

# LA PARTICIPACION DE LA INTELIGENCIA EN LA EXPERIENCIA SENSIBLE

## INTRODUCCION

La teoría tomista del conocimiento intelectual ha hecho permanente profesión de realismo afirmando que todo lo que hay en el entendimiento tuvo su origen en los sentidos. Desde el enfoque del idealismo moderno, Leibniz contrapuso a dicha enseñanza una serie de temores de franca inspiración cartesiana; su preocupación estaba enderezada a salvar la inmaterialidad del alma, ante lo cual el principio sensible de la intelección se le presentaba como un obstáculo impicante de una cierta corporeidad del espíritu. Esta conclusión, sugestivamente, se halla encuadrada dentro de un debate en donde Leibniz expresa su descontento hacia la noción peripatética de la potencialidad del entendimiento, no extrañando las razones alegadas en derredor de la interdependencia que ha lugar entrambos cánones de tal doctrina. Cuando Leibniz se enfrenta con la afirmación de quienes vieron que nada hay en el alma que no provenga de los sentidos, no hace otra cosa que trastocar los términos de la cuestión con el explícito rechazo del carácter de adquiridas que ostentan las afectaciones inmanentes al alma a consecuencias del acto de conocer, llegando hasta aquí después de haber arrancado del repudio de la famosa "tabla rasa" como de una ficción a la que demasiado sumisamente acudieron los representantes de la escuela.<sup>1</sup> El idealismo posterior, empero, no aceptó la fórmula de Leibniz en su omnimoda simplicidad. Así, el mismo Kant tomó a su cargo la obligación de reivindicar el derecho de los sentidos trayendo a colación el papel de la experiencia en el proceso del conocimiento natural; es más, prescindiendo de

---

<sup>1</sup> G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie preestablié*, L. II, chap. I, § 2: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, fünfter Band, S. 99-100, herausgegeben von C. J. Gerhardt, unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1882, Hildesheim 1965. Cfr. el texto aristotélico clave: ARISTOTELIS, *De anima*, 4, 4, 429 b 29.

si el maestro de Königsberg ha sido coherente con ello, para Kant todo conocimiento nos remite a la recepción original de un dato de experiencia, la cual, en última instancia, precede cronológicamente a cualquier otra forma de saber.<sup>2</sup>

Con varios siglos de anticipación, Santo Tomás de Aquino demostró que las prevenciones leibnizianas carecían de sustento. La potencialidad del entendimiento de ningún modo comporta la inserción de la facultad espiritual en el orbe de la materia, según se observa en el esquema que el doctor Angélico trazó en ocasión de tener a la vista el problema suscitado por la división de la potencia en comparación con el acto: la potencia se divide en función del acto y todo lo que se halla en acto participa el acto primero —Dios—, por cuya participación todas las cosas son entes, buenas y vivientes, como nos lo informa el Pseudo Dionisio Areopagita. Por eso es que las cosas que se hallan en potencia participan la potencia primera, que es la *materia prima*. Pero como el alma humana se halla en un determinado estado de potencialidad, lo que surge por aquello de ser a veces inteligente sólo en potencia, pareciera que esa alma participara la materia primera como una de sus partes. La solución se inicia con la eliminación de toda posibilidad de panteísmo y con la cita del propio Pseudo Dionisio: porque es infinito, el acto primero es el principio universal de todo acto, que en él se contiene virtualmente —*in se omnia praehabens*—, acto que se participa en las cosas no como parte, sino *secundum diffusionem processionis ipsius*. En su condición de receptora del acto, la potencia debe proporcionarse a él; al mismo tiempo, los actos recibidos por la potencia son diversos y proceden del acto primero e infinito como participaciones suyas. Pero no puede haber una potencia que reciba todos los actos de idéntica manera como hay un acto que influye en todos los actos participados, porque en ese caso se equipararía la potencia receptiva a la potencia activa del acto puro. Además, la potencia receptiva de la materia primera es distinta de la potencia receptiva del entendimiento, lo que consta por la diversidad de lo que cada una recibe: *nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas*. De ahí que la existencia de una potencia receptiva en el alma no significa que ésta incluya un componente material.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, I, 2. Auflage 1787 (B. Erdmann): *Kants gesammelte Schriften*, Band III, S. 27, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911.

<sup>3</sup> SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> Pars q. 75 a. 5 arg. 1 et ad lum, ed. Leonina. La cita del Pseudo Dionisio es: *De divinis nominibus*, cap. V, §§ 2 et 9, PG t. III, col. 816 C et 825. A. Sobre la inmaterialidad de la forma sustancial humana, cfr. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. I dist. 8 q. 5 a. 2 Resp., et in L. II dist. 17 q. 1 a. 2 Resp., ed. P. Mandonnet O. P.; *Summa contra Gentiles*,

La inmaterialidad del entendimiento cumple un doble cometido. Es el fundamento de la presencia intencional del objeto en la mente, aquello por lo cual el alma puede llegar a ser todas las cosas<sup>4</sup>; pero también es el sello distintivo de una potencia del espíritu cuyo despojo de materia le permite adquirir un movimiento ascendente o descendente, ya sea que se abra receptivamente a lo que le es inferior —los cuerpos, que conocerá indirectamente por reflexión— o las substancias que superan en eminencia y perfección la naturaleza del alma por no convenirles la posesión de materialidad alguna —cognoscibles *per excessum et remotionem*, para lo que se requiere la especial diligencia de la analogía—.

Teniendo por sentado que la experiencia sensorial es el principio del conocimiento intelectual, sería asaz ingenuo suponer que el realismo tomista incurre en la torpe opinión de quienes aseveran que la vinculación del entendimiento con la percepción exterior sucede subrepticamente o por un mero contacto entre el espíritu y los órganos corporales que son inmutados por los objetos situados allende el sujeto. A la inversa, gracias a una delicada investigación de los textos de Aristóteles y a una no menos sutil meditación en torno al aporte de la filosofía árabe, Tomás de Aquino desarrolló una amplia fundamentación científica de ese realismo —que bajo ningún concepto quiere ser una prueba del mundo positivamente existente *extra animam*—, en donde se pone en descubierto que el nexo de la mente con el conocimiento inferior recaba un estudio bastante intrincado acerca de los dos planos que pertenecen a este saber: la sensación externa, constreñida a la recepción de los estímulos del terreno físico que alcanzan a los campos aprehensivos más rudimentarios, y la sensación interna, por la que se opera una compleja elaboración de los datos recogidos por los sentidos exteriores a través de la producción, la selección y la discriminación de los elementos formales y de contenido que serán avvicinados a la esfera de ingerencia del entendimiento. Esta actitud declara que los condicionantes empíricos de la intelección se encuentran inmersos en un ámbito que, a pesar de su

L. II, cap. 50 per totum, ed. Leonina: *Quodlibetum* III, q. 8 per totum, et *Quodlibetum* IX, q. 4 a. 1 Resp., ed. R. M. Spiazzi O. P.; *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 1 Resp. et a. 9 ad 9um, ed. M. Calcaterra O. P. et T. S. Centi O. P.; *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 6 Resp., *ibid.*; *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. III et cap. V, ed. L. W. Keeler S. I.; *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, cap. VII, *ibid.* (este opúsculo fue recientemente publicado en el t. XL de la ed. Leonina, Romae 1967-1968).

<sup>4</sup> ARISTOTELIS, *De anima*, 4, 8, 431 b 21: cfr. *op. cit.*, 4, 5, 430 a 14, et 4, 8, 432 a 2. Santo Tomás piensa que esta intencionalidad y la inmaterialidad del conocimiento intelectual atestiguan el principio *forma recipitur in patiente sine materia*, que es extensible aun al orden de la sensación, en tanto que en ella el objeto sentido adopta una presencia intencional y espiritual: *In Aristotelis librum de anima commentarium*, in L. II, lect. 24, nn. 551-554, ed. R. M. Spiazzi O. P.

carácter sensitivo, es típico del hombre, y ello por dos motivos: primero, porque la aprehensión de los sentidos está naturalmente orientada a la abstracción obrada por el entendimiento agente, y, segundo, porque la contribución más destacada de las antecámaras sensibles del conocimiento intelectual corresponde a un sentido interno —la cogitativa— que, no obstante el símil de la estimativa irracional, solamente atañe al ser humano (veremos luego cómo también se le atribuye analógicamente a los brutos).

El magro desarrollo que este capítulo de la gnoseología ha tenido en los escolásticos posteriores a Santo Tomás es, seguramente, uno de los factores de mayor peso en la precariedad de numerosas refutaciones tomistas a la *vía modernorum* del nominalismo y al pensamiento de los autores idealistas, cuando, por otro lado, es una de las tesis centrales de la noética del Aquinatense aquélla que ubica a la cogitativa en el núcleo insustituible en donde se efectúa la conexión del entendimiento con el mundo material. Por esa razón es que el tema de la experiencia, inmediatamente tributario del precedente, ha sido poco menos que eclipsado en la especulación del tomismo post-medieval. Todo parece indicar, sin embargo, que muy raramente podrá lograrse una noción someramente halagüeña de la experiencia y del valor de la cogitativa en tanto no se eche mano al concepto de participación.

#### LA FUNCION DE LA COGITATIVA EN EL CONOCIMIENTO EXPERIMENTAL

La cogitativa es el sentido que directamente nos habilita para establecer la raíz subjetiva de la experiencia, con lo cual ya se puede proponer una inferencia irreversible: la experiencia es un conocimiento adecuadamente humano. Ligada al ejercicio de la cogitativa, la experiencia no concierne *proprie et per se* a los demás animales, aunque estrictamente tampoco define al hombre. En la perspectiva tomista que señala a la cogitativa como factor descollante del conocimiento experimental del hombre, y que, por otra parte, está relacionada con el ulterior despuntar de la abstracción, conviene enunciar que la *ratio particularis* no es el determinante de la especie humana, amonestándonos graves causas para distinguirla de la *vis aestimativa* de las bestias.<sup>5</sup> Que la cogitativa no instituye al hombre en su di-

<sup>5</sup> Para la clásica sinonimia *cogitativa* = *ratio particularis* = *intellectus passivus*, consúltese *Summa theologiae*, Ia. Pars q. 79 a. 2 ad 2um, Ia. Pars q. 78 a. 4 Resp., Ia. Pars q. 81 a. 3 Resp., et Ia-IIae q. 30 a. 3 ad 3um; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. II dist. 23 q. 2 a. 2 sol. 1 ad 3um, et dist. 24 q. 2 a. 1 ad 3um; *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, in L. VI, lect. 1, n.

mencción específica lo certifica Santo Tomás con los argumentos que saca a relucir para defenestrar la posición de Averroes: una parte del alma es el principio de las operaciones vitales de aquellos entes que, como el hombre, exhiben alguna manifestación de vida; este principio se compara a la operación como el acto primero al acto segundo. Mas la operación propiamente humana es entender y razonar que es lo peculiar del hombre en cuanto hombre; luego, es menester que haya un principio que confiera la especie (*operatio sequitur esse*), lo que no puede consistir en el entendimiento pasivo, puesto que el principio del entender debe ser necesariamente *impassibile et non mixtum corpori*, y ello no sucede con la cogitativa.<sup>6</sup>

Al margen de estos pormenores, la estimativa de los animales irracionales difiere de la cogitativa humana en la medida en que aquélla conoce el individuo en tanto es término de una acción o de una pasión del sujeto, mientras que ésta aprehende el individuo *sub natura communi*, o sea, a través de las intenciones singulares que permiten conocer una cosa en cuanto que es esa cosa —*hunc hominem prout est hic homo, et hoc lignum prout est hoc lignum*—. En suma, la diferencia no estriba en las formas sensibles que inmutan el órgano de la percepción exterior, sino en la captación de las predichas intenciones individuales: “nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem”.<sup>7</sup> La *collatio* se revela aquí como la objetividad de lo conocido reunida bajo una óptica distinta, ya que la sensibilidad humana se comporta de un modo más insistente frente a la realidad objetiva, lo que le otorga un mayor ahondamiento sobre las cosas que tiene ante sí.

Pero si en el hombre hay un conocimiento experimental, en la medida en que este saber pertenece rigurosamente a la sensibilidad, no se puede decir otro tanto de las sustancias lisa y llanamente separadas. Cuando Santo Tomás encara la atribución de una experiencia a los ángeles o a los demonios, admite que pueda hablarse de esa manera siempre que se resguarde la índole analógica de esa experien-

1123, et lect. 9, n. 1249, ed. R. M. Spiazzi O. P. (ed. Leonina, t. XLVII, vol. II, Romae 1969); et *De veritate*, q. 14 a. 1 ad 9um, ed. R. M. Spiazzi O. P. (ed. Leonina, t. XXII, vol. II, Romae 1971). La referencia aristotélica es: *Ethica Nicomachea*, 1, 13, 1102 b 25, et 1, 13, 1103 a 3.

<sup>6</sup> *Summa contra Gentiles*, L. II, cap. 60, Quod haec sint falsa; cfr. op. cit., L. II, cap. 73 Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus; Praeterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum; Adhuc. Virtus cogitativa.

<sup>7</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 78 a. 4 Resp. Cfr. op. cit., Ia Pars q. 83 a. 1 Resp.; *De veritate*, q. 1 a. 12 Resp.; In *Aristotelis librum de anima commentarium*, in L. II, lect. 13, n. 398, et in L. III, lect. 4, n. 629; In *Aristotelis librum de sensu et sensato commentarium*, lect. 2, nn. 25-26, ed. R. M. Spiazzi O. P.; In *Aristotelis librum de memoria et reminiscencia commentarium*, in L. I, lect. 1, n. 298, ibid.

cia en comparación con la del hombre: atribuimos una experiencia a los ángeles por una razón de semejanza de la *cosa conocida* y no por una semejanza de la *facultad cognoscitiva*, porque la experiencia es del singular (*obiectum cognitum*) al que abordamos con los sentidos; sabemos que los entes espirituales conocen dicho objeto, pero no con el empleo de los sentidos.<sup>8</sup> Por extensión también aludimos a una “experiencia intelectual”, semejantemente a como puede exclamarse que la inteligencia es “sentido”, “visión” u “oído”, y de acuerdo a ello no habría inconvenientes en pensar en una experiencia angélica o demoníaca, mas se nos impide proclamar que la mente conozca lo singular en su *aquí y ahora*. El entendimiento versa directamente sobre los universales abstraídos del mundo corpóreo (el entendimiento humano *in statu unionis*), o bien sobre lo positivamente espiritual (el entendimiento separado); de donde aún es factible conseguir una nueva deducción: el demonio conoce la verdad por una experiencia temporal, pero no sensitivamente, sino en cuanto que en las cosas materiales se completa la semejanza de la especie inteligible que en él se halla naturalmente ínsita.<sup>9</sup>

Sin embargo, no se puede identificar la experiencia con el conocimiento sensible *ut sic*, ni tampoco con la armonización total de las percepciones sensoriales externas e internas, que es lo que ocurre, a nuestro juicio, cuando la psicología moderna se interesa por la dirección de las aprehensiones sensitivas en pos del mecanismo de ideación. La experiencia surgiría en este caso como el acto de un *sensus communissimus* al que se le ha eximido de la necesaria determinación que le cabe en el conjunto del conocimiento ligado a la operación de los sentidos. No es otra la impresión que se extrae de la lectura de las páginas en donde William James hace hincapié sobre este punto. El psicólogo norteamericano dice que la vía cognoscitiva de la experiencia es propiamente la puerta de entrada que abren los cinco sentidos externos. En este orden, los agentes que inmutan el cerebro se convierten inmediatamente en los objetos del espíritu; no así los que no lo afectan. Sería de necios pensar de dos hombres con idéntica destreza para el dibujo —uno, un genio natu-

<sup>8</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 54 a. 5 solutio ad secundam obiectionem. Cfr. *op. cit.*, Ia Pars q. 58 a. 3 ad 3um: “Ad tertium dicendum quod experientia in angelis et daemonibus dicitur secundum quandam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia praesentia; tamen absque omni discursu”. Vide etiam *op. cit.*, Ia Pars q. 57 a. 2 Resp., et Ia Pars q. 64 a. 1 ad 5um. El *discursus* es propio de la potencia intelectiva de la forma espiritual unida al cuerpo: *op. cit.*, Ia Pars q. 79 a. 8 per totum; *De veritate*, q. 15 a. 1 Resp.; *Scriptura super Sententiis Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. III dist. 35 q. 2 a. 2 q. 1, ed. M. F. Moos O. P.

<sup>9</sup> *De malo*, q. 16 a. 1 ad 2um, ed. P. Bazzi O. P. et P. M. Pession O. P. Cfr. *Summa theologiae*, Ia Pars q. 57 a. 3 ad 3um, et Ia Pars q. 64 a. 1 ad 5um.

ral nonato; el otro, una persona aplicada y obstinada— que ambos por igual deben su arte a sus “experiencias”. Por eso James no vacila: *I will then, with the reader's permission, restrict the word 'experience' to processes which influence the mind by the front-door-way of simple habits and association.*<sup>10</sup> Según la tradición escolástica, en cambio, la experiencia adquiere una función sintética que no está desprovista de aquel rasgo que impulsó a Santo Tomás a enfatizar su tenor de *collatio* en la que confluyen materiales de variada contextura, aunque reducidos a una unidad formal claramente distinguible de los resultados de las restantes percepciones sensibles.

En última instancia, la experiencia sólo brindará la fisonomía de un conocimiento acabado y suficientemente perfilado si la comprendemos a la luz de su proyección hacia el saber intelectual. En esa circunstancia, el recurso al concepto de participación es el método de mejor enjundia para evacuar los interrogantes ocultos en una zona en la cual la experiencia está adornada con la impronta de ser el más importante de los *praeambula scientiarum*.

La experiencia, en efecto, no es el conocimiento reportado por los cinco sentidos externos ni por el sentido común; es, sin más, una clase de saber que presupone el ejercicio de las potencias sensoriales convocadas a la captación y conservación de las formas sensibles, pero que no sería posible de no ser por la existencia en el hombre de la *vis cogitativa*. La cogitativa, por otro lado, es dócil para proferir los actos que redundan en el *experimentum*, pero apoyando siempre su movimiento en el hecho de haberse retenido en la memoria los datos sensibles de un determinado objeto.<sup>11</sup> Desde ese punto de vista, aún permaneciendo en el ámbito humano, el conocimiento empírico es rastreable en los animales irracionales, sobre todo si se cae en cuenta que el conocimiento sensible de los seres inferiores al hombre se adapta primordialmente a los requisitos de la vida enmarcada en el orden de la generación, la alimentación y la defensa de las especies biológicas carentes de un gobierno intelectualivo intrínseco. No extraña, pues, que el doctor Angélico, atento a las contingencias del estrato sensible, haya indicado una experiencia en los brutos que se asemeja a la humana, si bien ésta la desborda al estar guiada por la marcha hacia un término largamente superado en el panorama que expedita al hombre el conocimiento intelectual. Para testimoniar esta analogía, en donde el parangón es la sensibilidad y la experiencia huma-

<sup>10</sup> W. JAMES, *The Principles of Psychology*, chap. XXVIII, vol. two, p. 628, New York s. d.; cfr. op. cit., chap. XIII, vol. one, p. 487, and chap. XXVIII, vol. two, pp. 619-620.

<sup>11</sup> *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, in L. I, lect. 1, n. 17, cfr. n. 18, ed. M.-R. Cathala O. P. et R. M. Spiazzi O. P.

nas, incúmbenos registrar el párrafo del comentario de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles que sirve para asir el meollo de este primer acercamiento al asunto con un explícito traslado a la noción de participación en la analogía de la experiencia humana con la irracional: "Supra memoriam autem in hominibus, et infra dicitur, proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis".<sup>12</sup>

Es notorio que estas precisiones de Santo Tomás se sostienen en su célebre cosmovisión de los entes naturales, en donde el universo creado muestra un orden de perfección que responde a la idea de una ejemplar arquitectura. Hay seres que se mueven sólo ejecutivamente en pos de un fin; munidos de algún conocimiento, otros emprenden el movimiento en un trámite meramente material, ya que ignoran la razón formal del fin; pero están asimismo los hombres, que, por encima de aquéllos, poseen un movimiento formalmente directivo hacia sus fines, puesto que conocen el término de su accionar, según lo que a este término le compete dentro de una consideración universal a través del discurso y de la inteligencia. Es así que **la aprehensión sensible de los hombres converge en un conocimiento —la experiencia— que analógicamente lo atribuimos a los demás animales en la medida en que por el aludido orden universal de los entes naturales se ha estipulado una continuidad en la escala de perfecciones que engalanan a cada ser, mas sin que por eso se abroguen las diferencias que separan las especies y los géneros de las cosas en ellos clasificadas. De modo, pues, que la experiencia humana, siendo la experiencia perfecta, es la que oficia de modelo en las experiencias de los otros animales porque tiene lugar en la naturaleza de un ente en cuya composición física el alma intelectiva es su forma actualizante, y que, obviamente, actualiza un cuerpo —de quien dependen la sensibilidad y la experiencia— y una serie de potencias sensitivas que son del hombre y le pertenecen en virtud del principio mentado:**

<sup>12</sup> Op. cit., ibid., n. 15. Cfr. op. cit., in L. IV, lect. 6, n. 599; *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. III dist. 34 q. 1 a. 2 Resp.; *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 4 ad 6um, et *De veritate*, q. 10 a. 13 Resp.



el hombre es tal substancia natural por la unión del cuerpo y el alma en una unidad en donde ésta no es el puro motor del platonismo, sino fundamentalmente la forma que le comunica el ser. Esa comunicación, luego, permite los actos segundos, como el conocer experimental, que no es idéntico a la experiencia que puedan conseguir los entes cuyo ser les es comunicado por una forma no intelectual. Pronto ratificaremos esta realidad.

#### LA PARTICIPACION "EX RATIONE SUBIECTI"

La experiencia consiste en un conocimiento exhalado por la cogitativa en el momento en que ésta efectúa su aplicación a las intenciones individuales, o, si se prefiere, a lo que Santo Tomás denominó *intentiones insensatae*; con ello damos por averiguada que la experiencia es un acto cognoscitivo sometido subjetivamente a la potencia sensible de cuyo ejercicio surge esta determinación aprehensiva.<sup>13</sup> En consecuencia, ya que tácitamente se ha estipulado la trabazón entre la cogitativa —sujeto potencial— y la experiencia —saber que adviene como actualización de dicha facultad—, nos toca ahora referirnos a la experiencia como algo que participa la intelectualidad en el mismo grado en que la cogitativa participa de la virtud del entendimiento o de la racionalidad. Por eso, sopesando el problema de la cogitativa, la sede natural desde donde se propende a la captación de las intenciones particulares, creemos hacer justicia a esta participación *ex ratione subiecti* de la inteligencia o de la razón en la experiencia sensible.

Comprobamos que la cogitativa y la memoria humanas no desuellan en la sensibilidad por causa de la sensibilidad misma, sino ante todo porque, en cuanto humanas, no evaden su condición de potencias sensitivas de un compuesto hilemórfico que se constituye en su actualidad primigenia por la comunicación del *esse* a través de la forma substancial incorpórea del hombre; en otras palabras, y con el empleo del lenguaje tomista, digamos que la excelencia de las mencionadas facultades sensibles se debe a su afinidad y proximidad con el entendimiento inmaterial: "Ad quantum dicendum quod illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam".<sup>14</sup> En general, Santo Tomás hace un uso cons-

<sup>13</sup> La exposición más profunda sobre la función de la cogitativa puede leerse en el magnífico volumen del Padre C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, sezione 1ª, cap. IV, § 3ab, pp. 222-232, 2ª ed. riveduta, Brescia 1962. Cfr. R. ALLERS, "The Vis Cogitativa and Evaluation", *The New Scholasticism*, 1941, XV, pp. 195-221.

<sup>14</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 78 a. 4 ad 5um.

tante del principio de subalternación por el cual se explica que lo participado tiene una necesaria relación de dependencia respecto del participante que, en la concatenación de ambos términos, exige la subordinación de aquél hacia éste. Ello se verifica aún entre las potencias del alma, *quia etiam inferior pars animae participat aliquantulum rationem sicut obediens imperanti*.<sup>15</sup> Una tal jerarquización de la sensibilidad humana promueve también la mayor envergadura entitativa del cuerpo del hombre, puesto que no sólo se perfecciona como instrumento de la vida espiritual, sino que la misma corporeidad asume un nivel cuya prestancia se compagina con la información del alma intelectual: “Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti”.<sup>16</sup>

Con estos precedentes ya se puede enunciar la respuesta que el Angélico nos obsequió para dilucidar la encuesta *utrum una potentia animae oriatur ab alia*, que compromete todo el diagrama del presente ejemplo de la participación. El argumento *in contrarium*, en donde no es citada ninguna autoridad, reza así: “Sed contra, potentiae cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiae causatur ab alio; sicut actus phantasiae ab actu sensus. Ergo una potentia animae causatur ab alia”.<sup>17</sup> El planteo de Santo Tomás confirma este razonamiento: teniendo en cuenta que la esencia del alma es el principio de sus potencias, hase de vislumbrar el doble camino por el cual una potencia procede de otra, porque, en el fondo, la naturaleza manda que en las cosas que dimanen de un principio, así como la primera es causa de las demás, así la que más se aproxima a la primera es, en cierta manera, causa de las subsiguientes. En esta duplicidad, entonces, encontramos que la esencia del alma es como un principio agente y final o como un principio receptivo. a) Como principio activo o final, las potencias que ostentan una cariz de anterioridad de naturaleza y de perfección son primeras en el orden de vecindad

<sup>15</sup> Op. cit., Ia Pars q. 57 a. 4 ad 3um. El principio se halla en Aristóteles: *Ethica Nicomachea*, 1, 13, 1102 b 31, y el Aquinatense lo aplica congruentemente en su versión psicológica: la potencia concupiscible y cualquier virtud apetitiva, como la voluntad y la facultad irascible, participan de la razón según que escuchan (*exaudiunt*) la razón que las mueve, además de obedecerle como a alguien que las impera: *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, in L. I, lect. 20, n. 240; cfr. op. cit., loc. cit., nn. 241-244. Véase también D. M. BASSO O P., “Regulación moral y conocimiento”, *Estudios Teológicos y Filosóficos*, 1959, I, pp. 37-67.

<sup>16</sup> De potentia, q. 5 a. 10 ad 4um, ed. P. M. Pession O. P.

<sup>17</sup> *Summa theologiae*, Ia Pars q. 77 a. 7 Sed contra.

con la esencia del alma, y, por ende, son primeras en la escala de la causalidad, i. e., tienen primacía en lo que respecta a la naturaleza y a la perfección de las más alejadas del principio substancial de la forma. De ahí que este origen de las potencias menos perfectas respecto de las más perfectas merezca una aclaración que solamente es proporcionada por la causalidad participante del *prius secundum naturam* que influye en el que es *posterius* por su naturaleza, o bien por la participación del *magis perfectus* en el *minus perfectus*. Es lo que acontece con el entendimiento respecto de los sentidos: "Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus: unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto". b) En el segundo caso, el principio de receptividad llama a invertir la situación: "Et propter hoc, imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis: prius enim animal generatur quam homo".<sup>18</sup>

La participación del entendimiento en la cogitativa se debe interpretar como la transmisión de la virtud de la razón en la potencia sensible. Allí afinca el aspecto *conjuntivo* de esta facultad sensible con el espíritu, aspecto que fue anunciado por Santo Tomás después de distinguir entre el modo de aprehensión intelectual y el de la *ratio particularis*. Nos declara el Santo Doctor que el entendimiento conoce el universal, a quien no tienen acceso los sentidos propios; es por ese motivo que no corresponde designar *sensibile per accidens* a todo lo que el entendimiento aprehende en las cosas sensibles, *sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectus*. Así, simultáneamente cuando veo a alguien que habla o que se mueve a sí mismo, concibo intelectivamente su vida, *unde possum dicere quod video eum vivere*. Opuestamente, si se produce la aprehensión en el singular —y no en el universal, que es lo objetivamente entendido por nuestra mente—, es porque en ese instante el conocimiento ha sido provisto por la cogitativa, obrando ésta en la frontera límite entre la sensibilidad y la racionalidad, lo que a pesar de todo no la erradica de su estirpe sensorial: *Nihilominus tamen haec vis est in parte sensitiva; quia vis sensitiva in sui supremo participat de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur*.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Op. cit., loc. cit., Resp. Cfr. op. cit., Ia Pars q. 77 a. 6 Resp. et ad 3um; *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, in L. I dist. 3 q. 4 a. 3 Resp., et in L. II dist. 24 q. 1 a. 2 Resp.; *Quaestio disputata de anima*, q. un., a. 13 ad 7um et ad 8um. Para la participación gnoseológica a nivel de la cogitativa, véase C. FABRO, op. cit., ibid., § 3bc, et § 4, pp. 233-242.

<sup>19</sup> In *Aristotelis librum de anima commentarium*, in L. II, lect. 13, nn. 396-397. Como dice Santo Tomás, algunas potencias sensitivas, aun siéndonos comunes con los animales irracionales, tienen en nosotros una nítida excelencia por hallarse unidas a la razón (e. g., la

Merced a los notables trabajos de Cornelio Fabro, hoy podemos apreciar que esta temática de Santo Tomás fue inspirada en los dos autores neoplatónicos cuya literatura le fue posible frecuentar asiduamente: el anónimo musulmán del *De causis* —una compilación de la *Elementatio Theologica* de Proclo— y el Pseudo Dionisio Areopagita.<sup>20</sup> El Pseudo Dionisio, especialmente, es la fuente que utiliza el Angélico en casi todos sus tratados para aprovechar una sentencia destinada a apoyar esta suerte de “emanación” de la cogitativa a manera de participación en ella de la virtud intelectual. Para Tomás de Aquino, en las potencias aprehensivas y apetitivas de la parte sensible hay algo propio que les compete en razón de la naturaleza sensitiva, pero también hay algo más, a saber: algo que módicamente participa de la mente en cuanto que lo supremo del orden sensible toca (*attingit*) lo último de la facultad espiritual, “sicut dicit Dionysius, in VII cap. *de divinis Nominibus*, quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum”.<sup>21</sup> La fórmula del Pseudo Dionisio<sup>22</sup> gozó del hermoso comentario de Santo Tomás que destaca lo siguiente: puesto que lo ínfimo de lo supremo se une a lo máximo de lo inferior, lo supremo de la criatura corpórea —el cuerpo del hombre— se halla unido a lo ínfimo de la naturaleza intelectual— el alma racional—, dándose allí una muestra de la belleza del universo (*universalis pulchritudo*) por medio de la concordia y de la armonía de todas las cosas (*per unam omnium conspirationem*).<sup>23</sup>

---

cogitativa y la reminiscencia); de ahí la consiguiente excelencia del apetito sensorial humano, que está naturalmente llamado a obedecer a la razón inmaterial: *Summa theologiae*, Ia-IIae q. 74 a. 3 ad lum.

Es éste un pensamiento que la escuela no dejó de corroborar; así, el Cardenal Cayetano lo adjunta a su análisis de la cuestión *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*, en donde se puntualiza la conjunción de la cogitativa con el entendimiento: THOMAE DE VIO CAJETANI O. P. *Commentaria in “Summam theologiae” Sancti Thomae Aquinatis*, comm. in Iam-IIam q. 109 a. 2 n. VII, ed. Leonina, t. VII, p. 293a.

<sup>20</sup> C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, parte 3ª, sezione 1ª, § 2, pp. 278-298, 3ª ed. riveduta, Studi Superiori, Torino 1963; *Participation et causalité selon St. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-Paris 1960, trad. italiana: *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, parte 2ª, pp. 257-274, Studi Superiori, Torino 1961. Para lo relativo a la participación en su aspecto gnoseológico, Fabro suele mencionar a su favor el libro capital de G. SÖNGEN, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom “ens et verum convertuntur” als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Veröffentlichung des Katholische Institut für Philosophie, Albertus-Magnus Akademie zu Köln, Band II, Heft. 4, Münster in Westfalen 1930, y la disertación inaugural de un escritor protestante: J. MUNDHENK, *Die Begriffe der “Teilhabe” und des “Lichts” in der Psychologie und Erkenntnislehre des Thomas von Aquin*, Würzburg 1935.

<sup>21</sup> *De veritate*, q. 25 a. 2 Resp.; cfr. *op. cit.*, q. 14 a. 1 ad 9um.

<sup>22</sup> *De divinis nominibus*, cap. VII, § 3, PG t. III, col. 872 B.

<sup>23</sup> *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, in cap. VII, lect. 4, n. 733, ed. C. Pera O. P. Cfr. la aplicación de esta doctrina a nuestro caso: *Summa theologiae*, Ia. Pars q. 76 a. 5 Resp., en donde se remite al *De divinis nominibus*, cap. V §§ 6-7, PG t. III, col. 820 D - 821 B.

Esta premisa clave del tomismo es el antecedente indispensable para advertir que la participación del intelecto en las facultades sensibles, y sobre todo en la cogitativa, se realiza como una verdadera *continuatio* de lo superior en lo inferior, lo que también ocurre en dos facetas: a) Primero, en cuanto el movimiento de la parte sensible finaliza en la mente, como acontece en el movimiento que va desde las cosas al alma (*a rebus ad animam*); de ese modo, el entendimiento conoce el singular mediante la reflexión, esto es, conoce su objeto universal y luego regresa al conocimiento de su acto, en cuyo retorno va a conocer después la especie que es el principio de su intelección y el fantasma a partir del cual fue abstraída la especie. Es evidente que la recusación de esta continuidad de la razón en lo sensible obstruye la recta inteligencia del conocimiento que el entendimiento consigue el singular material, ya que sin esa *continuatio*, que se da en la cogitativa, es muy probable que la filosofía no encuentre otra senda que la del nominalismo para describir dicha percepción: borrada la vigencia de la prolongación de la mente en la cogitativa, no parece haber opciones para el conocimiento intelectual del mundo físico como no sean el escepticismo o el intempestivo postulado de Ockham, que, negando la teoría de Santo Tomás, estaba urgido en sostener que el singular es lo primero que conocen tanto el entendimiento como los sentidos. A esta opinión, baluarte del nominalismo y del moderno filosofar, asiente igualmente Francisco Suárez cuando desecha la reflexión como método del conocimiento intelectual del concreto; a ella nos referiremos en la conclusión. b) Segundo, en cuanto que el movimiento que va desde el alma a las cosas comienza en la mente y se difunde a la parte sensitiva en tanto la razón rige las restantes potencias. Así es que el intelecto ingresa en el objeto singular a través de la cogitativa, porque la sentencia universal de la mente sobre lo operable no puede ser aplicada a las cosas particulares si no es por la *potencia media* (= *ratio particularis*) que aprehende los objetos *sub natura communi*. De ello brota un cierto silogismo, nos dice Tomás, “*cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est applicatio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de Anima*”.<sup>24</sup> Frases éstas que son preciosos testimonios del realismo tomista extendido al conocimiento de los actos humanos del quehacer moral y artístico, etapa en la cual la continuación del entendimiento en la cogitativa garantiza la ejecución de las

<sup>24</sup> De veritate, q. 10 a. 5 Resp.; cfr. op. cit., q. 2 a. 6 ad 2um, et q. 10 a. 5 ad 2um.

operaciones del *agere* y del *facere* en conformidad con las razones formales de los objetos a los que se enderezan nuestros actos.

Sabido es que el entendimiento discursivo es quien tiene la misión de comparar aquello que le está vedado a los sentidos, además, de captar universalmente la razón de perfección y de apetibilidad de los bienes que causan el movimiento a modo de fines; pero nuestras acciones, como incansablemente lo repite Santo Tomás, son particulares; de ahí que la aplicación de las leyes universales de la técnica y de la moral a las operaciones individuales se dé mediante una virtud cognoscitiva que, volcada sobre lo concreto, recibe y acomoda los elementos inteligibles prolongando la virtud superior en su jurisdicción propia.<sup>25</sup> Ya en cuanto conocimiento, ya en su alargamiento a la vida práctica y a lo específico del arte, la inteligencia continuada en la cogitiva —de acuerdo a esta cláusula de la participación— transforma en inocuo el problema moderno del “puente” entre la mente y las cosas del mundo, bien porque el origen de los conceptos reclama la percepción sensitiva del singular positivamente existente fuera del alma, bien porque la reflexión intelectual hace que el espíritu nunca pierda el contacto con los objetos sensibles. Por ambos lados la razón particular se instala en el conocimiento humano como fructífero enlace entre el entendimiento y los individuos materiales. Ello, sin duda, sería descabellado de no participarse la inteligencia en la cogitativa, pues siendo ésta una potencia sensible, nada contribuiría para la intelección abstracta de lo real concreto ni para la aplicación a lo real concreto de lo intelectivamente abstracto si no se instituyera y obrara *quasi partem intellectus capiendo*, según que la mente se comunica con lo que le es contiguo a través de una cierta infusión o emanación hacia lo más cercano que tiene junto a sí, y paralelamente con la transmisión —por el principio formal del compuesto— de toda la actualidad que recibe lo íntimo del hombre —la sensibilidad—, en franca dependencia de lo supremo metafísicamente difundido en las capas menores del ente.<sup>26</sup>

Retomemos el hilo de la cuestión. La experiencia, lo hemos visto más arriba, es un conocimiento que deviene en función de la cogitativa. Como tal, ese conocimiento no se relaciona con la razón

<sup>25</sup> Cfr. C. A. SACHRI, *Nécessité et nature de la délibération*, 2e. partie, chap. VII, pp. 116 et sqq., Québec 1963 (thèse doctorale de l'Université Laval, éd. mécanographique).

<sup>26</sup> C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, loc. cit., pp. 293-394; ID. *La fenomenologia della percezione*, sezione 3a., cap. VIII, § 5, pp. 504-506, 2a. ed., Brescia 1961. También puede verse el resumido pero interesante texto de J. LEGRAND S. I., *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, 2e. partie, L. I, chap II, § II, 1° B, t. II, pp. 90-91, Museum Lessianum, Section Philosophique N° 28, Bruxelles-Paris 1946.

particular a la manera de un acto primero con respecto a su correspondiente potencia, sino como un acto segundo con respecto a una naturaleza en la cual reside el principio de dicho saber. Así, la actualización cognoscitiva que provoca la experiencia halla su fundamento subjetivo en la potencia sensible que colecciona las intenciones no sentidas de la realidad singular y cambiante. Subjetivamente, entonces, la experiencia participa de la inteligencia, toda vez que el acto aprehensivo del entendimiento pasivo comporta de suyo la participación de la virtud de la mente.

Esta participación se patentiza en el hecho mismo de ser la cogitativa una facultad que ya obra participando de la intelectualidad, por lo cual, al conocer lo que va coleccionando, incorpora al unísono a la aprehensión sensible un cúmulo de intenciones individuales que, en cuanto conocidas, participan igualmente de la intelectualidad que revisten los actos derivados de una potencia situada en el máximo peldaño de la sensibilidad humana. Con ello comprendemos por qué la experiencia, lograda por el ejercicio de una facultad participadamente intelectual, es un conocimiento engalanado con la participación de una intelectualidad que le sobreviene por la circunstancia de ser recibido en armónica compatibilidad con la estructura del sujeto, *nam receptum est in recipiente per modum recipientis*. Tan cara al realismo para indicar la intencionalidad del conocimiento, la fórmula también nos inculca un indicio no menos radical: el conocimiento que el hombre procura con el ejercicio de la cogitativa es un verdadero conocimiento en la medida en que la presencia del objeto en el sujeto se produce con arreglo a la conformidad entre el objeto conocido y los factores subyacentes en la facultad cognoscitiva.

¿Qué valor habría de tener el conocimiento de una potencia sensible, pero intelectual por participación, si el objeto conocido y la aprehensión que de él consigue no satisfacen la intelectualidad participada que regula el comportamiento de esa facultad? O, mejor todavía, ¿qué razón ampara la existencia de una intelectualidad participada en la cogitativa como no sea el conocer un objeto sensible a quien, en tanto conocido, se le comunique alguna dote de inteligibilidad que contente la naturaleza de la potencia? Es lógico admitir que la inteligibilidad de las cosas materiales es sólo potencial, siendo necesaria la intervención del entendimiento agente para hacerlas inteligibles en acto; mas no es erróneo pensar que esa virtud activa de la mente se dirige a un objeto preparado y decantado por obra de la cogitativa, que, de antemano, por su condición de razón participada, recoge para el hombre un saber que bajo su aprehensión ya

posee un grado de pre-inteligibilidad que le es impreso al ser efecto de una facultad en donde campea el imperio del espíritu. Una tal participación de la inteligencia en la experiencia sensible se manifiesta en el descenso del entendimiento hacia la realidad singular (*reflexio*), pero muy especialmente en el ascenso del conocimiento empírico hacia la intelección (*inductio*).

(continuará)

MARIO ENRIQUE SACCHI