cogitativa

Es bien sabido que el término estimativa denomina a la más alta instancia cognoscitiva que poseen las criaturas irracionales. Tal instancia constituye, en el caso del ser humano, el último y más elevado de los sentidos internos, y ya desde la Edad Media se le reservó el nombre de cogitativa o razón particular, demostrando así con ambos nombres que “en el conocimiento humano la estimativa está impregnada de racionalidad”¹²⁴. La cogitativa se distingue, de este modo, tanto de la estimativa animal como de la razón universal -otro de los nombres que recibe el intelecto-.

122 Tomás de Aquino, *In De Mem.*, c. 1, n. 307.

123 Tomás de Aquino, *Suma. Teológica*. I, q. 76, a.6, ad 2.

124 Cuadrado José, *Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 59.

En este mismo sentido, Ocariz afirma: “para Santo Tomás, la unidad operativa humana entre sentidos e intelecto tiene su punto clave en la cogitativa, facultad sensible específicamente humana, que está en la cumbre de la sensibilidad y es racional por participación”¹²⁵. La aportación de la cogitativa al conocimiento intelectual, que refiere eminentemente a la concausa sensible del conocimiento universal, y al conocimiento intelectual del singular a través de la *conversio ad phantasmata*.

Las *intentiones insensatae* son propiamente las especies aprehendidas por la estimativa animal. Estas especies son algunas formas o intenciones especiales de los seres sensibles, imperceptibles para los sentidos externos. De entre ellas se destaca las características de nocividad o de utilidad para la especie a la que el animal pertenece. Es por todos conocidos el célebre ejemplo que puso el mismo Tomás de Aquino para significar esas intenciones sobre sentidas: el de la oveja que huye cuando tiene constancia de la proximidad del lobo¹²⁶. Nada exterior parece haber en el lobo capaz de hacer huir a la oveja: no es ni su color, ni su velocidad, ni cualquier otra característica externa lo que desata la huida instintiva de la oveja. Lo que causa tal reacción es precisamente esa intención sobre sentida aprehendida por la estimativa animal.

Es necesario señalar que en las *species* de la estimativa animal, es decir, las intenciones *insensatae* mencionadas previamente, su atención se dirige hacia la especie en tanto que esté orientada al conocimiento intelectual. Tampoco es necesario profundizar sobre el conocimiento sensitivo práctico -la cogitativa juega un papel fundamental en lo que a los apetitos sensibles respecta-, cuya función fue denominada por Santo Tomás como *applicatio*. Se centrará la intención, sobre esas intenciones individuales que ofrecen al entendimiento práctico como la materia para su juicio, y que se dan por comparación -*collatio*- de las percepciones singulares de las que es capaz la cogitativa.

¹²⁵ Oscariz Fernando, **Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás**, en Vv. Aa., las razones del Tomismo, Eunsa, Pamplona, 1980, p. 72.

¹²⁶ Tomás de Aquino, in **De Anima II**, lect. 13, n. 394.

La doctrina tomista al respecto es prolija y requiere un estudio detallado. Se resume la cuestión, para concluir, que este supremo sentido interno está ofreciendo el fruto de su operación al intelecto para que éste lo transforme en especie ya propiamente intelectual. En este sentido, Santo Tomás afirma que el *intelecto agente* obra, en rigor, a partir del producto de la cogitativa -el fantasma, o mejor el *experimentum* (experiencia enriquecida)- y no a partir de la imaginación¹²⁷. Se percibe así la continuación -*continuatio*- entre el conocimiento sensible y el intelectual, en virtud del cual las *species sensibilis* alcanzan su más pleno significado en cuanto que abocada a la esfera intelectual.

127 Tomás de Aquino *In Post. Anal.*, II, lect. 20, n. 592

CAPÍTULO III

**LA PERCEPCIÓN INTELIGIBLE
Y EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL**

En todo acto de comprensión existe una cierta unidad. Aristóteles había establecido que el sujeto que conoce y el objeto conocido son un acto. La realización del potencial intelectual del entendimiento no es más que la convergencia en una entidad única del intelecto y lo inteligible, del sujeto inteligible y el objeto entendido. Por lo tanto, Tomás afirma que “lo inteligible en acto es el entendimiento en acto”¹²⁸.

Además, en *De Veritate*, realiza una unificación de lo inteligible y el entendimiento, por esta unidad puede decirse que “el inteligente y lo entendido en la medida de ellos es efecto algo uno, que es el entendimiento en acto, son un único principio de este acto que es entender”¹²⁹. Esta estricta unidad hace que en el acto de entender no pueda hablarse propiamente de sujeto y objeto, del inteligente y de lo entendido. Únicamente es posible mantener la distinción clásica de sujeto-objeto, en cuanto uno y otro existen en potencia.

Así se entiende que el “entendimiento es sujeto en cuanto es intelectual en potencia, y necesita para constituirse en intelectual en acto, de la información de lo inteligible”¹³⁰. Santo Tomás compara este carácter potencial de entendimiento humano, en el género de las sustancias intelectuales, con el de la materia prima, en el de las sustancias sensibles, porque el entendimiento en cuanto potencia y sujeto carece de toda forma inteligible.

Este contenido inteligible está a su vez en potencia en lo sensible, que en este sentido es objeto. Para pasar al acto necesita ser abstraído por el entendimiento agente (*nous poietikós*)¹³¹. Por lo inteligible en potencia, que incluyen las imágenes de los entes materiales, ya que estos no son inteligibles en acto por su materia que los individualiza, hace que como declara

128 Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*, I, C. 51.

129 Tomás de Aquino, *De Veritate* q. 8, a. 6 in c.

130 Forment, Eudaldo, Id a Tomás: *Principios y fundamentos del pensamiento de Santo Tomás*, Fundación Gratis Date, Navarra, 1998, p. 96.

131 Para Aristóteles es una potencia del alma que produce las especies inteligibles en el intelecto posible desde los fantasmas, la cual es aceptada de forma general. Cfr. Tomás de Aquino *Naturalis Philosophia*, IV, q. 10, a. 1; 296 b 17- 297 a 16.

el doctor Común: “sea preciso poner una virtud en el entendimiento, que haga inteligibles en acto, por abstracción de las condiciones materiales. Y, por esto, es necesario poner el entendimiento agente”¹³², para esto el mismo Aquino se refiere a que el “intelecto agente no es más noble que el posible en lo que se refiere al acto mismo de conocer, en lo que se destaca la mayor perfección de este último, aun cuando dependa de las especies, sino que es más perfecto solo en orden a la formación de las especies”¹³³.

Por otra parte, el conocimiento intelectual no se encuentra aislado en sí mismo, ya que se manifiesta en relación a la realidad. El entendimiento en acto da lugar a la formación de un concepto, que se expresa mediante el lenguaje interno de las palabras. Se entiende la realidad así, refiriéndose Canals la intelección (...) ha de ser comprendida como una patentización del ente desde la fecundidad del espíritu”¹³⁴. Permitiendo fundamentar un realismo intuicionista, que puede denominarse realismo pensante, porque implica la comprensión del entender como actividad, como la constitución del concepto, verbo o palabra mental, y que con este decir se expresa la realidad, lo que las cosas son.

Declara el mismo Doctor *Angelicus* “tal concepción, o verbo mental (...) nace de algo y represente algo otro. Pues nace del entendimiento por su acto; pero es semejanza de la cosa entendida”¹³⁵, todo nace del entendimiento mientras sea acto, al estar impreso en un ente sensible es entendido y el proceso de abstracción se realiza para poder conocerlo. Para ello el *entendimiento agente* tiene a su cargo el hacer inteligible en acto lo que sólo era inteligible en po-

132 Tomás de Aquino *Suma Teológica* C. I q. 79, 3 in c.

133 “Ad secundam probationem respondetur non sequi, quod intellectus agens sit simpliciter nonbilibior, sed solum in ordine ad formationem specierum, in quo intellectus possibilis est illo inferior, quia est in potential. Simplicities tamen et respect actus nobilioris, qui est intelligere, excelit intellectus possibilis, licet dependenter a speciebus, sine quibus non intelligit” Cfr. Tomás de Aquino *Naturalis Philosophia IV*, q. 10, a. 1; 300 a 9-300 b 3.

134 Canals Vidal F: *sobre la esencia del conocimiento en Santo Tomás*, Ediciones PPU, Barcelona, 1987, p. 274.

135 Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 8, a. 1 in c.

tencia; lo que equivale a depurar los contenidos sensibles, despojándolos de la materia y de las condiciones de la materia “Las cosas materiales no son inteligibles sino porque el hombre las hace inteligibles. Son inteligibles en potencia, pero son hechas inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, como también los colores son hechos visibles en acto por la luz del sol”¹³⁶.

3.1. La abstracción: el paso del acto a la potencia

La abstracción es entendida como la operación intelectual que consiste en separar mentalmente lo que es inseparable en la realidad¹³⁷. Por ello, afirmar que la especie sensible es un medio para el conocimiento intelectual requiere una justificación suficiente acerca de cómo surge este mismo conocimiento, el cual necesita de la especie sensible antes explicada. Se trata de estudiar aquí la operación del intelecto agente, la abstracción.

Este tema es uno de los grandes retos de toda la teoría del conocimiento: el tránsito de la información sensible de la percepción, de la sensibilidad al conocimiento propiamente intelectual. Farrell, el gran divulgador estadounidense del tomismo en el siglo pasado, afirma a este respecto: “la transición

136 Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 2, a. 2 c

137 El conocimiento intelectual humano no es posible sin que los contenidos de la sensibilidad, donde comienza todo nuestro saber, sean elevados o hechos inteligibles por la acción del *entendimiento agente*. La susodicha acción consiste en una especie de iluminación de los datos sensibles, y aún más propiamente, en un despojamiento de la materia y de las condiciones de la materia. La verdad es que todo lo intelectualmente conocido tiene, en cuanto tal, estos dos caracteres necesarios: que es de suyo repetible o multiplicable numéricamente y que no es de suyo sujeto pasivo o que no está afectado por el cambio. Quiero decir: si conocemos intelectualmente un objeto cualquiera (por ejemplo, un triángulo plano equilátero de tres centímetros de lado, que no es, como se ve, un objeto general, sino que está determinado hasta sus últimas diferencias) siempre es posible que tal objeto se repita indefinidamente en la realidad, que se multiplique numéricamente, por realizarse aquí o allá, en esta materia o en aquella otra, y en este sentido se dice que es universal. La inteligencia, en efecto, no puede discernir entre objetos que son enteramente iguales, que tienen las mismísimas determinaciones, y que, sin embargo, el uno no es el otro. La percepción sensorial permite distinguir entre objetos que son completamente iguales, mientras que la razón no puede hacerlo; es así como debemos entender la tesis clásica de que el objeto de los sentidos es lo singular, mientras que el objeto del entendimiento es lo universal. Véase: Guil Blanes: *La doctrina tomista de la abstracción*, Sevilla, 1961 y J. García López: *Gran Enciclopedia Rialp*, Ediciones Rialp, Madrid, 1991.

de lo sensible a lo intelectual (...) representa dificultades que han sido indigestas para muchos filósofos”¹³⁸. Esta destilación del conocimiento humano cuyo resultado final es la *notitia abstractiva* resulta, en verdad, misteriosa. Salvar ese *hyatus* (por decirlo con palabras de Fabro¹³⁹) entre lo particular e hilemórfico, como inicio; y lo universal y exclusivamente formal, como término, constituye uno de los grandes problemas de la reflexión sobre el conocer humano. Entonces se afronta cómo Tomás de Aquino resuelve tal problema y cuál es la solución que aporta.

En primer lugar, cabe reafirmarse en algo hasta aquí implícito: que el proceso de conocimiento, comenzado en la sensibilidad externa, es, precisamente, un proceso. No se debe olvidar que lo que bajo la razón de estudio se halla separado, en la realidad del conocimiento se da simultánea y unitariamente. Tal proceso encuentra en la abstracción su punto de reflexión. “parece oportuno pensar en la actividad abstractiva del intelecto agente no como una misteriosa producción instantánea de una forma universal (...), sino como en un gradual acaso arduo, proceso intelectual”¹⁴⁰. Tal proceso, incoado en la sensibilidad, culmina en su primera operación con la generación de la especie inteligible expresa o *verbum*. El mismo Tomás utiliza el término proceso *intelligibile precessum en varios lugares*¹⁴¹. Ahora se profundizará desde el principio del conocimiento.

El alma racional tiene como una propensión natural de abstraer, a realizar la primera operación de las operaciones intelectuales. La persona en su estatuto *in via* posee en sí “(...) la tendencia, tan evidente en la mente humana, de convertir todos sus objetos en esencias abstractas”¹⁴². Tal tendencia esta ordenada al perfeccionamiento de la persona, ya que, en la generación

138 Farrell, Walter: **Guía de la Suma Teológica I**, Editorial Morata, Madrid, 1962, p. 295.

139 Fabro Cornelio: **Percepción y pensamiento**, Editorial Eunsa, Pamplona, 1982, p. 315.

140 Kretzman Norman: **The Cambridge companion to Aquinas**, Cambridge, University Press, New York 1993, p. 184.

141 Tomás de Aquino: **De potentia Quaestiones disputatae**, I, q. 10, a 1, ad. 5, Editorial Marietti, Turín, 1965.

142 Gilson Etienne: **Elementos de filosofía cristiana**, Editorial Rialp, Madrid, 1970, p.294.

de conceptos, el cognoscente humano se asemeja de alguna manera al Ser Divino, puesto que el proceso cognoscitivo del primero finaliza en la generación y manifestación de un verbo. Y si precisamente la abstracción lleva a asimilar a Dios, surge la diferencia también con respecto a los animales.

El mismo John Locke, aunque lejano de la tradición tomista, pero sí filósofo que profesó un sano realismo, se percató de esta verdad, y escribió: “los brutos no abstraen (...) pues tener ideas generales es lo que marca la perfecta distinción entre el hombre y los irracionales”¹⁴³. En efecto el acto abstractivo y sus frutos, ya directos, ya remotos, son cualidades específicamente humanas. El doctor Común lo afirma explícitamente: “(...) la operación propia del hombre es la de entender, y por ella trasciende a todos los animales”¹⁴⁴, la distinción específica del ser humano respecto a los animales es, precisamente, su racionalidad, que, quintaesenciada evoca al intelecto y a su operación abstractiva.

Parece oportuno señalar, aun cuando sea doctrina bien conocida, que la operación intelectual denominada abstracción es realizada por el entendimiento operando sobre el fantasma sensible, sobre aquella especie sensible ordinariamente, en el nivel de la cogitividad que ofrece un conocimiento verdadero, pero todavía deficiente por particular o material de la realidad extramental. Tomás de Aquino enseña que el acto abstractivo opera abstraendo las condiciones materiales de los fantasmas¹⁴⁵.

La terminología puede ayudar a una mejor comprensión de qué cosa sea la abstracción. Como ya se ha dicho anteriormente al hablar sobre sus tres diferentes grados, abstracción significa eminentemente no consideración. No consideración ¿de qué? De lo individual, particular, y concreto; características que todavía conserva el fantasma de esa realidad natural que impactó sobre la

143 Locke John: **Ensayo sobre el conocimiento humano**, libro II, cap. II, 9-10. Citado en Gilson Etienne, *ibíd.*, p. 288.

144 Propia autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Tomás de Aquino, **Suma Teológica**, I q. 76, a. 1, resp.

145 Intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a plantasmatis, **Suma Teológica**, I, q. 85, a. 1.

sensibilidad ¿qué es lo que se considera, entonces? “la *quiddidad* o esencia de una cosa, no percibidas las condiciones individuales de la misma”¹⁴⁶. En argumentación del Doctor Común “abstraer (...) es considerar la naturaleza de la especie perceptible sin la consideración de los principios individuales”¹⁴⁷.

Estas dos últimas citas parecen contradecirse ¿qué es lo que se considera, la naturaleza de la cosa o la naturaleza de la especie perceptible? Se debe afirmar que lo que resulta de la operación abstractiva es la naturaleza de la cosa, en este nivel cognoscitivo, presente aspectualmente en la especie. Entonces abstracción significa, por tanto, no consideración de las condiciones materiales. La causa de la ininteligibilidad de las cosas es su materialidad¹⁴⁸. ¿por qué es necesaria entonces la abstracción? ¿Qué tipo de materialidad hay en la especie sensible? La misma organicidad de las facultades sensibles indican que, en efecto, la especie en ese nivel posee aun la determinación de las cosas materiales. Todavía queda materialidad en el fantasma sensible, y la purificación de tal materialidad es precisamente la misión del *entendimiento agente*.

Ni la materialidad del fantasma ni de la inmaterialidad o desmaterialización de la especie inteligible deben entenderse, sin embargo, de un modo craso. Es necesario volver a la afirmación anterior de que abstraer es conocer la *quidditas*, la esencia, de una cosa; aquello que algo es. Las sustancias hilemórfica son, sin embargo, también materiales, aunque no solo. Ser materiales es parte de su esencia, y como tales deben ser conocidas por el intelecto. “si el entendimiento captase solamente la forma de las cosas materiales [las cuales cosas, en su esencia] (...) no son solo formas, no las comprendería naturalmente como ellas son, las desfiguraría”¹⁴⁹.

146 Ramírez, Santiago: **El concepto de filosofía**, Editorial León, Madrid, 1954, p. 102.

147 **Suma Theologica I**, q. 85, a. 1, ad 1.

148 Q. D. **De Anima.**, art. 3, ad 17.

149 Ubeda, Manuel: **Introducción a Tomás de Aquino, tratado del hombre** (Suma Teológica I. q. 75. 89), en *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1959, p. 96.

Y el mismo Tomás afirma que la forma abstraída de las cosas materiales posee una *ratio* que no puede ser totalmente independiente de la materia que en la cosa sensible real poseía: “solo en la medida en que la materia no forma parte constitutiva de un objeto puede la mente prescindir de ella”¹⁵⁰. Por decirlo de otra manera: el fruto de la operación abstractiva, la especie intelectual, representa la totalidad de la esencia de la *res naturalis*, esencia que es material y formal. Lo que queda al margen de la consideración -abstracto- es la singularidad misma del ser extramental, que le viene dada por poseer esta materialidad concreta. Pierre Rousselot ha escrito, a propósito, que conlleva a la materia *signata quantitate* que es “singularidad indistinta del ser mismo y determinación intrínsecamente constitutiva del objeto”¹⁵¹.

Simplificando un poco por el momento, se puede afirmar que abstraer es, propiamente, abstraer de la especie sensible que está en el nivel de la cogitativa. Tal especie sensible ha sido considerada como el término *a quo* del que procede el fruto de la operación abstractiva; siendo su culminación, su fruto el termino *ad quem*¹⁵² la especie inteligible, de esa operación del *entendimiento agente*.

En realidad, la cuestión no es tan simple, como se verá a continuación. Siguiendo a García López, se afirma que:

*“debe hablarse, en nosotros, de dos abstracciones: una llevada a cabo por el intelecto agente, que es una abstracción eficiente o productiva de las especies inteligibles impresas, y otra llevada a cabo por el intelecto posible, que es una abstracción cognoscitiva, y que puede ser, a su vez, de dos clases: una por simple aprehensión, conocer una esencia universal sin conocer las determinaciones particulares a las que está unida, y otra por juicio negativo, conocer que una cosa no es otra”*¹⁵³.

150 Forma autem illa potest abstrahi a materia cuius essentiae ratio non dependet a tali materia. In Boet De Trinitate. 2 q. I, a. 3.

151 Rousselot, Pierre: *L intellectuellisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1936, 3 Ed., p. 92.

152 Fabro, Cornelio: *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 320.

153 López García, Jesús: *Metafísica Tomista*, Ontología, Gnoseología y Teología Natural, Eunsa, Pamplona, 2001, 2 ed., pág. 337.

La actividad del intelecto agente la que le concede su propio nombre es la fuerza, *virtus*, de la facultad intelectual que es su aspecto agente. Su actividad, sin embargo, no es tal:

“respecto del intelecto posible directamente, sino más bien respecto de las imágenes [las especies o fantasmas sensibles] a las que hace inteligibles en acto; por medio de ellas el intelecto posible se pone en acto cuando se inclina hacia las cosas inferiores, la res sensibilis visibilis”¹⁵⁴.

Visto de otro modo: el intelecto agente opera sobre el fantasma, y lo trasmuta en especie inteligible impresa; y es tan solo a través de esa impresión por la que el intelecto posible se actualiza en el conocimiento de la realidad extramental. Utilizando una terminología más hilemórfica podría afirmarse que la abstracción es “el acto por el que se exime a la forma del ser real; el acto por el que se elimina todo lo que no es la pura forma de la cosa conocida”¹⁵⁵, la liberación de la forma respecto de la *materia signata*.

El primer tipo de abstracción es, como se ha indicado antes, aquel por el que “el intelecto agente hace inteligible al fantasma elaborado por los sentidos”¹⁵⁶, siguiendo la tradición tomista, se denomina a esta abstracción “eficiente”: aquella abstracción del entendimiento agente que tiene lugar cuando se abstrae las especies inteligibles de las imágenes sensibles. En este sentido es en el que Aquino enseña que el conocimiento sensitivo y directamente el fantasma sensible es, en cierto modo, causa¹⁵⁷ del conocimiento intelectual.

Tal abstracción se denomina eficiente porque produce algo, si bien esta es una producción inmanente: fruto de la eficiencia surge la especie inteligible, la cual es impresa por el entendimiento agente en el paciente. Ya ha acontecido aquí de nuevo la necesidad de distinguir en el seno de la

¹⁵⁴ Q. D. De Anima., art. 18, resp ad. 11.

¹⁵⁵ Ayesta Cruz: *la Verdad como bien según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006., p. 216.

¹⁵⁶ Tomás de Aquino *Suma teológica I*, q. 79, art. 3, ad 2.

¹⁵⁷ *Ibid.* I, q. 84, a. 6, resp.

especie, -esta vez le ha llegado el turno a la inteligible- entre el aspecto impreso y el expreso de esa misma especie.

El segundo tipo de abstracción ha sido denominado “abstracción cognoscitiva”¹⁵⁸ y es la que lleva a cabo el intelecto posible. Tal abstracción es “la consideración de la *quiddidad* o esencia de una cosa no atendidas o no percibidas las condiciones individuales de las mismas”¹⁵⁹. La abstracción cognoscitiva, como ya se ha apuntado antes, tiene dos operaciones distintas: la denominada “abstracción por modo de la simplicidad y la abstracción por modo de la división”¹⁶⁰.

Por el momento basta con apuntar que la abstracción por modo de simplicidad responde a esa primera operación del intelecto que es la simple aprehensión y que en opinión de muchos se identifica con la expresión de la especie inteligible, con la manifestación del *verbum*. Por otra parte, la abstracción por modo de división debe identificarse con la operación que la teoría del conocimiento tomista ha denominado juicio.

Collado recoge la opinión de quienes mantienen también un desdoblamiento de esa misma primera operación intelectual, previa al juicio, distinguiendo entre la abstracción, el acto por el que se obtienen la especie inteligible desde el fantasma; y el abstraer el universal del particular¹⁶¹. Sellés afirma, por su parte, que estas dos operaciones están, bien delimitadas en la obra del Aquinate, e identifica la abstracción con la primera operación del intelecto; y el concepto o simple aprehensión con la segunda¹⁶². Tales interpretaciones parecen no coincidir con la versión más divulgada de la triple actividad intelectual: concepto, juicio y raciocinio, sin embargo, un estudio detallado de ellas, las muestra como concordantes. En cualquier caso, no se necesitan más detalles, puesto que este tema no está directamente vinculado al de las *species*.

158 López García, Jesús: *Metafísica Tomista, Ontología, Gnoseología y Teología Natural*, Op. cit., p. 337.

159 Ramírez, Santiago: *El concepto de filosofía*, Op. cit., p. 102.

160 *Ibid.*, p. 103.

161 Collado, Santiago: *el juicio veritativo de Tomás de Aquino*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 162, Pamplona, 2003, p. 39.

162 Sellés, Juan: *Conocer y amar, Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995, p. 337.

En cualquier caso, volviendo al objeto de la investigación y a la doctrina elaborada por el mismo Aquino, se debe asentar un principio elemental, patrimonio común de todos los tomistas: que el intelecto posee dos fuerzas o *virtutes*, “una facultad por la cual haga en acto inmatereales a sus objetos, despojándolos por abstracciones de las condiciones de la materia individual, facultad llamada entendimiento agente; y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible”¹⁶³.

El fantasma ha sido considerado respecto de la especie inteligible como su causa material; y la operación del entendimiento, el acto abstractivo, se ha logrado por algunos tomistas a su causa instrumental¹⁶⁴. En efecto el mero fantasma no basta para inmutar en el intelecto posible: para penetrar en esa zona intelectual, la especie sensible debe ser hecha inteligible en acto por el intelecto agente. “el fantasma no estas para inmutar el entendimiento posible, sino que conviene que sea hecho inteligible en acto por el mismo entendimiento agente”¹⁶⁵. Glosando esta importante afirmación, Floucat afirma: “los fantasmas no pueden, como tales, modificar al intelecto”¹⁶⁶. Por ello, requieren de la iluminación del entendimiento agente. Y es que la diferencia entre la especie sensible y la inteligible es de género: *sunt alter generis*. Tal distinción es un reflejo de aquella otra entre lo particular y lo universal, presentes respectivamente en el conocimiento sensible y en el intelectual.

No puede exagerarse la importancia que Tomás de Aquino otorga a la abstracción. El mismo filósofo de Rocaseca llegó a afirmar: “la operación propia del alma es entender los inteligibles en acto”¹⁶⁷. Esta afirmación es fuerte, y podría sorprender que lo genuinamente esencial de la actividad cognoscitiva no fuese correcto y verdadero raciocinio, o la especulación sobre las grandes

163 Tomás de Aquino **Suma Teológica I**, q. 79, a. 4, resp. 4.

164 Canals Francisco, **Sobre la esencia del conocimiento**, Promociones Publicaciones Universitaria, Barcelona, 1987, pág. 437. El mismo Tomás de Aquino parece apuntar el tema de la instrumentalidad del fantasma en Q.D. De Alma ver., q. 10, a. 7.

165 *Phantasmata non sufficiunt unmutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia per actu intellectum agentem.* **Suma Teológica I**, q. 84, a. 6.

166 Floucat Yves: **L Intellection et son verbe selon Thomas d Aquin**, Revista Tomista, 1997, p. 451.

167 Tomás de Aquino Q.D. **De Alma.**, art. 15, ad 10.

cuestiones de la filosofía, y eminentemente la de la existencia de Dios. La explicación es que todo conocimiento, como no deja de repetir el Aquinate, si es verdaderamente humano, necesariamente comienza por los sentidos, y debe ser abstraído del fantasma sensible. La operación abstractiva es *conditio sine qua non* y fundamento de todo genuino conocimiento humano posterior.

No puede identificarse, sin embargo, el conocimiento de los inteligibles en acto con la abstracción. Las especies inteligibles no son siempre y necesariamente el fruto de esta primera operación intelectual. Santo Tomás continúa enseñando: “(..) no se diversifica la especie de operación intelectual por el hecho de que los inteligibles en acto sean tomados de las imágenes o de otra parte”¹⁶⁸. Esa otra parte a la que alude aquí el Aquinate puede ser, no la luz del intelecto agente, sino una luz subsidiaria, venida directamente de Dios, que imprime en el intelecto humano ya unido, ya separado del cuerpo por la muerte esas mismas especies, condición de todo verdadero conocimiento intelectual.

Como es bien sabido, Santo Tomás compara en algunos textos el conocimiento abstractivo humano con el conocimiento de las criaturas puramente espirituales. En este sentido, el Angélico Doctor afirma: “la intelección del ángel y la del alma no son de la misma especie. (...) Las especies inteligibles con las cuales entienden las almas abstraídas de las imágenes a diferencia de las de los ángeles, cuyas especies son innatas en ellos”¹⁶⁹. Gilson destaca, en este mismo sentido, que es la doctrina tomista que el intelecto debe nutrirse de especies abstraídas, mientras que los “ángeles conocen por especies inteligibles que reciben (*receptas*) directamente de Dios junto con su propia naturaleza intelectual”¹⁷⁰. Las especies *receptae*, deben, pues, distinguirse, de las *abstractae*.

Se podría denominar de alguna manera a ese tipo de conocimiento angélico no abstractivo como intuitivo. Pero en antropología, o en teoría de conoci-

168 *Ibid.*

169 Tomás de Aquino Q.D. *De Alma.*, art. 7, ad 1.

170 Gilson Etienne: *Elementos de filosofía cristiana*, op. cit., p. 293

miento humano respecto de la posibilidad de esta *notitia* intuitiva intelectual, se debe rechazar, siguiendo a Santo Tomás, incluso su misma posibilidad. El tránsito a lo intelectual se opera gracias a la abstracción del conocimiento intelectual intuitivo de la cosa sensible supone un menoscabo de su importancia y necesidad. Millan-Puelles afirma “por intuición se entiende una representación en el sentido de manifestar o hacer presente cuyo objeto es captado de una manera inmediata: sin la intervención de la representación vicarial”¹⁷¹. Tal representación no es otra cosa más que la especie inteligible, y para su formación es precisa de la operación del intelecto agente.

Otra cuestión interesante sobre el estatuto y propiedades de la especie abstractiva es la de su pervivencia en el alma tras la muerte de la persona. Tan solo se repite la doctrina tomista, elaborada eminentemente a raíz del debate candente y vivísimo en su contexto histórico sobre el mono-psiquismo universal, que ponía en peligro, en última instancia, la misma inmortalidad del alma¹⁷². Sobre la pervivencia *post mortem* de las especies abstraídas en vida, Santo Tomás comenta: “las almas separadas también podrán entender mediante las especies adquiridas con su cuerpo en esta vida, pero no solo mediante ellas, sino también mediante las especies infundidas”¹⁷³. Los bienaventurados, pues, mantienen en el intelecto agente las especies que abstraieron durante su vida en este mundo, además de contar con un aumento de conocimiento, proveniente del mismo Dios.

La relación que mantienen la especie abstracta y el entendimiento agente, al margen de cualquier cuestión de teología escatológica, es de vital importancia para argumentar a favor de la unicidad del intelecto. Aquino lo enseña de la siguiente manera:

“es vana la opinión que el intelecto y el paciente están separados (...) por el hecho de que el intelecto paciente recibe los inteligibles conocidos que se abstraen de las imágenes (...) a no ser que se demos-

171 Puelles Antonio: **Teoría del objeto puro**, Rialp, Madrid 1990., p. 129.

172 Bravante de Siger: **Tratado acerca del alma intelectiva**. Eunsa, Pamplona 2005, p. 25

173 Tomás de Aquino Q.D. **De Alma.**, art 15, ad 15.

*trara que todas las especies inteligibles conocidas de este modo por abstracción se asimilan a la capacidad u la sustancia del intelecto agente, lo cual es claramente falso*¹⁷⁴.

La expresión “sustancia del intelecto agente” solo puede comprenderse si se imagina este como hipostasiado, como existente *a se*, es decir, al modo en que lo hacían los averroístas, identificándolo con la misma sustancia divina. La confusión de Dios, supremo y adorable Acto de Ser que fundamenta toda la realidad; con la suma de todas las especies inteligibles, que, por muy numerosas que sean, no son sino meros accidentes de la persona humana y, en sus mismos y ontológicamente considerados, entidades de razón, es, a todas luces, un gravísimo equivoco. El mismo Santo Tomás afirmó “(...) las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento son relaciones de razón”¹⁷⁵. Tal nulidad óptica, lejos de despreciar la especie, lo confiere su auténtica grandeza: la de agotarse en ser signo, en ser pura renitencia intencional a la realidad que significa.

Bastará para ir finalizando el tema de la relación de la especie con el intelecto ya agente, ya paciente, recalcar la afirmación tomista que enseña que “la especie inteligible se compara al intelecto agente y posible; pero al intelecto posible como al recipiente, y al intelecto agente como al que la hace ser lo que es, mediante la abstracción”¹⁷⁶. Este sencillo texto condensa en buena medida la doctrina de Tomás de Aquino sobre la primera operación del intelecto. Se ha llamado al intelecto posible recipiente de las especies intelectuales impresas. El mismo Tomás lo denomina en varios pasajes como “especie de las especies”¹⁷⁷ y “lugar de las especies, en el que estas se contienen”¹⁷⁸.

174 Tomás de Aquino Q.D. **De Alma.**, art 16 resp.

175 Tomás de Aquino **Suma Teológica I**, q. 28, a. 1, obj. 4.

176 *Ibid.* I q. 28, a.4 ad.9.

177 *Intellectus est locus specierum, eo quod continent species* Q.D. **De Alma.**, q. 3, ad 9.

178 *Et ideo loco omnium auxiliorum que suc alia animalia naturaliter habet. Habet homo intellectum, qui est species specierum* Q.D. **De Alma.**, q. 8, ad 20.

A lo largo de este epígrafe se ha expuesto la fundamental importancia de la operación del intelecto denominada abstracción. Sin ella, en efecto, no podría darse conocimiento intelectual. Sin embargo, esta “(...) no es el supremo logro del entendimiento humano, pues el fin último del entendimiento es concebir la realidad tal como es, y la realidad no es simplemente un mosaico de esencias en cuanto abstraídas por el intelecto y como despojadas de su existencia extramental”¹⁷⁹.

La abstracción es, en efecto, un hito importantísimo en el itinerario del proceso perceptivo del conocimiento humano que se está recorriendo, desde su inicio en los sentidos externos hasta su culminación en la expresión *verbum mentis*. Sin embargo, la meta del itinerario es precisamente la concepción de ese verbo mental, y no la misma abstracción. Si la percepción sensible es causa instrumental de la inteligible con causa, junto con la luz del entendimiento agente; algo análogo puede decirse de la percepción inteligible impresa respecto de la expresa o verbo.

3.2. La metáfora tomista de la luz, en relación al alma

La operación del intelecto agente fue caracterizada por Santo Tomás como una iluminación. En efecto, así puede ser descrita aquella actividad que se ha denominado anteriormente como abstracción eficiente o productiva. Podría decirse que las especies sensibles se ven afectadas por una cierta oscuridad que las hace inhábiles para penetrar en la esfera intelectual. Tal oscuridad, la imposibilidad de mostrar en sí el universal, se debe a las condiciones materiales e individuantes de las que está revestidos el fantasma. En este sentido, Canals afirma:

*“esta concepción de lo que sea la luz y la iluminación en el orden natural es transpuesta al orden inteligible. En las imágenes sensibles, la iluminación del entendimiento agente produce el efecto objetivo de hacer aparecer, no todo lo que en ellas hay, sino lo intelectualmente visible, a saber: la naturaleza o quiddidad”*¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Gilson Etienne: *Elementos de filosofía cristiana*, op.cit., p. 296.

¹⁸⁰ Canals Francisco: *Cuestiones de fundamentación*, publicacions i edicions Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, p. 16.

De modo que esta iluminación es, como ya se ha dicho, abstractiva, porque hace aparecer en la imagen sensible lo que la cosa es, prescindiendo de sus condiciones naturales. El símil no fue, como es bien sabido, un descubrimiento de Santo Tomás, sino que había sido utilizado por Aristóteles¹⁸¹. La metáfora de la luz se popularizó como explicación del conocimiento intelectual y tuvo influencia posterior a Aristóteles:

*“es constante en San Agustín y en otros Padres de la Iglesia. Esa metáfora es apropiada porque la luz es lo más formal del mundo físico, es decir, lo menos material, y por ello, lo menos pasivo, lo que más vence el espacio y el tiempo”*¹⁸².

Los filósofos de los siglos XI y XII utilizaron también esta metáfora, aunque de un modo bastante diferente al de los Padres, debido a la influencia de algunos filósofos musulmanes, principalmente de Avicena¹⁸³. Tales condiciones prácticamente supra físicas de la luz, se asemejan en general a las condiciones espirituales e inmateriales del conocimiento intelectual, y, de un modo particular, al del resultado de la primera operación de éste: el concepto.

Son muchos los textos en que el Aquinate relaciona la abstracción y la iluminación. En esa obra de juventud que es el *Comentario a las Sentencias*, Santo Tomás califica como luz intelectual al mismo intelecto agente: “Todo lo que entiende el intelecto paciente es por fuerza de la luz intelectual del

¹⁸¹ Aristóteles *De Anima* III, c. 5. 230a, 10-25. Editorial Gredos. Madrid. España.

¹⁸² Selles Juan: *Comentario al Prologo del Evangelio de San Juan, Introducida y comentada de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2005, p. 85.

¹⁸³ La influencia de este autorn en la teoría de conocimiento tomista fue crucial, por cuanto que el Aquinate se empeñó por refutar la tesis del mono-psiquismo universal, tesis que concluiría en su doctrina sobre la iluminación ab extrínseco, defendiendo la existencia de un entendimiento agente en cada persona, el cual ilumina los fantasmas de la sensibilidad con su propia luz, si bien este sea, efectivamente, una participación en la luz increada (Suma Teológica I, q. 84, a. 5). A propósito de la metáfora de la iluminación por parte de los autores de los siglos XI y XII puede considerarse el artículo de Pereto Rubén: *Santo Tomás de Aquino y la iluminación sub quo, en Doctor Angelicus*. Internationales Thomistisches Jahrbuck, Vol. III, 2003, p. 112-115.

entendimiento agente”¹⁸⁴. Tal caracterización es, sin embargo, una constante en el pensamiento tomista.

En las Cuestiones Disputadas *De Veritate*, el de Aquino denomina directamente al intelecto agente *lumen intellectus*¹⁸⁵. Y en las Cuestiones Disputadas *De Anima*, Santo Tomás dejó un texto que puede sorprender por lo heterogéneo de sus argumentos, pero que demuestra la posibilidad de comparar la abstracción y el conocimiento en general con la iluminación. El texto dice así:

“afirma Aristóteles¹⁸⁶ que el intelecto agente es como un hábito y una luz (...). Y algo semejante sucede con los animales que ven de noche: sus pupilas están en potencia para todos los colores, sin tener en acto ningún color determinado. Pero en virtud de una especie de luz inmanente a ellos, de alguna manera hacen los colores visibles en acto”¹⁸⁷.

Estas dos iluminaciones comparten una estructura que cuenta con una doble dimensión de potencialidad y actualidad. El símil es válido pese a lo dudoso del dato biológico: así como las pupilas de los animales nocturnos no están coloreadas, pero tales animales pueden percibir los colores de las cosas aun en la oscuridad; de este modo también el intelecto humano puede conocer actualmente las cosas, pese a no encontrarse siempre en acto de conocer sino también en hábito o en potencia de conocer.

En la exposición sobre el *De Trinitate de Boecio*, Santo Tomás cita literalmente una proporción de Boecio, que afirma que el conocimiento no meramente racional, sino el sobrenatural revelado, le es posible al hombre “en la medida que la luz divina se ha signado iluminar el chispazo de nuestra mente”¹⁸⁸. Esa chispa no es otra cosa, para Tomás de Aquino, que la luz del entendimiento agente.

184 Tomás de Aquino *Comentario a las Sentencias*, d. 3, q. 4, a.5.

185 Tomás de Aquino *Cuestiones Disputadas De Veritate.*, q. 8 a. 4, ad 4.

186 Aristóteles *De Anima.*, op. cit. III, 5, 430 a, 15-16.

187 Tomás de Aquino *Cuestiones Disputadas De Anima.*, Art. 5, resp.

188 Boecio, *De Trinitate.*, q. I, art. 1, ad 4.

Otra comparación del conocimiento con la luz, es la de aquel saber que los seres humanos o los ángeles poseen como infundido directamente por Dios. Se ha incoado este tema al abordar la distinción entre *species receptae* y *abstractae*. En este sentido, Ubeda-Purkiss escribe: “este conocer intelectual del alma separada del cuerpo se verifica no a través de ideas innatas ni por abstracción o utilización de las especies anteriormente abstraídas, sino por las especies recibidas por influencia de la luz divina”¹⁸⁹. El conocimiento de las almas bienaventuradas no es, sin embargo, exclusivamente sobrenatural o de gracia, sino que puede serlo también natural. Explícitamente lo recalca el Aquinate:

*“(...) el alma separada entiende (...) por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, (...) lo cual no impide que el conocimiento sea natural, porque Dios es autor no solo del influjo de la luz de la gracia, sino también de la natural”*¹⁹⁰.

En cualquier caso, y como denominador común de todos estos textos, se encuentra que no solo la abstracción puede ser calificada como lumen, sino que a todo conocimiento le resulta apropiada tal caracterización. Santo Tomás hace un uso abundante de la metáfora de la luz en su *Comentario al Prologo del Evangelio de San Juan*, en la que glosa los versículos de ese texto sagrado que denominan al Verbo de Dios “luz de los hombres” y afirman que “su luz brilla en las tinieblas”. A pesar de ser un texto teológico, la argumentación contiene importantes elementos filosóficos que esclarecen la cuestión del conocimiento humano.

El mismo Tomás lo afirma “todo esto la relación del verbo con la luz puede ser expuesto de doble modo. De un modo, según el influjo del conocimiento natural. De otro, según la comunicación de la gracia”¹⁹¹. Aquí se analizará sobre la caracterización de la operación del *entendimiento agente* como un acto iluminativo en orden a esclarecer la transmutación de la *species sensibilis en intelligibilis*.

189 Ubeda-Purkiss Manuel: **Introducción a Tomás de Aquino, tratado del hombre**. Op. cit. pág. 129-130.

190 Tomás de Aquino **Suma Teológica I**, q. 89, a. 1, sol. 3.

191 Tomás de Aquino **Comentario al Prologo del Evangelio de San Juan**, lección 3,1.

En primer lugar, y pese al carácter análogo no solo de la utilización de la metáfora de la luz, sino también en el término abstracción en las obras tomistas, para acotar oportunamente el alcance y uso más propio de esta metáfora, se puede señalar que:

“(...) la operación del entendimiento agente, para el Aquinate, en primer lugar, consiste en la iluminación que versa sobre los fantasmas, (...) pues lo inteligible no está actualizado, sino solo en potencia, en los fantasmas, y su actuación consiste en la consabida iluminación o actualización de las facetas inteligibles a las que Tomás llama especies inteligibles”¹⁹².

Posteriormente Gilson ha señalado con fuerza “esta iluminación de las especies sensibles consiste en la misma abstracción”¹⁹³. La abstracción cognoscitiva consiste propiamente en la abstracción de las condiciones materiales e individualizante de la especie sensible. *Luz*, por tanto, se identifica de alguna manera con *acto*; y estos dos términos, a su vez, se relacionan con el intelecto agente, realidad que tienen significación en esas comparaciones tomistas.

Tal consideración del intelecto agente con la luz se fundamenta sobre la analogía que puede establecerse entre el conocimiento en general y la visión de los sentidos externos. El objeto propio de la vista es el color. Toda la realidad extensa se encuentra coloreada. Aristóteles enseña que es la luz la que hace a los objetos visibles en acto; mientras que, sin luz, las cosas no pueden ser percibidas en cuanto que coloreadas. Con esta comparación:

“Tomás de Aquino explica cómo las imágenes sensibles están en potencia de ser conocidas intelectualmente y, al encontrarse de este modo, postula la existencia de algo -el intelecto agente- que haga las veces de la luz sobre las imágenes, de este modo que estas puedan, por medio de dicha iluminación, encontrarse en acto de ser entendidas”¹⁹⁴.

192 Guil Francisco: **La doctrina tomista de la abstracción**. En *Anales de la Universidad Hispalense* Vol. XXI, 1961, p. 21.

193 Gilson, Etienne, **El tomismo**, Eunsá, Pamplona 1978, p. 397.

194 Núñez José: **Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino**,

Como efecto de esta iluminación, el entendimiento agente imprime la *species* ahora ya desprovista de su condición material individuaste, y, en esa impresión, conocer; pero tal iluminación resulta imprescindible. Mausbach explicó esta función del entendimiento agente con una comparación actualísima en su época y similar de alguna manera a la de la iluminación, que muestra además el carácter de actividad del intelecto agente y de su dimensión iluminante. Este célebre tomista alemán afirmó que el entendimiento agente “es como unos rayos X que caen sobre la representación sensible y proyectan el esquema de su esencia espiritual sobre la razón”¹⁹⁵.

Santo Tomás no reserva en exclusiva, sin embargo, la metáfora de la iluminación para la abstracción del entendimiento agente, pues utiliza esta comparación del conocimiento con la luminosidad en otros puntos de su gnoseología. En este particular la fantasía es como aquella luz en virtud del cual aparece algo que no estaba antes, el fantasma formado en ese sentido interno, como un compuesto de elementos previos adquiridos en el conocimiento sensible.

Pero no solo la fantasía se vincula con la iluminación en cuanto que admirable aparición que de algún modo constituye el conocimiento. Cruz afirma en este sentido que:

“(...) toda facultad interna, excepto el sentido común, tiene el nombre genérico de fantasía -palabra que deriva del griego fós, que significa luz-; ella es iluminación o aparición: supone necesariamente que los objetos han aparecido en el sentido y, a partir de ahí, se forma la aparición mediada”¹⁹⁶.

Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario de Filosófico, N.210, Pamplona 2008, p. 27.

195 Mausbach Joseph: *Grundlag und Ausbildung des Charakters navh dem hl. Thomas de Aquino* Freiburg, 1911, p. 11.

196 Cruz Juan: *Introducción a Tomás de Aquino, Comentario a los libros de Aristóteles, sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 110.

Tal carácter de mediatez es, una dimensión fundamental de la especie y, si se interpreta ese carácter mediador como intencional, da cuenta de la realización misma del conocimiento humano. En virtud de ese extraño carácter de mediatez, la especie inteligible permite la identidad del cognoscente con lo conocido. Esta mediación, aunque única en el conjunto de la realidad, es constitutiva del conocimiento y postulado fundamental de una gnoseología realista. En efecto, la capacidad del sujeto para ir haciendo presente en sí aquello que, por exterior a sí la *res naturalis* no lo estaba, se significa apropiadísimo con la metáfora de la iluminación. En tal presencia de lo real en lo mental, en tal contacto entre el sujeto y el objeto, radica la esencia misma del conocimiento humano.

La iluminación del entendimiento agente es una operación, un acto inmanente. Su carácter actual queda explícitamente afirmado por el Aquinate, quien enseña que esa luz del intelecto es “el acto de las especies inteligibles”¹⁹⁷. La iluminación intelectual constituye su actualidad porque, hasta entonces las *species* eran mera potencia de ser conocidas, eran simples fantasmas, todavía no podían entrar en el reino del intelecto y ser signos universales de cada realidad extramental a la que remiten.

La función completa de la abstracción, por la cual el hombre conoce los aspectos inteligibles de la realidad concreta, no pertenece ni solo al intelecto agente ni exclusivamente al posible, ya que ambos cooperan en esta abstracción; iluminando el primero, conociendo el segundo. La acción del entendimiento agente y la pasión del entendimiento posible no son, por ello, simétricas. He aquí dos diferencias entre ellas. En primer lugar, la primera es actividad que se ejerce sobre los fantasmas, mientras que la segunda es pasión con respecto a las especies.

El tema del carácter pasivo del conocimiento fruto de la abstracción, ha sido debatido, y algunos han preferido denominarla más bien *cuasi-pasión*. “abstracción se dice propiamente de la operación del entendimiento agente, no

¹⁹⁷ Tomás de Aquino *Suma Teológica*, I, q. 87, a. 1, resp.

del conocimiento llevado a cabo por el posible¹⁹⁸. La iluminación la concede tan solo el intelecto agente; que no conoce nada, sino que solo lo abstrae. La dimensión cognoscitiva de tal operación del entendimiento es aquella que, de un modo algo impropio, ha convenido en llamarse *abstracción cognoscitiva*, abstracción a la que antes se hacía alusión y que se fundamenta y adquiere significado con la abstracción eficiente o productiva.

A tal operación abstractiva se podría denominarla también engendrante, expresante o manifestante, mostrando así que su más alta misión es precisamente la de engendrar, expresar o manifestar ese *verbum interius* a través del cual el cognoscente conoce la realidad. Todo esto ocurre, a pesar que en el único y mismo acto abstractivo, el análogo entre la operación del intelecto agente y la iluminación no es absoluto. Como toda comparación tiene sus límites.

Así lo expresa el mismo Tomás de Aquino siguiendo el *De Anima* aristotélico. La argumentación es la siguiente: las cosas visibles están coloreadas, tienen color. Y aunque la oscuridad impide verlas, las cosas continúan estando coloreadas, aunque en acto no puedan ser así reconocidas, ya que no pueden ser vistas coloreadas. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la especie sensible, que en sí misma no es inteligible, hasta que no es iluminada por el intelecto agente; hasta que ella no se abstrae lo exclusivamente universal e inmaterial.

Por ello, el Aquinate afirma que “la comparación entre la luz y el intelecto agente no es absoluta, toda vez que el intelecto agente es necesario para que haga que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto¹⁹⁹. La cosa perceptible es actualmente coloreada, aunque no pueda ser actualmente cosa si está en tinieblas; no ocurre así con la especie sensible, que no es actualmente inteligible hasta la operación perceptible del entendimiento.

198 Guil Francisco: *La doctrina tomista de la abstracción*, op. cit., p. 22.

199 Tomás de Aquino *Cuestiones Disputadas De Anima.*, Art 4, ad 4.

3.3. La percepción y la especie inteligible impresa

Para la realización de su doctrina de la percepción inteligible, Tomás de Aquino sumó su particular y hondo pensamiento sobre esas influencias o fuentes de las que bebe el Aquinate para la elaboración de esa genial síntesis –superadora con creces de los elementos en los que se apoya– ha afirmado Spruit que “(...) son difíciles de precisar. Posibles fuentes de la teoría de las *perception intelligibilis* incluyen a Aristóteles, a Agustín, a Averroes, a tempranos autores del siglo trece, como Alejandro de Hales y Pedro de España, e, indudablemente, a Alberto Magno”²⁰⁰.

Sobre la decisiva influencia de los primeros autores incluidos en esta lista, Panaccio, al margen del acierto con el que haya tratado el tema de la intencionalidad del *verbum* en Tomás de Aquino, ha puesto de relieve la importancia que la doctrina tomista sobre la percepción inteligible ha cobrado a lo largo de la posterior historia de la filosofía, pues en ella “Tomás integra la teoría agustiniana del verbo a la gnoseología aristotélica”²⁰¹. Todo esto dice ya mucho de la importancia del tema que ahora debemos abordar.

Para indagar mejor en la existencia y naturaleza misma de la *species intelligibilis* es necesario distinguir nuevamente, siguiendo la mente de Santo Tomás y las doctrinas de sus seguidores, entre especie inteligible impresa y la expresa. Primero el estudio de la impresa, ya que esta tiene la prioridad lógica –que no debe ser entendida en el sentido cronológico, puesto que los diversos momentos del proceso cognoscitivo son, en el hecho real del conocimiento humano, simultáneos–, para abordar después entre especie expresa.

Se inicia remarcando esta distinción entre especie inteligible impresa y expresa. Se ha afirmado que el “conocimiento (...) humano se cumple en dos momentos distintos: uno llamado momento ontológico en el que el sujeto

²⁰⁰ Leen Spruit, op. cit., vol. I, p. 157.

²⁰¹ Claude Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon a Guillaume de Ockham*, Editions du, Québec, 1999, p. 182.

cognoscente es informado por el objeto cognoscente; y otro, que puede llamarse momento gnoseológico, en el que el sujeto cognoscente conoce realmente el objeto y se lo manifiesta o dice a sí mismo bajo la percepción”²⁰². Se puede identificar el primer momento con la impresión en intelecto posible de la forma de la *res naturalis* –información del sujeto cognoscente por el objeto cognoscible; y el segundo momento con la expresión de la misma especie inteligible –con la dicción o manifestación de lo que Tomás de Aquino denominó *verbum*–.

En opinión a Spruit, quien se apoya a este respecto en la *Quaestiones Disputatae de Veritas*, q 10, a 4, in c, “al caracterizar *species perceptio* como resultado de la sinergia del intelecto con la realidad sensible, Tomás proporciona una fundamentación de la universalidad y la objetividad del conocimiento intelectual”²⁰³. En efecto, la doctrina de la especie intelectual proporciona al conocimiento humano las notas de universalidad y de objetividad, de renitencia intencional, de no ser otra cosa si no el mismo objeto percibido en cuanto conocido.

Aquella confluencia entre *res naturalis* y el intelecto que da como fruto la especie impresa, fue comparada con el mismo Tomás de Aquino en el *Compendio de teología* con la realidad biológica de la generación. En esa obra, el Aquinate, en efecto, afirma que, cuando el entendimiento a través de los sentidos percibe una cosa difiere de él:

“la cosa comprendida –en tanto que real extramental– es como el padre del verbo concebido en el entendimiento, mientras que el entendimiento se asimila más bien a la madre, cuya función consiste en que en ella se realice la concepción”²⁰⁴.

202 García Jesús, **Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad**. Comentarios a Cuestión I “De Veritate” y traducción castellana de la misma, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1967, p. 37.

203 Leen Spruit op. cit., vol.I, p.159.

204 *Res intellecta est sicur pater in intellectu conceptio; ipse autem intellectus magis gerit similitudinem matris, cujus est ut in ea fit conceptio*. *Comp. Th.*, c. 39.

Al margen de cualquier otra consideración, Santo Tomás alude con esto a la dimensión de la actividad de la *res naturalis* si bien recibida a través de los sentidos, a la consiguiente dimensión paciente del intelecto, y al carácter de impresa de la especie recibida en ese mismo aspecto pasivo del entendimiento humano. Se ha impugnado la necesidad de la especie impresa argumentando que ésta sería “pieza innecesaria” en la explicación del conocimiento humano,,,,, y que su existencia respondería tan solo razones de conveniencia. ¿No bastaría con explicar el fantasma sensible, una vez iluminado por el intelecto agente, es ya su misma expresión o dicción?

La pregunta no es válida, y, de hecho, de alguna manera, la respuesta a esta cuestión podría ser afirmativa. Sin embargo, es necesario que la especie sensible sea transformada en inteligible simultáneamente a su recepción en el intelecto agente, porque “lo que se recibe se ha de recibir siempre de una manera adecuada a la índole del sujeto que lo recibe”²⁰⁵. El mismo Tomás de Aquino lo enseña: la inteligencia recibe la especie inteligible. Tal recepción es intelectual.

El intelecto agente, sin embargo, no recibe nada, no conoce nada, no es nada sino productor, energía, luz, como se ha explicado en el apartado anterior. De la recepción y conservación de esas especies debe encargarse el intelecto, precisamente el paciente, que no en vano, y como más adelante se verá, es también denominado por ello *intelecto cognoscente*. El intelecto recibe a la especie –aunque proveniente ésta de la contingente y mutable realidad extramental– como “revestida de inmutabilidad, (...) puesto que así es su receptor”²⁰⁶. Tal inmutabilidad debe ser entendida aquí no como aquel atributo que compete exclusivamente a Dios, sino en el sentido de ausencia de particularidad o material.

La especie inteligible impresa ha sido definida “como aquello por lo cual el entendimiento pasa de la potencia al acto”²⁰⁷. Resuena en esta sentencia aquella otra de Aristóteles en la que éste definiera al intelecto como la plena y pura

²⁰⁵ Tomás de Aquino *Questiones .Disputadas De Veritatis.*, q. 2,a. 2.

²⁰⁶ Floucat Yves, art.cit., pág. 476.

²⁰⁷ Fernández José, *Metafísica y lógica. Estudios sobre Tomás de Aquino*, Servicio de publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991, pág.76.

potencia de una *tabula rasa* que está aguardando a que se imprima en ella las especies, a que se actualice aquello que es pura potencia cognoscitiva, a que se determine esa indeterminación originaria, a que accedan nuevas formas. En este sentido cabe referirse a la célebre e interesante analogía tomista del intelecto humano con la materia prima que espera y necesita ser informada.

Esto remite a la cuestión de la dualidad entre la actividad y la pasividad del conocimiento humano. Se sabe que el conocimiento sensible es primordial pasivo. El intelectual, si bien es activo por las operaciones que realiza, “es también pasivo en orden a la determinación de su objeto, es decir, que para conocer este objeto o aquel otro, necesita estar previamente *informado o determinado* respecto de tal objeto”²⁰⁸. Esa información o determinación previa es lo que se conoce con el nombre de especie impresa.

Desde la perspectiva de la intencionalidad del conocimiento, se puede afirmar que la especie inteligible no es sino “la formación en el entendimiento de la semejanza de lo que se ha de entender”²⁰⁹. Aquello que se ha de entender es precisamente la *res naturalis*, y el medio por el cual se entiende es la especie impresa. En este sentido, Pieper, siguiendo el opúsculo titulado *De natura verbi intellectus* – afirma que “en la imagen impresa en el entendimiento se ofrece el propio núcleo esencial de la cosa real, que es supra material, apropiado para ser conocido por el espíritu creado”²¹⁰. De tal núcleo esencial de la cosa extramental da cuenta la doctrina tomista de la intencionalidad.

La percepción y la especie inteligencia impresa podrían, pues, considerarse, en virtud de esa intencionalidad a la que se ha aludido, simultáneamente, la forma del entendimiento y la forma de, o entendido –la forma sustancial abstracta de aquel objeto sensible real susceptible de ser conocido–. Fernández matiza a este respecto e introduce una sutil distinción: “Habría que decir que la especie no se hace intencionalmente uno con el entendido, sino que comienza a percibirse, ya

²⁰⁸ López – García, Jesús, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. Op. cit., p. 289.

²⁰⁹ Fernández José, *Metafísica y lógica*. Op. cit., p. 77.

²¹⁰ Pieper Josef, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, p.34.

que ni el entendimiento entiende aún en acto, ni lo entendido es aún entendido en acto, sino sólo inteligible en acto”²¹¹. Es que el comenzar a ser consiste la especie inteligible impresa, diferente de la especie inteligible expresa, o, por seguir más de cerca la tradición escolástica, verbo interior.

No debe imaginarse, sin embargo, la especie inteligible como una dualidad, sino más bien como un único elemento cognoscitivo desplegado en un doble momento; al igual que no debe imaginarse dos facultades intelectuales, sino dos aspectos de la misma y única potencia intelectual. En este sentido se puede establecer una comparación entre la unicidad de la especie y la unicidad del intelecto, pues explícitamente afirma Tomás de Aquino: “Él acto del intelecto posibles es la percepción de inteligibles; en cambio la acción del intelecto agente es la abstracción de inteligibles. Y, sin embargo, no se sigue que exista una doble intelección en el hombre, puesto que es necesario que cada una de esas acciones incida en una misma intelección”²¹². Tampoco existe en el alma una doble especie de la mesa o de gato, sino una única especie inteligible, que, en su proceso de formación, y *sub ratio studii*, se clasifica en esas dos categorías de impresa y expresa.

Respecto de la causalidad del conocimiento intelectual, se afirma siguiendo a Cayetano, que “la especie inteligible impresa es co-principio de intelección”²¹³. Floucat lo explica detenidamente: “La intelección tiene el título de co-principio, junto con el intelecto posible que él actualiza”²¹⁴. Y en el mismo sentido, Gonzales Aysta escribe: “Al entendimiento humano la luz intelectual no le es suficiente para determinar el propio conocimiento de la cosa sino es a través de las especies recibidas de las cosas que son percibidas en el mismo entendimiento formalmente según su propio modo”²¹⁵.

211 *Ibid.*, p. 40

212 Tomás de Aquino *Quaestiones Disputatae de Veritate*, art. 4, ad 8.

213 Cardenal Cayetano; **In I Summa Theologiae**, q.27, a. 1; ED. Leonina, t. I, p. 308.

214 Floucat Yves, art. cit., p. 451.

215 González Cruz op. cit., p. 210.

Una vez aclarada la naturaleza de la especie inteligible impresa, es necesario dar razón de algunas propiedades. En primer lugar, cabe señalar que “las especies inteligibles impresas son ciertamente adquiridas, y en este sentido no naturales, aunque se adquiere con suma facilidad y prontitud, hasta el punto de que se las pueda llamar naturales o causinaturales”²¹⁶. El término adquirido por abstracción se contrapone aquí al natural interpretado en el sentido de innato, de ya percibido en una tabla que no sería, entonces, originariamente rasa. Si podrían denominarse *causi-naturales* en virtud del carácter mismo del fundamento y también porque, de hecho, todas las personas normalmente constituidas las adquiere con una facilidad espontánea. Sólo los bebés o aquellos que tuvieran dañadas las bases orgánicas del conocimiento serían incapaces de adquirir esas especies cognitivas.

Por otro lado, surge la cuestión del estatuto metafísico de la especie inteligible impresa. Como se sabe, el conocimiento intelectual es inmaterial y carece por completo de una base orgánica o corporal en su dinamismo. El cambio que ocurre en el intelecto agente es de carácter accidental. Exploremos esta cuestión con mayor detalle.

En primer lugar, hay que dar cuenta de esa categoría que es el accidente *relación*. Sintéticamente, Moya escribe: “El accidente relación es muy particular, porque es el único que puede ser de razón”²¹⁷. Los demás accidentes han de ser necesariamente reales. En la *Suma Theologiae*, Santo Tomás explicita esta doctrina, y enseña que las “relaciones consecuencias de la operación del entendimiento son relaciones de razón”²¹⁸.

La especie inteligible no es nada real, no es nada sustantivo. Tiene tan sólo una íntima existencia intencional. “Intencionalmente considerados, son uno

²¹⁶ García Jesús, *Metafísica Tomista, Ontología Gnoseología y Teología Natural*, Op. cit., p. 290.

²¹⁷ Moya Patricia, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de anuncio filosófico, nº 105, Pamplona 2000, p. 38-39.

²¹⁸ Tomás de Aquino *Suma Teológica I*. q 28, art. 1, obj. 4.

y lo mismo lo entendido, la especie inteligible impresa, el entendimiento, el acto de conocer y el concepto formal”²¹⁹. De un modo paradójico, esta inexistencia de tan aparentemente compleja maquinaria intelectual constituye, precisamente, la grandeza de la doctrina tomista del conocimiento, pues respeta la realidad extramental como única realidad posible. Evitando caer en el error del representacionismo.

Ya Bentrano puso de manifiesto la importancia de explicar la especie cognoscitiva y los demás fenómenos psíquicos partiendo de la categoría de la relación. Sólo así puede mostrarse el genuino sentido de la intencionalidad. Husserl toma de Bentrano esta doctrina y hace uso de ella para su célebre refutación del psicologismo, expuesta en su obra *Investigaciones lógicas*. Por psicologismo se entiende “aquella teoría donde el ser de los objetos se reduce al ser de los fenómenos psíquicos en los que estos se dan”²²⁰. El psicologismo, por tanto, está vinculado al representacionismo. No en vano, esta teoría fue concebida y divulgada por autores neokantianos, que recogían con ella la herencia que el primer idealismo les legara.

Otra cuestión importante es la de la conservación de especies inteligibles. En cuanto que, conservadas, retenidas, en el intelecto, son denominadas impresas. La conservación de las especies sensibles, como ya se ha dicho, corre a cargo de la memoria sensitiva; la de las inteligibles compete al intelecto pasivo²²¹. Santo Tomás enseña, en un importante texto de la *Suma Teológica*, que existen tres modos de la especie inteligible en el intelecto, y afirma que:

*“unas veces está sólo en potencia, y entonces se dice que el intelecto se halla en potencia. Otras están dando su último complemento al acto, y entonces se entiende en acto. Otras, está en un intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento se encuentra en estado de hábito. Y de este modo conserva las especies aun cuando no entienda en acto”*²²².

219 Fernández, José, Op.Cit., p.78.

220 Millán-Puelles, Antonio, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2002, p. 515.

221 Tomás de Aquino *Suma Teológica I S. Th. I, q. 79, a. 6, resp.*

222 Ibid.

El primero es sencillo. Se trata, nuevamente, del entendimiento en potencia, del entendimiento paciente sin tener impresa la especie de tal o cual sea la cosa real, respecto de la cual está en potencia de conocer –le es posible conocer la realidad–. Actualmente, no hay tal o cual especie, porque se desconoce tal o cual cosa realidad de la que ella es semejanza.

Sobre el segundo modo, el conocimiento en acto, cabe señalar que es el más interesante y complejo. Sobre este, Santo Tomás afirma que es aquel por el cual el entendimiento agente está dando “su último complejo” al acto de entender. Hablar sobre la expresión de la especie intencional, resulta de vital importancia para el realismo. Pero es el tercer modo de presencia de *species* en el intelecto el que habla sobre la conservación de la especie inteligible en el entendimiento posible: se trata del conocimiento habitual, que es el estatus propio de la especie inteligible impresa en cuanto que, conservada como a la mano para ser actualizada, como potencialmente actualizable, pero sin ser, de hecho, actualizada.

El Aquinate enseña que las especies impresas se hallan en estado de hábito. Floucat recalca cómo esto no es otra cosa más que el hábito de ciencia²²³. El mismo Tomás de Aquino expone en otro lugar: “Tener el hábito de ciencia es tener la capacidad de pensar cuando no se piensa”²²⁴, es decir, la capacidad de actualizar esas especies habitualmente conservadas.

En otro texto de la *Suma Teológica*, paralelo a la cuestión setenta y nueve, pero más breve, Santo Tomás afirma también que “las especies conservadas en el intelecto posible existe en él, cuando no se entiende en acto, de forma habitual”²²⁵. Comentando este texto, Collado pone de manifiesto que, aunque la especie tiene carácter habitual, “el Aquinate no la llama directamente hábito”²²⁶, pues lo único propiamente habitual sería el *hábito de ciencia*, y no es fruto de los actos que constituye tal hábito. El carácter habitual de las

223 Floucat Yves, art. cit., p. 475.

224 Tomás de Aquino *Suma Teológica I-II*, q. 50, a. 4.

225 Tomás de Aquino *Suma Teológica I*, q. 27, a. 7, ad I.

226 Collado Santiago, Op, cit., p. 48.

especies impresas ha llevado a algunos autores, sin embargo, a designar el dinamismo propio de este modo de presencia de tal especie en el intelecto como “*carácter articulante*” entre la potencia y el acto, poniendo así de relieve su estatuto intermedio entre la consideración e inconsideración actual de esa misma especie impresa.

3.4. La percepción y la especie inteligible expresa

El argumento sobre la especie inteligible expresa, es la cuestión *stantis vel cadentis* de la teoría del conocimiento, pues tal especie es la instancia que encierra la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento; sobre si la persona humana está o no capacitada para conocer la realidad extramental luego de ser percibida por los sentidos y guardada en la mente. Floucat afirma que la complejidad misma del tema de la intelección verbo-mental debe añadirse la problemática de la interpretación posterior al mismo Tomás de Aquino: “la cuestión del verbo mental es, de una manera poco típica, una de las más diversamente abordadas y tratadas por la escuela tomista”²²⁷.

En este sentido, desde los primeros comentadores hasta el siglo XX, en el que los filósofos alineados en el así denominado tomismo crítico trataban de unificar las tradiciones tomista y kantiana, las doctrinas de la especie expresan y de su tendencia a la cosa real, han experimentado interpretaciones diversas y aun contradictorias entre sí. Puede decirse que Aquino profundizó en el tema de la especie inteligible expresa, y, a través de ella, del conocimiento en general, por un interés teológico. El de mostrar la naturaleza de la relación entre las dos primeras Personas de la Santísima Trinidad: el Padre y el Verbo Encarnado. Para mostrar el modo de alcanzar el ser de la Persona del Hijo, Tomás hace hincapié en algunas comparaciones humanas, en especial, de las referidas a las de la facultad cognoscitiva de la inteligencia²²⁸.

227 Floucat, Yves, art. cit., p. 446.

228 Selles Juan, *Introducción a Tomás de Aquino, Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, Op. Cit, p. 19.

Esas comparaciones son, pese a las apariencias, de una importancia fundamental para el estudio de la filosofía de Tomás de Aquino, pues aquello que era mero instrumento teológico constituye una de las más sólidas doctrinas filosóficas sobre el modo de desplegarse el conocimiento humano. Desde esta perspectiva Soto enseña:

*“para esta comprensión la que los humanos pueden poseer sobre el Verbo Divino se hace necesario un análisis acerca del significado de la noción de verbo, traducción latina del logos griego. Justamente a través de este examen, Tomás va a alcanzar y a explicar su metafísica de la criatura y (...) de la capacidad intelectual humana para la consecución de la verdad”*²²⁹.

Por consiguiente, Tomás de Aquino identifica la especie inteligible expresa y verbo, “concepción del intelecto en el ser humano se denomina verbo”²³⁰. Se suele identificar como concepto a lo inteligible expresa, afirma Selles apoyado en las Quodlibetales q 5, art. 5, a.2, que “(...) es necesario que la especie inteligible, que es el principio de la operación intelectual, difiera del *verbum cordis* que es formado por la operación del intelecto; aunque el mismo verbo pueda llamarse forma o especie inteligible, como constituida por el intelecto”²³¹.

El concebir, la expresión, devuelve lo abstracto real. Solo formando el concepto, solo expresando la especie inteligible, profiriendo el *verbum*, se puede conocer lo real en cuanto real, se puede percibir a través de los sentidos. La especie impresa es el principio del entender, pero el concepto es lo entendido, a saber, el fruto de ese acto de entender que se refiere a la especie confortándola con aquello de lo que es especie²³².

²²⁹ Soto Jesús, **Introducción a Tomás de Aquino**. Servicios de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 127, Pamplona 2001, p. 9.

²³⁰ Tomás de Aquino **Quaestiones Disputatae de Potentia.**, q.8, 1 co.

²³¹ Selles Juan **Conocer y Amar**, Op. Cit, p. 317.

²³² Cf. Ibid.

Es necesario señalar que fue Domingo Báñez uno de los primeros que siguiendo a Cayetano utilizó la terminología que caracteriza a la especie inteligible como impresa o expresa. A propósito de la distinción, este fiel estudioso de Aquino afirma: “difieren en que la especie es forma y principio del entendimiento, mientras que el verbo mental es el término de la intelección producido por la intelección misma o la especie únicamente es impresa, mientras que el concepto es imagen impresa del objeto mismo percibido”²³³.

En la escritura tomista más importante en el que se manifiesta esta misma distinción, se encuentra en el artículo noveno de la Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales. En ese lugar el Aquinate se refiere “*species impressa se habet ut principium formale quo intellectus intelligit, intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus*”²³⁴. Si la especie impresa juega un papel previo y como de principio, el verbo, es de alguna manera la culminación de la primera operación del entendimiento, la manifestación del *verbum*.

Unos de los textos tomistas en los que se fundamenta la doble dimensión de las especies como impresa y expresa se encuentra en el libro primero de la *Summa contra gentiles*, de la siguiente manera: “el entendimiento, al formar la intención, entiende la cosa”²³⁵. En efecto, la especie expresa, el concepto formal, no es lo primario y directamente entendido. Entonces lo entendido es la cosa extramental. El *quid* de la cuestión radica en que tal intelección se da precisamente en, a través de, la formación de la intención, formación que debe interpretarse como la expresión de la especie sensible, su revestirse gnoseológicamente de intencionalidad. Lo directamente percibido, es entendido, por tanto, como el concepto. Lo directamente e inmediatamente entendido es la cosa

²³³ Báñez Domingo, **IN I SUMMA Theologiae**, q. 27, a 1. Salamanca 1588, t. I, col. 849-850. Trad. y cit. por Fernández José, Op. Cit., p.71.

²³⁴ La especie impresa desempeña la función de principio formal por el cual el entendimiento entiende. Lo entendido, en cambio, o la cosa entendida, el verbo, o la especie inteligible impresa, es lo constituido o formado por la operación del entendimiento. Tomás de Aquino **Quaestiones Disputatae de Spirit. Creat.**, a.9, ad 6.

²³⁵ González Cruz, Op. Cit., p. 217.

conocida en tanto que real, solo que tal conocimiento no puede producirse sin la presencia de la cosa conocida en tanto que, conocidas, esto es, el verbum. Lo proferido interiormente sobre esa misma realidad extramental.

Siguiendo la idea expresada para Milla Puelles:

“la cosa entendida res intellecta es objeto de intelección a través del verbo mental que la representa. Lo que se comporta de un modo representativo no es, formalmente hablando, la intelección, son el verbo mental, pero el comportarse de este modo requiere, a su vez el ser objeto de intelección y serlo de una manera primordial e inmediata”²³⁶.

Cabe entender que el verbo del entendimiento humano es aquello que constituye el término de la operación del entendimiento, es decir, de lo entendido. Así lo expresa Tomás pasa de una realidad sensible a la realidad extramental a través del entendimiento, desarrollado a través de la operación inteligible de lo entendido. Por eso la especie inteligible expresa surge por la actualización del entendimiento agente, expresada en virtud de ese mismo y único primer acto del entendimiento. Así lo explica Moya “una vez actualizado, el entendimiento forma en sí mismo una intención de la cosa entendida, que puede identificarse con la especie inteligible expresa, es decir, concibe o conoce y que se expresa en la definición. El entendimiento conoce la cosa misma”²³⁷.

Por tanto, la especie inteligible expresa se puede entender como aquello que una vez que el entendimiento ha sido informado a través de los sentidos, es formado interiormente por la operación de entender, para manifestar o expresar al entendimiento de la cosa entendida, la cual es entendida en él, siendo él entendido.

²³⁶ Milla-Puelles **Antonio Teoría del objeto puro**, Op. Cit., p.124.

²³⁷ Moya Patricia **Intelecto e imaginación en Tomás de Aquino**, Op. Cit., p.27.

CAPÍTULO IV

**LAS POSIBILIDADES
DEL CONOCIMIENTO
INTELECTUAL DEL ALMA**

Al comenzar este apartado, se presenta la piedra angular que permitirá cerrar la reflexión final sobre esta investigación acerca de la propuesta de que existe una posibilidad de conocimiento intelectual a través de uno de los elementos constitutivos del ser humano. Esta reflexión ha sido objeto de gran controversia en los últimos años debido al matiz religioso que se le ha dado a la reflexión filosófica.

Es evidente, que todo conocimiento supone de algún modo la unión entre el sujeto que conoce y la cosa conocida. Lo cual implica la disposición de una cosa para con otra, constituyendo una relación necesaria en el acto del conocimiento. También es determinante considerar que, en la potencia cognoscitiva, en el proceso del conocimiento sensible, existe la necesidad de que el objeto externo, término de dicho conocimiento, estuviera representado en el alma, que es el sujeto del conocer; y se añade en aquel lugar que, a la representación del objeto en ella, se le daba el nombre de especie sensible. Para ello, es necesario hacer una aproximación de lo que dicen los autores actualmente sobre el tema del conocimiento humano.

4.1. Aproximación de los autores sobre el conocimiento humano

Pareciera que el planteamiento epistemológico de los últimos años entra en una especie de incertidumbre, pero no es así, este pretende considerar una forma de comprender la realidad en la cual se desenvuelve, no como la percepción de verdad y de historia tradicional, entiéndase esto en la reconstrucción de hechos vividos, sino más bien como medios para conocer la realidad. Entre ellos se encuentra, el ejemplo de historia epistemológica de Canguilhem, en el cual retoma el concepto de recurrencia y las herramientas hermenéuticas que sirven para ubicar, en este caso la epistemología, bien sea como una ciencia, un saber o una disciplina²³⁸.

²³⁸ Cf. Canguilhem, G.; *Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, J.Vrin, 1988. 239
Bachelard, G., *La formación del espíritu científico*. México: Editorial Siglo XXI, 1987, p. 96.

De igual forma, uno de los grandes aportes que realizó Bachelard a la moderna teoría del conocimiento fue sin duda alguna el del *obstáculo epistemológico*, esto implica dificultades psicológicas que no permiten una correcta apropiación del conocimiento objetivo. A lo largo de la historia de la filosofía se habían realizado grandes esfuerzos para determinar las dificultades específicas que no permitían una apropiación adecuada de la realidad, pero estas dificultades se identificaban con la insuficiente capacidad de los órganos sensoriales para captar los diferentes fenómenos naturales, o con lo inapropiados de los instrumentos materiales utilizados en la investigación de los acontecimientos naturales.

La búsqueda de dificultades al interior del intelecto del hombre para acceder al conocimiento objetivo la inicia Francis Bacon, quien en su obra *Novum Organum* plantea la necesidad de mantener una aptitud escéptica frente a todo el conocimiento obtenido hasta la fecha, pero plantea la posibilidad de un conocimiento objetivo si se realiza antes una reforma del método para alcanzar la verdad; un primer paso en la reforma del método se realizaba limpiando la mente de errores que siempre están presentes cuando se realiza una investigación, esos errores Bacon los identifica como ídolos, que son prejuicios que se presentan al espíritu y que no permiten la correcta interpretación de la naturaleza.

Resulta necesario identificar que Bachelard puntualiza en su planteamiento diez obstáculos del conocimiento humano que van a determinar que: “el espíritu científico debe formarse en contra de la naturaleza, en contra de lo que es dentro y fuera de nosotros, impulso y enseñanza de la naturaleza, en contra del entusiasmo natural, en contra del hecho coloreado y vario. El espíritu científico debe formarse reformándose”²³⁹.

En este sentido Bachelard toma especialmente las nociones de obstáculo y umbral epistemológico y la idea de que las ciencias, en momentos históricos determinados, producen sus respectivas normas de verdad. Desde el pun-

²³⁹ Bachelard, G., *La formación del espíritu científico*. México: Editorial Siglo XXI, 1987, p. 96.

to de vista histórico la percepción de verdad cognoscible guarda una gran relación con el utilitarismo, apartado de la concepción mercantilista. Por tanto, el presente y el pasado guardan una estrecha relación sin olvidar que la ciencia y la historia se relacionan con la matemática y la búsqueda de la verdad lógica por parte del espíritu humano, sujeto activo del conocimiento.

En el mismo orden de ideas Chesterton, en su biografía del Aquinate, puntualiza lo siguiente con respecto al pensamiento de tan insigne Maestro de la filosofía: “No será posible ocultar a nadie en adelante el hecho de que Santo Tomás de Aquino fue uno de los más grandes libertadores del entendimiento humano”²⁴⁰; para el Aquinate su mayor preocupación es un humanismo real, este era importante dentro del vasto mundo teológico de los seres, no fue un humanismo que se levantaba en un terreno progresista que ignoraba el vestigio del pasado como si fuera algo dañino, que hay que echar en el olvido, sino una invitación fuerte a volver sobre las fuentes verdaderas del conocimiento fundamentado en base al estudio de los clásicos en especial la teoría del Estagirita, que fue un fuerte llamado a refundar sobre la verdadera fuente de la filosofía, impulsando una teoría del renacimiento que aún sigue sosteniendo los principios fundamentales del pensamiento de la humanidad en la filosofía primera.

Por último, otro planteamiento que se debe tomar en consideración es el propuesto por Sanguinetti quien, gracias a sus varios años de experiencia, ha manifestado su opinión contundente sobre la importancia del conocimiento humano. Sanguinetti ha sostenido que la capacidad cognitiva del hombre, implica un salto abismal en relación a los animales, en el hombre se encuentra una dimensión superior, constituida por dos elementos determinantes como lo son: la racionalidad y la libertad: que sobrepasa el ámbito de la materia sensibilizada y se encuentra en continuidad con la vida terrestre²⁴¹.

240 Cf. Forment, E.,: **Id a Tomás**, Pamplona, Gratis Date, 1998, p. 31.

241 Cf. Sanguinetti, J.: **Filosofía de la Mente**, Madrid, Palabra, 2007, p. 97.

4.2. Acercamiento al carácter locutivo del entendimiento y del alma

Ahora se trata de una nueva clase de conocimiento, y nuevamente se afirma la necesidad de aquella unión, que ha de efectuarse por medio de la representación del objeto en el alma; y por la clase del objeto representado, habrá de llamarla especie inteligible. Es de todo punto precisa la distinción entre los dos términos del conocimiento, porque de otra manera se vendría a confundir cosas que, realmente, son distintas; y esto llevaría a los graves errores del idealismo o del panteísmo.

Además, la actividad del alma no entra en ejercicio si no es solicitada de alguna manera por el objeto, y ciertamente cumple desempeñar este papel a la especie inteligible. Ella viene a ser como forma del objeto, que se pone en comunicación con el alma, para solicitar su acción. La especie o representación ha de ser inmaterial, atendida la naturaleza del sujeto recipiente; y en el caso actual, la clase del objeto representado, porque sin este requisito no sería posible que obrase sobre el alma.

Ésta posee la virtud para conocer, y el acto misterioso y admirable de la intelección se efectúa en ella misma, y es por lo tanto indispensable la representación, que antes se ha llamado especie inteligible. Tal proceso es a todas luces necesario, por más que para nosotros permanezca desconocida la naturaleza del fenómeno. Se puede dar a la especie inteligible el nombre de idea, pues ésta, en su más alto sentido, significa representación de un objeto en la mente, según la define el insigne Balmes; y la especie inteligible, según la doctrina que se viene exponiendo, no es sino la representación de la esencia, que es el objeto proporcionado del entendimiento.

Finalmente, una vez estimulada y determinada la facultad a conocer, por la acción de la especie inteligible, conoce el objeto cuya representación la solicita, y no únicamente esa semejanza o especie que sobre ella actúa, quedando ésta reducida a la condición de medio para el conocimiento, pero jamás puede servirle de objeto y término.

4.3. La precisión del verbo mental como lo entendido

El proceso cognitivo en el ser humano resulta ser un poco complejo y difícil de comprender a simple vista, pero en la medida que se adentra en la percepción implícita del ser humano, a partir de las concepciones abstractas de la simple comprensión de las cosas, se evidencia que lo percibido ante los ojos, resulta ser más simple de los que se imaginan. Este proceso se evidencia empezando con una simple descripción fenomenológica del pensamiento, el cual forma parte del conocimiento metafísico. Todo esto lleva a plantear que la problemática se desprende de este ejercicio, y a su vez pasa por dar explicación del acto de la inteligencia, el cual consiste en el hecho de captar una esencia abstracta de lo sensible y posteriormente ser representada en un concepto²⁴².

Según Verneaux, en el libro del curso de filosofía tomista, el pensamiento de Santo Tomás sostiene que el acto de intelección verbal del conocimiento se descompone en tres fases lógicas²⁴³ que determinan la precisión mental del entendimiento.

La primera se refiere al entendimiento posible, esta se encuentra determinada por la manifestación de una inteligencia, considerada como una potencia pasiva, como lo expresó Aristóteles en un primer momento y del cual se posesionó el Aquinate en su teoría sobre el Alma, donde se dice que es una tabula rasa en donde no existe nada escrito. Además, se puede constatar que el individuo no posee ideas innatas, esta función recibe el nombre según el Aquinate de *intellectus possibilis*²⁴⁴ y de aquí depende que el acto de la inteligencia pase de la potencia al acto.

Como segunda fase se encuentra la *specie impressa*, esta solo puede estar determinada por la experiencia sensible, pues es muy evidente que el Aquinate toma del Estagirita, la frase "nada hay en el entendimiento que no

²⁴² Cf. S.Th. I. 79, 2 y 3; 84,6 y 7; 86,1 y 2

²⁴³ Cf. Verneaux, R., p. 129

²⁴⁴ Cf. AVERROES, *Gran Comentario sobre el De anima*. ad III 5.

haya pasado por los sentidos", refiriéndose que la acción de aprendizaje está determinado por lo que, recibe a través de la experiencia del entorno que le circunda, y le permite aprender la realidad mediante el intelecto, pero que solo es posible por la acción de los sentidos. Para que se dé el paso del plano sensible al intelectual, es necesario que la iniciativa venga de la misma inteligencia, mediante el acto que Aquinate determina como la acción de la iluminación, por medio del paso: *intellectus agens illustrat phantasmata*. Todo esto lleva a determinar que una esta determinada por la otra y esto trae como resultado la conformación del entendimiento agente.

Por último, la fase del verbo mental se encuentra determinada luego de la constitución de la especie impresa, y ella permite contemplar que hemos pasado al plano intelectual como tal, esto implica la concreción al plano teórico. Es evidente que el proceso del conocimiento según el Aquinate es el que ocurre en el intelecto posible, y este recibe el nombre de la especie impresa y reacciona de manera inmediata.

4.4. Valoración y actualidad del pensamiento tomista

Queda claro, y no se puede negar que el interés de estudio por la teoría de Santo Tomás de Aquino, (el Aquinate, Doctor Angélico, el Padre del Tomismo) en la actualidad es casi minúsculo, la investigación actual de la filosofía tiene un carácter más secularizado, con sabor a un rechazo y repudio a lo que tiene que ver con el aspecto religioso. En las mismas universidades el ambiente que se respira es un porcentaje muy amplio de ateísmo, gnosticismo, de rechazo casi total a lo que tenga que ver con creencia religiosa. Estudiar al Aquinate remite a sus principios básicos de su fe religiosa, que no le llevó nunca a reducir su carácter científico de la gran obra realizada en pro del ser humano y de la investigación científica del conocimiento, la verdad, el bien, la moral, Dios, entre otros.

Eudaldo Forment es uno de los grandes impulsores de la teoría de Santo Tomás, en uno de sus escritos que hace honor al insigne maestro de maestro filósofo y teólogo de todos los tiempos en uno de sus escritos titulado: “Id a Tomás”, donde le otorga el título de Apóstol de los tiempos modernos²⁴⁵, es evidente que haciendo Forment una relectura de su pensamiento, observa con detenimiento muchos elementos, que servirían en la actualidad para iluminar el pensamiento moderno de la filosofía de nuestro tiempo, sobre todo en el campo de la lógica y de la epistemología, como en otras ramas del saber.

En este sentido, Forment puntualiza que Maritain, en cierta ocasión en la celebración del sexto centenario de la canonización del Aquinate, dijo lo siguiente: “su doctrina es la única poseedora de energías harto poderosas y suficientemente puras como para obrar con eficacia (...) sobre el universo entero de la cultura, para restablecer el orden a la inteligencia humana y, con la gracia de Dios, conducir así por los senderos de la verdad al mundo que agoniza por falta de conocer”²⁴⁶; no solamente este autor francés del siglo pasado se expresa del pensamiento del Aquinate como la máxima lumbrera de la humanidad, sino que la magnitud de sus escritos y su pasión por la verdad y el conocimiento, lleva a impulsar una gesta prometedora por dar conocer a su máxima expresión del pensamiento del doctor angélico.

Unos de los problemas de la sociedad moderna, el gran desarrollo tecnológico que ha llevado a tener una generación poco preocupada o interesada por el conocimiento, algunos llaman a esta generación los "nini", ni trabaja, ni estudian, o en algunos casos la generación estúpida que poco interés tiene por la lectura y el conocimiento de las cosas, teniendo una mayor dedicación por lo superficial. El mismo Albert Einstein diciendo: “Temo el día en que la tecnología sobrepase nuestra humanidad; el mundo solo tendrá una generación de idiotas”, previsualizaba la gran influencia de la tecnología en la vida de los hombres que les llevarían a olvidarse de su propia humanidad²⁴⁷; considero que no se equivocó en este sentido.

²⁴⁵ Cf. Forment, 24

²⁴⁶ Ídem.

²⁴⁷ Artículo extraído de la página web: <https://www.milenio.com/opinion/luis-apperti/mundo-industrial/einstein-y-la-generacion-de-idiotas>.

Por tanto, retomar el estudio tomista como base del conocimiento del ser humano, es reconocer que es una realidad intrínseca de la existencia del ser del hombre, además es determinante para impulsar en medio de las nuevas generaciones la preocupación y el interés por el estudio de acto de conocer en la vida del hombre.

Toda la teoría del conocimiento de Santo Tomás de Aquino, basada en el entendimiento agente a partir de la experiencia que se adquiere desde la percepción de los sentidos, es un hecho que no se puede tener previamente al nacimiento, sino luego del contacto con el mundo exterior, basada en la teoría Aristotélica en que el alma humana es una *tabula rasa* donde el conocimiento se va construyendo de forma progresiva en el individuo, lleva a determinar el planteamiento Aristotélico-tomista en el que se indican que el universo del aprendizaje en el ser humano se abre desde su nacimiento y se extiende a lo largo de toda su existencia.

Además, puntualizar que la teoría del Aquinate sobre el conocimiento, se funda en un realismo no institucionalista, o mejor dicho, en una teoría la cual no implica el entender como una pasividad estática, pero a su vez, como lo evidencia Canals, se puede perfectamente denotar de forma sintética en dos tesis fundamentales:

Una primera tesis de carácter locutivo del entender, donde el acto de entender surge por el mismo acto, es decir que el mismo acto del entendimiento en sí mismo ocurre como un hecho intrínseco al mismo acto intelectual. Por tanto, el entendimiento es una acción activa y creativa a la vez, así lo afirma Forment del mismo Santo Tomás: “lo entendido, o la cosa entendida, se comporta como algo constitutivo y formado por el mismo entender”²⁴⁸. Queda estrictamente explicado que la actividad locutiva se fundamenta ontológicamente en el mismo entendimiento en acto.

Como segunda tesis podemos subrayar que el verbo mental formulado por el mismo Aquinate al indicar: “lo entendido en el inteligente es el concepto

248 Oc Forment 98.

y el verbo"²⁴⁹, todo esto permite llegar a una primera conclusión: para Santo Tomás el acto de conocer requiere considerablemente que el verbo interior, el entendimiento, en su acto que, a su vez, resulta ser el mismo entender.

En el mismo orden de ideas podemos considerar que el planteamiento de esta tesis en el Aquinate, indica una presencia íntima del Espíritu de su ser, siendo anterior por medio de un influjo superior que le precede, que es anterior y originante de la intelección, además la locución intelectual se encuentra inseparablemente unida a la autoconciencia.

En este sentido, el alma humana, por ser una substancia inmaterial, aunque esta posee su propia naturaleza, deba informar al cuerpo, es subsistente y posee un ser propio que no depende de nadie igual a ella. Por ello, el alma humana es inteligible para sí misma, sin necesidad de recibir fuera de ella nada, aunque de un modo propio. Esto se le denomina el autoconocimiento del espíritu humano, ya que podemos decir que esto implica el conocimiento habitual de sí mismo y una disposición permanente. El alma humana es necesaria para que se realice esta operación del conocimiento en el ser humano, la sola presencia del alma humana basta para que se dé la operación constituyente del conocimiento del hombre.

Forment sostiene, en el planteamiento tomista juega un papel muy importante la conciencia de sí mismo del ser humano en la intelección. La auto-presencia intelectual, aunque sea mínima, ya que el espíritu humano ocupa la última posición en la escala de las subsistencias espirituales, y su participación en el ser es la menor en el supremo grado de la vida intelectual, por ello, si no se tiene conciencia de sí mismo no se puede asimilar de un modo consciente y objetivo ninguna esencia.

No podemos negar la compenetración que tiene el planteamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino con la filosofía del conocimiento de Aristóteles, que no

249 Ídem.

solo lleva a establecer una relación de dar continuidad a su pensamiento en gran parte de todos los postulados, imprimiendo un carácter cristiano sin dejar de un lado la profundidad de las reflexiones marcadas por un profundo humanismo. Aristóteles, como Santo Tomás, usa el término alma en un sentido amplio, “el alma es el primer principio de las cosas vivas que se haya entre nosotros”²⁵⁰.

Si se le da parte a esta concepción se puede deducir que todas la cosas vivas tienen alma, a ella son afines plantas, animales y seres vivos, cada uno de acuerdo a sus capacidades, las plantas nacen, crecen, se reproducen, al igual que los animales y el hombre, pero no gozan de las sensaciones, a ellas si participan los animales y el hombre; pero existe una acción propia de la persona humana que le permite desarrollar otras actividades como pensar, decidir, entre otras. Los seres humanos tienen una especie de alma superior la cual se le denomina: alma racional, que le hace marcar la diferencia, que le permite dar sentido aun cuando las cosas no lo tengan, consintiendo hacer inteligible todo lo que hay en su entorno.

El alma es una entidad inmaterial que no depende de nadie, pero que a su vez es impronta de una entidad suprema de la cual se desprende su existencia, una realidad superior que hace ser su reflejo y que capacita para hacer inteligible todo el entorno que circunda la existencia humana y permite darle orden y sentido.

Para hablar de los principios de una conciencia intelectual, desde la teoría intelectual de Santo Tomás de Aquino, a partir de la filosofía del conocimiento, desde los principios básicos aprendizaje del hombre, teniendo como punto de referencia el alma humana, su dualidad con lo corpóreo y el principio del hilemorfismo, es necesario determinar las bases doctrinales en todo el planteamiento epistemológico del Aquinate desde su antropología:

Lo primero y primordial es que el alma humana es forma substancial del cuerpo, con el constituye una sola esencia o una naturaleza específica, de esta

²⁵⁰ Tomás de Aquino, *Suma Teológica* q 75,1

forma sigue la doctrina aristotélica de la forma substancial y viviente²⁵¹, con ello desautoriza el dualismo accidental platónico dos sustancias yuxtapuestas, por un lado, un monismo material, frente a un dualismo material platónico. Por tanto, es evidente para el Aquinate que el alma tiene un principio material que emerge de la misma materia, por la acción de los agentes naturales.

En segundo lugar, el alma humana, es forma trascendente a lo material, entre otras cosas, no totalmente inmersa en lo material, debido a que esta posee operaciones propias que no dependen del cuerpo, subsistente ya que el alma intelectual que corresponde al intelecto tiene sus funciones que no dependen del cuerpo, sino en sí misma subsistente porque depende de él un principio vital que está determinado por su mismo origen de Dios, motor inmóvil, causa incausada, principio vital.

En el mismo orden de ideas, el filósofo español catedrático de la Universidad de Murcia, Lorenzo Vicente Burgo, en un trabajo sobre la conciencia intelectual de 2004, indica en su investigación que el alma humana, en su constitución posee unas funciones; específicas, propias y exclusivas, como son: las cognoscitivas y volitivas, y llega a concluir que en el hombre se dan algunas necesidades y ciertas tendencias, aspiraciones, operaciones y resultados que son independiente de lo material²⁵².

Ante todo esto se puede inferir de acuerdo al pensamiento del Aquinate, que el procedimiento de conocimiento del alma, es posible a través de la funciones cognoscitivas, ya que las volitivas siguen a las cognitivas, esto es válido para lo sensible y lo intelectual. El doctor Angélico coincide con el planteamiento aristotélico, a partir de la naturaleza del entendimiento posible, el cual se hallaba en potencia para conocer todas las cosas y teniendo como objeto proporcionado las esencias de todo lo material²⁵³.

251 Cf. Aristóteles, *De ánima*, II, 1; 412b4.

252 Cf. Vicente Burgo, Lorenzo: **Emergencia de la conciencia intelectual**, en: *Pensamiento*, Comillas mayo-agosto 2004, Vol. 60, núm. 227.

253 Cf. Aristóteles, *De anima*, III 4; 429^a 22-27.

De todo este planteamiento, considerar que el alma humana en el proceso de conocimiento, a pesar de estar unida al cuerpo actúa de forma independiente al momento de realizar las funciones cognitivas, lo podemos considerar en los siguientes fundamentos:

1.- El hombre por medio de su intelecto puede conocer la naturaleza de todo lo corpóreo y material, mediante la noción del intelecto posible, definido como la capacidad de hacerse todas las cosas, recordando que somos capaces de comprender no solo lo real y existente, sino también lo meramente posible e incluso en ámbito del no-ser de la negatividad.

2.- Lo que se encuentra en potencia para conocer algo, no debe tener en su naturaleza, no puede tener nada de lo que puede conocer; a este principio se le llama la razón a priori, ella es decisiva para el conocimiento. Por esta razón es evidente que lo que está en potencia para conocer un determinado campo de objeto, es preciso que no tenga en sí previamente ninguno de tales objetos, porque si no estaría en acto, no en potencia y esto significa que conocería ya todo, antes de conocer algo y todo estaría viciado porque todo sería bajo la influencia de ese determinado y se perdería la objetividad del conocimiento.

3.- El principio elemental del conocimiento en el ser humano dice: nada hay en el entendimiento que no haya pasado por medio de los sentidos, esta premisa es básica para comprender el fundamento del conocimiento, es por ello que el intelecto humano no debe tener en sí nada material ni corpóreo, queda claro que el principio gnoseológico indica, que se requiere la independencia de la facultad cognitiva para poder realizar la acción del conocimiento, y ello implica, en cierto modo, la independencia del intelecto humano en su operación con respecto de todo lo material y lo corpóreo.

4.- Todo ello lleva a la siguiente conclusión, el intelecto humano conoce mediante la operación intelectual, no se puede ejercer por medio de un órgano corporal alguno, y lleva a decir que el alma humana a pesar de estar unida hipostáticamente al cuerpo, al momento de realizar la operación de conocer, es independientemente de lo material y corpóreo, en la acción específica del conocer.

CONCLUSIONES

La filosofía, desde sus inicios, ha emprendido un gran camino en la historia del pensamiento humano con la finalidad de justificar la razón de ser de las cosas. Esta interacción entre el pensamiento humano y su correlación en el mundo, ha permitido encausar a los individuos hacia una correcta deducción en la comprensión de las cosas. El ser humano, en virtud de su razón, ha conquistado áreas del saber, buscando siempre respuestas nuevas a interrogantes milenarias que nunca dejan de ejercer su función.

Es por ello, que la teoría del conocimiento existente desde el inicio de la razón misma, y su evolución, el logos, ha sido definido como conocimiento, y en este particular el conocimiento mismo aporta al hombre gran parte de sus cualidades para dar respuestas a sus inquietudes, vale decir, que la razón es la base de todo conocimiento, científico y real que sigue brindando al hombre su condición de ser racional.

El centro de toda la investigación radica en la percepción como método de aprehensión del conocimiento intelectual, describiendo el proceso mediante el cual el alma es, en posibilidad, capaz de conocer lo material e identificarlo en cuanto que es real, haciendo la distinción entre lo corpóreo y lo trascendente. Teniendo presente que lo corpóreo es lo que determina la aprehensión sensible del alma, y lo trascendente es lo que le relaciona con el ser eterno.

En este sentido, el Aquinate apropiándose, del planteamiento de su maestro Aristóteles el cual sostenía que: "el alma, es como una tabula rasa", puede afirmar, que el alma humana es una tabula rasa sobre las que se va edificando el conocimiento a través de la actividad que suscitan los sentidos a la razón humana. El conocimiento se produce porque los sentidos captan las

imágenes, luego el entendimiento agente las digiere y pasa al entendimiento paciente que las selecciona y asimila, finalmente el entendimiento vuelve a mirar la imagen y conociéndola es capaz de aplicarle el concepto de un universal.

Por tanto, conocer es abstraer la forma de la materia individual, sacar mediante la acción del intelecto lo universal de lo particular, obtener la especie inteligible o substancia segunda de las imágenes singulares. En ese sentido, la abstracción no falsifica la realidad, no afirma la existencia separada de la forma respecto a la materia individual, como pretendían platónicos y agustinos. Santo Tomás tan sólo considera correcto plantear la forma por separado a nivel intelectual: en esta separación radica el conocimiento humano.

Lo que indica, el alma es una entidad inmaterial que no depende de nadie, pero que a su vez es impronta de una entidad suprema de la cual se desprende su existencia una realidad superior que hace ser su reflejo y que capacita para hacer inteligible todo el entorno que circunda la existencia humana y permite darle orden y sentido.

Entonces, se puede inferir de acuerdo al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el procedimiento de conocimiento del alma, el cual es posible a través de las funciones cognoscitivas, ya que las volitivas siguen a las cognitivas, esto es válido para lo sensible y lo intelectual. El doctor Angélico coincide con el planteamiento aristotélico, a partir de la naturaleza del entendimiento posible, el cual se hallaba en potencia para conocer todas las cosas y teniendo como objeto proporcionado las esencias de todo lo material. Por lo tanto, la aprehensión cognitiva del hombre partiendo de la concepción del alma es una posibilidad de conocimiento en cuanto:

- 1.- El hombre por medio de su intelecto puede conocer la naturaleza de todo lo corpóreo y material.
- 2.- La razón *a priori*, como principio decisivo para el conocimiento.
- 3.- El principio elemental del conocimiento en el ser humano establece que todo aquello que hay en el entendimiento debe pasar por los sentidos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, Diccionario de filosofía, Fondo de Cultura Económica, México, 1996
- Abbagnano, Historia de la Pedagogía, hombre, Fondo de Cultura Económica, México D. F
- Abillar, Damián, La Especie Cognoscitiva de Tomás de Aquino, EDICEP, 2013
- Agustín de Hipona, La Ciudad de Dios, C. XXII., Apostolado de la Prensa, Madrid, España, 1941
- Agustín de Hipona, Sobre La Interpretación Literal Del Génesis, III
- Antiseri, Historia del Pensamiento Científico y Filosófico I, Editorial Herder, Barcelona, España, 2004
- Aquino, Tomás de, De Veritate
- Aquino, Tomás de, 2011, El ente y esencia, 3ª edición, Navarra, 2011
- Aquino, Tomás de, in De Memoria., III, 328, Marietti, Turín, 1972
- Aquino, Tomás de, De Potentia
- Aquino, Tomás de, Naturalis Philosophia, IV
- Aquino, Tomás de, Suma de Teología Ed. BAC. Madrid. Tomo I, II, III
- Aquino, Tomás de, Suma Contra Gentiles, C.I.I.
- Araya, E: Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, En: Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXXV (86), 253-261,1997
- Aristóteles, De Anima III
- Aristóteles, Física. Ed. Gredos, Madrid. Aristóteles. Metafísica. Ed. Porrúa. México.
- Aristóteles, La Política, Editorial Buchivacoa
- AVERROES, Gran Comentario sobre el De anima
- Ayesta Cruz: la Verdad como bien según Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona 2006
- Bañez Domingo, IN I SUMMA Theologiae, q. 27, a 1. Salamanca 1588, t. I, col. 849-850. Trad. y cit. por Fernández José
- Bachelard, G., La formación del espíritu científico. México: Editorial Siglo XXI, 1987
- Bloch, E.: Avicena y la izquierda aristotélica, Madrid, Ciencia Nueva, 1998
- Bochénski, J. Introducción al pensamiento Filosófico, Revista de Filosofía, 1980
- Boecio, De Trinitate
- Bravante de Siger: Tratado acerca del alma intelectiva. Eunsa, Pamplona 2005
- Canals Francisco: Cuestiones de fundamentación, publicacions i edicions Universidad de Barcelona, Barcelona 1981
- Canals Vidal F: sobre la esencia del conocimiento en Santo Tomás, Ediciones PPU, Barcelona, 1987
- Canguilhem, G.; Idéologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, Paris, J.Vrin, 1988
- Cardenal Cayetano; In I Summa Theologiae
- Cardona Carlos, Metafísica de la opción intelectual, Rialp, Madrid 1976
- CLAUDE PANACCIO, Le discours intérieur. De Platón a Guillaume de Ockham, Editions du, Québec, 1999

- Collado, Santiago, el Juicio Veritativo en Tomás de Aquino, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuaderno de anuario Filosófico, n. 162, Pamplona, 2003
- Copleston, Frederick, Historia de la Filosofía, Editorial Herder, Barcelona, España
- Copleston Frederick: Historia de la Filosofía 2. De San Agustín a Escoto, Editorial Herder, 1990
- Colomber E: El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Vol. I La filosofía trascendental: Kant, Herder, Barcelona, 2001
- Corbin, H.: Historia de la Filosofía Islámica, Editorial Trotta, Madrid, 1990
- Cruz Juan: Intelecto Y Razón, Las Coordinadas Del Pensamiento Clásico, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1982
- Cruz Juan: Introducción a Tomás de Aquino, Cometarios a los libros de Aristóteles, EUNSA, Pamplona 2010
- Cuadrado José, Antropología Filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre, Eunsa, Pamplona, 2008
- Derisi, Octavio Nicolás. Cultura y humanismo cristiano. EDUCA, Buenos Aires, Argentina.
- Derisi, Octavio Nicolás. Estudios de Metafísica y Gnoseología I Metafísica. Ed. EDUCA, Argentina.
- Derisi, Octavio Nicolás. Naturaleza del conocimiento humano. Ed. UCA, Argentina.
- Fabro, Cornelio. Percepción y pensamiento. EUNSA, Pamplona 1978.
- Floucat Yves: L Intellection et son verbe selon Thomas d Aquin, Revista Tomista, 1997
- Farrell, Walter: Guía de la Suma Teológica I, Editorial Morata, Madrid, 1962
- Fernández José, Metafísica y lógica. Estudios sobre Tomás de Aquino, Servicio de publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona 1991
- Forment, Eudaldo. El ente y la esencia, Editorial EUNSA, Tercera Edición, Pamplona, 2011.
- Forment, Eudaldo. Historia de la Filosofía II. Filosofía Medieval. Ed. Palabra 2004.
- Forment, Eudaldo. Id a Tomás: Principios y fundamentos del pensamiento de Santo Tomás, Fundación Gratis Date, Navarra, 1998.
- Forment, Eudaldo. La Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Ed. EDICEP, Valencia, 2003. Forment, Eudaldo. Lecciones de Metafísica, Ed. Rialp, Madrid, 1992.
- Forment, Eudaldo. Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época. Ed. BAC. Madrid, 2009.
- Fosbery, Aníbal, La cultura católica. Ed. Tierra media. Buenos Aires, Argentina., 1999. Fraile, Guillermo. Historia de la Filosofía II. BAC, Madrid, 1986.
- Frankl, Víctor E. El hombre en busca de sentido. Ed. Herder, Barcelona 1986.
- Fischl, Manuel de Historia de la Filosofía, Editorial Herder, España – Barcelona, 1984
- G. Bossert. La littérature allemande au moyen•âge. •García Alonso, Luz. El hombre: su conocimiento y libertad, Ed. Porrúa, México, 2000.
- García Alonso, Luz. Filosofía de la eficacia. Ed. UCIME, México 1978
- García López, Jesús. Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad, EUNSA, Pamplona 1967.
- García López, Jesús. El alma humana y otros escritos inéditos, Cuadernos de Anuario - Filosó-

- fico, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 2007.
- García López, Jesús. El conocimiento de Dios en Descartes, EUNSA, Pamplona 1976
 - García López, Jesús. El conocimiento filosófico de Dios, EUNSA, Pamplona 1995
[Publicado posteriormente en *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*, EUNSA, Pamplona (1ª edición en febrero de 2001; 2ª edición en setiembre de 2001),
 - García López, Jesús. El sistema de las virtudes humanas, Editora de Revistas, México 1986, 450 pp.; 2ª edición revisada publicada posteriormente con el título *Virtud y personalidad*, según Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona 2003.
 - García López, Jesús. El sistema de las virtudes humanas, Minos México, 1986.
 - García, Jesús: el valor de la verdad y otros escritos. Editorial Gredos, S.A., Madrid, 1965, Prólogo.
 - García López, Jesús. Elementos de Metodología de las Ciencias, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999
 - García López, Jesús. Escritos de antropología filosófica, Eunsa, Pamplona 2006. García López, Jesús. Estudios de metafísica tomista, EUNSA, Pamplona 1976
 - García López, Jesús. Fe y razón, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona 1999
 - García López: Gran Enciclopedia Rialp, Ediciones Rialp, Madrid, 1991
 - García López, Jesús. Lecciones de metafísica tomista. Gnoseología. Principios gnoseológicos básicos, Eunsa, Pamplona 1997, 323 pp. [Publicado posteriormente en *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*, Eunsa, Pamplona (1ª edición en febrero de 2001; 2ª edición en septiembre de 2001), 720 pp.].
 - García López, Jesús. Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes, EUNSA, Pamplona 1995, 319 pp. [Publicado posteriormente en *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*, EUNSA, Pamplona (1ª edición en febrero de 2001; 2ª edición en septiembre de 2001), 720 pp.].
 - García López, Jesús. *Metafísica Tomista. Ontología, Gnoseología y Teología Natural*, Eunsa, Pamplona (1ª edición en febrero de 2001; 2ª edición en septiembre de 2001)
 - Gardeil, H.D., *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, tomo 4, metafísica, Ed. Tradición, México, 1974.
 - Gardeil, H.D., *Iniciación a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, tomo 3, psicología, Ed. Tradición, México, 1974.
 - Gilson, Etienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1989
 - Gilson Etienne: *Elementos de filosofía cristiana*, Editorial Rialp, Madrid, 1970
 - Gilson, Etienne, *El tomismo*, Eunsa, Pamplona 1978
 - Grenet, *Historia de la filosofía Antigua*, Herder, Barcelona, 1984.
 - Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Tomo III. Aristóteles y sus sucesores*, Editorial Herder, Barcelona – España, 2000

- Guil Blanes: La doctrina tomista de la abstracción, Sevilla, 1961
- Kretzman Norman: The Cambridge companion to Aquinas, Cambridge, University Press, New York 1993
- Juan Pablo II, El esplendor de la verdad, Ed. B. A. C.
- Hessen, J. Teoría del Conocimiento, Austral Ciencia y Humanidades, 1995
- Hirschberger: Historia de la Filosofía, Pensamiento filosófico de Heráclito, Editorial Herder
- Manser Gallus, María, La esencia del Tomismo, 2da edición, C.S.I.C., Madrid, 1953
- Madrid, 1993. Llano, Alejandro. Gnoseología. EUNSA, Pamplona 1983.
- Manzanedo Marcos, la Imaginación y la memoria según Santo Tomás
- Martínez Sáez, Santiago. Sabiduría, ciencia y fe. Ed. Minos, 1ª. Edición, 1997.
- Michel Alain: Historia de la Filosofía: Del mundo Romano al Islam medieval, Siglo XXI, España, 1969
- Millán Puelles, Antonio. Fundamentos de Filosofía, undécima edición, Ed. Rialp, Madrid 1981.
- Millán-Puelles, Antonio, Léxico filosófico, Rialp, Madrid 2002
- Moya Patricia, La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de anuncio filosófico, nº 105, Pamplona 2000
- Moya Patricia: Intelecto e imaginación en Tomás de Aquino Recontres de Philosophi Medievale 11, Brepols 2006 Vol. III
- Núñez José: Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario de Filosófico, N.210, Pamplona 2008
- Leen Spruit, “Species intelligibilis” from perception to knowledge. E.J Brill, Leiden, 1994
- León Valero, Julio César, La percepción como método aprehensivo del conocimiento intelectual según la teoría de Tomás de Aquino, AGORA-Trujillo, (SaberULA, Venezuela, 2019-02-13)
- León Valero, Julio César, El cosmopolitismo en el evangelio de Juan (jn. 4,43-54) influencia del mundo helénico, AGORA-Trujillo, (SaberULA, Venezuela, 2022-05-13)
- León Valero, Julio César, La Lógica Aristotélico – Tomista: Luces para comprender la Lógica de Nuestra Época, AGORA-Trujillo, (Venezuela, 2017-01)
- Llano, Carlos. Siete ideas radicales sobre comunicación. Nota técnica del IPADE, México, septiembre de 1987.
- López Jesús: Elementos de metodología de las ciencias, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 94, Pamplona, 1999
- López Jesús, Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural, Eunsa, Pamplona, 2001
- Ocampo, Manuel, Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino. Ed. EDICEP, Valencia, España, 2002.
- Ocampo, Manuel. El Concepto de Naturaleza en Santo Tomás de Aquino. U.A.S. México 1998.
- Oscariz Fernando, Rasgos fundamentales del pensamiento de Santo Tomás, en Vv. Aa., las razones del Tomismo, Eunsa, Pamplona, 1980

- Pereto Rubén: Santo Tomás de Aquino y la iluminación sub quo, en *Doctor Angelicus. Internationales Thomistisches Jahrbuch*, Vol. III, 2003
- Pascal B, *Les pensées*, Grasset, Paris, 1935
- Pasnau Robert: Tomás de Aquino: la naturaleza humana. La filosofía de estudio de la Suma Teológica, Cambridge, University Press, Colorado, 2002
- Platón, *El Fedro*, Obras completas, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 2, Madrid, 1971
- Pieper Josef, *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974
- Puelles A., *Teoría del objeto puro*
- Ramírez S., *La Filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, 1958
- Ramírez, Santiago: *El concepto de filosofía*, Editorial León, Madrid, 1954
- Reale Giovanni y Antiseri Dario: *Historia de la Filosofía. De la Antigüedad a la Edad Media*, Editorial Herder, 2010
- Riera Agustín, *La Articulación del Conocimiento Sensible. Una interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1970
- Ríos C., Jesús H. *Epistemología: fundamentos generales*, ediciones USTA, Bogotá, 2007.
- Rousselot, Pierre: *L intellectuellisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1936
- Sáez A., Damián. *La especie cognitiva en Tomás de Aquino*, Editorial EDICEP 1ª edición, Valencia, 2013.
- Sánchez M., Diego, 2013, *Historia de la filosofía antigua y medieval*, editorial Dykinson, Madrid
- Sanguinetti, Juan J. *El conocimiento humano*, Ediciones Palabra, Madrid, 2005.
- Sanguinetti, J.: *Filosofía de la Mente*, Madrid, Palabra, 2007
- Selles Juan: *Comentario al Prologo del Evangelio de San Juan*, Introducida y comentada de Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona 2005
- Selles, Juan: *Conocer y amar, Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1995
- Soto Jesús, *Introducción a Tomás de Aquino. Servicios de la Universidad de Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico n. 127*, Pamplona 2001
- Ubeda, Manuel: *Introducción a Tomás de Aquino, tratado del hombre (Suma Teológica I. q. 75. 89)*, en *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1959
- Urdanoz, Teófilo. *Historia de la filosofía*. BAC. Madrid 1985.
- Verneaux, Roger. *Epistemología*. Herder, Barcelona 1979.
- Verneaux, Roger. *Filosofía del Hombre*. Herder, Barcelona 1979.
- Vicente B., Lorenzo. *Emergencia de la conciencia intelectual. La teoría creacionista según Tomás de Aquino*, en: *Pensamiento*, vol. 60, N° 227(3-2004), 203-245

La percepción como método para la aprehensión del conocimiento, ha sido objeto de estudio desde diversas perspectivas en la evolución filosófica, teniendo en común que consiste en el proceso de captación del conocimiento directo, no conceptual, de los objetos físicos. Partiendo desde esta premisa se analizará la percepción como un proceso íntegro en la captación del conocimiento intelectual. Actualmente los estudiosos de la ciencia y los formadores de las nuevas generaciones se están quedando estancados en una experiencia material de lo cognoscible. En este sentido, se propone el método de la percepción como herramienta para conocer la verdad, partiendo desde el alma -potencial primero de la persona humana- para conocer las cosas en cuanto, entes reales y tangibles, que preparan para asimilar el conocimiento inteligible en la capacidad de seres trascendentales. Sin duda alguna, el método perceptivo es una gran herramienta que puede implementarse con el verdadero espíritu investigativo en el proceso perceptible del conocimiento inteligible. Por lo tanto, desde una concepción tomista se dan las razones por las cuales el alma racional debe profundizar en el conocimiento, a través de la fe y la razón como alas para elevarse a la contemplación de la verdad, teniendo como propósito describir el proceso que sigue la percepción como método aprehensivo del conocimiento intelectual según la teoría de Tomás de Aquino.



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO