

EL PROBLEMA DE LA "ACCIÓN INTENCIONAL" EN EL CONOCIMIENTO SENSIBLE

Introducción

El tema de la llamada "acción intencional" es una cuestión que todavía hoy se discute entre los autores realistas, e inclusive entre los representantes de la escuela tomista. Si por un lado autores como Cornelio Fabro o Yves Simon la afirman explícitamente, por el otro, no menos explícito es el rechazo que de ella hace R. Verneaux,¹ y son muchos los que, al tratar el tema del conocimiento sensible, eluden pronunciarse al respecto.

El problema, sin embargo, merece atenta consideración. Bien mirado, toca la cuestión de la objetividad primaria y fundamental de todo conocimiento humano, que tiene su garantía en la determinación directa de los sentidos externos por la realidad sensible, es decir, en el *carácter experimental de la sensación*:

En efecto, es común admitir que sea la acción de las cosas sobre la facultad sensitiva la que pone en movimiento el conocimiento humano, la que imprime en el sentido la "species sensibilis" determinándolo formalmente para su acto de conocer. Pero la cuestión se plantea justamente a partir de aquí: ¿esta determinación del sentido por su objeto, es una simple común alteración? ¿Es solamente la acción física de las cosas la que imprime en la facultad la 'species sensibilis'? ¿Basta una acción física para producir en una facultad cognoscitiva, como es el sentido externo, la *determinación intencional* necesaria para el acto de conocer?

Digámoslo con las mismas palabras del padre C. Fabro, quien plantea la cuestión en estos términos:

"Sta bene che i sensibili, in quanto sono degli stimoli corporei, possano agire sugli organi di senso, parimenti corporei, e che gli organi, così

¹ Cfr.: C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia, 1962, pp. 64-68. Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, D.D.B., Paris, 1934, pp. 134-166. R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, 1971, pp. 187-188.

... mossi, facciano arrivare l'impressione fino all'anima; ma come è che degli stimoli di natura corporea, riescono, restando tali, a muovere la facoltà e l'anima all'attuarsi formale che è il conoscere, emergenza pura sopra i processi materiali? Ecco la questione la quale, quand'è posta pare tutt'altro che oziosa." ²

En síntesis, el problema que vamos a abordar consiste en saber si es necesario admitir lo que se ha dado en llamar una "acción intencional" de las cosas sensibles sobre las facultades en la sensación; y en caso de ser así, preguntarnos en qué consiste y cuáles son sus presupuesto.

Vamos a encarar el tema partiendo de algunos textos explícitos de Santo Tomás sobre esta cuestión y atendiendo al análisis que algunos autores actuales hacen de los mismos. Pero antes, a fin de encuadrar bien el sentido del problema, resultará útil una breve exposición sobre la pasividad del conocimiento sensible.

La pasividad del conocimiento sensible

Si bien es indiscutido el carácter pasivo de la sensación, también es cierto que ella, al ser un acto vital, no puede reducirse al hecho de que un sujeto sufra una acción provocada en él por un objeto sensible. En realidad, como ocurre en todo conocimiento humano, la existencia de la operación sensitiva proviene del sujeto —más concretamente, de sus facultades cognoscitivas—, mientras que es su esencia o contenido lo que es determinado por el objeto. En términos más precisos, al objeto debemos atribuir la especificación del acto de conocimiento, que está en el orden de la *causalidad formal-objetiva*; mientras que a la potencia cognoscitiva del sujeto le corresponde el ejercicio de la *causalidad eficiente*: de ella emana el acto de conocer, operación vital del sujeto. ³

Sin embargo, debemos cuidarnos de interpretar esta doble dependencia como la concurrencia en un mismo efecto de dos causas parciales del mismo orden. El acto de conocimiento se presenta como totalmente especificado por su objeto; al mismo tiempo, la vitalidad del acto exige que su raíz eficiente esté íntegramente del lado de la potencia anímica. Esto nos obliga a concluir que la facultad cognoscitiva debe ser previamente determinada por su objeto, a fin de poder producir su acto de conocimiento concreto y determinado. ⁴

En otras palabras: es la facultad ya especificada por el objeto —y, por tanto, ya en posesión de la 'species'— la causa inmediata de la operación cognos-

² FABRO, *op. cit.*, p. 65.

³ "Potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subjecti, alio modo ex parte objecti (...) et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur; aun melius vel debilius agatur; secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum." (S. TOMÁS, *Da Malo*, q. 6, c.).

⁴ Cfr. JUAN DE S. TOMÁS, *Philosophia Naturalis*, p. III, q. 4, art. 1; citado por SIMÓN, *op. cit.*, p. 160, n. 1.

citiva. (Y puesto que todo agente obra según una forma que dirige o determina su acción, se podría decir que la 'species' es como el principio formal del acto de conocimiento).

Ahora bien, esto supone que en un primer momento la facultad se comporta de modo puramente pasivo en la recepción de la 'species': hay un devenir en la facultad, la cual sufre una determinación. Pero es claro que el acto de conocimiento no consiste en este devenir: es una operación del cognoscente que la sobrepasa, y de la cual es tan sólo un momento preparatorio.

Si aplicamos ahora esto al campo del conocimiento sensible, es posible distinguir dos momentos diversos en toda sensación: la acción del sensible sobre el sentido, por la cual éste adquiere la 'species sensibilis', y la reacción del sentido, su operación propia, que es un acto vital y espontáneo. Aunque no haya una terminología fija, Santo Tomás suele usar el término 'formatio' para aludir al primer aspecto, y el de 'iudicium (sensus)' para el segundo:

"Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendo, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui *formationem*; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est *iudicium* de propriis objectis."⁵

Quedaría por aclarar que, si bien hablamos de "momentos" distintos, éstos no se encuentran temporalmente separados. En la unidad del acto cognoscitivo, la distinción consiste en que en la fase inicial o preparatoria ('formatio'), la facultad sufre pasivamente la acción del objeto; mientras que en la segunda fase ella es principio activo del acto de conocer, quedando siempre a salvo que la determinación formal de dicho acto proviene del objeto.

• • •

Detengámonos ahora un momento a analizar las características propias de la 'formatio' en el conocimiento sensible. ¿Se trata de una inmutación física, de una "alteración" en sentido estricto? ¿La determinación de la facultad sensitiva es en ella una simple y verdadera *pasión*?

Sin negar que en esta primera fase haya siempre también una alteración física del órgano —cosa que los autores medievales no estaban en condiciones de afirmar—,⁶ parece necesario reconocer que la 'formatio' consiste esencialmente en algo distinto: podemos, sí, denominarla *pasión*, pero es una *pasión de orden intencional*.

⁵ *Quodlib.* 8, q. 2, a. 1 (3). Cfr. *In II Sent.*, 36, 1, 2; *De Ver.*, q. 20, a. 1, 4a.; q. 8, a. 6, c.; *In de Sensu et S.*, 1. 19, n. 292. Como puede verse en algunos de estos textos, la distinción entre "formatio" y "iudicium" se aplica también al conocimiento intelectual.

⁶ Por la precariedad de sus instrumentos de observación, entre otras razones, es muy poco lo que entonces se conocía sobre el proceso fisiológico de las sensaciones. Téngase en cuenta, además, que durante mucho tiempo se creyó en la propagación instantánea de la luz, con las consecuencias que esto implica.

En realidad, ya Aristóteles había señalado la originalidad de esta inmutación al expresar, en un conocido pasaje del *De Anima*, que lo propio del sentido es recibir la forma sin la materia, como la cera que recibe el sello del anillo sin el oro o el hierro. Pero Santo Tomás va a precisar el sentido de este texto aristotélico: lo propio de la potencia sensitiva no consiste en recibir la forma *sin recibir la materia*, porque esto es común, en cierto modo, a toda alteración física; sino en recibir la forma *sin pasar a ser*, estrictamente hablando, *su materia*.⁷ Esto significa que el sentido no pierde una cualidad físicamente presente en él para adquirir la cualidad contraria, sino que adquiere una nueva forma sin perder la anterior:

“Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium, ut aliquid ab eo abiiciat transmutando et alterando ipsum, sed solum reducit eum de potentia in actum.”⁸

En este sentido, no se trata de una alteración, de un movimiento físico. Si bien es verdad que, en la medida en que es un paso de la potencia al acto, una recepción de una forma, se puede llamar —en sentido amplio— movimiento o pasión, es claro que constituye un caso muy especial de los mismos. A veces Santo Tomás le da el nombre de “pasión anímica” (*passio animae*’); más frecuentemente, utiliza la denominación de “inmutación espiritual” (*inmutatio spiritualis*’), contraponiéndola a la inmutación natural o movimiento físico:

“organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali (...) Alio modo *inmutatione spirituali*, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, id est *species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas*.”⁹

De más está aclarar que el nombre de ‘*inmutatio spiritualis*’ no implica atribuir espiritualidad entitativa a los sentidos y, por ende, al alma sensitiva en cuanto tal. En realidad, la recepción de la forma sensible es inmaterial en cierto sentido, pero material en otro: la forma es recibida con sus notas individuantes y, por tanto, con sus condiciones materiales.¹⁰ Pero lo importante ahora es reconocer la diferencia que existe entre las dos inmutaciones, entre las dos formas de pasión.

En sentido más estricto, pasión implica pérdida de una perfección: una forma anterior es eliminada por la nueva forma comunicada por el agente. El

⁷ Cfr. *In II De Anima*, 1.24, n. 551-554, texto importante sobre el que volveremos más adelante. La cita de Aristóteles corresponde al *De Anima* II, 12, 424a, 17.

⁸ *In III De Anima*, 1.12, n. 765. Cfr. *In IV Sent.*, 44, 2, 1, sol. III, ad 1m.

⁹ *In IV Sent.*, 44, 2, 1, sol. III (subrayado nuestro). Son numerosos los pasajes en que S. Tomás, de una u otra manera, distingue entre estos dos modos de pasión, p. ej.: *In II Sent.*, 19, 1, 3, 1; *In IV Sent.*, 44, 3, 1, sol. III; *In II De Anima*, 1.14, n. 418; *In III De Anima*, 1.12, n. 766; *S. Th.*, I, 78, 3; I-II, 22, 2, ad 3m; etc. Un fino análisis de esta distinción puede encontrarse en J. LEGRAND, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, D.D.B., Paris, 1946, t. II, p. 20 y ss. Para todo el tema de este párrafo véanse las excelentes páginas de Fabro, en el cap. 1º de *Percezione e pensiero*.

¹⁰ “Sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo similitudines rerum recipiuntur in eis materialiter, id est cum materialibus conditionibus, quamvis absque materia.” *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 2m.

paciente es entonces alterado, deviene algo diferente de lo que era antes. Hablamos aquí de pasión en sentido "predicamental", que corresponde a una inmutación física ('passio naturae'). En sentido amplio, puede llamarse también pasión a la recepción de una forma que viene a perfeccionar al sujeto paciente sin quitarle nada de la perfección que poseía, a hacerlo pasar de un acto a una actualidad ulterior: la denominamos entonces "*pasión intencional*". En efecto: la nueva perfección viene a in-formar al sujeto receptor no de un modo natural, sino intencional.¹¹ Esto quiere decir que la cualidad recibida pasa a ser forma del sujeto sin cesar de ser la del objeto; y esto es lo que permitirá al cognoscente llegar a ser otra cosa sin dejar de ser lo que él es, hacerse otra cosa en cuanto otra cosa, según el sentido de la clásica fórmula escolástica: 'fieri aliud in quantum aliud'.

Recapitulando, entonces, lo que prepara a la facultad sensitiva para su acto de conocimiento no es la inmutación natural del órgano, sino la inmutación espiritual, la recepción intencional de una cualidad, es decir, la recepción de una 'species' que pone a la potencia cognoscitiva en virtual posesión intencional de su objeto.

La acción intencional

De acuerdo con los resultados de este análisis, parece indispensable reconocer que las cosas sensibles ejercen sobre la facultad sensitiva una acción que trasciende la eficacia de una inmutación física normal: se trata de una acción "preter-material" o, como se ha dado en denominarla, "intencional". A una pasión intencional en el sentido debe corresponder, de parte del objeto, una acción intencional, es decir, una acción tendiente a imprimir en la facultad cognoscitiva una forma intencional, una 'species' que prepara a dicha facultad para ejercer su acto de conocimiento.¹²

Santo Tomás hace referencia en algunos pasajes a una acción de este tipo, como cuando a la 'passio animae' hace corresponder una 'actio per modum animae', o cuando habla de una 'actio spiritualis' del sensible sobre el sentido.¹³ Pero el texto más explícito y completo lo encontramos en la cuestión disputada *De Potentia Dei*. Dada su importancia para el tema que nos ocupa, nos permitiremos transcribir al menos su parte principal:

"Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: *unam* quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (...); *altam* autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum (...). Haec autem est *actio corporis quae non est ad transmutationem materiae, sed ad*

¹¹ "Per modum intentionis, et non per modum naturalis formae", *In II De Anima*, 1.14, n. 418.

¹² Recordemos que para que haya conocimiento, todavía falta la reacción de la facultad. No debe nunca perderse de vista que sólo en ésta, es decir, en la operación vital cognoscitiva, se da en acto la *presencia intencional* del objeto.

¹³ Cfr. *In II Sent.*, 19, 1, 3 ad 1m; *In IV Sent.*, 44, 3, 1, 1^a q. 3, ad 3m; y el texto citado en nota 8.

quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu".¹⁴

De este pasaje se desprenden, a nuestro entender, dos tesis fundamentales:

1. Santo Tomás afirma que los cuerpos poseen la capacidad de difundir intencionalmente su perfección formal, a fin de que sea recibida en cuanto sujeto cognoscente esté a su alcance. Esta acción es presentada como específicamente distinta de la normal acción física, ya que no se produce mediante un movimiento ni se ordena a la transmutación de la materia.

2. Este poder, superior a la eficacia *propia* de los cuerpos en cuanto tales, es debido a una participación en un orden superior, a saber, el de las substancias separadas (es decir, el de los espíritus).

A continuación nos proponemos realizar un análisis a fondo de estas dos afirmaciones. En primer lugar, haremos un replanteo del problema a la luz de ciertos datos aportados por la ciencia actual, revisando algunas objeciones que cuestionan la primera de las dos tesis enunciadas, es decir, la existencia misma de una acción de carácter intencional. Luego, intentaremos encarar un estudio detallado de la segunda afirmación: la participación de los cuerpos en las substancias separadas.

* * *

La fisiología de las sensaciones nos indica, hoy en día, que no hay actos de percepción sensorial en los que no se dé algún tipo de alteración física en los órganos sensitivos. Dicho en otros términos, toda sensación presupone, de hecho, una 'inmutatio naturalis'. Es sabido que este dato faltaba a los antiguos y medievales, quienes, confiando en observaciones empíricas insuficientes, sólo reconocían en algunos casos la alteración física del órgano del sentido. En estas ocasiones, entonces, el momento preparatorio del acto del sentido debía consistir exclusivamente en una 'inmutatio spiritualis'.¹⁵

Ahora bien, sabiendo nosotros que hay una acción física que llega en todos los casos a los órganos sensoriales, ¿no se volverá innecesario seguir hablando de "acciones intencionales"? ¿No serán éstas meros postulados propuestos por los escolásticos para explicar aquello que, de otro modo, les resultaba ininteligible, pero que hoy podría explicarse de un modo más simple y, sobre todo, sin necesidad de apelar a una participación en substancias superiores?

¹⁴ *De Potentia Dei*, q. 5, a. 8 (subrayado nuestro). Es el pasaje más claro y completo del doctor Angélico sobre este tema, y lo encontramos citado por casi todos los que lo tratan.

¹⁵ Así, por ejemplo, S. Tomás nos dice que en el proceso de la visión no se produce ninguna 'inmutatio naturalis', y en los del oído y del olfato, ésta sólo se produce en el objeto, pero no llega a afectar los órganos del sujeto. Cfr. los ya citados: *S.Th.*, I, 78, 3; *In II De Anima*, 1.14, n. 418; y otros.

La posibilidad ha tentado a más de un pensador contemporáneo. Concretamente, nosotros analizaremos tres intentos de explicación del conocimiento sensible en los que, pese a compartir el planteo gnoseológico básico en el cual nos ubicamos, se cree innecesario apelar a una acción intencional. Como contrapartida, iremos viendo las razones de otros intérpretes actuales del tomismo que, en cambio, afirman su necesidad, tratando de ir explicitando a través de esta confrontación nuestras conclusiones al respecto.

(a) Uno de los autores más explícitos en rechazar la acción intencional es Roger Verneaux. En su *Epistemología general* se muestra decididamente convencido de que para explicar la presencia de la 'species intentionalis' en los sentidos es suficiente la acción física del objeto sensible, unida al modo especial de recibirla por parte de la facultad cognoscitiva:

"Y si se pregunta de dónde procede el carácter intencional de la sensación, responderemos que resulta únicamente del modo cómo el sentido recibe la acción del objeto; está completamente IN MODO RECIPIENDI, como explica muy claramente Santo Tomás en *De Anima* (II, 24, n. 552-554)."¹⁶

Y luego de transcribir un pasaje del texto aludido, concluye con estas palabras:

"Así, pues, si se habla de una acción intencional, en la teoría del conocimiento sensible, sólo pueda ser, según nosotros, en la medida en que la acción está en el paciente y se confunde con la pasión. Pero si se distingue la acción y la pasión (con una distinción de razón), entonces la intencionalidad reside enteramente en la pasión y no en la acción."
(*Ibidem*).

Como puede apreciarse, Verneaux intenta apoyar su tesis en la autoridad de Santo Tomás. Nosotros no compartimos esta interpretación; por eso, antes de responder a las razones esgrimidas, vamos a hacer un análisis y comentario del pasaje citado, para confirmar cuál es la verdadera postura del Doctor Angélico sobre esta cuestión.

El texto está explicando la expresión de Aristóteles que dice que lo propio del sentido es recibir las formas *sin la materia*. Para ello se objeta que, al parecer, esto no es exclusivo del sentido, sino que en toda pasión se recibe la forma sin recibir la materia; por ejemplo: al ser calentado por el fuego, el aire recibe la forma del calor, y no la materia del fuego (es decir, el combustible encendido). ¿Cómo debe entenderse entonces la sentencia del Filósofo?

¹⁶ VERNEAUX, *op. cit.*, pp. 187-188. Como un remoto antecedente de esta postura podría citarse al card. Ferrariense, quien también insinúa la posibilidad de explicar la recepción intencional de la forma en el sentido basándose en las condiciones del sujeto receptor. Para esto se apoya en otro pasaje de S. Tomás (Q. de Anima, 4, ad 3m) donde éste, diferenciando a los sentidos de la inteligencia, niega la necesidad de un 'sensus agens' apelando a una fórmula que luego el comentador aplica libremente a nuestro problema. De todos modos, cita también la postura del Aquinate en De Pot. 5, 8, así como la de S. Alberto, aunque sin pronunciarse definitivamente sobre la cuestión. Cfr.: F. SIVESTRI FERRARIENSIS, *Quaestiones luculentissimae in III L. De Anima Aristotelis*, (Venetiis, 1601), L. II, qq. 8 y 9.

En realidad —responde—, si bien corresponde a todo paciente el recibir una forma del agente, hay una diferencia en el modo de recibirla. Algunas veces (a saber, en las inmutaciones naturales o cambios físicos) la forma recibida pasa a tener en el paciente el mismo modo de ser que tenía en el agente; esto sucede cuando el paciente posee la misma disposición para la forma que el agente. En este caso, el paciente adquiere una disposición material igual a la que estaba en el agente: por lo cual puede decirse, en algún sentido, que su materia se hizo la misma del agente y, por lo tanto, que recibió la materia de él.

Otras veces, en cambio (es el caso de la 'inmutatio spiritualis') la forma es recibida en el paciente según un modo de ser distinto al que tenía en el agente: *porque la disposición material del paciente para recibir no es igual a la disposición material que existe en el agente*. Y por eso decimos que la forma es recibida en el paciente sin la materia, en cuanto el paciente se asimila al agente según la forma, y no según la materia.

Es de este modo que el sentido recibe las formas: pues en la cosa sensible la forma tiene un ser natural, mientras que en el sentido tiene un ser intencional, "espiritual". Dicho de otra manera, en él no se genera una disposición para la forma igual a la que hay en las cosas sensibles: el sentido no se convierte en materia de ella.¹⁷

Llegados a este punto, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿puede interpretarse este pasaje —como lo sugiere Verneaux— como una forma de explicar la existencia intencional de la 'species' en la facultad sensitiva por las *solas* condiciones del sujeto receptor, sin necesidad de apelar a una acción intencional del objeto?

Nuestra respuesta es decididamente negativa. Afirmar la peculiar disposición de los sentidos para recibir las formas sensibles de un modo intencional, no significa descartar la necesidad de una correlativa acción del objeto de carácter también peculiar. En todo caso, nos parece que un estudio atento e imparcial de todo el pasaje nos muestra más bien que la intención de su autor es simplemente describir la diferencia que existe entre la recepción física de una forma y su recepción intencional, y no explicar cuál sea la causa suficiente de esta última. Por eso, este texto no puede ser citado sin más como indicio de una posición negativa de Santo Tomás respecto de la existencia de una acción intencional. En cambio, los textos precedentemente citados son muy explícitos en sentido contrario, lo cual entendemos que despeja toda duda acerca de su posición personal en este tema.

Pasemos ahora al análisis de la tesis de Verneaux en sí misma. Lo primero que podemos decir es que si se admite que acción y pasión se distinguen sólo con distinción de razón (tesis clásica en el pensamiento escolástico), resulta difícil entender en qué sentido puede decirse que la pasión es intencional pero

¹⁷ Cfr.: *In II De Anima*, 1.24, n. 551 y ss., esp. 553. Véase también el agudo análisis de este texto en P. GRENET, *Qué es el conocimiento*, Columba, Buenos Aires, 1967, p. 35 y ss.

la acción no. Acción y pasión son realmente un mismo movimiento: ¿cómo puede ser una intencional sin serlo la otra?

Así opina, por ejemplo, A. Hayen, quien argumenta que la recepción de la forma no podría ser intencional si la acción del objeto no lo fuese también; lo contrario exigiría desconocer el axioma metafísico de la primacía del acto, que requiere la debida proporción entre el principio de una actividad transitiva y su término.¹⁸

Así piensa también E. Pisters, quien insiste en que las condiciones del sujeto receptor no son explicación suficiente del hecho. Es claro que si el sentido recibe la forma, la recibe según las condiciones de su propia naturaleza ('*Quidquid recipitur...*'). Pero hace falta que la reciba. Y esto no es posible sin una acción apropiada.¹⁹

No basta con la sola acción física del sensible. Una sola y misma acción no puede producir dos efectos de naturaleza diferente, a saber: el movimiento físico en la materia del órgano, y la determinación intencional, sin movimiento, en la facultad. La determinación de la facultad es una 'species', y si ésta es producida por el objeto, tiene que serlo mediante una acción especial, tendiente no a producir un movimiento en el paciente, no a remover una forma y suplantarla por otra —"*sicut contrarium in contrarium*"— sino a comunicarle su propia forma en tanto que forma suya, y por tanto sin necesidad de privarlo de la forma anterior.

(b) Se podría, sin embargo, intentar una explicación por otro camino. Este segundo intento consistiría en decir que la inmutación del órgano es meramente física, y que sólo la reacción de la facultad es propiamente intencional. ¿Qué pensar de esta hipótesis?²⁰

A pesar de la semejanza con la posición anterior, puede señalarse una diferencia relevante: antes se admitía una cierta intencionalidad en la 'formatio', sólo que ella era atribuida a las condiciones del sujeto receptor; ahora solamente se reconoce carácter intencional al 'iudicium', reduciendo la 'formatio' a una mera inmutación física del órgano. Pues bien: nosotros creemos que esto implica, en última instancia, la eliminación de la 'species impressa' en la sensación y, por lo tanto, la negación de la esencial *pasividad intrínseca* que compete al conocimiento sensible, tesis fundamental de toda gnoseología realista. Pero vayamos por partes:

¹⁸ A. HAYEN, S. J., *L'intentionnel selon Saint Thomas*, D.D.B., Bruges-Bruxelles-Paris, 1954 (2), p. 131.

¹⁹ E. PISTERS, S. M., *La nature des formes intentionnelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, P. Bossuet, Paris, 1933, p. 78.

²⁰ Sin descartar que ésta pueda ser también una interpretación válida de la postura de Verneaux, podemos mencionar como defensor de una tesis de este tipo a J. Fröbes en su obra *Psychologia Speculativa*, Herder, Friburgi Br., 1927, p. 116 y ss. Es importante observar que, si bien habla de "species impressa" en la sensación, Fröbes la concibe al modo de una mera alteración orgánica.

* En primer lugar, y con el fin de evitar posibles equívocos, no está de más recordar que, ciertamente, la presencia intencional del objeto ante el sujeto sólo se da en acto cuando la facultad produce, en su reacción espontánea, el acto de conocimiento propiamente dicho ('iudicium').

* Sin embargo, no hay que olvidar que la sensación (como toda operación cognoscitiva) es siempre un conocimiento de algo determinado. Y la determinación de un acto cognoscitivo en cuanto tal es lo que llamamos 'species'; vale decir, que la "species" es la forma según la cual se realiza la operación cognoscitiva. Ahora bien: si no queremos ceder en los principios esenciales del realismo (y de un sano sentido común) es preciso reconocer que la 'species sensibilis' que determina formalmente a los sentidos externos para que conozcan esto o lo otro es producida por el objeto mismo en la facultad.

* La reacción cognoscitiva de la facultad no puede agregar nada al contenido de la 'species' presente en ella, ni puede convertirla en determinante de la facultad misma. La 'species' ya es determinante de la facultad desde antes de la reacción de ésta y, por lo tanto, ya es intencional, aunque la presencia cognoscitiva sólo se actualice después. No olvidemos que la determinación de una facultad cognoscitiva en cuanto tal, según el análisis que hemos hecho más arriba, es una *pasión intencional* ('motus perfecti'), y no una mera inmutación física, que puede acompañarla pero se distingue claramente de ella.

* Por todo esto, debemos insistir en que el carácter intencional de la 'species sensibilis', dado que es anterior a la reacción de la facultad, es debido a la acción misma del objeto; la cual, por esta razón, no puede no ser algo más que una simple acción física.

* Finalmente, y a modo de precisión, aclararemos que las fórmulas utilizadas anteriormente no quieren significar que la acción intencional del objeto pueda darse por terminada una vez que se desencadena la reacción cognoscitiva de la facultad. Más bien parece necesario afirmar que ella continúa, de alguna manera, todo a lo largo del acto de conocimiento, ya que el objeto es causa formal extrínseca del mismo acto cognoscitivo.

(c) Nos resta, por último, analizar un tercer intento. Consiste en sostener que la determinación formal del 'iudicium sensus' no es producida directamente por el objeto exterior, sino que es obra de una función especial del alma sensitiva que, en base a la inmutación física del órgano, produce la 'species' en el sentido.

Se daría entonces, en el proceso de la sensación, la siguiente secuencia: 1) el objeto externo actúa sobre el órgano, de donde resulta una inmutación física de éste; 2) el sujeto reacciona produciendo, mediante una facultad especial, la determinación intencional del sentido ('species'), que debe reflejar las condiciones objetivas del agente que inmutó al órgano; 3) la facultad sensitiva produce el acto de conocimiento.

Es claro que dicha función activa del alma sensitiva ordenada a producir la 'species sensibilis' tiene que radicar en una potencia distinta del sentido externo, pues una misma facultad no puede ser al mismo tiempo activa y pasiva respecto de lo mismo. Se trataría, en suma, de la antigua hipótesis del 'sensus agens'.

Es sabido que tanto Santo Tomás como algunos de sus seguidores la rechazaron explícitamente con argumentos decisivos. Sin embargo, modernamente el P. Lepidi desarrolla y sostiene una nueva formulación que, sin apelar al mismo nombre, conserva lo esencial de la postura. En efecto: propone explicar la sensación mediante una cierta función del alma sensitiva que, sirviéndose instrumentalmente de la impresión causada por el objeto sensible en el órgano animado, produzca en el sentido externo una 'species intentionalis' determinada.²¹

Las oscuridades de esta propuesta son, sin embargo, más graves de lo que su mismo autor reconoce. Pues no basta con colocar por encima de la impresión física una fuerza activa que la eleve a la altura ontológica necesaria para determinar al sentido. Si la determinación formal del sentido debe venir del objeto, y éste produce sólo una inmutación física, el paso de una a la otra se convierte en una "abstracción" que hace perder a la sensación su contacto inmediato con la realidad, y que además no posee suficientes garantías de objetividad. Esta es, en síntesis, la gruesa objeción que Y. Simon formula al P. Lepidi y a los defensores de una posición similar.²²

En efecto: la abstracción intelectual goza de una fundamental veracidad porque parte de un contenido ya interiorizado mediante un proceso cognoscitivo anterior; en cambio, esta "abstracción" sensible tendría que hacer pasar una forma de su estado físico al intencional, proceso muy diferente y que no se ve cómo podría garantizar su objetividad sin apelar a una suerte de armonía pre-establecida.²³

Toda la fuerza de la argumentación de Simon radica, entonces, en defender a ultranza el carácter experimental de la sensación y, a través de él, su veracidad. Y es en razón de este mismo principio que él considera indispensable admitir la existencia de una acción intencional del objeto que determine intrínsecamente a la facultad para conocer.

* * *

Llegados a este punto, y luego de la confrontación de distintas opiniones que llevamos hecha, podríamos ir redondeando nuestras conclusiones fundamentales en los términos que siguen:

²¹ ... "vis animae sensitivae utatur, tanquam instrumento, impressione objecti sensibilis in organo-animato recepta, pro producenda in facultate sensus externi specie intencionali determinata"... LEPIDI, o.p.; *Elementa philosophiae christianae*, Lethielleux, Paris, 1879, p. 212. Sed. Contra: S. Th., I, 79, 3, ad 1m; Q. de Anima, 4, ad 5m; etc.

²² Cfr. SIMON, *op. cit.*, pp. 139-140.

²³ *Ibidem*. También PISTERS (*op. cit.*, p. 73 y ss.) desarrolla una crítica explícita a la tesis de Lepidi.

En el acto de los sentidos externos, es necesario reconocer que la determinación intencional de la facultad es obra del objeto sensible presente ante ella, y una acción física no basta para producirla.

Si admitimos que la sensación implica necesariamente la recepción intencional de la forma de un objeto, si es verdad que en la percepción sensorial *el acto mismo de conocimiento es determinado formalmente de un modo intrínseco y directo por el objeto*, entonces es imprescindible reconocer que el objeto actúa de una manera especial sobre los sentidos: de un modo apto para imprimir en la facultad la 'species' y determinarla intencionalmente, es decir, transmitirle una forma que no desplaza (produciendo un movimiento) a la forma anterior, sino que se sobreañade a ella para ser poseída por el sujeto como "forma de otro".

Ahora bien: como toda operación se realiza según una forma, se podría decir que la 'species sensibilis impressa' no es otra cosa que la forma de la acción intencional del objeto sobre la facultad; y, al mismo tiempo, la forma de la reacción de la facultad, de la operación cognoscitiva propiamente dicha ('iudicium sensus'). Queda así fuertemente sellada la unidad de sujeto y objeto en el acto de conocimiento: 'sensibile in actu et sensus in actu sunt unum'.

A nuestro juicio, y más allá de los argumentos polémicos o de las autoridades que podamos citar a su favor,²⁴ es ésta la razón de fondo por la cual deberá admitirse una acción "pretermaterial" —llámesela "intencional" o de otro modo—²⁵ del objeto sobre los sentidos.

Ciertamente, alguna precisión más sería conveniente a fin de responder satisfactoriamente al estado actual de los conocimientos sobre este tema. Nos referimos sobre todo al reconocimiento de la existencia de una alteración física ('inmutatio naturalis') en todo acto de percepción sensorial. Este hecho, a su vez, nos invita a considerar esta inmutación, si no como componente intrínseca del acto de sentir, sí como condición necesaria del mismo. En este sentido, la alteración física parece cumplir el papel de vehículo transmisor de la acción intencional, conteniendo virtualmente en sí un poder pretermaterial, de modo similar a como un instrumento es portador de una virtud que lo sobrepasa.²⁶

²⁴ Sobre la existencia de una "acción intencional" están de acuerdo Fabro, Simon Pisters, Hayen y Legrand (ver obras citadas), así como: RÉGIS (*Epistemology*, The Macmillan Co., New York, 1934, p. 188 y ss.), GARRIGOU-LAGRANGE (*Le réalisme du principe de finalité*, D.D.B., Paris, 1932, p. 180 y ss.), MARITAIN (*Los grados del saber*, C. de Lectores, Buenos Aires, 1978, n. 110 en p. 193), y otros, si bien no todos coinciden en el modo de explicarla.

Acetemos, como dato histórico, que el primero que parece plantearse explícitamente la cuestión es Averroes (citado por CAYETANO: *In II de Anima Arist.*, cap. 11, n. 265 y ss.). El filósofo árabe propone como original solución una especie de "sensus agens" se parado. Cayetano, en cambio, adhiere a la tesis de S. Tomás.

²⁵ Podría cuestionarse, en efecto, si la ya habitual denominación de "acción intencional" es la más apropiada. Sin pretender entrar en el tema, recordemos que S. Tomás no la utiliza. La hemos visto aparecer por primera vez en Juan de S. Tomás (*Phil. Nat.* p. IV, q. 8, a. 4). En Fabro hemos encontrado la sugestiva expresión de "causalidad pretermaterial" (*op. cit.*, p. 65).

²⁶ Cfr.: SIMON, *op. cit.*, pp. 142-147.

De todos modos, creemos que esta corrección que hoy en día debemos realizar a la doctrina escolástica de la sensación no sólo no se opone a sus tesis fundamentales sino que, de alguna manera, facilita la solución de algunos problemas e incluso confirma los principios hilemórficos en los que ella se funda.²⁷

Por último, nos queda el difícil problema de la explicación causal de esta acción de orden pretermaterial. ¿Cómo puede un cuerpo ser capaz de realizar un tipo de acciones que sobrepasa el *poder propio* que le corresponde en cuanto ente material? Es el tema que pasamos a abordar a continuación.

Participación en las sustancias separadas

La capacidad de realizar una acción pretermaterial no parece, efectivamente, algo propio de los cuerpos. Pues lo propio de los cuerpos es actuar con movimiento, y ya hemos visto que la acción intencional, en sí misma, es 'actio sine motu': 1) porque en ella el cuerpo actúa sin moverse; 2) porque no produce movimiento estrictamente dicho en el paciente. ¿Cómo explicarla, entonces?

La respuesta de Santo Tomás a esta cuestión es la siguiente: la causa eficiente de este tipo de acciones está en los mismos cuerpos; sólo que se trata de un poder que ellos poseen no como algo "propio", sino como "participado". Es un modo de actuar propio de los espíritus, del cual participan los cuerpos.

¿Pero qué significa, exactamente, esta afirmación? ¿Supone un influjo activo proveniente de los ángeles y tendiente a reforzar la capacidad operativa de los cuerpos?

—Nada de eso. Lo que afirma el Doctor Angélico es otra cosa. Su opinión sobre este punto está desarrollada en el ya citado pasaje de la cuestión disputada *De Potentia Dei*.²⁸ La especialísima importancia que tiene este texto para nuestra cuestión, exige su cuidadoso análisis.

En torno al tema teológico del fin de los tiempos, el artículo se pregunta si al cesar el movimiento celeste seguirá habiendo acción y pasión en los elementos corpóreos. Para responder a este interrogante es que introduce la distinción entre la acción física de los cuerpos y aquel otro modo de acción por el cual éstos difunden a su alrededor las especies intencionales, afirmando para este

²⁷ De este modo se explican algunos problemas que los mismos medievales se planteaban, sin poder responder satisfactoriamente, por ej.: ¿Por qué es que la transmisión del sonido requiere tiempo?, o más aún: ¿cómo es posible que sea afectada por una ráfaga de viento?

²⁸ *De Potentia Dei*, q.5, a.8. No transcribimos íntegramente este pasaje, que ya citáramos parcialmente en nota 14, sólo por razones de brevedad; pero recomendamos su lectura completa.

último la necesidad de la participación de los cuerpos en los seres superiores. Y aquí volvemos a la pregunta: ¿cómo ha de entenderse esta participación?

La exégesis es dificultosa debido, entre otras cosas, a que en este pasaje se entrecruzan dos afirmaciones diferentes que es preciso distinguir atentamente. Una de ellas concierne a la *subordinación de los cuerpos a la eficiencia* de los astros y de los espíritus; la otra, a su *participación en el modo propio* de los espíritus. Pasemos a analizar cada una de ellas por separado.

1. La subordinación en el orden de las causas eficientes es un tema tomado del aristotelismo y desarrollado por el neoplatonismo proeliano (*Liber de Causis*). Constituye la espina dorsal que sustenta la respuesta dada por el Angélico a la cuestión planteada en este artículo.

La tesis afirma, en síntesis, que hay un orden en las causas eficientes, según el cual las inferiores se subordinan a las superiores y dependen de ellas en su actuar. Ahora bien: como todo agente obra en cuanto que está en acto, este orden se basa en el grado de actualidad de dichas causas. Es así como esta jerarquía tiene en su vértice a Dios: Acto Puro y, por ello, Causa Primera absolutamente universal; a El siguen las "substancias separadas" (espíritus), que son formas subsistentes sin materia; a continuación están los cuerpos celestes, que si bien son substancias corpóreas, son más perfectas que las terrestres, debido a que la potencialidad de su materia está plenamente actualizada por su forma, lo que las hace incorruptibles;²⁹ y, por último, los cuerpos inferiores, compuestos por los cuatro elementos y sujetos a la generación y corrupción.

Es de todo este planteo que se sigue, como lógica consecuencia, la subordinación de las acciones de los cuerpos inferiores a la causalidad de los astros y a través de éstos a la de las substancias separadas. Luego de explicar la distinción entre la acción física de los cuerpos y su acción intencional, el texto concluye afirmando que ambos modos de acción suponen la causalidad de los cuerpos celestes; pero la acción física depende del *movimiento* de ellos y por eso, al cesar éste, cesará ella también. En cambio la acción intencional depende de los astros por la mediación de la luz, cuya fuente está en ellos; por lo tanto, aun cuando cese el movimiento de los cuerpos celestes ella podrá seguir realizándose, mientras éstos continúen su acción iluminadora.³⁰

Ahora bien, es indudable que hoy en día hay que corregir esta tesis en lo que hace al lugar de los cuerpos celestes en la jerarquía de los entes. La ciencia ha constatado que sus elementos están sometidos a alteraciones y corrupciones que echan por tierra la hipótesis de la plena actualización de la materia; con lo cual su lugar en la escala ontológica y en el orden de las causas eficientes ya no puede ser el mismo.

²⁹ Cfr. *S. Th.*, I, 58, 1; I, 68, 1; I, 79, 2; etc.

³⁰ En realidad, la doctrina escolástica acerca de la naturaleza de la luz y su papel mediador es muy compleja. Sobre este tema puede consultarse la obra ya citada de Hayen (cap. II: *La lumière et la sensation*, p. 106 y ss.) o las páginas de Legrand (*op. cit.*, p. 22 y ss.).

De cualquier modo que sea, esta subordinación en el orden de causalidad eficiente, si bien constituye una pieza importante en la respuesta al tema del artículo citado, en realidad, no afecta directamente al núcleo de nuestro problema. Ella será necesaria para explicar la acción intencional en la misma medida en que lo sea para la acción física, ni más ni menos; y en todo caso, por la misma razón, a saber: como condición necesaria para posibilitar el ejercicio de un poder que *deba estar previamente en quien lo ejerce*, y cuya existencia ella no explica.

2. En cambio, otra cosa distinta es lo que Santo Tomás llama "participación de los cuerpos en el modo propio de las substancias separadas". Si se lee atentamente el texto que estamos comentando se verá que es esta tesis, y sólo ella, la que interesa directamente al tema de la acción intencional. Es por eso que nos importa especialmente dilucidar cómo debe entenderse aquí el concepto análogo de *participación*.

Lo esencial al respecto es que, en este caso, su significación se encuadra en el orden de la *causalidad ejemplar* (o formal extrínseca) y no implica directamente una subordinación en el orden de la causalidad eficiente (exceptuando, claro está, la dependencia respecto de la universal causalidad creadora que es, en última instancia, el fundamento de esta participación). No debe interpretarse, por ello, como un refuerzo del poder de los cuerpos mediante un influjo eficiente actual proveniente de los espíritus (y ejercido eventualmente a través de los astros); se trata de un poder activo *constituido en la naturaleza misma de los cuerpos*.

Insistimos en este punto porque, a nuestro entender, más de un intérprete del tomismo se ha desviado en su exégesis del texto, comenzando por el mismo Juan de Santo Tomás. Su error consiste en confundir las dos tesis que aquí estamos distinguiendo o, si se prefiere, en reducir la segunda de ellas a la primera.³¹ En este mismo sentido, y probablemente bajo su influencia, se expide Y. Simon, quien afirma explícitamente la necesidad de la subordinación de los cuerpos a una eficiencia superior, entendida como una moción especial y distinta de la premoción física ordinaria.³²

En sentido decididamente contrario, en cambio, se declara E. Pisters. Para él, concebir esta participación como un influjo de naturaleza espiritual proveniente de los ángeles o de Dios es contradecir la letra y el espíritu de Santo Tomás. El *De Potentia* presenta esta participación como algo enraizado en la naturaleza misma de los cuerpos. Pero además, en otros textos, el Aquinate señala a los objetos sensibles como *causa suficiente* de la producción de las 'species' en los sentidos externos, lo cual no se ve cómo pueda conciliarse con la necesidad de un influjo eficiente especial para este tipo de acción.³³

³¹ Cfr. JUAN DE S. TOMÁS, *Phil. Nat.*, p. IV, q. 6, a. 3, ad 4m y q. 8, a. 4.

³² Cfr.: *Introduction...*, p. 152 y ss.

³³ "Res quae sunt extra animam (...) ad sensus exteriores se habent sicut agentia sufficientia." (*Quodlib* 8, q. 2, a. 1 [31]) Cfr.: PISTERS *op. cit.*, p. 83-84. La interpretación que propone Fabro en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. T. d'Aquino* (S.E.I., Torino, 1963 [3^o], p. 296 y ss., parece orientarse en este mismo sentido).

Ahora bien: si se trata de un poder que los cuerpos poseen en sí mismos, ¿por qué se dice, entonces, que lo poseen "por participación" en las sustancias separadas?

Respondemos: la expresión significa que en los cuerpos esta facultad se encuentra imitando y reproduciendo, de un modo imperfecto, disminuido, algo que los espíritus poseen de modo perfecto y pleno, es decir: "por propiedad". El fundamento de esta interpretación nos lo puede dar un pasaje muy explícito de la *Suma Teológica*, que nos aclara el sentido que debe darse a las fórmulas utilizadas en este contexto:

"Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius. (...) Per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter."³⁴

Una creatura posee una cierta perfección "por propiedad" cuando ésta es adecuada, proporcionada a su naturaleza. Una creatura de orden inferior puede poseer esa misma perfección pero de un modo defectivo, no pleno, porque ella sobrepasa, de alguna manera, la jerarquía ontológica que le corresponde; se dice entonces que la posee "por participación".

De acuerdo con esto, podemos recapitular lo dicho hasta aquí en los siguientes términos: obrar 'sine motu' es *proprio* de los espíritus; obrar 'per motum' es lo *proprio* de los cuerpos; sin embargo, éstos poseen también, aunque de una manera limitada y defectiva, la capacidad de un cierto obrar sin movimiento, a saber: la de difundir su perfección formal, determinando intencionalmente las facultades cognoscitivas de quienes se encuentran a su alcance. Como se trata de una operación hecha "al modo de los espíritus", no sería del todo inapropiado denominarla "acción espiritual".³⁵

Si damos un paso más, podremos observar que el fundamento de esta forma de participación es la disposición de la universalidad de los entes en una escala continua de naturalezas jerárquicamente ordenadas, cuya contigüidad permite cierta comunicación entre los distintos órdenes, de acuerdo con el conocido principio inspirado en el neoplatonismo dionisiano: lo supremo del orden inferior "toca" lo ínfimo del superior, y participa algo de su perfección.³⁶

Obsérvese cómo a la luz de este contexto se entiende el sentido del ejemplo utilizado en el pasaje citado del *De Potentia* y repetido, en términos similares,

³⁴ S. Th., I, 108, 5. No podemos dejar de mencionar aquí a nuestro colega el licenciado A. Berro, a quien debemos algunas referencias que resultaron muy valiosas en este punto.

³⁵ Como hemos visto, S. Tomás habla frecuentemente de "immutatio spiritualis". Esto implicaría entonces, que aún en los seres materiales e inanimados habría "algo" de espiritual. En este sentido, la tesis del Angélico no se encuentra tan lejos de la de su maestro, S. Alberto (cfr. de este último, *De Anima*, L. 2, Tract. 3, cap. 6).

³⁶ Cfr. *In L. de Causis*, 1.19, n. 352.

en el texto recién aludido del comentario al *L. de Causis* el caso de ciertos animales que manifiestan poseer "por participación" una forma de prudencia, perfección ésta que es *propia* del hombre. Ahora bien, es evidente que esta especie de prudencia animal no es presentada como fruto de un influjo eficiente del hombre sobre dichos animales, sino que se encuentra en su naturaleza misma en virtud de un designio superior de la divina sabiduría creadora.³⁷ Lo mismo podría decirse de la distinción de sexo que encontramos en algunas plantas y, 'mutatis mutandis', de esta capacidad que poseen los cuerpos en general de realizar una acción pretermaterial.

Obsérvese también que, así como el fundamento de esta participación de los inferiores en las perfecciones de los superiores es el "principio de contigüidad", a su vez el fundamento de la "contigüidad" de los distintos órdenes es su procedencia de un único principio: Dios creador.

Conclusión

Sin pretender cerrar el tema, permítasenos concluir este trabajo con dos citas de quienes han sido nuestra orientación más importante en él. Sea entendido esto también como un agradecido reconocimiento.

La primera de ellas corresponde al libro de Yves Simon y nos señala, en pocas palabras, que si bien la participación en un "poder espiritual" por parte de los cuerpos parece paradójica, en realidad encuentra su lógica en la perspectiva del orden total de la creación, en donde aparece como la contrapartida más natural de esa otra participación, tan admirable como ésta: la participación de los hombres, y aun de los animales, en el *don* del conocimiento:

"Ainsi nous sommes amenés à concevoir qu'après avoir donné aux choses corporelles une efficacité proportionnée à leur nature, Dieu leur communique une efficacité de surcroît, destinée à faire éclore la connaissance chez les êtres, dépourvus d'idées innées, qui participent à la fois à la matérialité et à la connaissance. (...) Dans cette perspective, la communication aux corps du pouvoir d'exercer une action intentionnelle n'est que la contre-partie ou le complément de la création des animaux et des hommes. Chose paradoxale à coup sûr, mais pas plus que cette participation à l'infinité divine accordée, avec le don de la connaissance, à l'ange, à l'homme, à la moindre des bêtes."³⁸

* * *

³⁷ Por si quedaran dudas acerca del sentido que quiso dar S. Tomás al ejemplo, el tema de la "prudencia animal" aparece en otros pasajes que confirman esta interpretación. Así, en el *Com. In De Anima* (III, 1.4, n. 629), la atribuye explícitamente a las facultades naturales del animal; véase también *In de Sensu*, 1.2, n. 25.

La perplejidad de Simon frente al ejemplo utilizado por S. Tomás (cfr. *op cit.*, p. 153, n. 1) es la lógica consecuencia de haber interpretado esta participación como una subordinación en el orden eficiente y revela, a nuestro juicio, la inexactitud de su interpretación en cuanto a este punto.

³⁸ SIMON, *Introduction...*, p. 154-156.

La otra cita está tomada del libro del padre Fabro que fue, en realidad, el punto de partida para este estudio. Después de plantear el núcleo del problema, el texto subraya cómo la solución del mismo sólo se aclara en la medida en que viene insertado en su contexto metafísico integral. Y después de explicar las grandes líneas de la tesis tomasiana, citando y comentando el pasaje central del *De Potentia* que nosotros hemos analizado, concluye:

“Onde ci pare che l'ardita concezione tomista, ora esposta, sfrondata che sia di quelle superficialità derivanti dalle particolari condizioni di cultura del tempo in cui sorse, sia ancora degna di qualche considerazione, anche se la stessa tradizione tomista non si è finora preoccupata troppo di valorizzarla. Il pensiero tomista autentico è certamente limpido, coerente, organico, ma non semplicista, e tanto meno amante delle sovrastrutture; vi si trova, al contrario, di continuo soffuso un profondo senso del mistero che pongono alla nostra debole intelligenza i fatti anche più ordinari dell'esperienza, quali l'esistenza, la causalità, la conoscenza . . . Per questo il ricorso ai principi metafisici supremi non è un salvataggio 'in extremis', come parrebbe a prima vista, ma l'ultima risoluzione intelligibile —obbligatoria— che si possa fare dei problemi, anche se il senso intimo dei problemi sembra si ostini a fuggire davanti a noi.”³⁹

HÉCTOR J. DELBOSCO
Universidad Católica Argentina

³⁹ FABRO, *Percezione e pensiero*, p. 68.