

PARA UNA METAFISICA
DEL SENTIMIENTO

DOS MODOS DEL CONOCER

JAIME BOFILL BOFILL

Catedrático de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras
de la Universidad de Barcelona

El tema de una «*duplex cognitio*» expuesto por Santo Tomás en la Quaest. Disp. De Veritate, X, art. 8, entre otros pasajes, ha sugerido al autor si *la auto-percepción del alma por sí misma en su acto existencial y en su subjetiva individualidad puede constituir el núcleo de una teoría del sentimiento*.

Este intento debe situarse en un contexto más amplio, a saber: el de una ontología que Santo Tomás profesa y que explicita principalmente en dos series de textos, tributarias respectivamente de dos obras de San Agustín: el opúsculo «De natura boni contra Manichaeos» y el «De Trinitate».

La escasez de comentarios que pongan en su debido valor esta ontología profundísima, lo mismo en San Agustín que en Santo Tomás, no deja de causar sorpresa, y ha estimulado al autor, bajo la dirección de su Maestro P. Ramón Orlandis, S. J., a este estudio.

El autor tiene especial interés en hacer constar su complacencia por la afinidad descubierta con el estudio de Teodoro Haecker «*Metaphysik des Fühlens*».

*

Le thème d'une «*duplex cognitio*» exposé par Saint Thomas en la Quaest. Disp. De Veritate, X, art. 8, entre autres passages, a suggéré à l'auteur la question suivante: *Si l'auto-perception de l'âme par elle-même dans son acte existentiel et dans son individualité subjective peut constituer le noyau d'une théorie du sentiment*.

Cet effort doit se situer dans un contexte plus large, à savoir: celui d'une ontologie que Saint Thomas professe et qu'il explicite principalement dans deux séries de textes, tributaires de deux oeuvres de Saint Augustin: l'opuscule «De natura boni contra Manichaeos» et l'opuscule «De Trinitate».

Le manque de commentaires qui situent cette ontologie dans sa véritable valeur aussi bien à propos de Saint Augustin que de Saint Thomas, ne laisse pas de surprendre et a stimulé l'auteur, sous la direction de son Maître P. Ramon Orlandis, S. J., pour cette étude.

L'auteur porte un spécial intérêt à manifester sa sympathie pour l'étude de Théodore Haecker «*Métaphysique du sentiment*».

*

Il tema d'una «*duplex cognitio*» esposto da San Tommaso nella Quaest. Dis. De Veritate, X, art. 8, tra altri passi, suggerisce all'autore se *l'auto-percezione dell'anima per sé stessa nel suo atto esistenziale e nella sua soggettività individuale può costituire il nocciolo d'una teoria del sentimento*.

Tale tentativo deve venir situato in un contesto più ampio, cioè quello d'una ontologia che San Tommaso professa e che sviluppa in maniera particolare in due serie di testi, le quali rispondono rispettivamente a due opere di Sant'Agostino: l'opuscolo «De natura boni contra Manicheos» e «De Trinitate».

L'assenza di commenti che mettano in evidenza nel loro dovuto valore questa ontologia così profonda, sia in Sant'Agostino che in San Tommaso, è una cosa che ci lascia veramente sorpresi e ha stimolato l'autore, sotto la guida del suo Maestro, il Padre Raimondo Orlandis S. I., a questo studio.

L'autore ha un aperto interesse nel far constare il suo compiacimento per l'affinità scoperta con il saggio di Teodoro Haecker «*Metaphysik des Fühlens*».

*

The theme of a «*duplex cognitio*» expounded by St. Thomas in the Quaest. Disp. De Veritate X Art-8, among other passages, has suggested to the author

that *the auto-perception of the soul by itself in its existential act and subjective individuality can constitute the nucleus of a theory of perception.*

This design must be placed in a wider context, namely that of an ontology that St. Thomas professes and explains chiefly in two series of texts, respectively derived from two of St. Augustine's works: the treatise «De natura contra Manichaeos» and the «De Trinitate».

The absence of commentaries this profound ontology giving its true worth, both in St. Augustine and St. Thomas, never ceases to cause surprise, and has stimulated the author, under the direction of his master, Fr. Ramón Orlandis, S. J., to this study.

The author has a special interest in expressing his gratification at the affinity he discovered with Theodore Haecker's study «Metaphysics of Perception».

*

Das Thema einer «*duplex cognitio*», dargelegt durch Thomas von Aquin unter anderem in der Quaest. Disp. de Veritate, X, art. 8, hat dem Verfasser den Gedanken nahegelegt, sich zu fragen, ob die *Auto-Perzeption der Seele in ihrem existenzialen Akt und in ihrer subjektiven Individualität den Kern einer Theorie des Fühlens darstellen könnte.*

Dieser Versuch muss in einen weiteren Zusammenhang gebracht werden, nämlich den einer Ontologie, die Thomas von Aquin vertritt und die er hauptsächlich in zwei Textreihen ausführt, die jeweils zwei Schriften St. Augustins verpflichtet sind: «De natura boni contra Manichaeos» und «De Trinitate».

Das Fehlen von Kommentaren, die diese sowohl bei Augustinus als auch bei Thomas von Aquin tiefgreifende Ontologie auf den ihr gebührenden Platz rückten, versetzt einen in Erstaunen und hat den Verfasser unter Leitung seines Lehrers P. Ramón Orlandis, S. J. zu diesem Studium veranlasst.

Dem Verfasser liegt sehr daran, seine Freude über die in dem Werke von Theodor Haecker «Metaphysik des Fühlens» entdeckten gleichen Gesichtspunkte zum Ausdruck zu bringen.

La presente nota propone una temática introductoria a una serie de estudios en parte publicados sobre el tema general de una *Metafísica del Sentimiento*¹. Va dirigida preferentemente al lector escolástico y se propone mostrar la raigambre tomista de nuestra teoría. Agradeceremos hoy a los amigos que en otras ocasiones tuvieron con nosotros la amabilidad de discutirnos este punto, que quieran acompañarnos en la lectura — sin duda excesivamente circunstanciada y lenta — de un célebre pasaje de Santo Tomás: la *Cuestión disputada de mente (X de Veritate), art. 8.º*. Su notable comentador (entre otros), P. GARDEIL, la consideraba como “un estudio de los fundamentos metafísicos de la conciencia psicológica”², y bien podría considerarse, inversamente, como “un estudio de la conciencia psi-

¹ Vid. *Actas de la II y III Semana española de Filosofía*. Instituto Luis Vives de Filosofía. Madrid, 1955. *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*. Vol. VII (Psicología filosófica). Bruxelles, 1953.

² A. GARDEIL, O. P. *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, Gabalda, 1927. Vol. II, pág. 97, nota.

cológica como punto de partida del conocimiento metafísico". En qué medida el texto comentado convalida, o al contrario, invalida las tesis de los neotomistas a quienes, en razón de la empresa cartesiana, les ha parecido necesario plantearse este problema, lo dilucidará el lector; por nuestra parte, nos limitamos a subrayar el permanente interés del mismo.

"Duplex cognitio".

En el seno de una *Quaestio* de indudable ascendiente agustiniano³ está situado el artículo que fundamenta nuestro estudio de hoy, y en el que Santo TOMÁS se pregunta: "Num mens seipsam per essentiam cognoscat"⁴.

Siguiendo al San AGUSTÍN del *Libro IX "De Trinitate"*, escribe Santo TOMÁS:

"Ad hujus rei evidentiam, notandum est quod de anima *duplex cognitio* haberi potest ab unoquoque:

"*Una quidem*, qua uniuscujusque anima se tantum cognoscit "quantum ad id quod est sibi proprium.

"*Alia*, qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune.

"*Illa enim cognitio*, quae communiter de omni anima habetur, "est qua cognoscitur animae natura: cognitio vero quam quis habet "de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de "anima secundum quod habet esse in tali individuo."

"Unde, per hanc cognitionem cognoscitur "an est" anima, sicut "cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur "quid est" anima et quae sunt per se accidentia ejus."

Notemos desde el principio algo muy grave: la expresión "*duplex cognitio*", usada por Santo TOMÁS en este texto, indica, sin duda posible, no "dos conocimientos" que el alma puede tener de sí misma, sino — lo que tiene muy otro alcance — "dos tipos" o "modos" de conocimiento⁵. El examen de esta "*duplex cognitio*" justificará

³ El «mentalismo» pasa por ser una de las notas características del pensamiento agustiniano, frente al «animismo» aristotélico. Cfr. vgr. J. MARÉCHAL, S. J., *Précis d'histoire de la philosophie*. Tome 1.^o. Desclée de Brouwer. París, 1951, pág. 62, párr. 28, b., a propósito de DESCARTES.

⁴ *De Veritate. Quaest. X, De mente*, art. 8, c. Hemos usado la Edición Piana (Roma, 1570).

⁵ Apoyándonos en el pasaje anterior, decíamos en nuestra ponencia de la III Semana española de Filosofía (Madrid, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1954): «Santo Tomás nos habla de una «*duplex cognitio*», distinguiendo, en el seno mismo del entendimiento, una doble función:

este aserto y, mostrando la *heterogeneidad* de una y otra "cognitio", establecerá por el mismo hecho el carácter bidimensional y sintético del conocimiento intelectual, que compete a la "mens".

I. EL CONOCIMIENTO DEL ALMA A MODO DE "OBJETO" ⁶

Un primer tipo de conocimiento que el alma puede tener de sí misma es el conocimiento "a modo de objeto". Santo TOMÁS lo describe en este mismo artículo por ciertas notas cuya asociación es familiar, en la doctrina tomista del conocimiento intelectual:

1. Es *universal* ("Cognitio... quae *communiter* de *omni anima* habetur").

2. Responde a la pregunta "quid sit" y "quae sunt per se accidentia ejus"; es decir, es un conocimiento "esencial" o "quiditativo".

3. Procede por vía de definición ("Cum mens humana specialit aut generali cognitione *definitur*").

4. Expresa la *naturalidad* del alma ("cognitio, qua *natura animae* cognoscitur") (art. cit.).

Mas al conocimiento "objetivo" concurren dos operaciones de la mente, a saber: la *aprehensión* y el *juicio*: es, pues, preciso considerar esta "cognitio, qua *natura animae* cognoscitur", sucesivamente, 1.º *Quantum ad apprehensionem* y 2.º *Quantum ad iudicium*.

a) Una función «representativa» o «enunciativa» — «*entendimiento pensante*» — que alcanza al «ens» como objeto, según un contorno cualitativo unificado que denominaremos «*essentia*».

b) Una función de «conciencia» o «perceptiva» — «*entendimiento sentiente*» — en razón de la cual es alcanzado el «yo», no como «objeto», sino, al contrario, como «principio» de la actividad intelectual, en tanto que está subjetiva o existencialmente modificado por aquellos demás entes que irrumpen en el ámbito «situacional» — no «objetivo» — de la «experiencia».

Esta interpretación, demasiado rápida, resultó por ello, al parecer, poco convincente. Nuestro propósito de hoy es iniciar una justificación circunstanciada de la misma.

⁶ «Objeto», y el abstracto correlativo: «objetividad», expresan en nuestro trabajo un modo de conocer por el cual un ente nos es dado: «*objective*»; lo perteneciente al orden que ZUBIRI llama «objetual». En otras palabras, el conocimiento del «ens» en razón de su «*forma*» o «*essentia*». No es, pues, equivalente, sin más, a un conocimiento de las cosas «tales cuales son» (sentido vulgar del término «objetivo»), lo cual podría, sin embargo, pensarse por el hecho de que este conocimiento no está relativizado por afecciones o imperfecciones «subjetivas». Ahora bien. En esta hipótesis, lo «subjetivo» viciaría la adecuación del conocimiento al ser; lo cual, si bien es cierto tratándose del sujeto empírico en cuanto tal, no lo es, en cambio, tratándose del sujeto «*óntico*», cuando este sujeto es, como la «*mens*», espiritual. En nuestro trabajo, vindicamos la existencia de un «sujeto» con valor absoluto en el acto por el cual toma conciencia de sí y de su circunstancia *óntica*, acto que denominaremos «*sentimiento*». Véase el texto.

1.º LA APREHENSIÓN OBJETIVA DEL ALMA POR SÍ MISMA

La aprehensión objetiva del alma por sí misma es tratada en unas líneas pregnantas, pues se presuponen establecidas las grandes tesis de la psicología. Dice Santo TOMÁS que, por ocupar la “mens” el último lugar en el orden intelectual, de la misma manera que no posee “idea innata” alguna, no goza tampoco de la inmediata visión objetiva de la propia esencia. La posesión connatural de inteligibles y correlativamente la intuición de la propia esencia son una perfección del conocer que está reservada a la mente angélica. El entendimiento humano, en cambio, carece, de sí, de todo contenido inteligible; se encuentra, en consecuencia, en pura potencia con respecto a cualquier determinación formal. Privado de toda “idea” connatural o innata, lo está asimismo de toda “actualidad” en este orden, pues el “acto” sigue a la “forma” en el orden intencional como en el orden natural. Pero la “actualidad” es la condición fundamental de la inteligibilidad: la “mens” — pura potencia intelectual, “tabula rasa” en la que nada hay escrito — tiene, originariamente, poder para entender; no, para ser entendida. Aquí se inscribe la necesaria dependencia de la mente humana para su propio conocimiento quiditativo con respecto a los datos sensibles provenientes del mundo exterior. Pues el conocimiento de una realidad exterior, por el que la mente queda determinada a un conocimiento “objetivo” dado y está, en consecuencia, en “acto” de entender, es requisito para que el intelecto humano se entienda a sí mismo, aprehendiendo su propia naturaleza.

En el punto de partida de este conocimiento quiditativo del alma por sí misma, está, pues, la “species” de la cosa exterior conocida, como determinación especificativa del ámbito objetivo — potencial, pero ilimitado — de la “mens”. De aquí el célebre aforismo aristotélico: “Intellectus est intelligibilis sicut et alia”.

De esto se sigue que la “reflexión” (atributo característico del espíritu que no es otra cosa, en el espíritu puro, que la inmediatez luminosa, por modo inteligible, de la forma a sí misma, en virtud de la actualidad de su subsistencia inmaterial)⁷ es, en el caso de la “mens” humana, un devenir premioso — “diligens et subtilis inquisitio”⁸ — que se inicia en lo exterior y progresa discursivamente

⁷ Vid., vgr., I.ª, q. 14, art. 2, ad 1m., comentando a PROCLUS: «Redire ad essentiam suam» («reflexión completa» del sujeto intelectual) nihil «aliud est quam res subsistere in seipsa».

⁸ I.ª, q. 87, art. 1, c. Debe releerse este artículo, en el que se replantea el tema que estudiamos. También III C. G., c. 46. Abundan, por otra parte, los textos en que se resuelven, a partir de los mismos principios, cuestiones afines.

por sucesivas etapas hasta formular una "definición" del alma universalmente considerada, suficiente para deducir alguna de sus propiedades más importantes:

"Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem... Ex hoc enim quod anima humana universalis naturas cognoscit, percipit quod species, qua intelligimus, est immaterialis: alias esset individuata, et sic non duceret in cognitionem universalis.

"Ex hoc autem quod species intelligibilis est immaterialis, intellexerunt (antiqui Philosophi) quod intellectus est res quaedam non dependens a materia; et ex hoc, ad alias proprietates intellectivae potentiae cognoscendas processerunt."

Subrayemos las etapas de este discurso: el alma entiende las cosas en su naturaleza universal. De la *universalidad objetiva* de este conocimiento y en consecuencia del "verbum" que es su principio, se infiere la *inmaterialidad subjetiva* de la "species" por la que entiende: toda vez que si fuese material estaría individuada, y no podría conducir a un conocimiento universal.

De la inmaterialidad de la "species" inteligible se infiere, ulteriormente, la *inmaterialidad del intelecto* en el que tal especie está recibida: toda vez que el "modus" (material o inmaterial) de una "forma" depende del "modus" del sujeto en que dicha forma se recibe⁹. Pero "inmaterialidad" es, para Santo TOMÁS, sinónimo de "espiritualidad". En el término de su reflexión definidora, la mente se aprehende por fin a sí misma como *espiritual*.

Así, pudo decir AVERROES comentando el *De Anima* aristotélico, que el intelecto humano se entiende a sí mismo por la "intentio" que hay en él, lo mismo que las demás cosas; pero esta "intentio" ("species intelligibilis") está en el intelecto como inteligible en acto, mientras que en la naturaleza material está tan sólo como inteligible en potencia. En virtud de esta diferencia, no se requiere ya ninguna ulterior "abstracción" para venir, a partir de esta "intentio"¹⁰, en conocimiento del alma. Recordemos nuevamente que este conocimiento lo procura la "species" en tanto que ella retiene en sus notas subjetivas el "modus cognoscentis" del que han derivado

⁹ Vid. 1.^a, q. 12, art. 11, c: *Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis*.

¹⁰ Con la locución: «a partir de» traducimos la preposición latina «ex», cuyo uso es congruente con el carácter discursivo de este conocimiento («deductio»). Más adelante, contraponemos a este conocimiento el conocimiento «in», puntualizando el modo de inmediatez que entraña.

los atributos formales de la representación objetiva, sus caracteres “a priori”. Representación objetiva que es la primera meta alcanzada en el proceso descrito de reflexión.

2.º EL JUICIO OBJETIVO ACERCA DEL ALMA

La sola “aprehensión” no basta para “absolutizar” su propio contenido (en otras palabras, para ser soporte de la relación de verdad). Para ello se requiere el juicio. Sin embargo, en este caso, el valor y “eficacia” del mismo no se limita a corroborar la exactitud de la aprehensión realizada de la naturaleza del alma (“sententiamus ita esse animam, sicut deductione praedicta apprehendimus”¹¹) como una aserción de mero hecho; en el mismo, en efecto, va entrañada una necesidad. El juicio de referencia es un juicio normativo que determina, no “cómo es” el alma de cada uno, sino “cómo debe ser”, de acuerdo con las razones eternas.

En efecto: la universalidad objetiva, bajo la cual una realidad concreta (en nuestro caso, el alma) es aprehendida, sitúa esta realidad en un plano más o menos noble dentro del orden absoluto del ser; o, lo que es lo mismo, le atribuye un modo más o menos noble de participación del Ser absoluto. Tal atribución desbordaría las posibilidades de un entendimiento finito, abandonado a su propia finitud. La doctrina — agustiniana — que concibe nuestro entender como una participación de la “Veritas prima” o norma absoluta en la que están precontenidas las “rationes omnium rerum”, viene exigida rigurosamente por la antinomia anterior, fruto, por otra parte, de una profunda concepción de lo que sea el entender:

“Sic notitia animae habetur in quantum intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat”¹².

Estamos en un punto central del “agustinismo tomista”: la fundamentación, en la “Veritas prima”, de los principios metempíricos de la intelección finita¹³. Nótese, de paso, la *mise au point* de la tesis suscrita, que se depura de todo resabio “ontologista”. La Ver-

¹¹ El «sententiamus» que figura en la edición Piana de 1570, se corrompe en ediciones posteriores (vgr., la edición muy deficiente de Antonio de Siena, de 1619) en «sentiamus» y acaba, en la edición popular de Marietti (1942) en «sentimus». Se ha perdido toda la fuerza y el significado de la palabra.

¹² IX *De Trinitate*, cap. VI, párrafo 9. MIGNÉ P. L., tomo 42 (8.º de San Agustín), columna 966. Citado por Santo Tomás.

¹³ A propósito del texto paralelo de las *Confesiones*: «Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, vi-

dad inviolable, intuída, no en sí misma, sino como término de relación analógica a partir de su participación por la propia "mens", constituye "in via iudicii" el criterio resolutorio del valor de toda verdad particular, justamente porque "in via inventionis" había imprimido su semejanza en la "forma" misma natural de la inteligencia, como luz y norma "per quam potest phantasmata illustrare"¹⁴.

Según esto, si de una parte el punto de contraste de la verdad de nuestro conocimiento es la "res sensibilis visibilis, ex qua debemus de aliis iudicare", lo es, de otra, la estructura misma de la inteligencia, en tanto que ella comunica a nuestros contenidos de conciencia la unidad objetiva y el modo lógico de la necesidad.

¿Cómo participa la "mens" de la "Veritas prima"? El artículo comentado lo hace consistir en el hecho de que el alma posea "aliqua, naturaliter cognita ut per se nota". Esta fórmula queda indeterminada por presuponerse conocida, nuevamente, la doctrina general del autor referente al punto particular tratado, a saber: su doctrina del "ens" y de los "primeros principios" como exigencia formal de la intelección objetiva; y cuyo conocimiento inmediato en el dato sensible, tiene lugar por la virtualidad remanente, en la intelección, de la actividad del "intellectus agens", en tanto que es "Quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae"¹⁵.

Así,

"In luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum lumen intellectus nostri nihil aliud est quam quaedam impressio Veritatis primae, ut supra (Q. XII, a. 1) dictum est"¹⁶.

*El conocimiento "objetivo" como unidad en la "forma".
Aclaración de la terminología.*

El "feri unum" en que el conocimiento consiste tiene lugar, cuando se trata del conocimiento que venimos denominando "ob-

demus? Non ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in Ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate» (Conf. XII, c. 25), dice Santo TOMÁS:

«Ab una Prima Veritate multae veritates in mentibus hominum resultant. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo: 1. Quantum ad lumen intellectuale... 2. Quantum ad prima principia naturaliter nota sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali: quae veritatem manifestare non possunt nisi secundum quod sunt similitudo illius Primae Veritatis, quia ex hoc et habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem». (Quodl. 10, art. 7. El mismo texto agustiniano está citado como argumento «Sed contra» en I.^a, q. 84, art. 5, citado).

¹⁴ I.^a, q. 79, art. 4, c.

¹⁵ I.^a, q. 84, art. 5, c.

¹⁶ I.^a, q. 88, art. 3, ad 1m.

jetivo”, como unidad de “forma”: la forma del “ens” conocido es idénticamente forma del sujeto cognoscente en cuanto tal.

Aclaremos esta terminología.

La palabra “forma” tiene, clásicamente, un primer sentido exterior, significativo de la “figura” de las cosas, comprendiendo, si se quiere, en ella la diversidad toda de cualidades sensibles. En este primer sentido del término, tiene todavía “forma” la estatua de bronce que sirve a menudo a ARISTÓTELES de punto de referencia en su teoría de la realidad física.

Mas la “figura” de las cosas puede ser la expresión o indicio de una interna “configuración” o “estructura”. Si del primitivo ejemplo de la estatua pasamos al del instrumento o, mejor, de la máquina, aparecerá clara la diferencia: la “máquina” tiene una “estructura” interior que condiciona su “figura” externa. Es el segundo sentido de la palabra “forma”, a saber: la disposición ordenada, armónica, de una diversidad de elementos constitutivos de un todo. Las piezas, miembros, órganos, etc., de que este todo se compone, dicen razón de “materia”; su propia ordenación o “armonía” dice razón de “forma”.

Ahora bien. La sola “materia”, sustentáculo de la forma, no basta para dar razón de la misma: “multitudo non reddit rationem unitatis”. Dondequiera que se dé una “materia” estructurada, se requiere *un principio de estructuración*.

La noción de “forma” como “forma substancial” (tercer y más profundo sentido del término) indica, justamente, este principio de estructuración cuando es *interno* a la realidad considerada. Todo el mundo de los objetos “naturales” tiene “forma” en este tercer sentido: la total “exterioridad” del ser (y su equivalente, el mecanicismo absoluto) es impensable.

Ahora bien: el sentido gnoseológico de la palabra “forma” (“forma”, como “eidos” o “idea”¹⁷), no es, de sí, el primero (“figura” exterior) ni menos el tercero (principio interno de “configuración”, o “forma substancial”; ya que la forma, en este tercer sentido, no es inmediatamente y de por sí dada al sujeto cognoscente, sino inferida en virtud de exigencias racionales), sino el segundo, a saber, la “forma” como “armonía” o “estructura”¹⁸. Cuando esta estructura

¹⁷ Idea, graece, latine forma dicitur»: I.^a, q. 15, art. 1, c.

¹⁸ La materia misma entra en el objeto del conocimiento intelectual (a título de elemento genérico), en la medida en que entra en la constitución de estructuras, por su subordinación a la «forma». En el caso en que la materia se resolviese totalmente en estructura, sería entonces totalmente inteligible, en el sentido en que usamos el término, a saber: «a modo de objeto». Mas, contra una filo-

es correlativa al conocimiento intelectual, recibe el nombre de "esencia" ¹⁹.

Limitaciones del conocimiento "formal" o "esencial".

Ahora bien. Aun en la "hipótesis-límite" de un ente *totalmente* estructurado o esencial, su captación "objetiva", como "esencia", no lo haría pasar *en sí mismo* bajo nuestra posesión: el "fieri unum" en que el conocimiento consiste, hace inmanente a la "mens", no el "ens", sino la "ratio entis", dejando inasimiladas, en primer lugar, la *individualidad* misma del "ens" y con ella — lo que es metafísicamente más grave —, el "Acto existencial".

La "forma, como forma", en efecto, no nos da, *por sí sola*, directa ni indirectamente, el "Acto" existencial. La misma representación conceptual del "Acto" (posible al entendimiento por su poder de

sófia «racionalista», que aceptaría esta hipótesis por lo menos a título de hipótesis-límite, el tomismo sostiene la imposibilidad en sí, y no solamente «quo ad nos», de realizar esta reducción. De aquí proviene la «exterioridad» gnoseológica de la «materia» (no de la sola «finitud» del sujeto cognoscente); la cual es un argumento válido (bien que tomado todavía de un plano inferior del ser) contra el idealismo.

¹⁹ En el mundo de lo material («inteligible en potencia») toda «esencia» se actualiza como objeto en virtud de un acto abstractivo del entendimiento. Ahora bien: toda «esencia» de un ente material es una esencia «abierta», y de ninguna manera una unidad absoluta de inteligibilidad, una «esencia en sí», si vale la expresión, una «idea».

El racionalismo haría tesis suya de esta «apertura» de la esencia, en virtud del «principio de racionalidad o inteligibilidad total», en el sentido; 1.º De apertura a relaciones formales con otras esencias, para constituir el «objeto» total del conocimiento humano («Mundo», como «totalitas rerum», coordinación total de las esencias); 2.º Si no es panteísta, a una necesaria y constitutiva dependencia con respecto a Dios, Ser perfectísimo y Simplicísimo al que toda realidad imita como a su Modelo supremo, en la medida de lo posible (Vid. este punto de vista en Santo Tomás, vgr., en II *De Veritate*, art. 2, c.). Ahora bien: esta doble «apertura» afecta a la esencia de todo ente finito *como finito* y no solamente *como material*. Pero, además, la inclusión de «materia» en una esencia entraña todavía: 3.º una «apertura» («*habitud*») *necesaria a determinaciones accidentales*, que en ninguna hipótesis son ya reducibles a exigencias o necesidades racionales. Esta necesaria dependencia de toda esencia material con respecto a determinaciones accidentales para su perfecta determinación formal (es decir, para su «individua-ción»: «Principia speciei secundum quod sunt determinata constituunt individuum», ut in VII *Metaph.* dicitur), hacen necesaria la «conversio» del entendimiento humano a la sensibilidad, para el conocimiento completo y verdadero de su objeto (justamente esta «Quidditas sive essentia rerum materialium»).

¿Cómo un entendimiento superior, totalmente independiente de una sensibilidad, conoce en su individualidad y actualidad el ente material, o en general lo existente? Es el problema de la «*intuición intelectual*» («*ciencia de visión*»), sobre la cual sólo diremos aquí que no puede definirse exclusivamente por condiciones formales («*ciencia de simple inteligencia*»).

reflexión) es todavía formal, como muy bien hace notar MARÉCHAL; las relaciones analíticas (principio de contradicción, como ley normativa del pensar; e incluso principio de razón suficiente, en el sentido racionalista y wolfiano del término) son todavía, rigurosamente hablando, representaciones formales²⁰.

¿Cómo salvaguardar entonces la evidencia objetiva de lo real? ¿No es ésta, tal vez, la dificultad específica del kantismo? ¿No lo es, asimismo, "mutatis mutandis", la de toda metafísica "esencialista" (según la expresión de GILSON), que no lograría alcanzar el ser, sino al precio de un recurso inconsciente al que podría llamarse "postulado ontológico", a saber: la "objetivación" de la existencia, o si se prefiere, la vinculación analítica de la existencia real con la existencia pensada?

Evitar el nombre de "representación" para hablar del concepto o del pensar objetivo en general, substituyéndolo por el de "presentación", no resuelve la dificultad: introduce, sin más, un postulado "intuicionista". La solución correcta va por otro camino: no, alterando la naturaleza "representativa" del pensar objetivo (es decir, su pertenencia al orden de las relaciones de ejemplaridad), sino completándolo con un segundo tipo de "cognitio" que la mente sintetiza con aquélla y que alcanza al ente, no como "forma" o "realidad objetiva", sino como "ente actual o existente".

La posibilidad, sin embargo, de este segundo modo de conocimiento va ligado a un segundo modo de "reflexión" por el cual la mente se alcanza a sí misma, *no a modo de "término", sino como "principio"* de conocimiento y, en general, de toda la actividad psíquica del sujeto. El conocimiento del alma logrado de esta suerte nos proporciona un ejemplo, y, al mismo tiempo, repetimos, la única vía de un conocimiento "*quo ad esse*", que, según veremos, tiene lugar como "*sentimiento*".

II. EL CONOCIMIENTO DEL ALMA A MODO DE "PRINCIPIO" DE LA ACTIVIDAD INTENCIONAL

Consideremos esta nueva problemática en el artículo que constituye nuestra fuente.

Una primera lectura de este pasaje puede dejar la impresión de que este segundo modo de "cognitio" es inferior en dignidad al que

²⁰ Cfr. J. MARÉCHAL, S. J., *Le point de départ de la Métaphysique*. L'Édition Universelle, Bruxelles. Desclée de Brouwer, París. II.^a Ed. 1949. Cahier V, pág. 477.

hemos denominado conocimiento “objetivo”. Santo TOMÁS, en efecto, se refiere a él diciendo:

“Anima... se *tantum* cognoscit...”

y ese “*tantum*” parece connotar su carácter imperfecto. Y, en efecto: si se compara con el modo anterior, veremos que carece de sus notas más destacadas; de aquéllas, con frecuencia, que le sitúan en un plano específicamente superior al conocimiento sensitivo. Así,

1. No diseña un contenido cualitativo, una “*essentia*” universal.
2. No forma ninguna representación intencional, ningún “enunciado” (*conceptum*, “*verbum interius*”).
3. No constituye el estadio terminal del conocer, la “formación” en acto de un inteligible²¹, antes bien, representa, tan sólo, su fase germinal²².
4. Ni es, tampoco, un acto de “*scientia*” aplicado por reflexión a la actividad del propio sujeto (sentido tomista del término “conciencia”)²³ para darnos a conocer su “naturaleza”, con fines especulativos o éticos; sino, de nuevo, únicamente el principio virtual de esta ulterior reflexión.

En resumen: el conocimiento que nos ocupa tiene el carácter *preparatorio* — y, en consecuencia, incompleto — que compete en general al conocimiento “*an sit*” con respecto al conocimiento “*quid sit*”.

1. COMPLEMENTABILIDAD DE ESTA “COGNITIO” CON LA ANTERIORMENTE DESCRITA. EL “ACTO” Y LA “FORMA”

Sin embargo, de detenernos aquí, correríamos el peligro de desatender los aspectos más importantes del problema. No parece, en efecto, justificado el empleo de la expresión “*duplex cognitio*” por Santo TOMÁS para distinguir, tan sólo, una fase inicial y oscura del conocimiento de su fase clara terminal; como no parece suficiente considerar el conocimiento “*an sit*” como simplemente preliminar del conocimiento “*quid sit*” si efectivamente se trata de las dos grandes interrogaciones que polarizan, al decir de ARISTÓTELES, la investigación científica.

²¹ A saber: «iluminación» de la representación sensible; abstracción de la «*species*» inteligible por la actuación del «*intellectus agens*»; información y actuación por esta «*species*» del «*intellectus possibilis*»; posesión vivida («*in actu exercito*») de la relación de verdad.

²² A saber: prolación del «*verbum*» por el entendimiento en acto; diseño de un contenido objetivo en que la realidad considerada nos sea conocida.

²³ I.ª, q. 79, art. 13.

Más bien hemos de ver entre uno y otro modo de conocimiento una *complementariedad*, que dejaría a cada uno la prioridad en su orden.

Para entender mejor la idea aquí expuesta, nótese que no se trata sino de un caso particular de aplicación de la tesis aristotélica de la correspondencia causal y de la prioridad relativa que cada género de causas puede tener sobre los otros: "Causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere"²⁴. En la propia psicología constituye un caso de aplicación de esta ley general el problema de la prioridad respectiva entre las potencias del alma, que dió lugar al célebre debate escolástico sobre la preeminencia entre entendimiento y voluntad.

Aquí, se trataría únicamente de una correlación entre dos *funciones intelectuales*, dentro del acto total del entender. Una *fase "vital"* del conocimiento nos aparecería como "principio" de su *fase "eidética"* terminal, no solamente en el sentido de "comienzo", es decir, como modo imperfecto de intelección, próximo todavía al conocimiento sensitivo; sino también en el sentido de "origen", "base" o "raíz" del conocimiento "claro y distinto"; por cuanto *por virtud de esta fase vital primitiva el conocimiento esencial ulterior se encuentra justamente implantado en el ser*.

Por este segundo modo de "cognitio" que ahora consideramos, se introduce el "Acto" y no solamente la "Forma" en el seno de la relación cognoscitiva. Se impone pues, en consecuencia, el examen de los caracteres *positivos* que a este modo de conocimiento convienen, como complemento necesario del conocimiento "objetivo" en orden a la plena captación intelectual del ser.

Caracteres de esta nueva "cognitio". La "reflexión" correctiva de las limitaciones del pensar esencial.

Sin salir del texto comentado, encontramos que Santo TOMÁS atribuye a esta "cognitio" los siguientes caracteres:

1. Es un conocimiento *intelectual*, y, sin embargo:
2. Es *individual*, no universal ("Cognitio de anima, secundum quod habet esse in tali individuo").
3. *En lo propio* del alma, no en lo común e impersonal ("...quantum ad id, quod est sibi proprium").

²⁴ Santo TOMÁS, *In V Metaph.* c. 2, lect. 2. Más en general: «Nihil prohibet quod aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius, secundum diversa» (*De Spiritualibus Creaturis*, Art. 10, ad 4m.).

4. *Perceptivo*, no discursivo (“cum aliquis percipit se animam habere”).

5. *Presencial*, no “abstractivo” (“quantum ad id, quod est sibi praesens”).

6. *Existencial*, no esencial o quiditativo (“Cognitio de anima, secundum quod habet esse”) (loc. cit.).

En resumen: es un conocimiento “actual”, oponiendo ahora el término, no a conocimiento “potencial” o “habitual” (que encontraremos después), sino al anteriormente descrito bajo el nombre de conocimiento “objetivo”, “nocial”; al “conocimiento objetivo en una representación intencional”, según la expresión de Francisco CANALS²⁵.

Santo TOMÁS caracteriza este conocimiento como “cierta reflexión” (“quasi quaedam reflexio”), por la cual se superan las limitaciones o imperfecciones que acompañan a la fase “abstractiva” del conocimiento intelectual humano. *Esta corrección consistirá en recuperar el contacto con el “ens” (“id. cuius actus est esse”), sujeto de existencia; toda vez que no es la “ratio entis”, sino el “ens, sub ratione entis” (lo cual es muy distinto), aquello a lo que, en definitiva, el entendimiento está ordenado.*

¿Cómo entiende Santo TOMÁS esta “reflexio”?²⁶

Dominando el ente a modo de “objeto” por la posesión “pro indiviso” con él de una misma “forma” o “estructura” ideal (“intellectus in actu est intellectum in actu”), nuestro entendimiento, si quiere conocer a su objeto “complete et vere”, debe tener al mismo tiempo (y *precisamente* en función y bajo la actuación de dicho “objeto”²⁷) algún conocimiento:

a) *De la materia* en que tal estructura objetiva se realiza como en su sujeto; y ello, *según su modo de ser individual* (problema del concurso de la sensibilidad a la síntesis concretiva del juicio intelectual humano y de la “conversio ad phantasma”. En otras palabras: de la subsunción, bajo la unidad superior del entendimiento, de las determinaciones sensibles del objeto).

²⁵ FRANCISCO CANALS, *El lógos, ¿Indigencia o plenitud?* Estudio del verbo mental en la Ontología del conocimiento, según Santo TOMÁS. Tesis doctoral leída en Madrid en mayo de 1952 y galardonada con premio extraordinario.

²⁶ Véase en todo lo que sigue el opúsculo *De principio individuationis*, que citaremos según la edición de J. PERRIER, O. P. París, Lethielleux, 1949. Sobre la autenticidad del mismo, vid. el estudio del citado editor.

²⁷ Recuérdese la definición de «objeto proporcionado» de una facultad: «Proprium enim obiectum est per cuius informationem potentia actum suum exercet». (Op. cit. párrafo 2). Por otra parte, «Quidditas rei sensibilis est obiectum intellectus proprium». (Ibid.). En consecuencia, «Quocumque convertat se anima, hoc obiectum est sibi ratio agendi».

b) *Del Acto existencial* que corona, según Santo TOMÁS, la estructura ontológica de los seres (problema del carácter sintético de la noción tomista de “ens” [“ens participium”]).

“*Duplex reflexio*”. La función del “*Cogito*”.

Escribe Santo TOMÁS, al respecto, en el opúsculo *De principio individuationis*:

“...Et isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero ea quae sunt a parte obiecti sui. In utroque vero modo, sua cognitio ad aliquid singulare terminatur.”

1.º La reflexión “*ad originem objecti*” significa la conservación, por parte del entendimiento, de su continuidad, a la vez activa y objetiva, con el acto primitivo de la “percepción” exterior, mediante el concurso de las “facultades mediatrices” que los escolásticos denominaron “sentidos internos, racionales por participación”²⁸.

2.º La reflexión “*ad originem potentiae*” se desdobra a su vez. Es clásico, para los lectores de Santo TOMÁS, el texto en que se describe el proceso de reflexión por el cual el entendimiento eleva la certeza espontánea que acompaña a sus juicios (su “pretensión de verdad”) a certeza filosófica, a posesión “consciente” de la verdad²⁹. Pero en este momento nos interesa más otra vertiente de la

²⁸ Junto a la función de la «imaginación» (retentiva de los caracteres de singularidad del objeto) es preciso subrayar la importancia de la «cogitativa», que retiene su «supositalidad». El olvido de esta facultad y de su función (tan enérgicamente subrayada en el opúsculo citado) al establecer la doctrina de las «facultades mediatrices», viciará ulteriormente la concepción de la categoría de substancia. ¿Residiría aquí uno de los fallos de la *Crítica de la razón pura*?

Cfr. sobre este tema, en la cuestión disputada *De Anima*, art. 20, «ad 1m ex altera parte objectionum», un resumen de la doctrina expuesta:

«Anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quandam reflexionem; in quantum scilicet, ex hoc quod apprehendit sum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis; et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest, nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae».

Una advertencia: es preciso no olvidar nunca la *unidad radical de la conciencia y del sujeto humano*, a pesar de la multiplicidad de sus funciones: «Non proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque». (*II Veritate* art. 6, ad 3m.).

²⁹ Recuértese el célebre pasaje: *I de Veritate*, art. 9, c.: «Veritas est in intellectu sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Con-

reflexión intelectual “ad originem potentiae”, a saber: la que atiende a la propia *actividad* del sujeto pensante, por lo cual el objeto es puesto en la existencia, a saber: al “*cogito*”; y junto con ello, al “*sum*” que acompaña en todo momento en la conciencia a aquella actividad.

“*Cogito, sum*”. Se ha acusado a DESCARTES de no haber sabido llevar su investigación del “*Cogito*” hasta el puro sujeto trascendental, despojado de todo elemento óntico; en otras palabras, de detenerse todavía en una “*res cogitans*”. Pero se le puede hacer también otro cargo, en cierto modo opuesto al anterior. Es el de que su “racionalismo” (actitud filosófica que tiende a adecuar y a substituir el “ens” por la “ratio entis”) hizo vacilar y en definitiva desviar su interpretación de este hecho fundamental: la presencia, por la vía de una “*cognitio*” no objetiva en el seno de la relación intencional de intelección, de la *actividad* del sujeto pensante y al propio tiempo de la “*existencia*” individual y concreta de este sujeto mismo, dada “en” aquella actividad.

Porque, lejos de ser la función del “*Sum*” (dentro del conjunto complejo de elementos que concurren a nuestra aprehensión del ente) la de proporcionarnos el *paradigma* de toda “*idea clara y distinta*”³⁰, es, en una línea totalmente diversa, la de proporcionar al sujeto cognoscente el *fundamento* de toda “*certidumbre existencial*”.

sequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem per intellectum secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum; non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem; quae quidem cognosci non potest, nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi quo est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur. Unde, secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur.

³⁰ El «*Cogito, Sum*» es el tipo por excelencia de la idea intuitiva, clara : distinta, toda vez que se afirma en la hipótesis misma de la ilusión y de la duda» escribe J. MARÉCHAL, S. J. (*Précis d'histoire de la philosophie*, ya citado) a pro pósito de DESCARTES.

Ahora bien: ni el «*Sum*» merece nunca el nombre de «*idea*» más que al amparo de un equívoco inicial, ni el conocimiento del «*sum*» es un conocimiento «*claro y distinto*», sino — y en esto llevaría de antemano la razón SUÁREZ CONTRA DESCARTES — un conocimiento «*oscuro y confuso*». (Vid. la doctrina de SUÁREZ en *De Anima*, IV, c. 5, c., etc.).

No podemos entrar aquí en el estudio del pensamiento de ambos autores en el punto que nos ocupa: notemos, sin embargo, que en uno y otro nos parece darse la misma falla de una discriminación incompleta de la «*duplex cognitio*» que Santo TOMÁS se esfuerza por distinguir.

2. DIVERSAS FASES O ESTRATOS EN EL CONOCIMIENTO PERCEPTIVO DEL ALMA POR SÍ MISMA³¹. CONOCIMIENTO “HABITUAL” Y “ACTUAL”

En el conocimiento “perceptivo” del alma por sí misma, distingue Santo TOMÁS dos fases. Antes, al estudiar el conocimiento “objetivo”, distinguió la aprehensión y el juicio de la realidad aprehendida; ahora, la distinción es de otro orden: corresponde a las diversas fases que, en todo devenir activo, separan la situación del sujeto constituido en su naturaleza y dispuesto más o menos próximamente para la acción, de la realización misma de la acción.

La temática tradicional de las “potencias”, “species”, “hábitos”, etcétera, que podrían parecer a algunos como una innecesaria y tal vez absurda multiplicación de entidades, representa, en realidad, la caracterización reflexiva de estos estratos psíquicos que se escalonan desde lo puramente óptico y “subconsciente” a la formulación expresa, por la mente, de sus contenidos objetivos.

Pasando por alto el desarrollo de esta temática³², notemos únicamente aquí una observación que hace Santo TOMÁS referente a la autopercepción de la “mens”: basta, según él, *la inmediatez óptica del alma* como raíz de la potencia intelectual, lo que él llama “conocimiento perceptivo habitual del alma por sí misma” para que se produzca la percepción actual del alma por sí misma, *con el solo requisito* de que prorrumpe en una operación entitativamente homogénea (o, si se quiere, perteneciente al mismo plano psíquico) con esta “conciencia”:

³¹ Recordémoslo de nuevo: se trata del conocimiento del alma *como existente* y — toda vez que «*existentis est agere*» (I.^a, q. 77, art. 1, ad 3m) — *como principio de actividad* intencional.

³² Véase el propio texto X *De Veritate*, art. 8.^o y el artículo siguiente (9.^o), donde Santo TOMÁS caracteriza el conocimiento «habitual» diciendo: «*Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis ejus rei quae habitualiter cognosci dicitur*». Esta situación de disponibilidad inmediata para la operación, en la que el sujeto prorrumpe con sólo querer, tiene lugar, en el conocimiento «objetivo» por la «species». En el conocimiento que ahora estudiamos, en cambio, ninguna «species» se requiere para ello: basta la presencia óptica del alma en la raíz de la inteligencia: «*Quantum ad habitualement cognitionem, sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est: ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis ipsius*».

En consecuencia,

«*Ad hoc quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus (adquirido); sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur*» (loc. cit.).

Puede verse en GARDEIL (op. cit.: *La structure de l'âme...*) un estudio comparativo muy circunstanciado y exacto de estas dos fases: «habitual» y «actual» del conocimiento «perceptivo» del alma por sí misma.

“Ex hoc ipso quod essentia sua (del alma) est sibi praesens, est “*potens exire in actum cognitionis ipsius*” (conocimiento perceptivo “habitual”). En consecuencia, “ad hoc quod percipiat anima se “*esse, et quid in seipsa agatur attendat, ... ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur*” (conocimiento perceptivo “actual”) (loc. cit.).

La mediación necesaria de una operación cualquiera para que el alma se perciba a sí misma, se subraya:

“Quantum ad actualement cognitionem, qua aliquis considerat se “*in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos*” (Ibid.).

El alma, radicalmente presente a sí misma como principio y sujeto de actividad intencional inmanente, puede pasar, dice Santo Tomás, de esta presencia óptica a presencia psíquica consciente, con sólo realizar *una operación* (cualesquiera que sean, por otra parte, las condiciones que para este paso a la operación se requieran); ya que la percepción de sí acompaña al alma activa a manera de propiedad: participación analógica de la autopercepción del espíritu puro, siempre actual, porque está siempre en acto, actuando.

La connotación del sujeto cognoscente, requisito del conocimiento.

Esta connotación del sujeto óptico es requisito de todo conocimiento. Un conocimiento o “conciencia” meramente fenoménicos es una ficción de método: su realización sería contradictoria. Sin embargo, aunque sea de paso, queremos insistir nuevamente en la posibilidad de diversos niveles en esta auto-percepción del sujeto, e incluso de una diversidad de grados intensivos en un mismo nivel dado. Así, por ejemplo, la conciencia empírica o sensible incluye tan sólo implícitamente al sujeto en el “siento”, puesto que su “reflexión” es pobre. Al nivel de la “mens”, en cambio, el conocimiento “entraña” íntimamente en el sujeto la realidad conocida; por esto, al propio tiempo que el sujeto afirma la cosa en la identidad y estabilidad de su ser, se afirma a sí mismo en la certeza de su afirmar, no implícitamente, sino temáticamente: dirá, en efecto, no solamente “pienso”, sino “Yo pienso”.

Todavía este “Yo” puede ser más o menos perceptiblemente presente y explícitamente mentado, dado lo fragmentario de nuestra atención; la cual oscila y divaga a menudo de uno a otro de los elementos que componen la unidad viva de la conciencia. Así, por ejemplo, del término objetivo — “ente” conocido — a su presencia

como contenido de la mente; o al acto correlativo; o a su radicación en el sujeto, etc., Psicología y Fenomenología han acuñado diversidad de expresiones que traducen este fraccionamiento atento en que la unidad subjetivo-objetiva del pensar se descompone.

*La mediación de la operación en la percepción actual de la "mens".
El conocimiento "in".*

Es preciso fijar la naturaleza del concurso de la operación o actividad requeridas para la percepción actual del alma por sí misma. Algunas expresiones usadas por Santo TOMÁS podrían conducirnos a la idea inadecuada de que la mente va de sus operaciones a su propia existencia por un proceso discursivo, una inferencia; vgr., cuando escribe en el pasaje ya citado:

"Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se "in actu animam habere... sic dico, quod anima cognoscitur *per actus suos*".

O bien:

"Sentimus quoniam sentimus... et *quia* hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus." (Ibid.).

Las partículas "*per*", "*quia*", que hemos subrayado, podrían llevarnos a considerar los actos como un medio ("quod") conocido en primer lugar, y a partir del cual se llegaría ulteriormente al conocimiento del alma. La percepción del alma existente se desarrollaría según un proceso similar a la aprehensión de su naturaleza.

Sin embargo, no es ésta la mente del Santo Doctor, y es fácil evitar todo equívoco al respecto con sólo reparar en el uso de la preposición "*in*" y no "*ex*", como antes, al indicar el tipo de conexión que media entre el conocimiento del alma y el de sus actos:

"*In hoc enim aliquis percipit se animam habere... quod percipit se sentire et intelligere*". "*Ex ea (mentis praesentia) actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur*." (Ibid.).

¿Cuál es la naturaleza de esta mediación particular, introducida por la preposición "*in*"?

Digresión. El conocimiento "in" en la línea objetiva.

En la línea objetiva, la mediación introducida por la preposición "*in*" es la propia de la relación representativa en cuanto tal. "*En*" la representación, no "*a partir de*" ella, nos es conocida la realidad representada. Mas la relación intencional no es sino un caso particular de relación de representación, bien que el más noble. De he-

cho, las relaciones representativas o de ejemplaridad abarcan todo el ámbito del ser. Considerarlo preferente o exclusivamente bajo este ángulo, es la postura filosófica que suele denominarse "platonismo", la cual ve la originación de las cosas ante todo como un proceso de ejemplificación. Mas entre el ejemplar y la imagen considerada formalmente como tal, es decir, como reteniendo la "forma" del modelo y ordenada en consecuencia a conducir al conocimiento de aquél, se realiza una unidad a consecuencia de la cual este "conducir al conocimiento de", *no es una inferencia, sino una cuasi-intuición*: el ejemplar, en efecto, es conocido "en" la imagen. El "idem esse", con todo, que la representación realiza, está, sin embargo, distendido dialécticamente por la relación de originación misma, en virtud de la cual surgió, cabalmente, aquel "idem". Pues la forma común *se desdobla*, sin embargo, entre "original" y "originada". La fórmula, genial y pregnante, de CAYETANO para definir el conocimiento: "*ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum*"³³, no sólo es la ley básica de la representación intencional, sino de toda relación de representación en general, sea o no sea de conocimiento.

Un pensamiento no "nominalista" (es decir, que vea en la unidad de forma más que una simple semejanza de hecho, o que el resultado de una abstracción universalizadora) apoyará vigorosamente sobre el "idem" realizado, o, lo que es lo mismo, sobre la "*inmanencia*" del original en lo originado; su peligro específico, en cambio, es el de detenerse en la consideración de esta inmanencia y encontrarse carente de elementos para hacer surgir de ella, como condición suya que es, la alteridad de una "*trascendencia*". Sólo doblando la relación representativa con otras relaciones causales (de finalidad, por ejemplo, como hace Santo TOMÁS al estudiar el "verbum mentis"; o de eficiencia, como al estudiar la "*emanationem totius entis a Deo*") será posible con frecuencia escapar a este riesgo.

El conocimiento "in" en la línea perceptiva.

Hemos intercalado el párrafo anterior casi exclusivamente por una razón de simetría, y para introducir de alguna manera este tipo de conocimiento "in" que ahora nos proponemos considerar en la línea perceptiva; cuando Santo TOMÁS dice que el alma se conoce a sí misma "en" sus actos.

³³ *In Iam.* q. 14, art. 1.

Santo TOMÁS contrapone este conocimiento a un conocimiento “*per essentiam*”, que no conviene al alma. ¿Qué excluye esta contraposición? ¿Qué valor tiene el conocimiento “in” en este caso?

No excluye, digámoslo desde el primer momento, *la inmediatez* establecida por Santo TOMÁS al tratar de la fase germinal o vital de este percibirse el alma a sí misma, que denominó antes “conocimiento habitual”. Lo adquirido en aquella primera fase (raíz óptica del acto de percepción actual, como mostró detenidamente GARDEIL) no se pierde ya en la fase actual ulterior: solamente se completa y prolonga hasta producir el “acto” de percepción de sí al que aquélla estaba ordenada. En el conocimiento actual del alma por sí misma, en esta línea que consideramos ahora del conocimiento perceptivo, es decir: no del alma *en su naturaleza*, sino como “substancia primera”, la necesaria “*mediación*” de las operaciones no entraña “*mediatización*”.

Esta autopercepción del sujeto activo no puede llamarse “intuición intelectual”.

1) Algunos autores han llamado “intuición intelectual” a este conocimiento perceptivo del alma activa, justamente en razón de esta inmediatez. Recordemos, por ejemplo, la posición de FICHTE³⁴. Y notemos de paso la razón por la cual emplea FICHTE ese término (con lo cual quiere deshacer, nos dice, una mala interpretación del pensamiento genuino de KANT): porque, en el seno del conocimiento completo, esta percepción intelectual del “Acto” bajo la “forma” realiza una función similar a la de la intuición empírica.

Por nuestra parte, vamos a puntualizar que no bastan los caracteres de singularidad, presencialidad, inmediatez, etc., que encontramos realizados en este tipo de conocimiento para denominarlo, sin más, “intuición”. Examinemos, brevemente, el problema.

La importancia central de la cuestión del conocimiento “intuitivo” surge con la Baja Escolástica. Entonces se entendió por “intuición” el conocimiento *inmediato* de una realidad *entitativamente presente*: “*notitia intuitiva*”, en efecto, es la que versa “*circa prae-sentialiter existentia*”; es la “*notitia terminans in objectum realiter praesens*”. La oponían a una “*notitia abstractiva*” caracterizada a menudo, por cierto, no por sus notas profundas, sino, tan sólo, por la nota negativa de una no-inmediatez del objeto en su ser natural.

³⁴ Vid. FICHTE, *Introducción a la teoría de la ciencia*. Trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1934.

Adoptando este sentido de la palabra, el nombre de “intuición” puede aplicarse (todavía según GREDT, por ejemplo)⁸⁵ a la operación de los “sentidos externos” y del “sensus communis” o “sentido íntimo”, cuyo objeto respectivo les es físicamente presente; serían, en cambio, conocimientos “abstractivos” el de la imaginación y el del entendimiento “objetivo”, toda vez que su actividad cognoscitiva termina, no en la cosa misma conocida, sino en una “imagen” de ella o representación intencional.

“Cognitio intuitiva humana — escribe el citado autor — est cognitio sensitiva sensuum externorum et sensus communis, quia hi “sensus versantur circa praesentialiter existentia.”

Notemos tan sólo ahora que, desde este punto de vista, no se ve razón alguna para no aceptar la terminología de FICHTE denominando “intuición” intelectual a la autopercepción del alma activa, principio de toda operación.

2) Comparemos con el anterior el sentido kantiano del término. Diga lo que diga FICHTE, KANT rechaza, en realidad, la existencia en el hombre de una “intuición intelectual”. En cambio, *todo* el conocimiento sensible es de naturaleza intuitiva, y no solamente la sensación exterior y el “sentido íntimo” o “innerer Sinn”. Ello se realiza, sin embargo, *al amparo de una traslación de sentido* que ha sufrido la palabra: toda vez que el objeto de intuición no viene definido ya por la “presencialidad” o por la “existencia”, sino por algo distinto, bien que íntimamente ligado con ellas como condición suya que es, a saber: la “singularidad”. Esta traslación aparecerá justificada si se atiende a que, formalmente hablando, *es la “singularidad”, no la “existencia”, lo que constituye la última determinación “objetiva” de la realidad conocida*; presupuesta, pues, una actitud objetivista, el planteo de KANT está justificado. Sin embargo, por este camino la postura metafísica se empobrece de un modo que será fatal: *la atención se desvía, en efecto, del Acto trascendental del “Esse” que toda “intuición”, de un modo u otro, tiene como misión fundamental aportar*. El “esse” quedará degradado al orden físico de la “ex-sistencia” en el sentido moderno y literal del término, a saber: al orden del devenir temporal y fenoménico.

3) Ahora bien. Decíamos antes que no basta el carácter de “presencialidad entitativa”, ni menos el de “singularidad” que le acompaña y de alguna manera le precede, para denominar, sin más, intuitivo un conocimiento; vgr., el conocimiento “presencial” del alma por sí misma, que ahora nos ocupa.

⁸⁵ Vid. José GREDT, O. S. B. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, IX Ed. Herder, Barcelona, 1951.

En efecto: si se quiere conservar el sentido a la vez primitivo y plenario del término, hemos de recordar que éste parte de una analogía con la "visión". Mas lo propio de la visión, aquello en razón de lo cual se consideraba como el sentido superior en el orden cognoscitivo, no estriba en que nos asegure mejor que los demás la "presencia" del objeto en su ser natural (la superioridad, en esto, corresponde al tacto), sino en que denuncia en el objeto "más diferencias", es decir, una más rica diversidad cualitativa. Si queremos ser fieles, en consecuencia, a este sentido originario del término "intuición", junto con la *inmediatez entitativa* es preciso que indique, también, la *inmediatez de una forma o esencia*; el aspecto que ha retenido, cabalmente, la "intuición eidética" cartesiana:

"Per intuitum intelligo — escribe DESCARTES — non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium falax; sed *mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis lumine nascitur*"³⁶.

4) Cada una de estas interpretaciones retiene un aspecto de la verdad; porque la noción de intuición indica la inmediatez o "unión" a un sujeto de una realidad, *considerada a la vez como "forma" y como "presencia"* (caso del conocimiento sensible externo, *único* conocimiento, en el hombre, que, a pesar de su imperfección, reúne *todos* los caracteres de un conocimiento intuitivo). Tratándose, en cambio, de "intuición intelectual" ésta debería ser, en consecuencia, *la inmanencia de un ente* a la "mens" a la vez por modo natural y por modo intencional u "objetivo" (Santo TOMÁS diría: "secundum esse naturale et intellectuale simul": Cfr. I.^a, q. 56, art. 2, c), *cuando esta doble inmanencia es inmediatamente conocida a la "mens"*³⁷.

En este sentido pleno del término, no se da en el hombre intuición intelectual: la naturaleza de su objeto lo impide.

En efecto: ninguna realidad dependiente de la materia (ni que sea con esa dependencia por "relación trascendental", que es propia

³⁶ DESCARTES. *Regulae*, III. La vacilación que puede observarse en la noción de «intuición» (vgr., cuando la caracteriza por la sola «certeza» del conocimiento, independientemente del carácter «nacional» de su término) proviene de la vacilación anterior sobre la noción misma de «idea» clara y distinta. Esta, por su parte, nos parece fundarse en el presupuesto inconsciente de que la inmanencia de un ente al entendimiento tiene siempre lugar «objective».

³⁷ Una traducción en términos de crítica, de la anterior definición metafísica de la «intuición intelectual», podría ser, nos parece, la de MARÉCHAL (Vid. *Mélanges Joseph Maréchal*. Tome I: Oeuvres. L'Édition Universelle, Bruxelles. Desclée de Brouwer, Paris, 1950, pág. 127). «J'appellerai intuition intellectuelle une connaissance... dans laquelle la matière, la forme et la réalité (soit actuelle, soit possible) de l'objet représenté seraient également données par l'à priori même de notre faculté intellectuelle».

de la "mens" humana) podrá lograr la inmanencia o inmediatez gnoseológica a la "mens" a la vez "secundum esse" y "secundum intentionem". Este tipo de inmediatez (iluminación interior del sujeto pensante por el ente poseído en razón de su actualidad, en el orden, no simplemente natural, sino inteligible) exigiría, para ser posible, en el objeto los caracteres de un "noumenon", entendiendo la palabra en el sentido más riguroso, a saber: no como un modo cualquiera de "ser en sí", sino precisamente en el de un "inteligible en acto". Mas una realidad subsistente en la inteligibilidad actual según su mismo ser natural no se encuentra mientras haya alguna dependencia con respecto a la materia; en realidad, para Santo Tomás, este modo de ser es propio del *espíritu puro*³⁸.

Cuando Santo Tomás escribe, en consecuencia:

"Non ergo per essentiam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster", no pretende negar, decíamos, la inmediatez de este conocimiento "in"; *sino que este conocimiento tenga los caracteres de una intuición intelectual.*

La referencia a la ética aristotélica. El "sentimiento fundamental".

Después de rechazar la atribución del nombre de "intuición" a la percepción del "yo" activo, queda por examinar si sería más iluminador y al propio tiempo más exacto designarla con el nombre de "sentimiento".

En otras circunstancias hemos optado ya por esta denominación, que, desde el punto de vista general que condiciona nuestro trabajo, no sólo nos parecía ser apropiada, sino reunir las siguientes ventajas:

³⁸ Recordemos al respecto: «Formae in materia existentes non sunt intelligibiles actu» (I.^a, q. 59, art. 3, c.). «Intelligibile in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quae non subsistunt praeter materiam» (Ibid., ad 3m). Toda la doctrina tomista del «intellectus aegius» se apoya en esta tesis. Vid. en este mismo número de CONVIVIAM un estudio al respecto, de Francisco CANALS. En cambio (VIII De Veritate art. 7, c.), «Quilibet angelus est substantia intelligibilis actu, per hoc quod est a materia immunis». Sin embargo, la composición, en el ángel, de «essentia» y «esse» (raíz de su finitud) es causa de distinción, en él, entre el orden entitativo y el orden inteligible; la presencia intencional no entraña, por lo mismo, la presencia óptica más que en el caso del conocimiento de un ángel por sí mismo (Vid., entre otros pasajes de Santo Tomás, la Quaest VIII De Veritate, arts. 6 y 7).

Otra observación. El modo intelectual «intuitivo» del conocimiento angélico (incluso en el caso del conocimiento de un ángel por sí mismo) no excluye la posición objetiva del contenido de esta intuición en un «verbum mentis» que lo refiera al orden absoluto del ser; es decir, que lo sitúe en una relación de analogía con respecto al «Ipsum Esse subsistens». Esta, en efecto, es la función especulativa primordial de la inteligencia en cuanto tal; pues es la única de la que no participa en modo alguno la sensibilidad.

a) Dar razón para el lector moderno de la síntesis que Santo TOMÁS realiza entre la concepción "trinitaria" de la "mens" (posición de San AGUSTÍN) con la teoría "dual" de las relaciones intencionales y de los géneros de potencias del alma que profesa la tradición aristotélica. Esto presupone, desde luego, unos fundamentos metafísicos comunes a ambas corrientes de pensamiento, y en especial en ontología; también en alguna de las ocasiones citadas hemos indicado algo de esta "ontología".

b) Permitir la prolongación y fundamentación en la psicología racional de la moderna clasificación tripartita de los fenómenos psíquicos en fenómenos de "conocimiento", "sentimiento" y "tendencia" (suponiendo establecida la anterior integración de la psicología aristotélica y de la agustiniana en la síntesis tomista).

Mas en aquellas ocasiones nuestra tesis suscitó extrañeza; entre agustinismo y aristotelismo ¿no habría una irreductible dualidad doctrinal? La unidad sintética del pensamiento de Santo TOMÁS quedaría, según esto, comprometida.

Creemos, sinceramente, que esta objeción no es más, en el fondo, que un prejuicio de método. Un estudio objetivo y simpatizante de la síntesis tomista, sin duda alguna la disipa: su unidad interna no deja lugar a dudas. Por ello, el recurso que hace Santo TOMÁS, en un pasaje de tan clara filiación agustiniana como es la cuestión *De Mente*, a una de las obras más representativas de ARISTÓTELES, a saber: la *Ética a Nicómaco*, nos parece especialmente significativo y puede servir, esperamos, con la eficacia de los ejemplos concretos, para mostrar la acomodabilidad, por lo menos radical, de ambas corrientes doctrinales. Al mismo tiempo, contribuirá a enriquecer con elementos de gran valor nuestro estudio de esta "percepción" del sujeto activo por sí mismo, para la cual hemos propuesto el nombre de "*sentimiento fundamental*".

Escribe Santo TOMÁS:

"Quantum igitur ad actualem cognitionem qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos". In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire, et intelligere, et alia hujusmodi opera vitae exercere.

"Unde dicit PHILOSOPHUS in *IX Ethicorum*:

"Sentimus quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus."

"Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere..." etc.

Las dos últimas líneas citadas nos recuerdan que el carácter intencional de los actos en que se apoya la percepción de sí por el sujeto activo, exige que se presuponga un término al que aquellos actos se refieran: hay una prioridad, en la conciencia, de lo noemático sobre lo noético, del contenido sobre el acto: pues el objeto es para el acto principio de determinación. Esta prioridad, sin embargo, no es de tiempo, sino de naturaleza: la percepción de sí, en efecto, es siempre concomitante a la captación de un contenido objetivo.

Antes hicimos notar la existencia de un elemento selectivo de "atención" determinado, en este momento, no por condiciones objetivas, sino vitales del conocer. La atención al acto (en que se apoya la percepción de sí por el sujeto activo) lo alcanza, en efecto, como actividad vital. Y es tanto más intensa cuanto más energicamente es puesto su término en la existencia o afirmado en aquella identidad consigo mismo por la cual es justamente constituido en objeto.

¿Será preciso justificar nuevamente nuestra terminología? Hablamos de "intensidad" y no de "claridad" en la percepción del acto, porque, en este momento, sigue no habiendo contenido eidético. No nos referimos, en efecto, a una "experiencia descriptiva", la cual no surge sino por reflexión objetivadora y cuya finalidad sería, "no la de reproducir el fenómeno en su estado primitivo, sino de observarlo y explicitar su contenido"³⁹; pues no se trata de "observar" nuestra corriente de conciencia, substituyendo nuestra actividad por el "fenómeno" de nuestra actividad; ni se trata tampoco de "reproducir" un estado de conciencia en un segundo momento, en lucha contra el tiempo; antes bien, de modo más simple y primario, de *apoyar* "intensivamente" sobre el aspecto experiencial y activo del pensar, reforzando el hecho radical de su "*pertenencia al yo*", sin alterar su referencia intencional. Aquí, pues, en otras palabras, no se pretende "conocer" ni "reflexionar" sobre los elementos y condiciones del conocer, sino "*sentir conocimiento*", según la vigorosa expresión tan frecuente, por ejemplo, en los *Ejercicios espirituales* de San IGNACIO DE LOYOLA.

Ahora bien. Es justamente en la "energía" de esta actividad vital en lo que el sujeto activo se percibe a sí mismo, como el fondo estable, actual y actuante de aquella actividad: "percipit se animam habere". La "vivencia" (actividad vital percibida) estriba y descansa, a la vez, en aquella segura posesión de sí, que, en su comentario al Angélico, Juan DE SANTO TOMÁS denomina, genialmente, "*expe-*

³⁹ Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*. Trad. francesa de C. PEIFFER y F. LEVINAS. París, Vrin, 1047, pág. 29.

rientia animationis"⁴⁰. El "sentirse sentir, sentirse entender, o andar, o ejercer operaciones vitales parecidas" aristotélico, no es otra cosa, fundamentalmente, que *sentirse a sí mismo en la plenitud vital del propio ser*.

La noción de "vida", intermedia entre las de "esse" y de "operación".

Notemos, ni que sea marginalmente, cómo, lo mismo en ARISTÓTELES que en Santo TOMÁS, la noción de "vida" establece un puente entre las de "esse" y "operación"⁴¹. El famoso aforismo, por ejemplo: "*operari sequitur esse*", cobra su pleno sentido cuando "ser" es justamente "vivir". Por este carácter intermediario, la noción de vida aparece solicitada, a veces por una, a veces por otra de estas nociones que la flanquean. 1) Referida al "esse" ("*vita viventibus est esse*") acusa el sentido "actual" y dinámico del ser; en efecto: "ser", entendido como "vivir", no puede ya reducirse a esa noción gris, pseudouniversal, de un mero darse de hecho "fuera de la nada, y de los posibles y de sus causas"; la noción de "vida", en efecto, entraña intensidad, tensión, plenitud entitativa. Autosuficiencia en el ser, la "vida" se realiza, sobre todo, al nivel animal⁴². Mas en este nivel, la vida comprende esta expansión, no dispersadora, sino reentrante, de "*sentirse vivir*", y cuya posibilidad es dada precisamente en la operación. *Vida, para un animal o para un hombre, es, ante todo, "vida consciente, intencional"*:

"Et ex hoc patet quod principaliter vivere in animalibus et hominibus est sentire vel intelligere. Dormiens enim, quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae"⁴³.

Según esta línea de consideraciones, *en el "Cogito", en que es dado el "Sum", alcanza justamente este "Sum" la plenitud de su sentido: "Sum cogitans"* es el modo cómo el hombre está perfecta-

⁴⁰ Juan DE SANTO TOMÁS. *Cursus Theologicus*. Disp. 37, art. 3, párrafo 19: «...Sicut anima nostra non videmus (=nuestro conocimiento del alma no es intuitivo, en el sentido definido en el texto) et tamen *experientia animationis* sentimus (=sentimiento) quasi objectum praesens (objectum = realidad o ente); et quia et informat nos realiter, et informationis indicia nobis praesentat... etc.».

⁴¹ Vid., vgr., *In I Ethicorum*, c. 6 (Lect. 10. Edición Marietti, n.º coment. 123) «Forma autem hominis est anima, cujus actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere, sentire».

⁴² Vid. I.ª, q. 18, art. 1, c.: «Vivere autem manifeste animalibus convenit».

⁴³ *In IX Ethicorum*.

mente en acto, es (según la expresión de ARISTÓTELES) “determinatum”⁴⁴.

2) Referida, en cambio, a la operación⁴⁵, la “vida” excluye la superficialidad y la inautenticidad en el obrar. La operación, como acto vital, está enraizada en el ser del sujeto: es la manifestación espontánea, “per modum naturae” de este ser. El sujeto está ónticamente comprometido en sus relaciones intencionales cuando ellas proceden a modo de operación “vital”. La vida (espontaneidad, sinceridad, autenticidad en el obrar) excluye lo epifenoménico, la dispersión en la acción, aquella agitación por la agitación que se ha dado en llamar, paradójicamente, “vitalidad”: la vida es actividad por modo natural, y la naturaleza tiende siempre a lo uno. Mas lo que unifica a la actividad es el fin; de aquí que la noción de vida sea susceptible de esta extraordinaria traslación de sentido *al “objeto” o “fin” de la operación, a saber: al “ideal” en que converge el interno dinamismo del sujeto y la actividad transitiva que eventualmente lo prolonga.*

Tomando por su cuenta la doctrina aristotélica de la Ética, escribe al respecto Santo TOMÁS⁴⁶:

“Vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo praecipue vult convivere amico.”

Si el ideal unificante de nuestra vida recibe traslaticiamente el nombre de vida, igual ocurre cuando esta polarización tiene como centro a una persona: la traslación de sentido de la palabra “vida” a su objeto-fin unificante es normal en lenguaje amatorio.

El paso siguiente, según el cual vivir y ser se nos aparecen; en el sentir de ARISTÓTELES y de Santo TOMÁS, como pertenecientes al orden de lo “naturalmente bueno y deleitable”, se funda en la “determinación” (es decir, en la perfección, acabamiento, plenitud) del vivir:

“Vivere autem est determinatum, praesertim secundum quod “principaliter in operatione consistit.”

Pero lo “acabado”, “perfecto”, etc., es bueno y apetecible, mientras lo inacabado es malo. Por esto, el vivir (que al nivel de la “mens” se expande en un “sentirse vivir y ser”: “percipit se... vi-

⁴⁴ «Oorisménon» lo traducen por «determinatum». Véase el uso de esta noción en *X Ethicorum* al discutirse si la «delectatio» (Édoné) dice razón de bien. Santo TOMÁS glosa este término diciendo: «quasi ad proprium finem attingens» (*In X Ethicorum*, Marietti, n.º comment. 1987). Es, pues, equivalente a «perfectum».

⁴⁵ «Vivere in operatione perficitur». *In X Ethicorum*, n.º comment. 2037. Antes, in *IX Ethicorum*, n.º comment. 1846. Etc.

⁴⁶ *Ia Ilae*, q. 179, art. 1, c. Se cita en este pasaje el *IX Ethicorum*.

vere et esse”), por pertenecer al número de aquellas realidades que son bienes connaturalmente amados⁴⁷, incluye en sí un “bien-estar”; y este “bien-estar” es doble: a la vez del “vivir” y del “sentirse vivir”. Así, según ARISTÓTELES:

“*Vivere autem est eorum quae secundum seipsum, bonorum et delectabilium... videns autem, quia videt, sentit; et audiens, quoniam audit; et vadens, quoniam vadit; et in aliis similiter est ali-quod sentiens quoniam operamur. Sentimus utique quoniam sentimus, vel intelligimus quoniam intelligimus. Hoc autem, quoniam sentimus, vel intelligimus, quoniam sumus. Esse enim erat sentire vel intelligere. Sentire autem quoniam vivit, delectabilium secundum seipsum*”⁴⁸.

El “sentimiento fundamental”.

Entre estas expresiones tuyas cuyo acierto, con frecuencia, nos parece indudable, emplea Antonio ROSMINI, en su *Psicología*, la de “sentimiento fundamental”, que, por nuestra parte, hemos adoptado, designando con ella este “sentirse tener alma, y vivir, y ser”, junto con el “bien-estar” que le acompaña: *modo como el sujeto psíquico está presente a modo de principio en el seno de sus relaciones intencionales.*

⁴⁷ Cfr. Santo Tomás, *In IX Ethicorum*, n.º comment. 1846.

⁴⁸ *IX Ethicorum*, c. 9; Cfr. Santo Tomás. Lect. 11. Nótese la introducción de la noción de «delectatio», una de los elementos por los que los autores caracterizan (junto con su opuesto) al sentimiento en todas sus formas o niveles: ya sea como deleite material u orgánico al nivel inferior del psiuismo, ya sea al extremo espiritual opuesto, como «beatitudo» («Seligkeit» de Th. HAECKER, op. cit.). Para nosotros (según decimos más adelante en el texto) la «delectatio» constituye ya una cualificación del sentimiento, en la línea apetitiva o afectiva.

Otros puntos de los que conviene dejar constancia nos parecen ser: la articulación — tarea principal de toda ética — de las nociones de «*virtuosus*» y «*faelix*»; así como las de perfección natural y perfección personal: la perfección personal del hombre superior: genio, héroe, etc., tipifica la que es propia del hombre en cuanto tal.

Finalmente. La tesis aristotélica de que «el placer o deleite acompaña a la operación conforme a naturaleza», alcanza aquí una imprevista profundización: dado, en efecto, que el obrar no es deleitable sino como plenitud y manifestación del vivir, el deleite que acompaña al obrar no es otra cosa que una modalización del deleite primitivo de «vivir» y de «sentirse vivir»; el cual lo es, ante todo, para el hombre perfecto: «Maxime virtuosus et beatus est bonus, et delectabile vivere. Quia enim horum vita, est perfectissima, et beatissima, ideo est ab eis magis eligenda.

«...Et sic patet quod cum vivere sit eligibile, et maxime bonis quibus est bonus esse, et delectabile, quod etiam percipit se sentire et intelligere est eis delectabile; quia cum hoc sentiunt id quod est eis secundum se bonus, scilicet esse et vivere, et in hoc delectantur».

Acabamos de recordar cómo nuestra actividad intencional, sea representativa o judicativa, sea tendencial o realizadora, se unifica en una vida, en razón del polo objetivo que es su "fin"; atendamos ahora al polo subjetivo que es su "principio". El "yo", principio subjetivamente unificante de la propia vida, se manifiesta, como tal, al nivel de la "mens" (o, en general, de la "psique") como "*sentimiento*": *principio indiferenciado de conocimiento y de tendencia, pero al propio tiempo complemento necesario de ambos*, como implantados que están en un sujeto⁴⁹. Este "sentirse a sí mismo ser" en el propio acto y duración — *verdadera experiencia metafísica* — supone, como hemos visto, el "yo" en acto, y, en consecuencia, activo, y por lo mismo se da "en" la operación. Un "yo" que fuese, por imposible, absolutamente pasivo (pura "subjetividad" al modo de la "materia prima", recubierta por una sucesión de fenómenos) no se sentiría a sí mismo. Es una de las conclusiones a que ha de llegar, nos parece, un fenomenismo puro, por otra parte insostenible.

La "delectatio", primaria cualificación afectiva del sentimiento.

Este "*sentimiento fundamental*" tiene a la "*delectatio*" como cualificación primera, buen punto el "ser" del sujeto se concibe como "*situación*"; entendiendo por tal, no un mero "estar" absoluto, sino en alguna *relación de proximidad, distancia, etc., con respecto al bien que es su fin*. Sin embargo, por una confusionaria equivalencia que a menudo se establece entre "sentimiento" y "afectividad" ("*passio*", en el sentido tomista del término), se hace consistir el sentimiento en esta primera cualificación afectiva suya

⁴⁹ Quisiéramos recordar aquí una tesis que nos parece fundamental en el «*realismo tomista*», a saber: que *todo ente finito obtiene su perfección por su solidaridad con los demás y en definitiva por su unión con Dios*, en la medida en que sus recursos naturales e individuales lo permiten. Al nivel del espíritu, esta unión es «*unión de intimidad*» (el término que algunos usan de «*comunión*» nos parece un acierto) y tiene como medio y ámbito a la vez el orden intencional.

Si esto se admite, no cabe duda, en adelante, del necesario concurso del sentimiento para asegurar el «*realismo*» tradicional. Porque el «*sentimiento*» no vicia, de sí, relativizándolas, las relaciones y juicios objetivos, antes bien su función específica es la de comprometer (*engager*) personalmente al sujeto en tales relaciones. *Sin esto, ni por la vía del conocimiento ni por la vía de la afectividad habría unión real*. La razón de ser de las relaciones intencionales, que es justamente la de asegurar esta unión, *no queda cumplida por la sola adecuación a su polo objetivo respectivo*; el «*realismo*» requiere, además, que ellas sean, efectivamente, la «*operación*» o «*acto*» en que se manifieste y por el que se entregue *el sujeto mismo* que conoce o ama. Mas esta «*pertenencia al sujeto*» del conocimiento y del amor, y la correlativa entrega y personal compromiso del sujeto en y por ellos, y que constituye su «*sinceridad*» y «*autenticidad*», *encuentra justamente en el «sentimiento» el modo de darse en la conciencia*.

que es la “delectatio”, proyectándose indebidamente el sentimiento como tal (percepción *absoluta* del propio ser y poder) en la línea intencional o *relativa* de la afectividad. Los autores que tal hacen, si sustentan por otra parte la originalidad del sentimiento como fenómeno psíquico, no lograrán sustraerse, en realidad, a la crítica de BRENTANO⁵⁰.

Realidad de un sentimiento espiritual.

Otra confusión, más grosera, es la que reduce el “sentimiento” a la esfera de la “sensibilidad”, por no saber elevarse del sentido inicial del término (“id, a quo est nomen impositum”) a su sentido esencial y puro.

Mas si se entiende, como hacemos nosotros, por “sentimiento” la *percepción del sujeto activo por sí mismo como principio de su actividad intencional*, vemos que, no sólo no repugna, sino que se requiere la *existencia de un sentimiento espiritual*. Más todavía: que es, ante todo, al nivel de la “mens”, del espíritu, donde el “sentimiento” tiene su sede.

Esto nos da oportunidad para dedicar una palabra de homenaje y de agradecimiento a Teodoro HAECKER por su humilde tenacidad en mostrar la realidad de un sentimiento espiritual⁵¹. Llamarle “*beatitudo*” nos parece un acierto, tomando la palabra, como Santo TOMÁS haría, como *plena perfección ontológica de un sujeto psíquico*, cuya perfección, por ser de tal sujeto, necesariamente entrañará la conciencia de sí y el descanso en sí (“delectatio”).

Mas, como sea que esta plenitud no es posible, para la “mens”, sino por su unión y abrazo con un Dios *personal*, el sentimiento opuesto brotará, en definitiva, de una alma de la cual traduce su estado de alejamiento y reprobación divinos: por esto nos parece adecuado también llamarle “*derelectio*”.

⁵⁰ Cfr. Fr. BRENTANO, *Psicología*. Trad. de José GAOS, Revista de Occidente. II.ª edición, Madrid, 1953. La proyección del sentimiento en la línea de la afectividad origina curiosos pseudo-problemas, cual el de la no-intencionalidad del sentimiento, después que se ha definido justamente, por ella, el «fenómeno psíquico» como tal.

Sin embargo, pese a este planteo deficiente, *hay un fundamento real en la prioridad concedida a la «delectatio» entre las determinaciones «afectivas» del sentir*. Véase, al respecto, el texto de la *Ética*, así como el tratado de las *Passiones*, en I.ª *Ilae*, q. 21 y ss.; especialmente Quaest. 25.

Por nuestra parte, indicamos algo sobre esta problemática en nuestra comunicación al XI Congreso internacional de Filosofía, de Bruxelles, ya citada.

⁵¹ Th. HAECKER, *Métaphysique du sentiment*. Texto francés de Arnel GUIRNE, Desclée de Brouwer, París, 1953.

Esta tesis de HAECKER de la realidad de un "sentimiento espiritual" se inserta en otra suya anterior, concorde con el "agustinismo tomista" que exponemos, a saber: la de una *estructura trinitaria del espíritu*:

"El espíritu (y no solamente el espíritu humano) compone una "maravillosa unidad de estas tres realidades elementales: el pensamiento, el sentimiento y la voluntad; unidad en la cual el sentimiento ocupa el mismo rango que los otros dos elementos..."⁵²

Era urgente, en efecto, librar la noción de "sentimiento" del encadenamiento etimológico que hemos denunciado a la vida "sensitiva" y "sensorial"; de lo que se seguía, en realidad, una concepción "estoica" del espíritu, de la vida espiritual, conducente, en definitiva, a

"condenar todo sentimiento en un orgullo de la criatura que es "del diablo y no es cristiano"⁵³.

Temas pendientes.

Estas notas, en razón de su brevedad e incompleción, exigen ulteriores desarrollos, que nos proponemos, Dios mediante, llevar al cabo poco a poco. Indiquemos ya desde ahora, sin embargo, la problemática cuya dilucidación nos parece más urgente:

1.º Problema de la unidad del sujeto "sentiente" humano. ¿Cómo el "sentimiento" se prolonga desde la "sensación" exterior hasta este "Yo" nuclear y activo que San AGUSTÍN y Santo TOMÁS denominan "mens"? El examen de este problema debería comprender, como tarea suya central, una revisión de la doctrina de las "facultades mediatrices"; de este "μεταξύ" aristotélico que es el punto central de toda psicología que pretenda escapar a la vez al empirismo y al ontologismo.

2.º Problema de la contribución del "sentimiento" a la constitución de una Metafísica. Esta contribución parece ineludible si el sentimiento (vehículo, en la conciencia, de la "subjetividad" no "objetivada") es al propio tiempo la vía por la cual la realidad nos es dada "quoad esse".

3.º El problema anterior se prolonga, todavía, en el siguiente: ¿Cuál es el concurso de la "voluntad" (no tanto "efectiva" como "afectiva") para que esta Metafísica sea, al propio tiempo, "Sapientia"?

⁵² Op. cit. pág. 20.

⁵³ Op. cit. pág. 59.

4.º Problema de la fundamentación ontológica de la psicología trinitaria agustiniana, defendida de hecho en nuestro tiempo por Teodoro HAECKER. ¿Cómo debe concebirse el "ens" para dar una base ontológica a la división de funciones mentales de conocimiento, sentimiento y voluntad o afectividad?

Confiamos en la ayuda y patrocinio de Santo TOMÁS para enfrentarnos, en otras circunstancias, con estos temas.