

Intencionalidad e intelecto agente*

Intentionality and agent intellect

Carlos Casanova

Universidad Santo Tomás (Chile)
ccasanovag@santotomas.cl

Resumen: El artículo muestra que el hombre obtiene las especies inteligibles a partir de lo sensible por la acción del intelecto agente. También, que en el juicio se da un paso desde las especies hacia la cosa, hecho posible a causa de un contacto espiritual que es la intencionalidad intelectual, que trasciende las especies. Ese contacto con la cosa ocurre gracias a la información de los sentidos por el intelecto. En esta vida, toda elevación del alma a lo puramente espiritual se da a partir del conocimiento sensible. Pero es posible dicha elevación porque la mente participa de la Verdad eterna, como se hace patente en la inmaterialidad de los conceptos y en la formación de los principios naturales del entendimiento.

Palabras claves: Intencionalidad, intelecto agente, juicio, participación en la Verdad eterna.

Abstract: This paper shows that man obtains his intelligible species from sensible reality by the action of the agent intellect. It also shows that in judgment there is a passage from the species towards the thing, passage made possible by a spiritual contact which transcends the species and is known as 'intellective intentionality'. This contact presupposes that the intellect informs the senses in perception. In this life, every ascension of the soul towards purely spiritual reality starts in sense knowledge. But such ascension is possible because our mind participates in eternal Truth. This is made manifest in the immateriality of our concepts and in the formation of our intellect's natural principles.

Keywords: Intentionality, Agent intellect, Judgment, Participation in eternal Truth.

Es este un tema sutil, en el que es fácil errar el camino. Intentaré aclararlo mostrando las experiencias originantes en estas breves páginas. Pero alcanzaré solo a señalar un camino, quizá. Lo que me interesa es mostrar que el intelecto humano es en parte activo y en parte pasivo en el conocimiento

* Este artículo fue presentado en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista, organizado por la Universidad Santo Tomás, Chile, 19-21 de julio de 2016. La presente constituye una versión retocada y ampliada.

del ser sensible¹; que, sin embargo, el ser sensible es medida de la verdad del intelecto; que la intencionalidad, que consiste en una presencia inmaterial de la forma de lo conocido en el cognoscente, es lo que hace posible la verdad del juicio, y, de hecho, se da de manera primordial en el juicio mismo. Haré todo esto de la mano de Aristóteles y santo Tomás, pero no pretendo que mi trabajo sea un análisis exegético de la obra de estos maestros, sino una reflexión sobre la cosa misma estudiada, el conocimiento humano.

1. Intencionalidad, especie y conocimiento intelectual

La “intencionalidad” consiste en la presencia inmaterial en el cognoscente de la forma o el ser conocido. Santo Tomás lo dice con mucha claridad en la última lección del comentario al libro II *De anima*, para el caso del conocimiento sensorial:

“alguna vez la forma se recibe en el paciente según otro modo de ser que el que tiene en el agente, porque la disposición material del paciente para recibir no es semejante a la disposición material que existe en el agente. Y, por ello, la forma se recibe en el paciente sin materia, en cuanto el paciente se asimila al agente según la forma, y no según la materia. Y de este modo el sentido recibe la forma sin materia, porque de un modo tiene ser la forma en el sentido y de otro en la cosa sensible. Porque en la cosa sensible tiene ser natural, pero en el sentido tiene ser intencional o espiritual”².

¿Puede trasladarse esto al conocimiento intelectual del ángel o del hombre? Como sabemos, el objeto del conocimiento humano es el ser sensible, y nuestro intelecto conoce en recto solamente lo inteligible que hay en lo sensible. Conoce, además, en primer lugar, por reflexión a sí mismo³ (pues el ser humano, al conocer el ente sensible, lo conoce como “otro” que sí), y,

¹ En el desarrollo del artículo se aclarará en qué sentido el intelecto humano como un todo (con su aspecto agente y su aspecto posible) es activo y en qué sentido es pasivo.

² TOMÁS DE AQUINO, *De anima* (cit. *De An.*), II, 24, n. 3. Todos los textos de santo Tomás están tomados del *Corpus Thomisticum*, Universidad de Navarra, 2000. La traducción es siempre mía.

³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De anima*, III, 6, 430b24-26, y THOMAS DE KONINCK, “La ‘Pensée de la Pensée’ chez Aristote”, en *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 139-146.

en segundo lugar, por raciocinio penetra en el conocimiento propio y en el de las causas, también las suprasensibles. Pero esto quiere decir que el objeto del conocimiento humano, que es la cosa particular y compuesta, no puede estar presente en el intelecto al modo de especie inteligible, que es universal y simple. ¿Por qué? Es este un punto delicado, cuya recta comprensión nos pondría en la pista correcta. Despleguémoslo.

Para que la esencia de lo sensible pueda informar el intelecto posible humano, se necesita que sea primero inmaterializada por el intelecto agente. Como decían Boecio y Aristóteles, ningún agente físico puede afectar a un paciente si no tienen ambos materia común. Por esto, lo sensible no puede actuar sobre el entendimiento incorpóreo, a menos que sea hecho de algún modo homogéneo con él⁴. Si esto es así, parecería que no puede trasladarse la noción de intencionalidad que santo Tomás usa en el comentario al libro II *De anima* al plano del conocimiento intelectual, pues, aunque los sentidos tengan órganos sobre los que puede actuar lo corpóreo, el intelecto no los tiene.

2. Tipos de intelecto e intencionalidad

Para explorar este tema con pie firme, conviene investigar cómo es que pueda darse una presencia inmaterial de lo conocido en los diversos tipos de intelecto. En el conocimiento divino está claro que, si hay una asimilación entre cognoscente y conocido (como, por otra parte, tiene que haberla, si hay verdadero conocimiento), no se funda tal asimilación en que lo conocido actúe sobre el Intelecto Divino, sino a la inversa. Por eso puede Dios conocer en Sí mismo todo lo que no es Él, porque es su Causa y porque en Él, en la simplicidad de su Esencia, se encuentran las concepciones con que crea, semejantes a las ideas de un artesano, pero que producen forma y materia. Así, lo que se da es una cierta presencia causante de la Idea divina en la cosa⁵, más que una presencia de la cosa en Dios.

⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* (cit. *De Ver.*), q. 10, a. 6, ad 1m. La formación del concepto, con todo, es una acción inmanente, pues la esencia de la cosa no actúa sobre el intelecto posible, sino que es el intelecto agente el que actúa. Pero, aún así, al actuar, imprime una semejanza de la esencia de la cosa. Por ello, el intelecto posible tiene una relación de dependencia con la cosa (*Suma contra gentiles* [cit. C. G.], I, cap. 53, n. 2), y es medido por ella, como es evidente.

⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (cit. *S. Th.*), I, q. 15, especialmente, a. 1, c.; *De Ver.*, q. 1, a. 2, c.

En el conocimiento angélico ocurre algo análogo a lo que ocurre en el conocimiento divino. Las especies angélicas no son semejanzas de las cosas, sino que son semejanzas de las Ideas creadoras. La asimilación entre lo sensible que conocen los ángeles y su propia mente, por ello, se da porque lo sensible es medido por las Ideas divinas de las que los ángeles participan inmediatamente. Entonces, si la forma de lo sensible conocido está presente en la mente angélica de una manera espiritual, será como (semejanza de la) especie que lo causa (que causa lo sensible)⁶.

El caso del hombre es, una vez más, un horizonte, un confín, entre el mundo de los intelectos y el mundo de los seres sensitivos, que son puramente pasivos en el conocimiento. Santo Tomás asume en este punto enteramente la solución aristotélica y a su luz lee las observaciones agustinianas. Pero enriquece el aristotelismo subrayando y explicitando más las conexiones entre lo humano y lo divino, de la mano de san Agustín. Esto hace que su metafísica, en este punto, sea difícil de entender, y dé lugar a la mentada facilidad para errar el camino.

La doctrina del intelecto agente procede de las experiencias platónicas articuladas en *Menón* 80-86 y *Fedón* 72-76, una vez descartadas por Aristóteles las hipótesis de las ideas separadas y del alma intelectiva concebida como substancia preexistente. Existe un hiato entre la experiencia sensible y nuestros conceptos, como es evidente en los conceptos matemáticos; los cánones con los que juzgamos acerca de lo sensible sobrepujan a lo sensible y, por ello, no pueden venir de una experiencia puramente sensorial. Por ejemplo: juzgamos que un par de líneas es más aproximadamente igual en tamaño que otro par, porque usamos el canon de juicio que es la "igualdad", sin cuyo conocimiento no podríamos juzgar que un par es más aproximadamente igual que otro. Pero en esta vida nuestra experiencia es siempre en parte sensorial. Si nuestra alma es forma del cuerpo, y si no hay ideas separadas, ¿de dónde obtenemos, entonces, los conceptos universales, inmutables, inmateriales? La respuesta aristotélica es que los conceptos son semejanzas inteligibles naturales de las formalidades esenciales que se hallan en lo sensible, formalidades que, por eso, aunque no sean sensibles *per se*,

⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 55, a. 2, ad 1m; q. 56, a. 2, c.; y q. 57, aa. 1, 2 (muy especialmente el c. y el ad 2m). Por supuesto, el ángel también tiene especies de las realidades espirituales y puede entender los pensamientos de los hombres y de otros ángeles si el interesado se los manifiesta por medio de un acto voluntario. También los ángeles sostienen una suerte de "conversación".

son sensibles *per accidens*: su sujeto es a la vez sensible (en acto) e inteligible (en potencia)⁷.

Pero, si los sentidos no pueden percibir esas formalidades esenciales, ¿cómo las percibimos los hombres? Aristóteles reflexionó sobre este tema y concluyó lo siguiente: pues los conceptos no tienen materia concreta, no se encuentran en las cosas sensibles. Tampoco pueden ser realidades suprasensibles, porque sí tienen materia general⁸. Tienen que ser, por tanto, obra del intelecto. Pero no pueden ser obra del intelecto que los forma en sí, pues este es, en un sentido muy importante, pasivo respecto de ellos⁹. El niño pequeño no

⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De An.*, III 1, 425a22-27; 4, 430a6-9. Aristóteles no usa expresamente la terminología “ semejanza inteligible natural”, pero su uso es aristotélico, y se sigue inmediatamente del *De interpretatione*, I, 1. Mientras las palabras son “signos” (convencionales, institucionales), los conceptos que constituyen su significado son comunes para todos y son “semejanzas” de las cosas. Obviamente semejanzas naturales, no signos. Cf. ARISTÓTELES, *Expositio Peryermeneias*, Lib. I, lección 2, 5-11.

⁸ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Dseta 11, 1036b20-1037a9, donde, en su crítica a las ideas separadas, señala que las esencias y los conceptos de las realidades sensibles tienen materia general. Cf., también, *Metafísica*, Épsilon 1, 1025b30-1026a17; y *De Anima*, III, 4, 429b10-22, donde se sugiere o se supone, respectivamente, que los conceptos matemáticos tienen materia inteligible.

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *De anima*, III 4-5, 429b29-430a19. Santo Tomás sostiene que el intelecto “sabe” o “entiende” cuando forma en sí el concepto o verbo mental, “saber es decir”. Pero nuestro intelecto tiene dos partes. Como muestra Aristóteles en este pasaje aquí citado, y como acepta santo Tomás, el verbo mental es formado en el intelecto posible por el intelecto agente. Es entonces cuando toda nuestra parte intelectiva “dice” el concepto. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *C. G.*, II, cap. 76, n. 15, por ejemplo: el que abstrae es el intelecto agente. También, *S. Th.*, I, q. 79, a. 3, c., entre otros. Aristóteles compara el intelecto agente con un artesano y con una luz. La obra del artesano se encuentra en la materia sobre la que actúa. Es por eso que Aristóteles llama aquí al intelecto posible “materia” (*hyle*) por comparación al agente. Se trata, como es obvio, de una metáfora, pero que apunta en la dirección indicada. La especie inteligible en acto (“especie impresa” según la tradición) no existe en ninguna parte, sino en la “materia” inteligible sobre la que actúa el intelecto agente. Originalmente, en la experiencia de la que procede el concepto, se distingue la especie inteligible del concepto en la razón solamente, pero no en el sujeto. Toda duda en este último punto se disipa cuando pensamos que la “información del intelecto posible” por la especie inteligible es el acto de entender, y el concepto también es acto de entender; y, además, (a) entender y haber entendido son lo mismo: ocurre en un instante, no en el tiempo; y (b) el intelecto posible es a un tiempo receptor y tesoro de las especies (cf. *C. G.*, II, cap. 73, n. 30; *S. Th.*, I, q. 79, aa. 6 y 7). Pero una vez formado el concepto, cuando no se aplica a ninguna cosa, o se aplica posteriormente a otras cosas que poseen la misma esencia, entonces hay una distinción real entre especie inteligible y concepto, si bien santo Tomás muchas veces usa la palabra “especie” indistintamente para las concepciones intelectuales y atesoradas del

tiene ningún concepto hasta que, a partir de la experiencia sensorial, aprende la primera palabra e, implícitamente, como ha dicho William Stern, “el requerimiento de que a cada objeto de cualquier tipo corresponda un nombre”¹⁰. Nuestro intelecto posible, por tanto, es como una “materia prima inteligible” o “una tabla en la que no hay nada escrito”¹¹. Pero, aunque el intelecto posible sea pasivo al formar los conceptos, estos constituyen una obra natural del intelecto, pues consta que el niño pequeño los forma de manera natural¹². También los primeros principios se forman de manera natural, una vez formados sus términos¹³. Tiene que ser, por tanto, que el alma cuenta con una potencia activa para formar los conceptos, poder que, estando en acto, actúa sin que haya que poner en su obra atención alguna. Y esa potencia le es necesaria al alma, por tener una razón que extrae las especies inteligibles de lo sensible y las imprime en el intelecto posible, donde quedan formados los conceptos¹⁴.

alma. Cf., por ejemplo, C. G., II, 75, n. 7: “Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae, sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur”. Cf., también, 73, nn. 27, 30, 36, 37, 38, 39; muy especialmente, el capítulo 74, donde se dice que las especies no solo se reciben, sino que se conservan en el intelecto posible. Además, S. Th., I, q. 79, a. 6, c. y ad 3m, entre otros.

¹⁰ W. STERN, *Psychology of Early Childhood*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1924, p. 163. Sobre ese requerimiento, afirma Stern que “podemos considerarlo una verdadera concepción general –posiblemente la primera– del niño”.

¹¹ ARISTÓTELES, *De anima*, III, 4, 429b28-430a1.

¹² Ver *supra* nota 8.

¹³ De esta manera se explica la otra experiencia a la que se apunta en el *Menón*: toda doctrina y toda disciplina proceden de un conocimiento previo. La reflexión en que consiste la doctrina supone la formación natural de los conceptos y principios. Y hay todavía otro aspecto en la enseñanza aristotélica que da cuenta de otra cara de la experiencia expresada en el *Menón* (no se puede reconocer lo que antes no se conoce): tenemos un amor natural a la verdad. No podríamos lograr la primera captación intelectual si no amáramos la verdad previamente, pues no podríamos reconocerla.

¹⁴ No le es necesaria esta potencia a los ángeles, como puede verse en S. Th., I, q. 54, a. 4, c.: “Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quae faceret illas naturas intelligibiles actu. Et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in Angelis. Quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum, respectu eorum quae natu-

Ahora bien, como es obvio, esa potencia activa no forma los conceptos por sí misma, sino a partir de la experiencia sensible. El niño necesita tener una amplia experiencia, guiada por los adultos (asociar sonidos a cosas en un proceso lento), antes de formar el concepto, que es una captación de la esencia de la cosa¹⁵. Por tanto, el intelecto tiene una parte activa al formar el concepto y otra pasiva. La primera corresponde al intelecto agente, la segunda al posible.

3. El juicio, la intencionalidad y el intelecto agente

El concepto es, por tanto, el primer “decir” en que consiste el saber del hombre¹⁶. Es la primera especie *-expresa*, como diría la tradición- en la que o con la que conocemos. Hay ya en el concepto “intencionalidad” (es decir, presencia inmaterial de lo conocido en el intelecto). Está allí la esencia despojada de sus condiciones individuantes, sin las que no puede existir, como hemos apuntado. Pero no hay engaño, pues, como enseña santo Tomás, el intelecto no afirma que la esencia exista abstractamente, solo la concibe sin pensar en la materia concreta¹⁷.

Pero no se agota en él nuestro conocimiento ni la presencia intencional de la cosa al intelecto, sino que culmina en el juicio. Veamos brevemente qué ocurre al juzgar. Cuando yo digo: ‘esto es un hombre’¹⁸ estoy aplicando el concepto ‘hombre’ a lo sensible. Esta “aplicación” es, en realidad, un recono-

raliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu; intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit”.

¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, II, 19; F. LAMAS, “Experiencia, principios y realidad”, Conferencia presentada en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista, organizado en Santiago de Chile por el Centro de Estudios Tomistas de la Universidad Santo Tomás, Chile, 19-21 de julio de 2016, IV, 3.

¹⁶ Cf. la excelente obra de Rafael CALDERA, *Entender es decir*, Pamplona, Cuadernos del Anuario Filosófico, N.º 230, 2010.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 3, ad 1: “[...] el matemático que abstrae [y en general el que abstrae] no considera la cosa de un modo diferente a como ella es. Pues no entiende que exista la línea sin materia sensible, sino que considera la línea y sus pasiones sin considerar la materia sensible, y así no hay disonancia entre el intelecto y la cosa, porque aun según la cosa, eso que es de la naturaleza de la línea no depende de eso que hace que la materia sea sensible, sino más bien al revés. Y así es patente que *no hay mentira en los que abstraen*, como se dice en el libro II de la *Física*”. El subrayado es mío.

¹⁸ En el lenguaje ordinario diríamos ‘éste es un hombre’, pero técnicamente al apuntar a lo sensible podemos decir ‘hombre’, y eso es un juicio implícito referido a ‘esto’, a lo sensible a lo que apuntamos.

cimiento que sería imposible si no percibiera en lo concreto lo que ‘hombre’ significa. Es decir, si no reconociera en lo sensible la esencia de la que el concepto es semejanza inteligible. Este reconocimiento no es un silogismo, sino una percepción directa. Yo sé que ‘hombre’ es un animal racional, con carne y huesos (en general), y yo reconozco que esto que está aquí es un animal racional con esta carne y estos huesos. Lo que con el concepto se entiende en general se da en este individuo en particular.

Un error gravísimo que se dio en la escolástica franciscana por lo menos desde Juan Duns Escoto¹⁹, y que aparece claro en Guillermo de Ockham²⁰ y se repite curiosamente en Francisco Suárez²¹, fue pensar que el paso del concepto universal al individuo debía ser un paso “lógico”. Es decir, el individuo, Sócrates, debía tener alguna nota lógica representable en una especie que lo distinguiera dentro de la especie general, ‘hombre’. Pero santo Tomás sabía bien que eso es imposible. Por más notas individuantes que yo reúna, nunca voy a definir al individuo. La aplicación del concepto al individuo que se da en el juicio más simple es imposible si no hay una percepción de la esencia (universal en el concepto) en su concreción individual. Pero esa percepción de la esencia es imposible sin la previa formación del concepto²². Es por esta razón que santo Tomás dice que el individuo se conoce intelectivamente por una reflexión del intelecto sobre el fantasma. Eso es correcto. Pero puede expresarse otro aspecto de este fenómeno con otras palabras: el intelecto humano (sobre todo el intelecto en acto) informa los sentidos²³ y, por eso, nuestra experiencia no es puramente sensorial. En efecto, cuando los sentidos perciben, por ejemplo, que este cuerpo de acá que toco y que veo es no solo frío y húmedo, transparente, sino que es ‘agua’, realizan un acto que sobrepasa su forma propia. Pueden realizarla precisamente por-

¹⁹ Con su doctrina de la *haecceitas*.

²⁰ Cf. Marilyn McCord ADAMS, *William Ockham*, t. I, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, pp. 41-69.

²¹ Cf. FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes*, VI, sectio IV, 4; y V, sectio III, 8. Citadas por F. Widow, *Autonomía de la razón práctica y derecho subjetivo en la filosofía jurídica de John Finnis*. Estudio Crítico y confrontación con Tomás de Aquino, tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2016, pp. 69 y 72.

²² Al formarse el concepto, se entiende la esencia y, de inmediato, se percibe en lo concreto.

²³ En esta información participa también el intelecto agente: no podría aplicarse el concepto a la percepción si esta no estuviera iluminada por el intelecto agente.

que actúan en la virtud de la forma superior, que es el intelecto²⁴. En esto se equivocó Hume, pues él postuló que nuestra experiencia es puramente sensorial²⁵. El pensador escocés tenía que llegar a las conclusiones a las que llegó, la negación de la substancia, de la esencia y de la causa²⁶, porque esas conclusiones estaban contenidas en su definición de experiencia. Nosotros podemos simplemente apuntar que esa definición es errada.

Kant en cierto modo corrigió a Hume. Con todo, no logró expresar la verdad de las cosas, precisamente porque aceptó de Hume que el aspecto pasivo de nuestra experiencia es puramente sensorial. Aristóteles y santo Tomás, en cambio, dieron en el clavo cuando señalaron que en la experiencia humana hay otro aspecto pasivo, pues la inteligibilidad en acto adviene a nuestro in-

²⁴ Que el intelecto sea formal respecto del cuerpo y de las potencias sensitivas o vegetativas es obvio, pero además lo establece santo Tomás en *C. G.*, II, caps. 58-70. En *S. Th.*, III, q. 19, a. 2, c., afirma, además, lo dicho en el texto: “cuando el agente inferior obra por su propia forma, entonces son distintas la operación del agente inferior y la del superior. Pero cuando el agente inferior no obra sino según que es movido por el agente superior, entonces es la misma la operación del agente superior y la del inferior. Así, entonces, en cualquier hombre puro [por oposición a Cristo], es distinta [...] la operación del alma sensitiva en cuanto a eso que no es movido por la razón. Pero en cuanto a eso que es movido por la razón, son la misma la operación de la parte sensitiva y la de la racional”. Esto es aplicación de un principio general: “dondequiera que hay muchos agentes ordenados, el inferior es movido por el superior, como en el hombre el cuerpo es movido por el alma y las potencias inferiores por la razón” (*S. Th.*, III, q. 19, a. 1, c.). Debo esta referencia al P. Juan José Sanguinetti, que la hizo durante su intervención en el III Congreso Internacional de Filosofía Tomista que tuvo lugar en la Universidad Santo Tomás del 19 al 21 de julio de 2016.

²⁵ D. HUME, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Nueva York, The Liberal Arts Press, 1957, Sección VII, p. 74: “It is imposible for us to *think* of anything which we have not antecedently *felt*, either by our external or internal senses”. Cf., además, Secciones II –donde mezcla en el término “impresiones” tanto sensaciones como pasiones (“hear”, “see”, “love”, “fear”, “desire”); y pasa del hecho de que para entender necesitamos imágenes a afirmar que nuestro entendimiento se reduce a esas imágenes y a las “impresiones” en que se originaron– y III –donde sostiene que todas las “ideas” compuestas surgen de la asociación de impresiones e imágenes, según los principios de la semejanza, la contigüidad y de causa y efecto.

²⁶ Cf. D. HUME, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Secciones IV, 41-42, 47-48 y 50-52, V y VII, 74-75 y 89. En la sección XII, no hace Hume sino sacar las debidas conclusiones a partir de sus presupuestos: entre otras, que puede no haber substancias debajo de las apariencias (160-161); y que no podemos conocer nada del mundo, sino solo que hay una “causa” de nuestras sensaciones (164). Es de rigor notar que Hume no se sujeta a las limitaciones que él ha impuesto a la filosofía. Por ello, por ejemplo, en las propias secciones IV y V habla de continuo acerca de causas y naturalezas que no son meras apariencias sensibles y asociaciones contingentes.

telecto posible gracias a la inmaterialización de las formalidades esenciales de lo sensible que lleva a cabo el intelecto agente²⁷. Es por este motivo por el que usan ellos dos metáforas para explicar el intelecto agente: la del artesano y la de la luz. Esta aceptación del aspecto pasivo de la experiencia intelectual es lo que les permite expresar de modo adecuado lo que ocurre en el juicio más simple, cuando se aplica el concepto a un individuo que percibimos por los sentidos, mientras que Kant tuvo que decir que se trata de un misterio²⁸.

Es en el juicio, entonces, donde la unidad entre el intelecto y lo inteligido alcanza su plenitud. Pero eso ocurre porque lo entendido no es la especie. Como santo Tomás repite varias veces, lo conocido es la cosa misma, que se conoce “en” o “con” las especies²⁹. Hay un contacto espiritual entre la cosa y el cognoscente, y ese contacto espiritual se da a causa de la información de los sentidos por el intelecto: solo en la experiencia encuentra el hombre ese contacto actual. Por eso es que todos los juicios sobre la verdad deben resolverse en la experiencia, como dice santo Tomás:

“porque el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, conviene que de algún modo se resuelvan al sentido todas las cosas de las que juzgamos. Por ello dice el Filósofo en el libro III *De coelo et mundo* que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, por la cual debemos juzgar de las otras cosas. Y de manera semejante dice en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* que *el sentido es de lo extremo, como el intelecto es de los principios*. Allí llama *extremo* aquello en lo que se lleva a cabo la resolución del que juzga”³⁰.

²⁷ El ente y su acto, el *esse*, son captados por el hombre como una esencia en acto. Como decía Aristóteles, y repetía santo Tomás: para un hombre, ser, ser uno y ser hombre son lo mismo. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gamma 1, 1003b25-31; y *Sententia Metaphysicae*, lib. 4 l. 2, nn. 3-5.

²⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 1956 y *Critique of Pure Reason*, Londres, MacMillan, 1963, pp. 180-181 de la segunda edición: “Este esquematismo de nuestro entendimiento, en su aplicación a las apariencias y su mera forma, es un arte oculto en las profundidades del alma humana, cuyos modos reales de actividad la naturaleza difícilmente nos permitirá jamás descubrir y tener expuestos a nuestra contemplación”.

²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, C. G., II, cap. 75, n. 7.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2m. La interpretación del pasaje de la *Ética* a que se refiere aquí santo Tomás (el capítulo 11 del libro VI) puede parecer extraña, pero es correcta. En efecto, dice allí Aristóteles que nuestra inteligencia se mueve entre dos intelectos en la deliberación: el intelecto de lo universal y el intelecto de lo particular. Pero añade que el intelecto de lo universal viene del intelecto de lo particular en último tér-

La formalidad de lo conocido informa al sentido y eso es la especie sensorial (de los sentidos externos y el común). Con la información de los sentidos por el intelecto se realiza, entonces, el contacto espiritual entre nuestro entendimiento y lo conocido: puedo saber que hay alucinaciones o que la cuchara se ve partida pero no se parte realmente al introducirla en el agua porque tengo experiencia pasada de la naturaleza del agua y de la cuchara (por eso me asombra que se vea partida) y porque mi intelecto puede volver sobre la experiencia y modificarla (sacar la cuchara, examinarla, e introducir otro objeto, por ejemplo) hasta determinar la causa de las apariencias. Como dice santo Tomás, en el juicio se da un movimiento inverso al de la simple aprehensión, porque el intelecto sale de sí al encuentro de la cosa, y aplica a ella las especies inteligibles. Pero este “aplicar” las especies se da, precisamente, porque el intelecto informa los sentidos. La metáfora del “contacto” apunta a este acto en el que el concepto calza con la cosa presente intencionalmente en el sentido, y me permite decir: ‘Sócrates es hombre’; o ‘esto de aquí, que es un embrión, es un ser humano’³¹. Hay por ello en el juicio tres elementos esenciales, tal como apuntó ya Platón en *El sofista*: el sujeto, el predicado y el referente³².

Debe aclararse, para excluir posibles equívocos, que, como muestra bien Jacques Maritain en *El orden de los conceptos*³³, no toda proposición u oración es un juicio. Si yo digo ‘Investiguemos si Dios existe’, allí no hay un juicio. Tampoco lo hay cuando se enuncian proposiciones en apariencia asertivas, pero que no constituyen más que, por ejemplo, ejercicios de lógica. Solo hay juicio realmente cuando afirmo o niego algo que sostengo como verdadero.

Pienso que por ser el juicio la operación en la que el hombre sale hacia lo real y lo palpa en su actualidad íntegra, tiene cierta razón Enrique Alarcón³⁴

mino (así que lo universal se resuelve en lo particular). Además, no se puede juzgar una situación concreta sin conocerla, y toda deliberación se refiere a situaciones concretas. No es este el lugar para una discusión epistemológica, pero debo observar que en otra obra me he ocupado de la crítica cartesiana y kantiana al conocimiento como contacto espiritual con la cosa conocida. Cf. C. CASANOVA, *El hombre, frontera entre lo inteligible y lo sensible*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2010, capítulo 2, sección 3, primer argumento.

³¹ Por supuesto, en este ejemplo se presupone que lo percibido por los sentidos es un embrión, lo cual se reconduce a veces al razonamiento de un embriólogo, basado a su vez en ciertos datos sensibles y en conceptos formados previamente.

³² Cf. PLATÓN, *Sofista*, 262e-263d.

³³ Cf. J. MARITAIN, *El orden de los conceptos*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1978, pp. 126-134 (capítulo segundo, sección 1).

³⁴ E. ALARCÓN, “El lenguaje como clave interpretativa de Tomás de Aquino”, conferencia presentada en el Congreso *De Iustitia et Iure*, organizado por las Universidades de

cuando sostiene que el “ente” no es, hablando con propiedad, un concepto, sino que se expresa más bien en el verbo del juicio de existencia. De opinión semejante fue Joseph Owens, el famoso discípulo de Étienne Gilson, quien atribuye el conocimiento de la “existencia” a la operación del juicio, basado en un texto temprano de santo Tomás –Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, I, dist. 38, q. 1, a. 3, solución–. También en este segundo caso, lo que hace plausible la tesis es que el ser íntegramente actual, cuando se conoce de modo directo y no por raciocinio, se conoce en la experiencia sensorial. Pero Owens sostiene que hay una noción de “existencia” que se conoce concomitantemente con el juicio, y que, sin embargo, el juicio es metafísicamente previo a la formación de aquélla³⁵. Pienso que, en realidad, sí hay una noción de ente; que, como dice santo Tomás en el comentario al *Peri hermeneías*, no forma ella sola una proposición asertiva; que significa una cierta actualidad o lo que se ordena a ella³⁶; y que es lo primero que cae en el entendimiento, si bien inmediatamente, y a partir de ella, el intelecto forma

Navarra, de los Andes (Chile) y Católica Argentina, que tuvo lugar en Buenos Aires del 22 al 25 de agosto de 2016. Yo asistí a la ponencia, pero no poseo versión escrita.

³⁵ Cf. J. OWENS, “Aquinas on Knowing Existence”, *The Review of Metaphysics* 29/4 (1976) 670-690 [674-675.679.681-684]. Me parece que en este texto Owens apunta a varias verdades importantes como, por ejemplo, que la captación de la totalidad es previa al análisis propio de la formación de conceptos quiditativos (cf. p. 682); o que la actualidad plena se capta en el momento del juicio, cuando el intelecto se aplica a la cosa considerada en la experiencia sensible o a partir de ella (como en el razonamiento). Pero también me parece que incurre en varias confusiones. Una de ellas sería tomar la pregunta *an est* por la búsqueda del ser como acto de la esencia como potencia (cf. p. 679); otra, tomar como lo conocido aquello con o en lo que lo conocemos: cuando juzgamos, sintetizamos los conceptos y los consideramos a la luz de la actualidad de lo real, pero eso no quiere decir que por esa razón sea en el juicio donde captamos la actualidad intrínseca más radical de la que depende la unión de todos los elementos de lo conocido en un solo ente y, por tanto, su existencia actual (cf. p. 682). Una cosa es el “es” del juicio, y otra la actualidad radical de la cosa que la hace ser una y que en la realidad *no se da como el núcleo de un predicado*. Esta actualidad radical la captamos como lo más formal del ente; por eso, según el modo humano de conocer, la captamos primero en la simple aprehensión, aunque luego la signifiquemos como núcleo del predicado del juicio de existencia, bien sea presente, pasado o futuro. Dios, en cambio, puede captar en un solo acto la formalidad más radical y los modos concretos como se manifiesta esa actualidad más radical en los diversos momentos de la “vida” de la cosa.

³⁶ Sobre este tema he tratado en otro lugar: cf. C. CASANOVA, *El ser, Dios y la ciencia, según Aristóteles*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2007, capítulo I, sección 3. Las fuentes primarias son: *Peri hermeneías*, 3, 16b6-25, y comentario de santo Tomás (especialmente, *In librum Peri Hermeneias*, nn. 67-73).

las otras nociones primeras, el principio de no contradicción, y, luego, un juicio de existencia sobre el ente concreto que capta, como el agua que fue el primer inteligible concreto que captó Helen Keller³⁷, por ejemplo. Con todo, como no se entiende plenamente lo que esa noción significa sino cuando se aplica a algo que existe en acto, y eso ocurre solo en el juicio, desde el más elemental (ese que dejó perplejos a los estudiosos del *Poema* de Parménides: “¡[esto] es!”³⁸), Joseph Owens tiene cierta razón en su tesis.

4. El hombre, confín de los seres intelectivos, en contacto con los sensitivos

En el conocimiento sensorial de los animales, la intencionalidad se limita a la recepción de la forma como especie. Pero en el conocimiento intelectual de los seres humanos, implica mucho más, y acaba en una identidad más profunda entre la cosa y el cognoscente, pues el concepto se aplica a lo concreto de manera que conocemos la esencia de ello. El entendimiento angélico, por su parte, no recibe de lo conocido ninguna especie y, por estar en acto desde el principio, se conoce a sí mismo antes (en sentido metafísico) que a cualquier otro ser. Además, no realiza propiamente un “juicio”, porque no tiene que analizar y sintetizar para conocer. Conoce de un golpe. Pero sí hay en él, acerca de los seres distintos de sí y de su Causa (Dios), especie y referente, como en todo conocimiento. No basta la especie, sino que esta tiene que aplicarse al referente. De hecho, así es como se realiza esa parte del conocimiento angélico de lo corpóreo, que es el conocimiento de los futuros contingentes: no los

³⁷ La niña ciega y sorda que aprendió a *hablar* con el alfabeto manual cuando tenía más de seis años.

³⁸ Cf. E. VOEGELIN, *Order and History*, vol. II, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957, pp. 94-95. Cf., también, *Order and History*, vol. V., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1985, pp. 86-87; R. T. CALDERA, *La primera captación intelectual*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, p. 27; C. CASANOVA, “El *Poema* de Parménides”, *Revista Venezolana de Filosofía* 43 (2003) 125-139. Santiago Gelonch apunta acertadamente que la noción de “ente” es lo primero que cae en el intelecto, según santo Tomás, y que, por tanto, no se puede formar en la segunda operación del intelecto. Además, sugiere con agudeza, aunque con su característico estilo elíptico, cuáles son los motivos que llevaron a algunos a proponer que la *separatio* propia del juicio es la operación por la que se forma la noción. Cf. S. GELONCH, ‘*Separatio*’ y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino, Pamplona, EUNSA, 2002, pp. 256-261. En particular, notas 77, 78, 90 y 102.

conocen de antemano³⁹, sino que, en esa aplicación, hay un conocimiento que parte del canon y constata su realización⁴⁰. También aquí se da una identidad entre cognoscente y conocido, una presencia de la actualidad de la cosa en la mente angélica, hecha posible porque la misma Causa Creadora de lo concreto infunde las especies en la mente angélica en el momento de crearla. Y esas especies que el ángel ya posee se realizan en lo concreto cuando esto viene a la existencia⁴¹. El ángel conoce la realización sin necesidad de los sentidos, porque sus especies no son solo formales, a diferencia de las humanas, sino que constituyen canon de toda la esencia⁴². Con sus especies, el ángel conoce todo lo que nosotros conocemos con los conceptos y los sentidos reunidos, y mucho más. Por supuesto, también conoce todas nuestras acciones, y puede conocer nuestros pensamientos, cuando por un acto voluntario se los manifestamos.

Puede decirse que la razón humana se encuentra en el confín del mundo de los intelectos, y toca el mundo de los sentientes. Para captar el significado de esta afirmación, nótese que en la formación del concepto nuestra alma identifica y formula un canon al que se conforma lo sensible. Ese canon está encarnado en lo sensible, pero en nuestra alma queda abstraído de esa “encarnación”. Además de ello, cuando concebimos las nociones más generales, como “ser”, “uno”, “todo”, “bien”, formamos de manera natural y de inmediato los primeros principios. Todos ellos son semejanzas de la inteligibilidad contenida en lo sensible, pero también lo son de la Verdad eterna. Sobre el principio de no contradicción ya Parménides percibió esto, aunque confusamente. A partir de estas semejanzas se puede elaborar la famosa cuarta vía para demostrar la existencia de Dios, como la formuló ya Aristóteles en el

³⁹ Juan de Santo Tomás postuló la hipótesis de que las especies angélicas se desenvuelven en el tiempo, de modo que no necesita el espíritu separado “ver” a las criaturas inferiores para conocerlas. Pero esto es un error que recuerda vivamente las mónadas y definiciones leibizianas. Cf. J. Poinssot, *Cursus theologicus*, 5 v., Paris, Desclée, 1931-1953 [v. IV, f.2 d. 42 a. 2., n. 30]. Citado en la tesis doctoral de L. de Oliveira Astorga, *Unidad y perfección en el intelecto separado según Tomás de Aquino*, presentada en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, el 26 de marzo de 2014.

⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 57, a. 3, ad 3m.

⁴¹ Algo análogo ocurre en el conocimiento que Dios tiene de las cosas mismas. Una de las diferencias reside en que Dios no solo posee la Idea creadora, sino que es efectivamente la Causa Primera de todo. Por esta razón, conoce también los futuros contingentes y libres antes de que realicen ellos la Idea.

⁴² Pero el ángel no conoce el secreto del corazón, sino en cuanto este se manifiesta, bien sea por locuciones o, en el caso del hombre, por manifestaciones sensibles.

libro segundo de la *Metafísica*, y como la percibió Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, en la sección “Sobre la ‘razón’ en filosofía”⁴³. Por tanto, el hombre es capaz de elevarse, a partir de lo sensible y de la reflexión concomitante, hacia la reflexión temática sobre su propia alma y hacia las Causas del mundo y de su verdad. De algún modo participa de la Verdad eterna –como vio san Agustín–, sin cuya participación no podría juzgar sobre nada.

Pero nuestra participación es muy distinta de la angélica. Como he dicho, las especies angélicas son semejanzas de las Ideas creadoras. Las nuestras, en cambio, proceden de lo sensible, por una abstracción de la regla a partir de lo regulado, digamos.

Esto lo formuló de manera magistral el Aquinate en uno de los textos más centrales que tratan sobre este tema, *De veritate*, 10, 6. En el ad 6m, señala:

“[debe decirse] que los primeros principios cuyo conocimiento nos es innato [aquí “innato” significa “natural”⁴⁴] son ciertas se-

⁴³ F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 48-49. “Sobre la razón en filosofía”, n. 5: “Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática”. Es decir, según el contexto, en una inteligibilidad que mide al intelecto humano y es independiente de él.

⁴⁴ Esta es una de las frases más problemáticas de este artículo. “Innato” aquí significa no que nazcamos con los principios, sino que los formamos de manera natural a partir de la experiencia, como se dice en el comentario a *Analíticos posteriores*, II, 19 (lección 20) y en muchos lugares, a cuya luz debe leerse el transcrito en el texto: *Super Sent.*, lib. 2, d. 16, q. 1, a. 4, expos.: “[...] Quae in mente rationali naturaliter sunt. Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturae causentur; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut philosophus in 6 Ethicor. ponit etiam quasdam virtutes naturales”. Como es sabido, Aristóteles piensa que hay ciertos conocimientos naturales –en *Ética*, VI, 11 se habla de la capacidad de juzgar como una cierta capacidad natural en algunos, por ejemplo–, pero también dice expresamente que todo el conocimiento intelectual procede de la experiencia sensible. Cf. *Super Sent.*, lib. 3, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod determinata cognitio principiorum demonstrationis ex sensu acquiritur; unde ad eorum determinationem doctrina non indigemus: et in his principiis homo habet a principio implicitam scientiam omnium quae sequuntur; habet nihilominus scientiam implicitam in cognitione alterius scientis, in quantum oportet eum per doctrinam scientiam accipere: quia oportet addiscentem credere. Et ideo non est simile de scientia et fide: quia non sunt nobis innata aliqua principia naturalia ad quae possint reduci articuli fidei; sed tota determinatio fidei est in nobis per doctrinam; et ideo oportet in cognitione hominis habere fidem implicitam”. También, *Super De Trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, ad 4: “[...] Et haec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut

mejanzas de la Verdad increada⁴⁵, por lo cual, según que por ellos juzgamos de otras cosas, se dice que juzgamos acerca de las cosas por razones inconmutables [que son diferentes de las razones que tomamos por los sentidos, como dice Agustín en la sexta objeción], o por la Verdad eterna. Pero esto que dice allí Agustín, ha de referirse a la razón superior, que se adhiere a contemplar las cosas eternas. Pero, ciertamente, aunque ella sea anterior en dignidad, su operación es sin embargo posterior en el tiempo, porque *las cosas invisibles [de Dios] son contempladas por medio de esas cosas que fueron hechas, cuando éstas son inteligidas* (Romanos 1, 20)''.

Como se ve, santo Tomás funde a san Agustín con Aristóteles, pero, con su última observación, reconduce al primero completamente a las coordenadas aristotélicas⁴⁶. No quiero decir, sin embargo, que no haya aspectos de la doctrina transcrita que no trasciendan lo dicho explícitamente por el Estagirita. Los hay, desde luego, pues aunque pienso que está implícita en ella, no se encuentra en la obra de éste la doctrina de la Verdad Primera. Ni

cognitio principiorum accipitur a sensu et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus'' . Los subrayados son míos. En este último pasaje, a diferencia de los anteriores, se distingue lo que se adquiere por la experiencia de lo innato. Y, sin embargo, los principios se conocen de manera natural. Aquí, entonces, se distingue lo innato de lo natural. Santo Tomás cambia el sentido de los términos según el contexto, como ocurre con cualquier "hablante".

⁴⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de los salmos*, Salmo 4, n. 5, Santiago, CET-RIL, 2014, pp. 106-109. Como sabemos, nuestra mente es medida por lo sensible, a diferencia de la mente angélica. En esta hay semejanzas directas de las Ideas divinas. En nuestro intelecto, no. Ciertamente, los primeros principios, que formamos con los términos que tomamos de lo sensible, son en verdad semejanzas de la Verdad Eterna, y los conceptos son ciertas semejanzas de las Ideas divinas, pero todas estas semejanzas se forman a partir de lo sensible. El propio primer principio no podemos formarlo sin los términos, ente y no ente, que vienen de la experiencia sensible, como es claro por lo que se dice en varios lugares: por ejemplo, en *S. Th.*, I, q. 13, a. 6, c.: "dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, [divina nomina quae non metaphorice dicuntur de Deo] per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis [...]".

⁴⁶ El propio san Pablo, en efecto, en el pasaje aquí citado, usa terminología aristotélica. Ahora no puedo mostrar por qué afirmo esto. Me he ocupado de este tema en "La interpretación católica de *Romanos I, 18-21*", *Philosophica* 36/2 (2009) 7-31.

expresamente se equipara el juicio por los primeros principios a un juicio por la Verdad eterna⁴⁷.

5. Conclusiones

Mis conclusiones son las siguientes: el hombre obtiene las especies inteligibles a partir de lo sensible por la acción del intelecto agente. Con ellas forma los principios y todos los demás juicios. Pero los juicios se componen de sujeto, predicado y referente. En el juicio se da, por eso, un paso desde las especies hacia la cosa. Eso es posible a causa de un contacto espiritual que es la plenitud de la intencionalidad intelectual y que trasciende las especies. Ese contacto con la cosa ocurre gracias a la información de los sentidos por el intelecto. En esta vida, toda elevación del alma a lo puramente espiritual se da a partir del conocimiento sensible (y de la reflexión concomitante) y por necesidad usa las especies formadas a partir de lo sensible. Pero es posible la elevación porque la mente se conoce a sí misma por reflexión y, en efecto, participa de la Verdad eterna, como se hace patente en la inmaterialidad de los conceptos y en la formación de los principios naturales del entendimiento.

Recepción: 26/04/17

Aprobación: 14/06/17

⁴⁷ R. T. Caldera ha meditado hondamente en este punto en su ensayo "Filosofía, silencio y oración", n. 2, en *El oficio del sabio*, Madrid, EUNSA, 2010: formamos los principios de modo natural de manera que no podemos no formarlos si inteligimos un ente. Y ellos son absolutamente necesarios de todo ser o realidad. Esto sobrepasa nuestra propia contingencia: hay en nosotros principios de juicio que claramente nos exceden y en los que todos participamos. Porque juzgamos de todo por resolución en tales principios, puede decirse que juzgamos en la Verdad eterna, no porque la veamos a ella directamente, sino porque recibimos sus rayos en nuestra alma (C. G., III, capítulo 47, n. 6).

