

Unidad 4

- El Conocimiento Humano

- 4.1 Fenomenología de la interioridad.
- 4.2 Funciones generales del conocimiento humano.
- 4.3 Las sensaciones externas.
- 4.4 Objeto y división de los sentidos externos
- 4.5 Los sentidos interna.
- 4.6 Finalidad y características del conocimiento sensible.
- 4.7 El conocimiento intelectual.
- 4.8 La abstracción y el origen de los conceptos.
- 4.9 Autoconciencia y conocimiento reflejo.

EL CONOCIMIENTO HUMANO

SECCION I: EL CONOCIMIENTO HUMANO EN GENERAL

ESQUEMA

I. Fenomenología de la interioridad

II. La unión íntima de las dos dimensiones, sensible e intelectual, del conocimiento humano

1. Bajo el aspecto del objeto o del contenido
2. Bajo el aspecto de la sucesión de los contenidos
3. Bajo el aspecto de la dependencia del conocimiento respecto al organismo

III. Funciones generales del conocimiento humano

1. Funciones de adquisición
2. Funciones de representación
3. Funciones de producción

IV. Estructura del conocimiento humano

Dimensión sensible del conocimiento humano *Primera fase: las sensaciones externas Segunda fase: la percepción interna*

Dimensión intelectual del conocimiento humano *Tercera fase: conceptualizar Cuarta fase: juzgar Quinta fase: razonar*

I. FENOMENOLOGIA DE LA INTERIORIDAD

La interioridad es la nota específica del hombre respecto al animal: ella hace que el hombre sea hombre. El hombre tiene como atributo esencial *la interioridad*, y esto lo distingue del animal. Podemos constatar fenomenológicamente esta diferencia haciendo una visita al zoológico. Estando frente a la jaula de los chimpancés se hace evidente la particularidad de las fieras: siempre en perpetua inquietud, mirando alrededor y escuchando todas las señales que les llegan desde el exterior.

Si nos detenemos un poco a contemplar la actitud del mono, pronto caeremos en la cuenta de que el animal vive en constante temor del mundo y, al mismo tiempo, en un perpetuo apetito de las cosas que hay en él y que en él aparecen. Los objetos y lo que sucede en el contorno son quienes gobiernan su vida en cada momento; lo llevan de aquí para allá como a un títere. El animal no dirige su existencia, no vive desde sí mismo, sino que está siempre atento a lo que sucede fuera de sí, está atento a lo otro.

Con esto se pone de manifiesto la falta de interioridad del animal, que está siempre fuera de sí, pendiente del mundo externo. Nosotros nos cansamos sólo al ver la escena de los chimpancés, lo cual indica que nos resultaría imposible mantener una atención al exterior tan tensa y aguda como la del animal.

La actitud del hombre es diferente. Aunque también él vive en el mundo y está rodeado por las cosas, su atención no está tan ocupada que no le permita un momento de sosiego para estar consigo mismo. El hombre puede separarse de las cosas y entrar dentro de sí. Esto lo consigue por una torsión radical, y es en esta torsión donde se encuentra la diferencia más profunda entre el hombre y el animal.

La diferencia esencial es, pues, que el hombre puede separarse de las cosas que le rodean y, sometiendo su facultad de atención a un giro radical -incomprensible zoológicamente-, volverse de espaldas al mundo, meterse dentro de sí y ocuparse de sí mismo. La actividad del «pensar» y del «meditar» revela lo más sorprendente del hombre: el poder retirarse del mundo y meterse dentro de sí.

El animal está siempre fuera, no tiene un *dentro*, y por consiguiente no tiene interioridad. El animal forma parte del mundo objetivo; su vida está regulada por las leyes de la naturaleza y es estudiada por la física; el hombre es distinto.

La visita al zoológico nos ofrece una buena ocasión para comparar el modo de actuar del hombre con el del animal. Podemos decir que el animal vive inmerso en el mundo exterior que le rodea, su atención está siempre *fuera* de sí, vive *en* las cosas. ¿Por qué? Porque en sí mismo no tiene dónde vivir. El animal que conoce el mundo externo, el animal para el cual las cosas que le rodean son objetos de conocimiento, no es objeto de conocimiento para sí mismo; por lo mismo, cuando no tiene estímulos externos o funciones vitales que realizar, duerme.

El hombre, por el contrario, cuando deja el exterior tiene un lugar donde refugiarse, que está *en sí mismo*, el hombre puede *ensimismarse*. Pero no sólo puede entrar dentro de sí, puede también salir del medio ambiente y trascender, ir más allá^{1 2}. El animal puede conocer solamente lo que se encuentra en el espacio que le rodea y que sus sentidos alcanzan: conoce sólo estos árboles, esta casa. El hombre, trascendiendo el ambiente material que le rodea conoce, en cierto modo, todos los árboles, todas las casas, porque elabora la idea de árbol, la idea de casa. Esta idea traspasa los límites espacio-temporales, es decir, es espiritual.

Esta propiedad, característica del hombre, es fundamental porque nos

¹J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid 1983, vol. V, pp. 75-76.

² Es mérito de la filosofía de la existencia el haber hecho un cuidadoso análisis fenomenológico de esta apertura del hombre. Según Heidegger, el ser del hombre (*Dasein*) consiste en la superación de sí, en ese ir más allá (*sich-vorweg-sein*), y en la apertura (*Erschlossenheit*); cfr. *Sein und Zeit*, primera sección, cap. VI, 44; segunda sección, cap. II, 56, en *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Frankfurt 1977, vol. II. Para Ortega y Gasset el ser del hombre no es cerrado, hecho, sino un *hacerse* continuo. El hombre no es sino que se hace, es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*, cfr. *Historia como sistema*, en *Obras completas*, vol. VI, p. 39. Sartre contrapone el ser-en-sí (*être-en-soi*) cerrado y lleno, al ser- por-sí (*être-pour-soi*) abierto y vacío. El hombre es el ser-por-sí, un conjunto de ser y de no ser; cfr. *L'être et le néant*, parte II, 1, Gallimard, Pans 1943.

da la clave para descubrir su misma esencia. Al reconocerla nos colocamos en una visión espiritual del hombre rechazando el puro materialismo o el biologismo. Afirmando la «diferencia sustancial» entre el hombre y el animal, afirmamos la irreductibilidad del hombre al animal.

Con la afirmación de la *interioridad* nos ponemos en la línea de la tradición filosófica occidental. Ya en tiempos de Sócrates encontramos la llamada hacia la interioridad en el «conócete a ti mismo». Aristóteles se coloca en la misma línea³. Es especialmente Plotino quien define la esencia del hombre a partir de su interioridad⁴. Más tarde san Agustín, el filósofo de la interioridad, con su característico estilo brillante, construye toda su filosofía sobre el acto de reflexión del alma sobre sí misma y en el mundo interior: «*en el hombre interior habita la verdad*»⁵. Tomás de Aquino habla de esta característica del hombre, que él llama *reditio completa* sobre sí mismo⁶, e indica exactamente la diferencia entre el hombre y el animal porque «las formas que no subsisten en sí mismas se vuelven hacia el exterior más que replegarse sobre sí mismas»⁷.

La interioridad y la capacidad de ensimismarse marcan un abismo entre la concepción materialista y la realidad misma del hombre. Por ellas el espíritu se manifiesta irreductible, superior por *esencia* a todo tipo de actividad puramente material. El hombre es, por esencia, una realidad de orden espiritual.

Una vez encontrada la diferencia específica del hombre, la interioridad, gracias a la cual puede decir «yo», se debe dar un paso adelante e investigar las características esenciales de esta capacidad de decir

³Aristóteles. *Me!*. L. 7,1072, b20: «aÜToi' Sé voeí ó voüc ICOTÓ (iĕTáXr|;liU' TOO VOT|TO0» (La forma más elevada de la interioridad es Dios, la mente que se piensa a sí misma).

⁴ Cfr. Plotino, *El bien o el uno*, Eneada VI, 9.

⁵San Agustín: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum” {*De vera religione*, 39,72; Migne P.L. 34, 154).

⁶ *Q. Disp. De verit.*, 1,9.

⁷ “Formae enim in se non subsistentes sunt super aliud effusae et nullatenus ad seipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias efunduntur, eas perficiendo, vel eis influendo, quod in seipsis per se manent” *De verit.*, II, 2, ad 2.

«yo»; es necesario hacer un análisis de las estructuras metafísicas del hombre, implícitas en la experiencia de la interioridad. No podemos detenemos en la sola descripción de los fenómenos; de otro modo el problema central del hombre quedaría sin respuesta.

II. LA INTIMA UNION DE LAS DOS DIMENSIONES DEL CONOCIMIENTO HUMANO: SENSIBLE E INTELLECTUAL

Como hemos dicho anteriormente, el hombre no conoce solamente este o aquel árbol, esta o aquella casa, sino el árbol en cuanto árbol, la casa en cuanto casa; son ideas que no se refieren a nada material ni concreto, sino a algo universal y abstracto. Existe, pues, en el hombre un conocimiento distinto del de los animales, confirmado por los hechos. Este conocimiento, que llamamos conocimiento propiamente humano, está documentado también por la capacidad de juzgar y razonar. El hombre formula juicios, leyes generales; el hombre razona, es decir, llega a determinadas ideas reflexionando sobre otras.

Para aclarar el significado del conocimiento humano, es oportuno centrar la atención en la dimensión encarnada del espíritu humano. El hombre es el «espíritu en el mundo»⁸; y el conocimiento humano, en su carácter único y unitario, está fundado sobre esta dimensión encarnada que, a su vez, manifiesta.

En el cuadro de una antropología dualista se hablará no solamente de una distinción entre dos formas de conocimiento, sino de dos conocimientos distintos: el conocimiento sensible, no penetrado por la inteligencia, y el intelectual, no mezclado con elementos materiales. Entre el conocimiento sensible del hombre y el del animal no habría prácticamente ninguna diferencia. El conocimiento intelectual es propio y exclusivo del hombre.

La realidad de las cosas es diversa. No hay en el hombre un conocimiento sensible del todo idéntico al del animal, como no hay un conocimiento intelectual puramente espiritual e independiente del

⁸ Es conocido el libro de K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Methaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1957.

cuerpo. Cuando el hombre ve o siente, no ve o siente sólo cosas externas y materiales sin significado humano; sino que percibe un mundo humano, organizado y organizable según categorías racionales. Cuando reflexiona y razona, no se mueve en un ambiente aséptico de ideas puras, ni juega ajedrez con las imágenes filtradas de la realidad en la interioridad de su conciencia, sino en un mundo concreto, del cual busca comprender algo mediante la formulación de conceptos y de juicios científicos. Los conocimientos sensible e intelectual no indican, por tanto, dos conocimientos distintos, sino sólo dos aspectos, verdaderos y reales, del único conocimiento humano. Como dice Xavier Zubiri, «esto significa que el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual [...] y el entender es primaria y constitutivamente entender sensible. El sentir y la inteligencia constituyen una unidad intrínseca: es esto lo que llamamos la inteligencia sentiente»⁹.

Esto no significa que la distinción entre conocimiento sensible e intelectual se ha de abandonar. Indudablemente, en todo conocimiento humano hay dos polos no identificables: por un lado la presencia de cosas materiales particulares, plenamente inmersas en el espacio y en el tiempo; por otro lado la comprensión de la realidad independientemente de las formas mudables en las cuales está integrada. Yo veo, por ejemplo, esta casa, y sé que es sólo esta casa, porque en el fondo la comprendo como casa y por tanto como una de tantas posibles realizaciones de la misma idea.

El conocimiento sensible pone el acento sobre el hecho de que el único conocimiento humano tiene una dimensión o componente sensible. El conocimiento intelectual, por su parte, pone el acento sobre el hecho de que el mismo conocimiento humano racionaliza y conceptualiza la realidad. El conocimiento humano consiste en la tensión entre estos dos aspectos, que están siempre contemporáneamente presentes, pero en medidas y proporciones muy diversas según los momentos. La atención y la intención pueden dirigirse prevalentemente hacia la observación sensible, o bien

⁹ X. Zubiri, *Notas sobre la inteligencia humana*, en *Asclepio*, XVIII-XIX (1967-1968), pp. 341-352.

detenerse en la conceptualización.

Más en concreto podemos decir que todo conocimiento sensible está permeado de racionalidad y todo conocimiento intelectual humano está influido por la sensibilidad¹⁰. No es el ojo el que ve, ni el oído el que oye: es siempre una persona humana quien ve, siente, etc. En el contacto empírico con el mundo, la persona lleva todo el conjunto de sus ideas, significados y valoraciones; y encuentra por esto un mundo ordenado y revestido de significados humanos; se ven las cosas como instrumentos, jardines, calles, etc.¹¹.

En el hombre el conocimiento sensible está influido por la inteligencia; como dice santo Tomás, participa de la inteligencia: «*sensus etiam est quaedam deficiens participado intellectus*»^{17 12}, y participa de la vida intelectual no sólo por semejanza, sino de modo inmediato por influjo directo en cuanto que pertenece a un ser espiritual. El conocimiento sensible del hombre es distinto al del animal no sólo por el influjo extrínseco del conocimiento intelectual, sino radicalmente, porque se funda en un sujeto cuyo ser es todo él espiritual¹³.

Conocimiento sensible y conocimiento intelectual no son dos conocimientos humanos de igual contenido y de distinto nivel, sino el único conocimiento humano: «*non proprie loquendo sensus aut intellectus intelligit, sed homo per utrumque*»¹⁴. Por tanto, entre el conocimiento sensible y el intelectual hay distinción, pero no separación.

¹⁰ J. De Finance, *Essai sur l'agir humain*, PUG, Roma 1962, pp. 382-383: «Recíprocamente, la actividad humana más espiritual no se libera jamás aquí abajo de toda dependencia respecto a su vida sensitiva y vegetativa y, por consiguiente, de toda dependencia de sus condiciones físicas».

¹¹ Cfr. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo*, Elle di Ci, Torino-Leumann 1987, pp. 122-123.

¹² Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 77, a. 7, c.

¹³ Rechazar la identificación del conocimiento sensible «humano» con la sensación en el animal no significa que no tengan mucho en común el hombre y el animal a este respecto. En el ver, en el oír, en el sentir, etc., hay indudablemente un fondo común. Para conocer la naturaleza del ver, del oír, del sentir en el animal, se necesita partir del conocimiento sensible en el hombre, buscando abstraer de éste todo lo que es información intelectual y humana. De manera que se puede conocer real, pero indirectamente, la vida cognoscitiva en el animal. Nosotros tenemos experiencia directa sólo del modo humano de conocer.

¹⁴ *De Veril.*, 2, 6, 3.

Hay unidad, pero no identificación. Por lo mismo, se pueden presentar algunas características de ambas formas de conocimiento bajo el aspecto: 1) del objeto o contenido del conocimiento; 2) de la sucesión de los contenidos; 3) de la dependencia del conocimiento respecto al organismo. «»

1. Bajo el aspecto del objeto o del contenido

El conocimiento sensible está localizado en el espacio y en el tiempo; percibe determinados aspectos de la realidad, diversos según los sentidos y dentro de los límites de la sensibilidad del órgano. El ojo es sensible a la luz, el oído a los sonidos, etc. Lo que queda fuera de estos esquemas no es percibido. El conocimiento sensible permanece en la superficie de las cosas, pues considera sólo cosas particulares a partir de una determinada perspectiva: veo la ventana, la puerta, la casa- desde un punto concreto de observación, lo cual me impide ver contemporáneamente otros lados de la misma realidad.

El conocimiento intelectual, por su parte, no está restringido dentro de los límites de la sensibilidad de los diversos órganos, y no pocas veces presenta contenidos que prescinden del tiempo y del espacio, concebidos como entes espirituales o independientes de la materia. Aristóteles decía que el conocimiento intelectual es *quodammodo omnia*, porque no se presenta limitado en lo que se refiere al campo de su interés. Algunas esferas reciben, sin duda alguna, una atención privilegiada; por ejemplo: el mundo empírico, las relaciones con los demás, los juicios de valor sobre el actuar humano. Pero en principio, el interés no está limitado a estos aspectos. Además, la inteligencia no está circunscrita al conocimiento de las cosas que se encuentran directamente presentes en la observación empírica. Tomando la cosa bajo el perfil del concepto universal, el conocimiento intelectual supera esencialmente los límites individuales de la cosa y la capta en sus dimensiones universales.

2. Bajo el aspecto de la sucesión de los contenidos

Los fenómenos de orden sensible se suceden de modo casi automático; los de orden intelectual, en cambio, se suceden según un nexo lógico superior. Por ejemplo: la afirmación de la geometría «la suma de los ángulos internos de un triángulo equivale a dos ángulos rectos»,

puede ser pronunciada de modo correcto también por un loro oportunamente adiestrado; en tal caso los contenidos de conciencia de orden sensible se suceden sin que esto pueda explicarse con la relación entre el significado del sujeto y del predicado. De una manera muy distinta pronuncia la fórmula del teorema una persona que ha entendido el significado de las palabras y su demostración; en este caso la segunda parte de la frase sigue a la primera por su nexos lógico fundado sobre la intuición de la relación de identidad existente entre el primero y el segundo miembro de la igualdad.

3. Bajo el aspecto de la dependencia del conocimiento respecto al organismo

Los conocimientos sensibles dependen inmediatamente y del modo más estricto de las cualidades y de la intensidad de los cambios orgánicos; se trata de una dependencia intrínseca e inmediata. La dependencia intrínseca del organismo, en cambio, no se vislumbra en el conocimiento intelectual, ni se puede en él demostrar. Es verdad que los conocimientos intelectuales dependen, de alguna manera, de los sensibles y, por tanto, del organismo; pero únicamente de manera indirecta, extrínseca y mediada: sólo como condición, no como causa.

III. FUNCIONES GENERALES DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Se pueden distinguir tres funciones generales del conocimiento humano, a saber: 1) función de adquisición; 2) función de representación; 3) función de producción.

1. Función de adquisición

Mediante esta función el hombre incorpora intencionalmente en su estructura mental innumerables objetos, sean externos o internos. Tal proceso equivale al de la nutrición en la vida vegetativa, mediante la cual la materia externa se transforma en sustancia propia del organismo.

2. Función de representación

Gracias a esta función el hombre retiene los conocimientos

adquiridos, los evoca en el momento oportuno y los reconoce. Se llama función de representación porque gracias a ella se representa en la conciencia aquello que precedentemente se había presentado. La representación es una función que equivale a la del crecimiento de los organismos materiales.

3. Función de producción

Con esta función se llega a la creación de nuevas formas, conceptos y juicios. Tal función tiene su equivalente orgánico en la generación.

Es oportuno anotar que estas funciones son interdependientes y forman una unidad en el hombre.

IV. ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

El conocimiento humano, como hemos dicho, tiene un carácter unitario y forma en su conjunto una estructura dinámica. Por estructura se entiende un conjunto de elementos relacionados el uno con el otro de una manera determinada, de modo que no se puede definir un elemento sin referirse a los otros. Si se quiere esquematizar los elementos de esta estructura unitaria, se puede hablar de dos dimensiones y de cinco fases en el proceso cognoscitivo. La dimensión sensible que comprende las primeras dos fases, es decir, las sensaciones externas y la percepción interna; la dimensión intelectual que comprende las otras fases del proceso cognoscitivo humano, es decir, el concepto, el juicio y el razonamiento. El esquema sería como sigue:

Dimensión sensible del conocimiento humano:

Primera fase: las sensaciones externas

Segunda fase: la percepción interna

Dimensión intelectual del conocimiento humano:

Tercera fase: conceptualizar

Cuarta fase: juzgar

Quinta fase: razonar

Es importante subrayar, una vez más, que estas dimensiones y fases del proceso cognoscitivo humano, aun distinguiéndose, no se dividen. Están siempre mezcladas entre sí de tal modo que no es posible hablar de una sin hablar también de las demás. No puedo hablar de la experiencia sensible sin mencionar lo que encuentro en la experiencia, y por lo tanto, sin traducir en palabras y conceptos la experiencia misma. Por otra parte las palabras y conceptos con los cuales queremos expresar la realidad sensible son palabras vacías si no encuentran respaldo en esta misma realidad.

EL CONOCIMIENTO HUMANO

SECCION II: LAS SENSACIONES EXTERNAS

ESQUEMA

I. Definición de sensación externa

II. Fases de la sensación

III. Causas de la sensación

IV. Leyes de la sensación

1. Respecto a la intensidad de la sensación

a) Leyes del límite absoluto

b) Leyes del límite diferencial

2. Respecto a la cualidad de la sensación

V. Objeto y división de los sentidos externos

1. Sensible «per accidens»

2. Sensible «per se»

a) Sensible propio

b) Sensible común

Una buena parte del pensamiento contemporáneo, en particular la filosofía de la existencia, ha rechazado la autosuficiencia del pensamiento conceptual y ha confirmado el primado de la experiencia. De este modo, conocer es el contacto concreto e inmediato con la realidad; esto es lo que se quiere expresar con el término *experiencia*, con la única condición de liberarlo de la interpretación reducida que ha recibido en el racionalismo y en el empirismo. En sentido estricto, la experiencia indica el contacto sensitivo con la realidad; contacto que existe sin lugar a duda y que es una de las condiciones fundamentales para que pueda realizarse la actividad intelectual. El significado más enjundioso del término atribuye a la experiencia la presencia concreta del hombre que entra en contacto con la realidad. Dicha experiencia no comprende solamente el mundo sensible, sino que también incluye a los hombres, la libertad, el amor...; el objeto específico de la experiencia es lo real¹. Hablando de las sensaciones externas, como primera fase del conocimiento humano, nos referimos, por ahora, al contacto sensible con la realidad.

I. DEFINICION DE LA SENSACION EXTERNA

Entendemos por sensación externa aquella primera fase del proceso cognoscitivo humano en la que se produce un acto psíquico cognoscitivo a partir de un estímulo. No se trata de una pura impresión de carácter físico, sino de un verdadero y propio conocimiento. Dado que no llega a nuestro conocimiento de adultos sino a través de las sucesivas fases del proceso cognoscitivo, es difícil precisar qué es exactamente lo que corresponde a esta primera fase, y siempre existe el peligro de atribuirle perfecciones que provienen de fases sucesivas.

Una vez puesta esta premisa, se puede decir que la sensación, como primera fase del proceso cognoscitivo, es el conocimiento inmediato y concreto de una cualidad material, externa o interna a nuestro cuerpo, que se obtiene mediante la respuesta del órgano de un sentido externo a un estímulo físico, químico o mecánico¹⁵.

¹⁵ La sensación es, por tanto, la aprehensión de un objeto, y no simplemente la percepción de una modificación subjetiva del órgano sensible. Así cae el falso problema del empirismo y del idealismo, que se preguntan cómo es que de este fenómeno puramente subjetivo, se pueda pasar a la afirmación de datos externos. Cfr. J.-P. Sartre, *L'Être et le*

La capacidad de poseer estos conocimientos se llama sensibilidad; las capacidades específicas para captar las diversas sensaciones se llaman facultades sensibles externas; las partes del organismo vivo que con su respuesta a los estímulos producen las sensaciones, se llaman órganos externos.

Precisemos ahora el significado de la expresión «sentidos externos». Los llamamos así no porque mediante ellos conozcamos cualidades materiales del mundo exterior, pues de hecho mediante ellos captamos también cualidades materiales internas a nuestro cuerpo; y ni siquiera porque sus órganos se encuentren en las partes externas de nuestro cuerpo, ya que existen órganos situados en el interior del cuerpo, con los que se captan cualidades que no difieren de las situadas fuera de nosotros, como sucede, por ejemplo, con el sentido del tacto, al que atañen no sólo los objetos externos, sino también las partes internas de nuestro propio cuerpo. Considerando la fisiología del sistema nervioso, donde las actividades de los centros periféricos fluyen hacia otros centros situados en el interior, parece justificado llamar sentidos externos a aquellos cuyos órganos residen, no tanto en la periferia del cuerpo, sino más bien en la superficie del sistema nervioso, y que son los primeros en ser excitados por estímulos físicos, químicos o mecánicos.

II. FASES DE LA SENSACIÓN

El proceso de la sensación comprende tres fases, de las cuales las dos primeras son casi una preparación para la tercera. En la primera fase se recibe la acción de un estímulo físico, químico o mecánico, que generalmente es distinto para cada tipo de sensación. Este estímulo, excitando una parte del sistema nervioso periférico, produce una alteración o cualidad en el mismo, distinta del mismo estímulo, que consiste en una excitación-reacción del organismo; esta excitación-reacción es la segunda fase del proceso de la sensación.

Tras esta excitación-reacción surge el acto psíquico propiamente dicho, es decir, la aprehensión intencional de un objeto o de una cualidad; y en esto consiste la tercera fase de la sensación. Por consiguiente las tres fases de la sensación se pueden designar con los nombres de física (estímulo), fisiológica (excitación), psicofisiológica (sensación).

La realidad de la primera fase (física) y de la tercera (psíquica) están sostenidas por la experiencia y nadie las pone en duda, aunque la tercera fase sea interpretada de modo diferente por los materialistas y por los espiritualistas; la segunda fase (alteración física producida en el organismo) ha sido negada tanto por los materialistas como por los espiritualistas. Los primeros creen que la sensación es una reacción del sistema nervioso a los estímulos, siendo dicha reacción de tipo mecánico o físico-químico. Los segundos, por su parte, conciben la sensación como una actividad del espíritu. Afirmar esta fase intermedia de naturaleza fisiológica es importante para quien sostiene, como nosotros, que la sensación no es una actividad ni puramente material, ni puramente espiritual, sino del organismo vivo en su conjunto¹⁶.

La excitación corporal es ya una cualidad de orden superior al de la materia bruta del estímulo. Es de orden físico e intencional. De orden físico porque el rayo luminoso que nos golpea nos modifica físicamente; ésta es la modificación más fácil de apreciar: se puede ver la pequeña imagencita al revés sobre el fondo del ojo, y el fisiólogo puede medir las modificaciones suscitadas en la retina y en el cerebro por aquel rayo luminoso. Pero esto no es suficiente; de hecho, a la impresión luminosa reaccionamos no sólo de estas maneras observables y medibles por el fisiólogo, también reaccionamos viendo el objeto, es decir, nos movemos con un acto intencional. Tenemos por tanto que admitir, que junto con la modificación física de los órganos, existe además una modificación de orden intencional. O más bien, puesto que no se trata de dos realidades, se debe admitir que la modificación física tiene también un aspecto intencional.

La segunda fase, excitación-reacción, se ha llamado tradicional-

¹⁶ Cfr. *Summ. Theol.* I, q. 75, a. 3; q. 77, a. 8.

mente *species impressa*. Las cosas nos impresionan, como se suele decir, actúan sobre nosotros y nos modifican, nos excitan. La excitación-reacción (*species impressa*) es anterior al acto cognoscitivo (sensación), y por lo mismo no puede ser entendida como representación o imagen del objeto; no es, para usar terminología escolástica, un *médium quod*, aquello que se conoce, es decir, un intermediario que, conocido, haría después conocer el objeto de manera mediata, como el retrato hace que conozcamos el original; por el contrario, la excitación-reacción es una condición del conocimiento: *médium quo* (aquello por lo que) o *id quo cognoscitur* (aquello por lo que se conoce).

El sujeto del conocimiento, «impresionado» por el estímulo, reacciona y hace el acto de conocer, esto es, realiza la sensación (tercera fase). Por medio de la *species impressa*, el sujeto es modificado, impresionado, puesto en acto por la cosa que va a conocer; pero conocer en cuanto tal es una actividad del sujeto, es reaccionar a la excitación, expresar aquello que se conoce. Lo que expresamos de la cosa conocida se llama, en terminología escolástica, *species expressa*. En todos nuestros conocimientos hay siempre una *species expressa*, una manifestación de lo que conocemos. Esta «expresión» no se entiende como un «algo en mí» de lo que, con razonamientos, se tenga que deducir la cosa en sí, sino que se entiende como la expresión, la palabra interior con la que me digo a mí mismo qué cosa he tomado de la realidad. En terminología escolástica: la *species expressa* no es un *médium quod*, no es *id quod cognoscitur*, sino que es *id in quo cognosciturres*.

En la sensación propiamente dicha (tercera fase), como en todos los actos psíquicos en general, hay que distinguir un doble aspecto: el acto y el objeto intencional. *El acto* es un evento fisiológico que consiste en una actividad del sistema nervioso; es una modificación de la ¹⁷ facultad cognoscitiva, es decir, *un modo de ser yo*; se trata de considerar la sensación en su realidad psicológica, como aquello que es, así como un retrato puede ser considerado como aquello que es en su rea-

¹⁷ De aquí la fórmula de Aristóteles: «lo sensible en acto y el sentido en acto son una sola cosa» («énei *be píá* *peí'* e *cmi'* *éi'épyeia* q TOÓ aiOt)Tou icaí rí; TOO aiaOqnKOÚ...», *De Anima*, f, 2).

lidad física, un pedazo de madera, de tela o de papel cubierto de colores. *El objeto intencional del acto* es un hecho psíquico que consiste en la presentación intencional de un objeto, por aquello que representa; el retrato es considerado según lo que representa: no se trata ya de un pedazo de madera, sino de un Tizianq, de un Van Gogh; es el objeto mismo conocido, es decir, *un modo de ser otro*.

III. CAUSAS DE LAS SENSACIONES

El problema que se nos presenta ahora es establecer cuál es la relación de dependencia que existe entre sensaciones y estímulos, o lo que es lo mismo, ver hasta qué punto y en qué medida la tercera fase de la sensación depende de cada una de las fases precedentes.

Para analizar la correspondencia entre el estímulo y la sensación hay que distinguir en esta última cuatro propiedades: la cualidad, la intensidad, la duración y la extensión. Las dos primeras se llaman intensivas y se refieren al objeto mismo de la sensación: la cualidad se define por el objeto mismo que la presenta; la intensidad, según la mayor o menor vivacidad con la que se presenta. Las otras dos se llaman extensivas y se refieren a la posición en la que aparece el objeto en relación con el tiempo y el espacio. Estas propiedades no se refieren al acto de la sensación, sino al objeto intencional del acto. Cuando, por ejemplo, veo un color verde, no es verde el acto de ver, sino el objeto que se me presenta intencionalmente en mi interior por medio del acto.

Es evidente que la intensidad y la cualidad de la sensación dependen en parte de la intensidad y de la cualidad del estímulo físico que las provoca. Sin embargo, no es menos evidente que dependen también de factores fisiológicos y psicológicos, distintos del estímulo físico. Estos factores fisiológicos pueden ser: la mayor o menor irritabilidad de los órganos sensoriales, la extensión del estímulo y la presencia de otros estímulos. Es un dato de experiencia común que cada órgano está particularmente dispuesto a recibir una determinada clase de estímulos físicos, mientras que para otros resulta más o menos inaccesible, lo cual depende de la naturaleza anato-fisiológica propia de cada órgano. Los factores psicológicos pueden ser la concentración, la aten-

ción y el ejercicio habitual.

Todos estos hechos prueban que la sensación no depende tanto del estímulo físico-químico, cuanto más bien de las condiciones en que tiene lugar la modificación fisiológica, esto es, la excitación-reacción del organismo. Por tanto, se puede concluir que, aunque la sensación dependa de algún modo del estímulo físico, tal dependencia se verifica solamente *a través de la excitación-reacción del organismo*. Esta modificación, a su vez, está producida por el estímulo físico y por la actividad de la facultad que la acoge. Son dos, pues, los elementos que concurren a producir la sensación: el estímulo físico y la modificación fisiológica del organismo (es decir de la facultad y del órgano). Existe un paralelismo psicofisiológico entre la segunda y la tercera fase de la sensación, puesto que las modificaciones fisiológicas de la segunda fase llevan a modificaciones análogas en la tercera, pero de naturaleza no ya fisiológica sino psicológica o intencional; así, la tercera fase de la sensación depende de las condiciones y modalidades de la segunda.

Esta explicación nos permite resolver el problema de la diferencia ontológica entre el estímulo físico que pertenece a un nivel físico-químico y la sensación que es del nivel psíquico. El efecto es proporcionado a la causa, porque la causa no es solamente el estímulo físico, sino también la facultad y el órgano que lo reciben. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*; por ejemplo, la luz que golpea un pedazo de madera no produce la misma sensación visual que produciría si golpeará el ojo, capaz de ver.

Una ulterior precisión nos permite entender la distinción que hay entre sensaciones del mismo tipo. Para explicar una sensación no basta la presencia de un estímulo adecuado que excite la facultad y el órgano respectivo; esto explicaría el tipo de sensación, por ejemplo, visual, auditiva..., pero no una sensación concreta e individual; en otras palabras, ¿cómo se distinguen dos sensaciones del mismo tipo? Por la modificación concreta que un determinado estímulo produce en el organismo, por ejemplo, veo rojo, veo azul...; por tanto, una sensación se diferencia de otra por la concreción de la modificación producida por un determinado estímulo.

IV. LEYES DE LAS SENSACIONES

1. Respecto a la intensidad de la sensación

Para que un estímulo pueda producir una sensación se necesita que su amplitud supere un cierto límite; así, un peso inferior a los 90 mg., colocado sobre la mano, es evidente que no se pueda advertir. La cantidad de intensidad necesaria para producir la sensación se llama *límite inferior absoluto*; tal límite es distinto para cada clase de sensaciones y varía de sujeto a sujeto y según las circunstancias. Lo que debe aumentar o disminuir el estímulo para que se pueda advertir una mínima diferencia en la sensación se llama *límite diferencial*. Sin embargo, la perceptibilidad del estímulo no es infinita. Hay un límite más allá del cual puede suceder que, aun continuando el aumento del estímulo, la sensación se quede estacionaria o resulte imposible. Esta cantidad máxima del estímulo se denomina *límite superior absoluto* de la sensación. Los hechos expuestos han conducido a la formulación de algunas leyes generales, llamadas *psicofísicas*: a) leyes del límite absoluto; b) leyes del límite diferencial.

a) Leyes del límite absoluto

En igualdad de circunstancias, para cada tipo de sensaciones existen dos límites: uno inferior, que corresponde a la mínima sensación perceptible, y otro superior, que corresponde a la sensación de máxima intensidad. Más allá de estos límites no se dan sensaciones, porque el estímulo no modifica lo más mínimo el órgano sensorial. Por ejemplo, no se escucha la caída de un minúsculo pedacito de papel desde la altura de un centímetro.

b) Leyes del límite diferencial

Existe un límite mínimo de diferencia entre dos estímulos, debajo del cual no se percibe la diferencia en la intensidad de la sensación. Por ejemplo, el ojo humano no advierte la diferencia entre la luz de una lamparita de 100 W y una de 105 W¹⁸.

¹⁸ La ley fue enunciada en 1851 por el fisiólogo alemán Weber, que determinó cuantitativamente este límite como una fracción constante del estímulo.

La importancia de las leyes psíquico-físicas es notable porque hacen conocer mejor cuál es el proceso mediante el cual se obtiene la sensación. De hecho, la razón inmediata de las leyes psíquico-físicas reside en la inercia que la materia del órgano opone al verificarse algunas excitaciones-reacciones; dicha inercia es necesaria para que se alcance el límite absoluto o el diferencial de la sensación. La intensidad de la sensación depende directamente del grado de intensidad de la excitación-reacción fisiológica producida en el órgano. A cada grado de intensidad del estímulo físico, no corresponde un grado igual de intensidad en la excitación-reacción fisiológica que constituye la segunda fase de la sensación; pero a cada grado de intensidad de la excitación, corresponde siempre el mismo grado de intensidad de la sensación, si las condiciones son las mismas.

2. Respecto a la cualidad de la sensación.

Es un dato de experiencia común que cada órgano está particularmente dispuesto a recibir una determinada clase de estímulos, mientras que para otros resulta más o menos inaccesible. Esto depende de la estructura anatomo-fisiológica propia de cada órgano. Así, por ejemplo, el órgano de la vista es totalmente inaccesible a los estímulos sonoros, como lo es el nervio acústico para los estímulos luminosos. Los estímulos aptos a la configuración anatomo-fisiológica de cada órgano, y que normalmente sirven para excitarlo produciendo la sensación correspondiente, se llaman *estímulos adecuados*; por ejemplo, los colores y la luz para el ojo. Puede suceder, sin embargo, que un determinado órgano sea excitado de modo más bien violento por un estímulo no adecuado y que, no obstante esto, se obtenga una sensación regular, como si el órgano hubiera sido excitado por un estímulo adecuado. Estos estímulos se llaman *estímulos inadecuados*', por ejemplo, una presión en el bulbo ocular produce una sensación luminosa, y sobre el oído produce una sensación sonora. Estos hechos indujeron a Johannes Müller (1826) a formular la así llamada *ley de la energía específica de los sentidos*: estímulos diversos, sean adecuados o inadecuados, producen en el mismo órgano sensaciones iguales; mientras el mismo estímulo produce sensaciones diversas según los diversos sentidos excitados, de acuerdo a la naturaleza de cada sentido.

El significado de esta ley es análogo al de las leyes psicofísicas. Al igual que la intensidad, también la cualidad de la sensación no depende sólo de la naturaleza del estímulo, sino además del órgano y de la facultad, así como también de la naturaleza de la excitación-reacción fisiológica producida por el estímulo. Esta excitación-reacción fisiológica, que precede a la sensación, representa el producto de dos factores: el estímulo por una parte, y la facultad y el órgano por otra. Cada vez que el estímulo recibido es suficiente, el órgano y la facultad reaccionan según su modo de ser específico, y esta reacción manifiesta siempre algo que ellos producen como propio. Así, por ejemplo, el músculo siempre responde a los estímulos mediante contracciones.

V. OBJETO Y DIVISION DE LOS SENTIDOS EXTERNOS

Los sentidos externos, tal y como los hemos descrito en la definición, son *facultades orgánicas* cuya actividad constituye la primera fase del proceso cognoscitivo. Tras haber estudiado este proceso, es oportuno preguntarnos cuál es el resultado que se obtiene; es decir, ¿cuál es el objeto de los sentidos externos? Los datos de las sensaciones externas, o sea, las cualidades y los objetos captados a través de ellas, se presentan a nuestro conocimiento de adultos notablemente transformados por las sucesivas fases del conocimiento; por eso es difícil precisar qué es lo que corresponde a esta primera fase y existe siempre el peligro de atribuirle perfecciones que provienen de las fases sucesivas. Se trata de hacer lo posible por determinar el objeto de los sentidos externos antes de las ulteriores elaboraciones.

Las cualidades y los objetos inmediatamente percibidos por los sentidos externos se denominan con el nombre genérico de *sensibles*; este término va más allá de los sentidos externos y se aplica también, como veremos, a los sentidos internos. Los objetos *sensibles* se dividen en dos grupos: sensibles *per se*, y sensibles *per accidens*.

1. *Los sensibles «per accidens»*

Los sensibles *per accidens* son inmediatamente captados por el sujeto, no por razón de sí mismos, sino en cuanto que existen unidos a aquello que viene captado por sí mismo. No modifican por sí mismos

el órgano sensorial, sino que son captados en tanto en cuanto están unidos a lo que por sí mismo modifica el órgano. Así, yo puedo decir verdaderamente que veo lo que es dulce mirando un terrón de azúcar; o bien que oigo a mi amigo cuando solamente escucho su voz, o que percibo con la vista un hombre o una sustancia, cuando mis ojos captan solamente su figura y su color. En realidad, no es la cualidad dulce lo que impresiona a mi vista; no es el amigo, sino su voz lo que llega a mi oído; no es el hombre como ser substancial ni la sustancia por sí misma la que golpea mis órganos; y, sin embargo, puedo decir sin mentir que con mis sentidos percibo todo esto, porque todas estas cosas van unidas a lo que capto con mis sentidos. Esta clase de sensibilidad no pertenece, por tanto, a la primera fase (sentidos externos) del conocimiento humano, sino a la segunda (sentidos internos); estos suponen una ulterior elaboración del dato primario proporcionado por los sentidos externos.

2. *Los sensibles «per se»*

A los sentidos externos pertenecen los objetos *sensibles «per se»*, es decir, aquéllos que por sí mismos modifican los órganos sensoriales; los objetos sensibles son de dos especies: *sensibles propios* y *sensibles comunes*¹⁹.

a) *Sensible propio*

Es aquel que por sí mismo y primariamente modifica el sentido y es percibido por un sentido de tal manera que ningún otro lo percibe. «Propio», por tanto, equivale aquí a «exclusivo»; es decir, que éste sirve para especificar el sentido y distinguirlo de cualquier otro. De esta manera, la luz puede ser percibida solamente por la vista.

b) *Sensible común*

El sensible común modifica por sí mismo el sentido pero de ma-

¹⁹ El sensible *per se* propio se llama comúnmente «cualidad secundaria», y el sensible *per se* común, «cualidad primaria». Según Descartes las cualidades primarias (extensión, movimiento...) serían las objetivas y reales; las cualidades secundarias, en cambio, más que existir en las cosas externas, existen en nosotros, sujetos que sentimos (Descartes, *Principia philosophiae*, A.T., VIII, 322-323).

nera secundaria, esto es, en cuanto que siempre acompaña al sensible propio; los sensibles comunes, reducibles a la extensión y al movimiento, se dan como modalidad de los sensibles propios; por ejemplo, la extensión es dada a la vista como una modalidad del color y al tacto como una modalidad del calor y del frío. Se llama sensible común porque puede ser percibido por diversos sentidos. El sensible propio y el sensible común son percibidos en el mismo acto. Así, yo no veo propiamente el color en abstracto, sino una extensión colorada: la de un muro, por ejemplo. El color de la pared^ aun siendo un sensible propio, es absolutamente inseparable, en mi experiencia sensorial concreta, de la superficie de la pared colorada. Al mismo tiempo y con el mismo acto percibo el color (sensible propio) y la extensión (sensible común). Y puesto que este sensible común, en cuanto tal, puede ser percibido también por otro sentido, por ejemplo, por el tacto, las cualidades táctiles (solidez e impenetrabilidad), que son su sensible propio, son también percibidas al mismo tiempo que la extensión, que es el sensible común a los dos sentidos.

Los sentidos externos se distinguen entre sí no sólo por el diferente dispositivo fisiológico (el ojo es diferente del oído), sino también por el objeto percibido. Cada sentido percibe un aspecto distinto de las cosas: la vista percibe los colores, el oído los sonidos, el gusto los sabores, etc. El conocimiento sensitivo es el conocimiento determinado y concreto de objetos presentes. Siendo las sensaciones conocimientos de objetos, se distinguen según los objetos que presentan al conocimiento. La distinción de los órganos es un indicio. Cuando se dan diversas sensaciones, se requieren diferentes órganos, pero no siempre se da lo contrario.

Sin entrar en particularidades de cada sentido, recordemos una distinción que generalmente se hace entre sentidos objetivos y sentidos subjetivo-objetivos. Los primeros son la vista y el oído: son más cognoscitivos, es decir, nos hacen conocer mucho el objeto y poco o nada la modificación del sujeto. Los segundos son el olfato, el gusto y el tacto, y son más subjetivos, porque captan el objeto como modificante del sujeto. En los sentidos objetivos prevalece el elemento propiamente cognoscitivo o representativo; en los sentidos subjetivo-objetivos prevalece el elemento afectivo; las sensaciones del gusto, del

olfato o del tacto están siempre acompañadas por un estado afectivo acentuado; es a la vez un sentimiento agradable o desagradable; la sensación visual o la auditiva, o no posee este carácter, o lo posee en menor medida.

EL CONOCIMIENTO HUMANO
SECCION III: LA PERCEPCION INTERNA
ESQUEMA

I. Definición de percepción

II. Contenido y objeto de la percepción

1. Ampliación de datos

- a) *Las sensaciones actuales son completadas por cualidades que pertenecen a sensaciones de la misma especie.*
- b) *Las sensaciones actuales son completadas por cualidades que pertenecen a sensaciones de otro tipo.*
- c) *Los aspectos que completan la sensación real no son algo externo o añadido a ella.*

2. Organización de los datos en objetos estructurados

- a) *La unificación y la estructuración*
- b) *Los contornos*
- c) *La figura-fondo*
- d) *Una selección de datos*

3. Localización del objeto en el tiempo y en el espacio

4. Apreciación de valores en los objetos percibidos

- c) *Primera afirmación: se afirma la forma como dato primario*
- d) *Segunda afirmación: se afirma la forma preexistente de alguna manera en el estímulo y en la modificación fisiológica que precede a la percepción, es decir, el isomorfismo*

Valoración crítica de la doctrina de la forma

- * *Respecto a las negaciones*
- * *Respecto a las afirmaciones*

3. La doctrina de los sentidos internos

a) *El sentido común*

b) *La imaginación sensible*

c) *La memoria sensible*

d) *La estimativa-cogitativa*

c) *Realidad de estas facultades*

IV. Las causas de la percepción interna

1. Causas de la unidad y estructuración del objeto

2. Causas del acto de percepción

1 El proceso de la percepción

1. Teorías elementalistas

2. Teoría de la forma o *Gestalt*

a) *Primera negación: se niega la existencia de elementos reales en la percepción*

b) *Segunda negación: se niega la asociación en la aparición de la forma*

1 Finalidad y características del conocimiento sensible

1. La finalidad del conocimiento sensible

2. Características del conocimiento sensible

a) *El conocimiento sensible es material y particular*

b) *El conocimiento sensible es intencional*

El conocimiento sensible es consciente

La excitación de nuestros órganos sensibles por los estímulos no hace que percibamos los objetos fragmentados, sino unificados, organizados y provistos de una estructura propia. La percepción no nos presenta nunca un conjunto caótico de elementos sensibles, sino objetos concretos que, aunque extensos y dotados de numerosas cualidades sensibles, presentan una organización y una estructura que nos permiten distinguirlos de otros objetos igualmente estructurados e individuales. La percepción no capta superficies coloreadas, sonidos confusos, extensiones impenetrables y otras cualidades que se presentan como objeto de las sensaciones externas, sino objetos bien delimitados que aparecen inmediatamente a nuestro conocimiento como unificados y estructurados. Vemos casas, árboles, mesas, sillas, montañas; escuchamos palabras, frases, melodías; tocamos cuerpos bien definidos, resistentes y extensos.

Todos estos objetos, además, aparecen en nuestro conocimiento de adultos situados de alguna manera en el *tiempo*, porque experimentamos su duración y sucesión, y en el *espacio*, en cuanto que están dotados de volumen y extensión.. Esta organización, configuración y estructura, que son aspectos no reducibles y no presentes en las sensaciones externas, es propia y específica de lo que llamamos percepción interna, y para explicarla es necesario admitir otras facultades distintas de los sentidos externos, las cuales se llaman normalmente «sentidos internos».

I. DEFINICIÓN DE PERCEPCIÓN

En el lenguaje ordinario la palabra «percepción» tiene un significado muy amplio y se aplica tanto a la dimensión sensible de nuestro conocimiento como a la intelectual. En la dimensión sensible se captan las cosas materiales gracias a la excitación que los estímulos producen en nuestros órganos; en la dimensión intelectual, la percepción se produce independientemente de la excitación orgánica; gracias a ella se captan cosas que, no siendo materiales, son incapaces

de excitar los órganos sensibles, y sin embargo, se perciben con gran claridad. Así, por ejemplo, podemos decir que percibimos la verdad de una proposición o la necesidad de una conclusión.

En filosofía se ha discutido mucho sobre el uso y el contenido del término «percepción»¹. Algunos identifican sensación con percepción; otros, en cambio, ven en todo conocimiento humano un acto perceptivo. Nosotros daremos a tal término un significado limitado a la dimensión sensible del conocimiento humano, excluyendo la dimensión intelectual. Podemos, por tanto, definir la percepción como el *proceso cognoscitivo que nos presenta sensiblemente los objetos en forma totalizante y unitaria*. Es un proceso, es decir, un conjunto de capacidades y de actos, mediante los cuales, no solamente percibimos los objetos sensibles, sino que los percibimos en un todo organizado, configurado y estructurado.

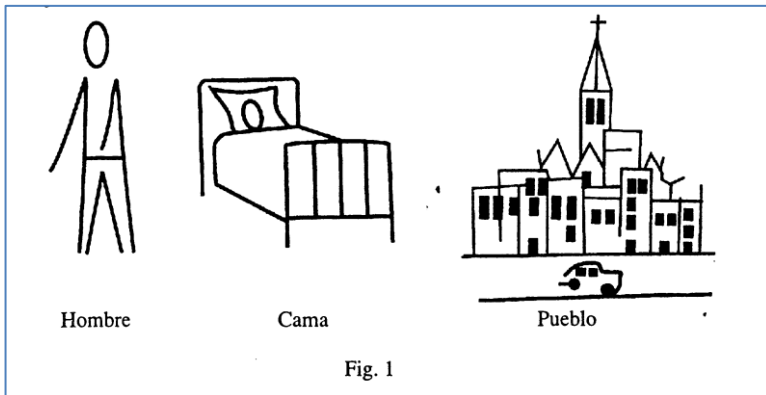
II. CONTENIDO Y OBJETO DE LA PERCEPCION

El contenido de la percepción es el objeto sensible organizado, configurado y estructurado. Los principales aspectos de este contenido son:

1. Ampliación de los datos

En toda percepción se verifica una especie de ampliación de los datos que proporciona la sensación actual. Esto ocurre de tres maneras distintas:

a) *Las sensaciones actuales son completadas por cualidades que pertenecen a la misma especie de sensaciones*, de tal modo que podrían ser producidas por el mismo estímulo, si bien en realidad no lo son. Por ejemplo, sucede que palabras pronunciadas de modo defectuoso o inexacto se perciben perfectamente; y palabras escritas de un modo incompleto se entienden sin ninguna dificultad como si no les faltase nada. Esta acción resulta evidente también en el caso de dibujos (por ejemplo caricaturas), donde pocas líneas y algunos trazos incompletos sabiamente dibujados, bastan para proporcionar la visión perfecta de un objeto.



b) Las sensaciones actuales son completadas por cualidades que pertenecen a sensaciones de otro tipo, como cuando lo que percibimos con el tacto es completado por otros elementos que pueden provenir sólo de un estímulo óptico. Por ejemplo, si se trata de reconocer sólo mediante el tacto algunos objetos ya conocidos y colocados en el interior de un cajón, se notará cómo las sensaciones táctiles, las únicas posibles en esa circunstancia, se completan con aspectos visuales, por lo que nos parecerá percibir el color y la forma, como si los objetos estuviesen delante de nuestros ojos.

c) Los aspectos que completan la sensación real no son algo externo o añadido a ella, sino que se perciben como pertenecientes a ella, es decir, como propiedades reales suyas. Así, en el ejemplo anterior, el objeto palpado por los dedos se presentaba a mi percepción como resistente, con una forma y una configuración espacial, y al mismo tiempo aparecía con un determinado color.

2. Organización de los datos en objetos estructurados

La percepción organiza en objetos completos, individuales y estructurados lo que nos presenta la diversidad de estímulos actuales, a veces discontinuos. Esto se realiza mediante:

a) La unificación y la estructuración de los datos, gracias a los cuales en nuestra percepción se forma un solo objeto. Por ejemplo, las sensaciones sucesivas y discontinuas de estímulos acústicos se perciben espontáneamente como reagrupadas; un conjunto de árboles colocados sin ningún orden lo percibimos como un bosque; los

diversos elementos de un rostro no se perciben como una mera suma de partes (frente, ojos, boca, etc.) sino como un todo nuevo y original. Un ejemplo evidente de esta estructuración se encuentra en la figura 2, que no contiene en realidad más que algunas manchas blancas irregulares esparcidas sobre un fondo negro; nadie, sin embargo, dudará que se trata de una procesión nocturna de niños que llevan lámparas en sus manos.



Fig. 2 - Procesión nocturna de niños

b) Los contornos de cada objeto se nos presentan perfectamente distintos de otros objetos. Si entramos en una habitación donde hay muchos muebles y cuadros, distinguimos los contornos de cada uno, aunque los rayos luminosos lleguen todos juntos a nuestra retina.

c) La figura-fondo: aquel objeto que es el término directo de la percepción sobresale sobre un fondo constituido por otros objetos que son percibidos en segundo plano. Nunca percibimos objeto alguno que no sobresalga en un fondo. Así, por ejemplo, si logramos entender las palabras de un interlocutor que nos habla en medio de un barullo, es porque su voz sobresale entre los otros sonidos. Esta necesidad es evidente en el dibujo de la figura 3. Por más que se intente, resulta imposible ver al mismo tiempo las dos cosas. Si una es percibida como objeto, la otra se hace fondo.



Fig. 3 - Según se prefiera, puede verse una copa blanca sobre un fondo negro, o dos caras negras sobre un fondo blanco.

d) Una selección de los datos que nos proporcionan los estímulos. Gracias a ella se descartan los inútiles y se utilizan sólo los necesarios para formar el objeto. Esto aparece ya en la figura 3, pero resulta más evidente en figuras «reversibles», como la figura 4 donde, manteniéndose firmes los datos del estímulo, los utilizamos de un modo distinto. En esta figura se puede ver o un conejo o un pato, dado que las orejas de uno se convierten en el pico del otro. Lo mismo se puede ver en la figura 5, donde los cubos que aparecen en ella son seis si tomamos los cuadros blancos como las caras superiores de los cubos, mientras que son siete si los vemos como las caras inferiores.

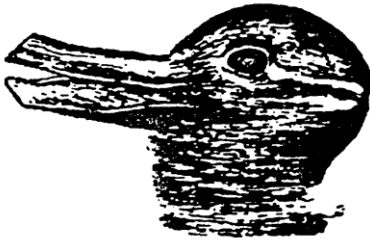


Fig. 4 - ¿Oca o conejo?

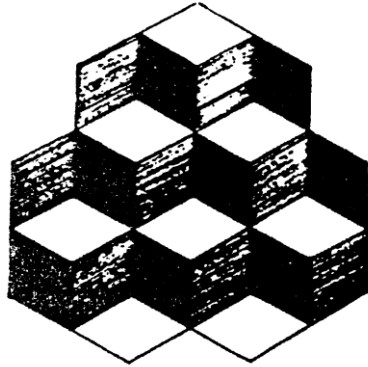


Fig. 5 - ¿Seis o siete cubos?

3. Localización del objeto en el tiempo y en el espacio

Captamos si un cuerpo está quieto o se mueve respecto a otro; percibimos si está situado arriba, abajo, a la derecha o a la izquierda, delante o detrás. Lo percibimos, pues, en el espacio. Y también en el tiempo ya que conocemos si una percepción determinada se efectuó antes, simultáneamente o después de otra; advertimos la duración, el inicio y el fin.

4. Apreciación .de valores en los objetos percibidos

Inmediatamente, sin necesidad de grandes razonamientos, captamos la utilidad o la nocividad para nuestra vida de los objetos percibidos. Por ejemplo, un cordero que aún no ha visto lobos, huye en cuanto ve al primero; un gato pequeño se dedica sin más a la caza de ratones y eriza el pelo a la vista de un perro. En el contenido de la percepción está, pues, la valoración del objeto percibido.

III. EL PROCESO DE LA PERCEPCION

Hemos estudiado hasta ahora la percepción como actividad cognoscitiva bajo el aspecto de su objeto; pasemos ahora a

considerarla en su proceso de formación. La percepción comporta un proceso complicadísimo, es decir, una serie de actividades intermedias desde el momento de la excitación sensorial hasta que el contenido de la percepción se presenta a la inteligencia. A medida que el hombre se desarrolla psíquicamente, la percepción se enriquece con más datos. Así, la percepción de un niño difiere de la de un adulto, y el hombre culto y sensible percibe en las cosas mucho más que un individuo vulgar e ignorante.

Del proceso de la percepción conocemos, mediante la experiencia, el principio: una excitación sensorial, y el fin: la presentación del objeto intencional sensible a la inteligencia. No conviene, sin embargo, ver el proceso perceptivo como compuesto de una serie de actos autónomos, de tal manera que cada uno se sobreponga al precedente como piezas de una máquina. El dinamismo psíquico de la percepción se desarrolla en modo perfectamente continuo, mediante niveles o centros que se pueden distinguir, también anatómicamente, en el organismo; niveles o centros que constituyen las diversas facultades. En el hombre

la percepción se presenta como un único proceso, no obstante las diferentes actividades y facultades cognitivas que intervienen en ella.

Lo que sucede en la percepción representa uno de los problemas más difíciles de resolver. Tal dificultad deriva principalmente del hecho de que la experiencia, tanto objetiva como subjetiva, no permite observar, en su esencia, las actividades que se desarrollan en el cerebro en el momento mismo en el que se produce la percepción y su objeto. Todo esto lo conocemos sólo cuando llega al yo, después de penetrar en la esfera del nivel intelectual. Al yo, el objeto intencional llega ya estructurado y unificado en la fase precedente de la dimensión aún sensible. Para descubrir de qué manera se ha estructurado y unificado y para saber cuáles han sido las actividades que a este fin se efectuaron en la fase de percepción, no se puede aplicar directa e inmediatamente la observación y el experimento. Debemos deducirlo de las condiciones y del modo de ser que captamos intelectualmente, no sin correr el riesgo de atribuir a la estructuración obtenida en la fase inferior las perfecciones de la actividad intelectual superior.

La razón de ser de los sentidos internos reside precisamente en esta estructuración y unificación de lo que nos presentan los sentidos externos. La diferencia entre los sentidos externos y los internos consiste en el hecho de que los primeros trabajan sobre un material de orden físico y, transformándolo, lo hacen entrar en el orden psíquico del conocimiento; mientras que los internos trabajan ya sobre un material psíquico con el fin de unificarlo y estructurarlo. La unidad sustancial del hombre, como se dirá más adelante, nos permite ver las diversas actividades cognitivas, no como elementos autónomos, sino como fases de un único proceso íntimamente compenetrado con otras actividades humanas. Nos liberamos así de toda interpretación elementalista, mecanicista y dualista.

Dicho esto, pasemos a ilustrar las principales teorías que tratan de explicar la aparición del objeto unitario y estructurado en la percepción sensible. Expondremos primero las teorías elementalistas, después la teoría de la forma y finalmente la teoría de los sentidos internos.

1. Teorías elementalistas

Con el nombre de elementalismo se indican aquellas teorías que consideran la actividad psíquica como un conjunto de contenidos elementales de conciencia, mantenidos juntos solamente por una asociación mecanicista. Las principales teorías elementalistas son: el asociacionismo, el sensismo, el mecanicismo, etc. Según estas teorías, los objetos presentados por nuestras percepciones estarían compuestos actualmente de contenidos elementales precedentemente obtenidos y asociados entre sí, para formar el objeto que aparece en la percepción, casi como las piezas de un mosaico.

Dos son los principios fundamentales del elementalismo para explicar la percepción: 1) la actualidad, realidad e individualidad de los elementos que componen la percepción; 2) su asociación mecánica, puramente pasiva, según las leyes comunes de la asociación. '

2. Teoría de la forma o «Gestalt»

Esta palabra, que traducimos por «forma», deriva del punto fundamental de tal teoría, que es el hecho de la forma o *Gestalt*, la cual

no es otra cosa que la unidad total, estructurada y organizada que el objeto intencional de la percepción presenta. Esta teoría representa una reacción violenta contra las teorías elementalistas²⁰.

Según los gestaltistas, el conocimiento presenta desde el primer momento un todo unificado, es decir, una forma o *Gestalt* que se presenta a la conciencia mediante una modificación fisiológica del sistema nervioso correspondiente al estímulo físico externo, donde ya se encuentra la forma que aparece en el conocimiento (isomorfismo). Esta teoría se puede reducir a dos negaciones y a dos afirmaciones: *primera negación*: se niega la existencia de elementos reales; *segunda negación*: se niega la asociación en la aparición de la forma; *primera afirmación*: se afirma la forma o *Gestalt* como dato primario; *segunda afirmación*: se afirma que la forma ya preexiste de alguna manera en el estímulo y en la modificación fisiológica que precede a la percepción, es decir, el isomorfismo.

a) Primera negación: se niega la existencia de elementos reales en la percepción

Los seguidores de la teoría de la forma niegan la existencia de sensaciones que no presenten un objeto ya estructurado y, por consiguiente, rechazan el método analítico de los elementalistas, con el que se pretendería descomponer la percepción de la forma en elementos reales y actuales, de cuya suma obtendríamos la forma.

b) Segunda negación: se niega la asociación en la aparición de la forma

Negada la existencia de elementos reales y actuales en la percepción, queda suprimida también en gran parte la intervención de la asociación a la hora de explicar la aparición de la forma.

c) Primera afirmación: se afirma la forma como dato primario

Los gestaltistas sostienen que, ante todo, se presenta a la conciencia un «todo» limitado y estructurado, o sea, la forma y no la repre-

²⁰ Propuesta por la escuela de Berlín, representada principalmente por los psicólogos Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka. Un estudio crítico se puede encontrar en un artículo de F. Palmés, *La psicología gestáltica*, en *Pensamiento* 1 (1945) pp. 31-61.

sentación de una cualidad o de un elemento de la sensación. Según ellos, el «todo» no sólo es algo más que la suma de las partes, sino que es también algo que precede a las partes; primero captamos la forma, y sólo después las partes de que consta.

d) Segunda afirmación: se afirma que la forma ya preexiste de alguna manera en el estímulo y en la modificación fisiológica que precede a la percepción, es decir; el isomorfismo.

Los gestaltistas van aún más allá, afirmando la existencia de la forma no sólo en la modificación fisiológica producida en el cerebro por estímulos físicos, sino también en los mismos estímulos. El proceso fisiológico sería *isomorfo* con el proceso psíquico de la percepción de la forma. La forma, como aparece en la conciencia, encontraría en el proceso fisiológico una explicación adecuada y perfecta sin tener que recurrir a conceptos de fusión y atención. La característica fundamental de la teoría de la forma es este *isomorfismo*: la forma se encuentra ya en el proceso fisiológico que precede a la percepción; los procesos fisiológicos están sujetos a las mismas leyes que rigen cualquier otro sistema de fuerzas y de formas físicas.

Valoración crítica de la teoría de la forma

Esta teoría es digna de alabar por su vuelta al concepto de unidad y totalidad y por la superación del elementalismo. Los conceptos de unidad y totalidad, sobre los que insiste tanto la teoría de la *Gestalt*, son aceptados también por otras explicaciones como la psicología comprensiva, el personalismo, etc., y parecería un retomo a la doctrina escolástica del *unum per se* que, en el orden de la esencia, es la sustancia individual; para los escolásticos el principio de unidad-totalidad en el obrar y en el ser era la forma, y la forma por antonomasia es la forma sustancial.

Respecto a las negaciones. Evidentemente, lo que nos presentan las percepciones no es un mosaico ni un agregado de elementos. Sin embargo, una cosa es afirmar esto, y otra bien distinta

es negar de modo absoluto la existencia de sensaciones como verdaderos conocimientos. Se podría admitir que en la experiencia ordinaria del adulto no se tiene una sensación que no sea ya una percepción muy compleja; pero no se puede deducir que nuestras primeras sensaciones de tacto, de luz, de sonido no sean verdaderamente primarias respecto a nuestras percepciones de hombres adultos. Por otra parte, la negación de la asociación en la organización del objeto unificado o *forma* es admisible y parece demostrada por los seguidores de la *Gestalt*, si se trata de una sensación de conocimientos actuales, pero no *en el* sentido de una negación de la asociación de especies intencionales, es decir, de los residuos de conocimientos pasados; sin duda en la explicación de la memoria interviene la asociación de manera decisiva.

Respecto a las afirmaciones. En la primera afirmación es necesario distinguir entre la forma como dato primario y la aparición inmediata de la forma. Puede darse la aparición inmediata, no obstante el hecho de que para su formación concurren, junto a los datos primarios actualmente adquiridos, también los datos derivados de experiencias anteriores que no pueden darnos el estímulo actual, y de todos modos están presentes en la percepción. El isomorfismo de la segunda afirmación puede ser verdadero si se aplica sólo a la excitación fisiológica, no así si se extiende al estímulo físico actual. En la percepción concurren aspectos pertenecientes a diversos estímulos -visual, táctil...-; es obvio que el estímulo actual externo no puede tener la misma forma que el objeto de la percepción. Esta afirmación, en fin, difícilmente es capa al materialismo, en cuanto que el isomorfismo hace depender intrínsecamente la percepción de la modificación del órgano.

3. La doctrina de los sentidos internos

Para explicar la unidad y la estructura del objeto de la percepción, Aristóteles primero y después la Escolástica, admiten en la percepción interna diversas actividades, las cuales, reunidas en grupos, corresponden a unas facultades, denominadas sentidos internos. Siguiendo a Aristóteles e integrando su doctrina, santo Tomás reduce a cuatro las facultades a través de las cuales se completa la organización y la es-

tructuración iniciada en la sensación externa²¹. Tales facultades se designan con los nombres de *sentido común*, *imaginación sensible*, *memoria sensible*, *estimativa-cogitativa*.

a) *El sentido común*

Dos son las consideraciones que Aristóteles hace para justificar la existencia del sentido común: 1) nosotros sabemos distinguir no sólo un color de otro, sino también un color de un sonido. ¿Con qué sentido lo distinguimos? No con la vista, porque la vista no capta el sonido, ni con el oído, porque el oído tampoco capta el color; por lo tanto, con un sentido en el cual estén presentes las dos sensaciones; 2) tenemos conciencia de sentir: no sólo vemos, sino tenemos conciencia de ver. Ciertamente, en el hombre esta conciencia de ver, como todo proceso de conocimiento, implica también actos intelectuales; pero no sólo existe un *saber* que sentimos; existe también un *sentir* que sentimos. Esta conciencia de sentir es el sentido común. El sentido común se llama así no porque tenga por objeto los sensibles comunes, sino porque representa la raíz común de todos los sentidos externos, y porque a él confluyen, como a un centro, todos los sensibles, sean propios o comunes. Con el sentido común se captan indirectamente los objetos de las sensaciones externas y directamente las mismas sensaciones, por lo que es posible distinguirlas y unificarlas.

b) *La imaginación sensible*

La imaginación contribuye a unificar el objeto porque en la percepción integramos los aspectos que actualmente percibimos con otros que hemos percibido otras veces y que tenemos el poder de representamos, de hacer revivir en nuestra conciencia. Por ejemplo, al percibir el hombre que tengo delante y que me mira, tengo que imaginarme su espalda, que no veo actualmente; es decir, debo integrar lo que actualmente veo con la imaginación de lo que he visto otras veces. Entonces debo suponer que las cualidades, una vez captadas, se conservan de algún modo en la conciencia y pueden revivir, volver a la conciencia incluso sin la presencia actual del objeto. He dicho *de algún modo*, no

²¹ Tomás de Aquino, *Summ Theol.*, I, q. 78, a; *Q. Disp. De anima*, a 13; *In Arist. De anima*, III, lee. 3.

ciertamente en acto, porque no tenemos siempre presentes todas las imágenes de las cosas conocidas, sino virtualmente, es decir, gracias a los residuos de conocimiento dejados y llamados «especies» o disposiciones, en modo tal que podamos representarlos bajo la acción de estímulos apropiados.

c) *La memoria sensible*

El objeto percibido es ulteriormente unificado con las imágenes de objetos ya aprehendidos que son *recordados*, es decir reconocidos precisamente como representaciones de objetos ya *aprehendidos*. Una cosa es, pues, la imagen (imaginación) y otra el *recuerdo* de la imagen (memoria). La memoria sensible conserva, además, las valoraciones que percibe la estimativa.

d) *La estimativa-cogitativa*

Aporta la valoración del objeto, pues percibe lo útil o lo nocivo. Santo Tomás observa que en los animales la apreciación de lo que conviene o no conviene se efectúa de modo diferente gracias a un instinto natural (*naturali quodam instinctu*), mientras que en el hombre se da gracias a una especie de comparación (*per quamdam collationem*); razón por la que esta facultad, que en el animal se llama estimativa, en el hombre recibe el nombre de cogitativa.

Esta facultad desarrolla, en la organización del objeto de la percepción humana, otra función: dar el último toque al objeto de la percepción y presentarlo así al intelecto. Gracias a esta unificación integral es posible percibir lo que los escolásticos llaman «sensible por accidente» (*sensibilis per accidens*). «Lo que no es conocido por un sentido propio, dice santo Tomás, si es algo universal, es captado por la inteligencia...; si por el contrario es algo singular, como este color, este hombre o este animal, en el conocimiento humano es captado por la potencia cogitativa, que se llama también razón particular, porque es comparativa de las intenciones individuales, como la razón universal es comparativa de las ideas universales. Tal potencia reside en la parte sensible, pero se llama cogitativa porque en el hombre, en quien coexisten sentidos e inteligencia, es la parte suprema de la potencia sensi-

ble y participa de algún modo de la potencia intelectual». ²²

Realidad de estas facultades

Las funciones de los sentidos internos no son abstracciones sin fundamento en la experiencia. Todos intervienen de algún modo en la organización del objeto. El objeto de la percepción comprende datos de varios sentidos externos reunidos en el sentido común, discriminados y seleccionados por él, e integrados con experiencias pasadas oportunamente evocadas por la imaginación. Todo esto es valorado por la cogitativa y ulteriormente unificado; además es captado por la memoria, o como actual y nuevo, o como pasado y ya experimentado.

Se podrá, evidentemente, discutir si estas funciones pertenecen a facultades realmente distintas, o si por el contrario son sólo diferentes aspectos o modos de obrar de una misma facultad. Sin embargo, no se puede poner en duda que estas actividades se deducen racionalmente de la observación cuidadosa sobre el objeto de la percepción.

IV. LAS CAUSAS DE LA PERCEPCION INTERNA

1. Causas de la unidad y estructuración del objeto

La explicación de la unidad del objeto se inicia con la distinción de los sensibles propios y comunes, y se completa con la actividad de los cuatro sentidos internos. La unión del sensible propio con los sensibles comunes en cada tipo de sensación (por ejemplo la unión de la sensación de color con la de extensión) se debe al hecho que los estímulos no son una masa caótica de elementos, sino que presentan algo ya de alguna manera organizado y unificado. Así, yo no veo el color en abstracto, sino una extensión colorada: la de un muro, por ejemplo. El color de la pared, siendo un sensible propio, es absolutamente inseparable, en mi experiencia concreta, de la superficie de la pared colorada. En el mismo momento y con el mismo acto percibo el color (sensible propio) y la extensión (sensible común). Y como este sensible común, en cuanto tal, puede ser percibido por otro sentido, por ejemplo el tacto, las cualidades táctiles que son su sensible propio

²²/n // *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 2; *In Arisi. De anima*, II, lee. 13.

-como la solidez y la impermeabilidad- son también percibidas juntamente con la extensión, que es sensible común a los dos sentidos. En este sensible común al tacto y a la vista tenemos un enlace que nos consiente atribuir a un mismo objeto los sensibles propios de diversos sentidos: por ejemplo, a la pared la impermeabilidad y la solidez que pertenecen al tacto, junto con el color que pertenece a la vista.

Esta unidad es posteriormente perfeccionada por los sentidos internos. El estímulo físico actual influye como causa remota de la unidad del objeto percibido. La causa próxima es la modificación fisiológica de la facultad y del órgano (en los sentidos internos, el sistema nervioso central) que precede inmediatamente al acto perceptivo. Esta modificación «preventiva» es determinada no sólo por el influjo del estímulo físico externo actual, sino también por otras cualidades e «impresiones» dejadas en la facultad y en el órgano por percepciones precedentes. Estas cualidades que provienen de las percepciones precedentes, van estructurándose y unificándose por obra de una actividad inconsciente hasta constituir una unidad que, junto con el estímulo, es la causa de la modificación fisiológica que precede a la percepción. La aparición en el objeto de la percepción de aspectos cualitativamente diversos de lo que puede provenir del estímulo actual se debe a la presencia de estas cualidades.

2. Causas del acto de percepción

Volvemos aquí sobre lo ya dicho a propósito de las causas de la sensación, que en modo análogo es válido para el acto perceptivo. De todo ello deducimos que el acto de percepción depende inmediatamente de la modificación fisiológica de la facultad y del órgano (*species impressa*), y sólo remotamente del estímulo. El estímulo interviene de todos modos en la modificación de la facultad y del órgano y, por consiguiente, se replantea la falta de proporción entre causa y efecto. El efecto, en verdad, es más perfecto que el estímulo, pero esto se debe no sólo a la causa eficiente, sino también a la causa material en el sentido aristotélico del término, es decir, a la realidad que recibe el efecto, esto es, a la facultad y al órgano que pertenecen al ser sustancial humano: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. El acto perceptivo, por lo tanto, es producido por la facultad y el órgano una vez que se verifica la modificación fisiológica de los

mismos. Si por el contrario el acto fuese causado por una potencia distinta de la facultad y del órgano, el sujeto recibiría el acto sin producirlo, no actuaría sino que sería actuado; no podría decir: yo veo, yo imagino.

V.FINALIDAD Y CARACTERISTICAS DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE

1. La finalidad del conocimiento sensible

El conocimiento sensible tiene en los animales una finalidad estrictamente biológica; en el hombre, sin embargo, es parte integrante del único conocimiento humano, y va más allá de la sola función biológica. Tomás de Aquino había ya evidenciado esta doble finalidad: «el conocimiento sensible está ordenado a dos cosas. Primeramente está ordenado, sea en los animales o en el hombre, a la conservación del cuerpo; porque con él se evitan las cosas nocivas y se buscan las necesarias para el sustento. En segundo lugar, en el hombre se ordena también al conocimiento intelectual, sea especulativo o práctico».²³ Las plantas hunden las raíces en la tierra y de ella toman el alimento; no tienen necesidad del conocimiento sensible. Los animales en cambio, deben buscarse el alimento y por eso, mediante los sentidos, toman las cosas útiles y evitan las nocivas. Los animales no tienen necesidad de conocer las cosas en sí, les basta conocerlas en relación a su vida. La oveja cuando ve al lobo no huye porque lo conoce como «lobo», o por repugnancia al color, sino porque percibe un enemigo para su vida.

La finalidad «intelectual» del conocimiento sensible del hombre es parte de la unidad del conocimiento humano. La inteligencia humana no entiende a través de ideas innatas o infusas; entiende por medio de ideas abstraídas de lo sensible; así el proceso de nuestro conocimiento es *a posteriori*: de lo sensible a lo inteligible. Para formar los

²³ Tomás de Aquino: *Summ. Theol.*, II-II, q 167, a. 2, c: «cognitio sensitiva ordinatur ad dúo. Uno enim modo, tarn in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem: quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quae sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam».

conceptos, la inteligencia tiene necesidad de los sentidos; éstos son instrumentos, más aún, casi sus órganos, en cuanto que no son simplemente externos sino que la inteligencia se prolonga en ellos. En el hombre, el conocimiento sensible alcanza su perfección cuando su sentido más perfecto (la cogitativa) presenta a la inteligencia los datos sensibles para que ésta entienda. A su vez, el conocimiento intelectual no se realiza sin recurrir al conocimiento sensible, porque el conocimiento humano es un conocimiento encamado. «Es imposible - dice santo Tomás- que nuestra inteligencia, que en la vida presente se encuentra unida al cuerpo, pueda entender sin servirse de los datos de la sensibilidad.»²⁴

2. Características del conocimiento sensible

a) El conocimiento sensible es material y particular

El conocimiento sensible se realiza por medio de los sentidos, que están unidos a órganos corporales. El acto cognoscitivo -y también el tendencial- que proviene de los sentidos es así un acto material, relativo intrínsecamente al organismo biológico y, por lo tanto, limitado por una esencia cuya forma está unida a la materia. Por lo tanto los sentidos, mediante los que se realiza el conocimiento sensible, están compuestos de dos elementos: la facultad (forma) y el órgano (materia). Ambos forman un compuesto, que es el sujeto que produce el acto.

El esquema metafísico correspondiente al conocimiento sensible está estructurado así: el acto sensible es una perfección actual de un ente sustancial; es un ser accidental. Este ser, dado que no es infinito, está limitado por una esencia realmente distinta; esta esencia está especificada por la forma, que a su vez está unida a la materia, y ambas forman la esencia accidental.

Ya que los sentidos están unidos a los órganos corporales, de esta unión se deriva que el objeto propio de los sentidos son los accidentes materiales; por esto, el conocimiento sensible es esencialmente

⁶Tomas de Aquino: *Summ. Theol.*, I, q. 88, a. 1, c: «Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, ali- quid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata».

limitado y particular, tanto en la comprensión como en la extensión. Es limitado en la comprensión porque el sentido toma el objeto *en cuanto sensible*; y es limitado también en la extensión porque el campo de lo visible, audible, etc., es una parte de lo sensible y éste, una parte del ser.

b) *El conocimiento sensible es intencional*

Intencional quiere decir, que el acto cognoscitivo tiene un contenido, y este contenido no posee las *mismas* condiciones materiales que poseía en el objeto conocido. Que el conocimiento sensible posea un contenido es evidente; basta reflexionar sobre los actos sensibles para entender que es absurdo decir, “veo nada”, “siento nada”, “imagino nada”,... Este contenido es intencional, es decir, no posee las mismas condiciones materiales en el paciente que en el agente. Por ejemplo, el hecho de ver el pino que está en el jardín de mi casa, no implica que éste ha entrado físicamente en mi ojo, con su peso y su dimensión (la madera).

Esta característica ha sido evidenciada por los fenomenólogos Brentano, Husserl y Heidegger, pero no es un descubrimiento suyo; simplemente es el redescubrimiento de una verdad bien conocida en la filosofía clásica y medieval. Santo Tomás dice que «los sentidos reciben los datos sin materia, pero con las condiciones de la materia»²⁵, esto es, el *hic et nunc*. Recibir los datos «sin la materia» pero con las «condiciones materiales», significa que la forma no lleva en sí ni la misma materia que antes tenía ni las mismas condiciones materiales con las que se encontraba en el agente. El conocimiento sensible es intencional porque las formas de los objetos percibidos se encuentran en los sentidos en modo diverso a como se encuentran en los mismos ob-

²⁵ Tomás de Aquino: *De Verit.*, 10, 1, 2: «In sensu recipitur species sine materia, sed tarnen cum materiae conditionibus... scilicet est hic et nunc» Y cuando comenta el texto de Aristoteles: «Sensus est susceptivus specierum sine materia» dice: «Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi, quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale» [*In II de Anima*, te. 24].

jetos²⁶. Los sentidos no reciben los datos con las mismas condiciones materiales, pero sí los reciben *con* condiciones materiales, porque el órgano es material. Estas condiciones materiales son el *hic et nunc*.

c) *El conocimiento sensible es consciente*

El término «consciente» viene del latín *cum-scire*, esto es, saber concomitante. La conciencia o conocimiento concomitante, es una característica del acto psíquico en general. Cuando se dice que el conocimiento sensible es consciente, no se pretende afirmar un conocimiento reflejo, sino sólo, un *conocimiento concomitante* al acto mismo; el acto está presente, es de algún modo vivido y experimentado por el sujeto que lo realiza. Por eso, este conocimiento es una experiencia del acto y del sujeto que lo realiza, no basada en un segundo acto reflejo sobre el acto sensible, sino en el acto sensible mismo. En la misma actividad cognoscitiva sensible yo soy consciente del acto y de que realizo el acto, con un conocimiento concomitante. Esto es evidente: ¿qué sentido tiene ver un color... sin que el sujeto que ve esté presente en sí mismo en este acto? ¿Quién sería el que ve? ¿Para qué serviría ver? Los escolásticos se servían de los términos *exercite conscius, cognitus in actu exercito*.

La estructura del conocimiento humano, además de la dimensión sensible, posee la dimensión intelectual en su triple fase de concepto, juicio y razonamiento. El hombre está dotado de un conocimiento que no tiene ya por objeto lo particular, lo sensible, lo material concreto, sino lo universal y lo abstracto.

Para realizar la dimensión sensible del conocimiento humano existen determinadas facultades. Es necesario admitir otro tanto para la dimensión intelectual del conocimiento; se necesita una fuente que genere los conceptos, los juicios y los razonamientos²⁷. Esta fuente se llama inteligencia. Por medio de esta facultad el hombre obtiene, de los datos que le proporciona la experiencia, los conceptos y los juicios

²⁶*De Verit.*. 10,1, 2: «Alterius modi se habet forma in sensu et in re sensibili».

²⁷ Acerca de esta cuestión, los filósofos, a lo largo de la historia de la filosofía, han estado profundamente divididos. Baste recordar sólo los principales grupos: los platónico-aristotélicos; los agustiniano-tomistas; los racionalista-empiristas; los kantianos...

universales, y después elabora los razonamientos. Obtiene esto con tres operaciones distintas: la conceptualización, el juicio y el razonamiento. Para completar el estudio hecho hasta aquí, es necesario establecer la naturaleza del concepto, del juicio y del razonamiento, la imposibilidad de reducirlos al conocimiento sensible, el objeto formal y el proceso de la abstracción que da origen al concepto.

La facultad a la cual se atribuyen estas operaciones cognoscitivas se denomina inteligencia. Los contenidos cognoscitivos se denominan conceptos y se distinguen esencialmente de las sensaciones e imágenes sensibles. La actividad de la inteligencia se llama entender, del latín *intelligere*, que equivale a *intus-legere* (leer dentro), es decir, vislumbrar aquello que hay de más íntimo en las cosas.

I. EXISTENCIA, NATURALEZA Y OBJETO DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

1. *Existencia del conocimiento intelectual*

En el hombre, la existencia de la dimensión intelectual del conocimiento está confirmada por muchos hechos. Sobre todo por el uso de conceptos universales, de juicios, y por el lenguaje.

a) *El uso de conceptos universales y la formulación de juicios.*

En primer lugar, el hombre piensa. El pensar comporta un triple acto: el conceptualizar, el juzgar y el razonar. Así, el hombre por medio de los sentidos externos capta las cosas (ve, por ejemplo, un árbol de color verde). Los conocimientos sensibles estudiados anteriormente ofrecen sólo objetos concretos y materiales que poseen cierta extensión, que impresionan nuestros órganos sensibles y ocupan una cierta posición en el tiempo y en el espacio. El hombre, sin embargo, no conoce sólo este o aquel árbol, sino *el* árbol en cuanto tal; este o aquel color verde, sino *el* verde en cuanto tal. Tiene el concepto de árbol, de pino, de verde, de bondad, etc., cosas abstractas y universales, porque conoce la naturaleza de las cosas²⁸; los

²⁸ R. Descartes, *Principes de Philosophie*, cap. III, A.T., vol. VIII: «Nuestros sentidos no nos enseñan la naturaleza de las cosas, sino sólo aquello en lo cual nos son útiles o

contenidos que nos presentan los conceptos universales no residen en un sujeto determinado, no están localizados ni en el tiempo ni en el espacio.

El conocimiento intelectual es, además, confirmado por la capacidad de juzgar y razonar. Poniendo juntos dos conceptos (árbol, verde), formula un juicio: «este árbol es verde». El hombre formula juicios, afirmaciones universales, leyes generales como: «los cuerpos caen». Poniendo juntos diversos juicios, hace un razonamiento («este árbol es verde; los árboles verdes favorecen la salud; por tanto este árbol favorece la salud»). El hombre razona, llega a ciertas ideas reflexionando sobre otras, a la existencia de ciertas cosas por medio de la existencia de otras.

Ahora bien, este proceso mental por el cual el hombre conceptúa, juzga y razona, es propio del hombre; ningún animal es capaz de hacerlo. El animal, de hecho, es capaz de captar sensaciones porque está dotado de sentidos, pero no es capaz ni de conceptualizar ni de juzgar, y menos de hacer razonamientos. Estos actos suponen en el hombre la capacidad de la abstracción, es decir, la capacidad de formar, partiendo de aprehensiones de objetos particulares, conceptos universales que se aplican a todos los objetos particulares y concretos. Así, viendo árboles pequeños y grandes, verdes y marrones, el hombre se forma el concepto de árbol, que se aplica no sólo a este o aquel árbol, sino a todos los árboles. De esta manera puede decir: el árbol pertenece al reino vegetal y no al animal, como el lobo, ni al mineral, como el hierro. Puede formular juicios que se apliquen a todos los árboles, a todos los animales y a todos los minerales. En cambio, el animal ve *este* árbol, pero es incapaz de pensar *el* árbol.

Lo que más sorprende es el hecho de que el hombre no sólo tiene conceptos universales de cosas concretas (árbol, mesa, casa), sino que puede pensar cosas abstractas que no existen en sí mismas, sino sólo como cualidades de seres concretos: puede pensar la bondad, la sabiduría, la justicia, la paz. Ahora bien, no existe la bondad, sino el hombre bueno; no existe la justicia, sino el hombre justo; no existe la paz, sino existen los hombres que están en paz entre sí. Además, el hombre

capta múltiples relaciones, como las de causa y efecto, de prioridad y posterioridad, de identidad y diversidad, etc., y formula después juicios y razonamientos sobre las relaciones captadas entre varios objetos.

b) *El uso del lenguaje*

En segundo lugar, el hombre habla: expresa su pensamiento mediante la palabra y de esta manera lo comunica a los demás. El hablar es una característica específicamente humana. También los animales se comunican con otros animales por medio de signos, pero no se puede decir que hablen. Se puede decir que también ellos tienen una especie de lenguaje con el cual comunican sus necesidades; pero entre el lenguaje humano y el animal hay diferencias esenciales. Ante todo, el lenguaje animal usa signos de comunicación fijos e inmutables: el perro ladra, el león ruge, pero siempre de la misma manera, en todo el mundo y en todo tiempo. En cambio el lenguaje humano cambia de pueblo a pueblo, de lugar a lugar, de época a época. Es más, el lenguaje animal es natural, mientras que el humano es convencional²⁹. El piar del pájaro y el ladrar del perro pertenecen a su naturaleza, de manera que son siempre los mismos y no deben hacer ningún esfuerzo para aprenderlos. Sin embargo, el lenguaje humano está formado por signos y sonidos que no pertenecen a la naturaleza del hombre. Es verdad, el hablar pertenece a su naturaleza, pero los signos y los sonidos que adopta al hablar son convencionales, tanto es así que hombres de épocas y lugares diversos usan palabras diferentes para indicar la misma cosa y palabras iguales para indicar cosas distintas. Así, a una cosa que los españoles llaman «piedra», los romanos antiguos la llamaban *lapis* y los ingleses de hoy la llaman *stone*; mientras la palabra «lira» puede significar una moneda, un instrumento musical, una constelación. El lenguaje humano es, por tanto, fruto de convenciones y por este motivo el hombre debe aprender a hablar.

Finalmente, el lenguaje humano es simbólico, es decir, el hombre

²⁹ Se llama *signo natural* a aquello que está conectado a la cosa significada por relación natural, por ejemplo, el humo es signo natural del fuego. El *signo convencionales* el resultado de una decisión arbitraria, por ejemplo, el color verde del semáforo indica que se puede pasar.

expresa su pensamiento con signos fonéticos, gráficos o de otro género que no tienen una relación natural y necesaria con lo que indican. Así, no hay ninguna relación natural entre el signo fonético o gráfico «casa» y la construcción de piedra que tal signo significa. Tanto es así que otros pueblos indican la misma cosa con signos diversos: los latinos con *domus*, los alemanes con *Haas*. El hombre expresa, además, su pensamiento por medio de signos y símbolos que no tienen ninguna relación natural con la cosa significada. No hay, por ejemplo, ninguna relación entre la luz verde y su significado en el semáforo: «se puede pasar». En conclusión, mientras el animal se expresa y se comunica mediante signos naturales, el hombre se expresa y se comunica con los demás por medio de signos convencionales y simbólicos, creados por él mismo, tanto que para indicar la misma cosa se pueden usar signos distintos: por ejemplo, los japoneses expresan el luto con el color blanco, y los europeos con el color negro.

2. *Imposibilidad de reducir el conocimiento intelectual al sensible*

Una vez establecida la existencia del conocimiento intelectual, es necesario hacer una ulterior puntualización; se trata de resolver una cuestión fundamental, que es si el conocimiento intelectual es esencialmente distinto y superior al conocimiento sensible. Admitir una diferencia esencial o específica equivale a afirmar que son irreducibles entre sí.

En relación con la cuestión así planteada, el *sensismo* afirma que la actividad intelectual no es más que un conjunto de imágenes y sensaciones³⁰. Pero las diferencias que existen entre las sensaciones y las imágenes sensibles, por una parte, y los conceptos universales por otra, son tan esenciales que es del todo imposible reducir las unas a los otros. Las diferencias esenciales son:

a) La imagen presenta siempre cualidades sensibles y concretas; el concepto es abstracto, espiritual y universal

³⁰ El sensismo, sostenido en la antigüedad por Epicuro, ha sido revitalizado por Locke y Condillac, y ha encontrado apoyo en los materialistas y en los positivistas.

De esta manera, la imagen que tengo de una mesa me representa siempre una mesa particular, grande o pequeña, de madera o de hierro, una mesa de estudio como la que tengo delante en este momento, o una mesa de comedor o de juego. El concepto «mesa», sin embargo, me presenta un contenido abstracto, espiritual y universal. Abstracto, porque prescinde completamente de todas estas determinaciones y cualidades sensibles; espiritual, porque es intrínsecamente independiente de la materialidad de los datos sensibles; universal, porque no está ligado a un dato particular y, por tanto, es aplicable a todas las mesas posibles³¹.

b) La imagen presenta el objeto en modo parcial; el concepto lo presenta en su totalidad

Esto resulta especialmente evidente en las imágenes visibles, por ejemplo, cuando me represento la mesa desde una determinada perspectiva. El concepto «mesa», sin embargo, me ofrece un contenido único e indivisible en su totalidad y en su esencia, proveyéndome de todo lo necesario para que tenga el concepto exacto de mesa.

c) La imagen es siempre variable; el concepto siempre permanece idéntico

Las imágenes son fluctuantes, tanto de sujeto a sujeto como en la misma persona en momentos diversos. En una misma persona, según las circunstancias, serán más o menos nítidas, precisas o confusas. En sujetos diversos serán distintas según la sensibilidad y circunstancias propias de cada uno de ellos. El concepto permanece igual para todos. Así, por ejemplo, el concepto «triángulo» que forma el objeto de nuestros teoremas es único e igual para todos y en todos permanece invariable.

3. Objeto formal de la inteligencia

Para aclarar todavía un poco más cuál es la naturaleza del conocimiento intelectual, es necesario matizar un poco el objeto de dicho conocimiento. El objeto formal común de la inteligencia es el ser en

³¹ Se profundizará en el apartado V, hablando de la espiritualidad.

cuanto ser. El objeto formal propio es la esencia de las cosas sensibles. Por «objeto formal común» se entiende la razón o aspecto por el cual la inteligencia comprende en cuanto es inteligencia, independientemente del estado en que se encuentre; esta razón sólo puede ser *el ser en cuanto ser*, porque la inteligencia, conociendo diversos tipos de seres como el Ser Absoluto, el ser contingente, el ser substancial, el ser accidental, el ser real, el ser posible..., los conoce a todos bajo el aspecto que les es común a todos, y este aspecto es *el ser*. Por «objeto formal propio» se entiende aquello que es primero y por sí conocido; y lo que es primero y por sí conocido para la inteligencia humana en esta vida es la esencia de las cosas sensibles porque, en este estado, la inteligencia humana conoce inmediatamente sólo la esencia de las cosas sensibles, las otras esencias las conoce mediatamente, es decir, a través de la esencia de las cosas sensibles.

II. LAS FASES DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

1. *La conceptualización*

«Conceptualización» significa generación; es el acto de comprender la esencia de una cosa y de producir internamente aquel ser nuevo, de naturaleza inmaterial y universal, que se llama concepto. Si viendo una cosa no se comprende lo que es, no hay todavía ningún acto intelectual. Si se comprende que «aquella cosa» es un árbol, se ha verificado el primer acto intelectual: la conceptualización, por la cual yo comprendo la esencia de «aquella cosa» produciendo internamente el concepto de «árbol», descubriendo así la inteligibilidad de «aquella cosa» y distinguiéndola esencialmente de las otras.

La conceptualización nace de un maravillarse, de un preguntarse a partir de los datos del conocimiento sensible, pero que va más allá de estos datos. Es un acto que puede tardar en verificarse, pero cuando se verifica es instantáneo, es un relámpago, una iluminación. A cuantos se dedican al estudio les habrá sucedido que muchas veces los esfuerzos por comprender un determinado paso resultan infructuosos, y así, después de haberse fatigado en vano, se termina abandonando el trabajo para volver en mejores condiciones, después de haber descansado con un oportuno pasatiempo o después de un buen sueño. En tales ca-

sos, no rara vez ocurre que, antes de reemprender seriamente el trabajo, brille de modo imprevisto en la mente, como un relámpago, la solución deseada que antes se había buscado con tanto esfuerzo. En esto influye, evidentemente, el trabajo consciente precedentemente realizado, pero es necesario admitir que los conceptos que se habían ido formando en el trabajo precedente, han llegado poco a poco a organizarse y que, una vez organizados, basta un instante de atención o cualquier asociación, quizá fortuita, para que aparezca la solución límpida y clara del problema, como se cuenta que le sucedió a Arquímedes. A éste el tirano de Siracusa, Gerón, le había pedido que averiguara si el orfebre le había fusionado otros metales con el oro de su corona. Un día, mientras se bañaba en las termas, le vino a la mente la solución, tan de repente y clara que le hizo correr por la ciudad gritando: «*Heureka*, lo he encontrado».

El concepto es el fruto del acto de conceptualizar. Surge a partir de los datos, es una organización de los datos y contiene los datos esenciales, prescindiendo de todas las particularidades individuales; por ello es abstracto y universal. La conceptualización responde a la pregunta «¿qué es esto?» mediante el concepto.

El concepto es interior (*verbum mentis*) y se expresa exteriormente a través de la palabra. La palabra, hablada o escrita, fija el concepto y lo hace comunicable a otros. Palabra y concepto son, sin embargo, diferentes e independientes. Hay conceptos sin palabras, por ejemplo, cuando buscamos la correcta expresión de nuestros pensamientos y no la encontramos, y un mismo concepto se puede expresar con diversas palabras, por ejemplo en el caso de los idiomas: mesa, *table*, *tavolo*; y la misma palabra puede significar conceptos diversos, por ejemplo *cara* puede significar: rostro, el elevado precio de una casa, una página.

2. *El juicio*

El juicio es el acto por el cual la inteligencia afirma o niega algo. Se puede definir con santo Tomás como «un acto de la inteligencia por medio del cual la mente une o separa dos miembros con la afirmación o con la negación»³². Lo que constituye el acto de juzgar,

³² Tomás de Aquino, *Q. Disp. De Verit.*, q. 14, a. 1.

su elemento esencial, es la aserción: «S es P», siendo S y P dos conceptos distintos.

El acto de juzgar presupone al acto de conceptualizar, porque los conceptos son como la «materia» del juicio. El juicio se distingue de los conceptos en que éstos no son sino adquisiciones que no afirman ni niegan nada explícitamente; mientras que el juicio afirma o niega algo de un objeto. Hecha la conceptualización, se pasa al juicio para afirmar o negar lo que se ha conceptualizado. El juicio responde a la pregunta: «¿es así?» mediante la aserción: «esto es un árbol». Nosotros no pensamos mediante conceptos aislados, sino mediante juicios más o menos complejos. Dependiendo de si la afirmación es mentalmente explícita o solamente implícita, se tendrá un juicio explícito o implícito.

En el juicio se efectúa la síntesis entre sujeto y predicado. No basta, por tanto, el conocimiento de una relación entre dos conceptos, es decir, conocer la concordancia o discordancia existente entre el sujeto y el predicado, sino que es necesario afirmarla o negarla; el asentimiento es condición indispensable del juicio. Pero es necesario cuidarse de confundir el asentimiento propio del juicio con el consentimiento propio de la voluntad. El asentimiento tiende a la verdad, que es propia de la inteligencia; el consentimiento mira al bien, que es propio de la voluntad.

3. El razonamiento

El razonamiento es una actividad peculiar de la inteligencia humana, que no se encuentra ni en los animales, ni en los ángeles y ni siquiera en Dios. No existe en los animales porque presupone el juicio; y no se encuentra en la inteligencia angelical o en la divina porque el razonamiento consiste en pasar de una cosa anteriormente conocida a otra que se conoce posteriormente; en el proceso discursivo hay, por tanto, temporalidad, lo que es imposible para la inteligencia angelical, pues los ángeles ven desde el primer momento todo lo que puede ser

conocido en aquello que naturalmente conocen; y con mayor razón se puede decir esto del conocimiento divino.

El que el razonamiento sea una actividad propia y característica del hombre se explica por la imperfección del conocimiento humano respecto al conocimiento angelical y divino, y por la perfección respecto al conocimiento puramente sensible de los animales. El hombre, por una parte, es incapaz de conocer de un golpe todas las verdades, pero, por otra parte, entiende la esencia de las cosas y las relaciones que existen entre los objetos. La capacidad que el hombre posee de percibir todo esto en los datos que le proporciona el conocimiento sensible es lo que le permite la formulación de juicios universales, los cuales, relacionados con otros juicios, le permiten llegar a nuevos conocimientos que ni por intuición inmediata, ni por la sola experiencia podría adquirir. Este procedimiento de relacionar diversos juicios se llama precisamente razonamiento.

El razonamiento es una actividad psíquica de orden cognoscitivo, cuyo fin es la formulación de un juicio, no en virtud de la evidencia inmediata de la relación que une el sujeto y el predicado, sino en razón de un nexo necesario que el conocimiento humano capta entre la verdad supuesta de los juicios dados y el nuevo juicio que va a formular. La conexión consiste en esto: una vez admitida la verdad de aquellos, éste debe ser necesariamente verdadero. Se puede afirmar, por tanto, que el razonamiento es la derivación de un juicio nuevo a partir de otros ya formulados, por la dependencia que la inteligencia capta de aquel juicio en relación con estos. En cuanto se expresan por medio del lenguaje, los juicios que intervienen en el razonamiento se llaman *proposiciones*. Las proposiciones que preceden se llaman *premisas* o *antecedente*. El juicio nuevo en el cual termina el razonamiento se llama *conclusión* o *consecuente*. El nexo por el cual se obtiene la conclusión partiendo de las premisas se llama *inferencia* o *consecuencia*.

III. LA ABSTRACCION Y EL ORIGEN DE LOS CONCEPTOS

Hemos visto que el conocimiento del hombre no es reducible a la dimensión sensible; a ésa está íntimamente ligada la dimensión inte-

lectual, y para explicar su existencia es necesario admitir una facultad llamada inteligencia, distinta de cualquier otra facultad de orden sensible. El problema presente da por resuelto el del origen de la dimensión sensible del conocimiento, y se limita a examinar el origen de los conceptos y el proceso psíquico que a ellos conduce. Y dado que el concepto se encuentra en la raíz de todo conocimiento intelectual -juicio y razonamiento suponen el concepto-, explicando la universalidad y espiritualidad del concepto habremos explicado lo específico de la dimensión intelectual del conocimiento humano.

Las soluciones que se han dado a este problema en el curso de los siglos son muy diversas, y todas las escuelas filosóficas han asumido siempre una posición muy determinada al respecto. Aquí mencionaremos sólo las principales³³ clasificando las diversas teorías en tres grupos: 1) teorías que quieren explicar el origen de los conceptos mediante causas totalmente extrínsecas a la inteligencia humana; 2) teorías que intentan explicar el origen de los conceptos mediante causas totalmente intrínsecas a la inteligencia humana; 3) teoría intermedia entre las dos precedentes.

1. Teorías empíricas

Estas teorías quieren explicar el origen de los conceptos con causas totalmente extrínsecas a la inteligencia humana; todas concuerdan al considerar como único origen de los conceptos los conocimientos de la experiencia sensible, y como único método de conocimiento la inducción. A este grupo pertenecen Locke, Berkeley, Hume, Condillac, Stuart Mili, etc. Para Locke el concepto deriva de la experiencia sensible y el conocimiento no es más que la percepción de las imágenes³⁴. Berkeley acuñó la famosa expresión: «*Their esse is percipi*»\ el ser de las cosas consiste en ser percibidas, y sin la mente que las perciba no existen verdaderamente; el conocimiento depende, por tanto, de la sensación³⁵. Hume añade que los conocimientos que

³³ Santo Tomás en la *Suma Teológica* I, q. 84, las expone en las formas que históricamente encontró antes de él, pero de aquellas formas se pueden vislumbrar algunos tipos de teorías que vuelven frecuentemente en la historia.

³⁴ J. Locke, *An essay concerning human undestanding*, L. II, cap. I, en *Works of J. Locke*, London, 1823, voi. I, pp. 82 ss.

³⁵ G. Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, I, 3, en *Works*

poseemos son las «impresiones» dejadas por las sensaciones en nuestra mente^{36 37}.

2. Teorías racionalistas e idealistas

Estas teorías forman los sistemas apriorísticos o innatistas. Explican el origen de los conceptos mediante causas totalmente intrínsecas a la inteligencia humana, negando de manera más o menos radical que la experiencia tenga algún influjo; los conceptos existen por sí mismos, o son innatos en nosotros, o Dios nos los infunde. A este grupo pertenece ante todo la posición de Platón, el cual explica la posesión de los conceptos mediante la reminiscencia; según él, el aprender no sería otra cosa sino el recordar lo que el alma ya posee gracias a su propia naturaleza; las ideas constituyen un universo inteligible, superior al mundo sensible, y en el que el alma, antes de estar unida al cuerpo, las ha contemplado¹¹. Para Descartes los conceptos simples, como la idea de verdad, de bien, de causa, de Dios, etc., como incluso los principios universales, que él llama «nociones comunes», son innatos. La mente, o los posee o los forma desde su interior con ocasión de la experiencia de los movimientos que se producen en el cuerpo¹⁻. Más tarde, el ontologismo de Malebranche sostiene que nuestro conocimiento inteligible no puede ser causado por los objetos corpóreos, incapaces de actuar sobre el alma que es espiritual; en realidad las ideas o son vistas en Dios, que es el lugar de todas las ideas, o Dios nos las infunde en el momento en que tenemos experiencias sensibles^{38 39}.

ofG. Berkeley by A.C. Fraser, Oxford Clarendon Press, Oxford 1901, voi. I, p. 259.

³⁶ D. Hume, *A treatise of human nature*, L. I, part. III, secc. I, en *D. Hume the philosophical works*, ed. Green and Grose, London 1886, voi. I, pp. 311 ss.

³⁷ Platón, *República*, VII El alma humana se compara, en su estado presente, a un prisionero encadenado en una caverna, que da la espalda a la luz y no ve las cosas, sino únicamente las sombras de los objetos que se proyectan sobre el fondo de la caverna. (Cfr. *Menón*, 81 cd; *Fedro*, 248a-249c).

³⁸ Descartes distingue otros dos tipos de ideas, las *adventicias*, que son las imágenes de las cosas sensibles, y aquellas *ficticias* que nos inventamos nosotros. Las ideas adventicias son también innatas, pero no se revelan a la mente sino con ocasión de movimientos producidos por las cosas en los sentidos; las ideas ficticias resultan de la combinación de más ideas. Cfr. *Meditationes de prima philosophia*, A.T., vol. VII, p. 20 ss.

³⁹ M. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in *Oeuvres completes*, Ed. G. Rodis

Kant, ante algunas dificultades de nuestro conocimiento -por ejemplo: las cosas en la realidad son singulares y contingentes mientras que en nuestra inteligencia asumen caracteres de universalidad y necesidad, recurre a la afirmación de la existencia en nuestra inteligencia de formas sintéticas *a priori* (categorías), las cuales, aplicadas a las sensaciones que nos vienen del exterior, contribuyen a la formación del objeto de nuestro conocimiento⁴⁰. Tal objeto no es la realidad en sí, sino el resultado de dos causas: el mundo externo (elemento objetivo) y nuestras facultades (elemento subjetivo). El hombre posee el elemento formal del concepto, pero tiene necesidad del elemento material que le viene de la experiencia sensible. Las condiciones de posibilidad del conocimiento son: materialmente, la experiencia; formalmente, las categorías. Gracias a la intervención de estas formas *a priori*, que constituyen nuestra estructura mental, el universo se nos presenta gobernado por leyes universales y necesarias. Por ello, la inteligencia no conoce la realidad *en sí*, sino lo que ella misma, bajo el influjo de la sensación externa, construye⁴¹.

3. Teoría del realismo del conocimiento

El realismo del conocimiento intelectual⁴² nos presenta una solución intermedia entre las dos anteriores. Para comprender mejor dicha solución es oportuno recordar lo que se dijo a propósito del conocimiento sensible. El estímulo físico, para influir sobre el acto de la sensación, debe, de algún modo, ser transformado en una cualidad de

Lewis, Librarie J. Vrin, Paris, 1972, vol. I, cap. IX, pp. 119-120.

⁴⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 146-148, in *Kant's Gesammelte Schriften*, pp. 116-117.

⁴¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 307-311, in *Kant's Gesammelte Schriften*, pp. 210-211.

⁴² Propuesto inicialmente por Aristóteles y desarrollado por la Escolástica, especialmente por Santo Tomás de Aquino.

orden biofísico o bioquímico, que consiste en la reacción de un órgano al estímulo mismo; si el órgano no posee esta capacidad, la reacción no tiene lugar. Dicho esto, la solución escolástica consiste en admitir, en el paso del sentido a la inteligencia, un cierto poder de adaptación e iluminación; este poder se llama *inteligencia activa*, para distinguirla de la *inteligencia pasiva*. La inteligencia activa, en presencia de la imagen sensible, produce en la inteligencia pasiva una cualidad de orden superior y espiritual llamada *species impressa*, gracias a la cual, de los datos ofrecidos por el conocimiento sensible, llamados *fantasmas*, es liberada la inteligibilidad y la inteligencia pasiva produce la *species expressa* o verbo mental. La inteligencia humana, una vez en poder de conceptos, podrá formular juicios y raciocinios. A través del acto intelectual, lo conocido y el que conoce en cuanto tales, son la misma cosa⁴³; esto quiere decir que el objeto inteligible es exactamente el mismo en el concepto y en la realidad; la única diferencia está en el modo de existencia: inmaterial y abstracta en la inteligencia, material y concreta en la realidad. El concepto es el resultado de dos factores: por una parte el objeto presentado por el conocimiento sensible, que confiere determinación específica al inteligible, y por otra, la actividad de la inteligencia que toma y «libera» lo inteligible⁴⁴. Así, en el concepto, la cosa misma es conocida porque la inteligencia forma uno u otro concepto según los datos de la realidad que se le presentan. El concepto como tal no es conocido sino por reflexión de la inteligencia sobre el propio acto. En primer lugar, es la realidad objetiva la que es recibida directamente por el acto intelectual, si bien en forma inmaterial. Por tal motivo esta teoría se llama «teoría del realismo del conocimiento intelectual».

⁴³ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 87, a. 1 ad 3: «Intellectus in actu est intellectum in actu». Santo Tomás traduce de múltiples modos la fórmula de Aristóteles: «i'ouíc ècrrlv ó icrr' évépyetav vouú TÓ TrpáypaTa» (cfr. p. 206) (*De Anima*, III, 7, 431b 17): «Intellectus et intelligibile in actu sum unum» (*In I Met. prol.*). «Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum» (*C. Gent. II*, 55). «Intellectus in actu est res intellecta» (*In Hide An.*, Ic. 12).

⁴⁴ Tomás de Aquino, *Q. Disp. De Ventate*, q. 10, a. 7: «Intellectus possibilis recipit formas intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatas rerum ex cognitione phantasmatum».

4. Crítica de las teorías

El error del empirismo está en su incapacidad de explicar el conocimiento en su totalidad y universalidad, y esto porque no trasciende la experiencia sensible. En el racionalismo se crea un mundo de formalismos puros sin un contenido real. Kant, sin embargo, dio origen a un subjetivismo trascendental que configura el objeto de la experiencia sensible a través de las categorías; pero la inteligencia humana no da las estructuras inteligibles a la realidad por medio de las categorías, sino que toma (entiende, *intus-legere*) esta estructura en la realidad misma, porque la realidad misma está estructurada y, consecuentemente, necesita *ser conocida* (que es diferente de ser creada) por la inteligencia. Esto es lo que ha pretendido hacer la teoría del realismo. De hecho, este sistema, que por otra parte es más antiguo que muchos otros, concuerda con el empirismo al afirmar que los conceptos provienen de alguna manera de una forma de experiencia. Antes de los empiristas, Aristóteles y los escolásticos habían ya insistido sobre la necesidad de la experiencia⁴⁵ -después la escolástica acuñó la fórmula *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu-*, y decía que el intelecto del hombre anteriormente a la experiencia es *tamquam tabula rasa*.

Esta teoría, sin embargo, difiere profundamente del empirismo porque sostiene, entre otras cosas, que a los conceptos no se puede llegar sólo con una combinación de conocimientos sensibles, sino que es necesario recurrir a una facultad superior que elabora en cierto modo los elementos proporcionados por la experiencia sensible y forma los conceptos, expresa juicios y hace razonamientos. Según esta teoría, el concepto no es obra de los sentidos, sino de la inteligencia, si bien ésta los forma partiendo de la experiencia y con la ayuda de ella. Difiere del apriorismo racionalista e idealista al afirmar que nuestros conceptos se forman partiendo de la experiencia sensible y sin ningún principio innato que no sea la inteligencia misma.

⁴⁵Cfr. Aristóteles, *III De Anima*, c. 7, n. 3; 43 la 16; Tomas de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 84, a. 7, c: «Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpo coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata».

5. *La abstracción*

Etimológicamente, abstraer (*abs-trahere*) significa «separar». Se entiende con el nombre de abstracción aquella operación o conjunto de operaciones con las que se forma un concepto universal, es decir, un concepto cuyo contenido, siendo uno puede, a causa de la identidad, ser atribuido a cada uno de los individuos a los cuales corresponde. Tal es el contenido del concepto «mesa» respecto a todas las mesas singulares a las cuales se puede atribuir por identidad, o el concepto «hombre» respecto a todos los individuos humanos. Así puedo decir con verdad: «Pedro es hombre», «Pablo es hombre».

La abstracción es, por tanto, el proceso a través del cual se pasa de lo sensible concreto a lo inteligible abstracto; de las cosas particulares de la realidad a los conceptos universales. La inteligencia humana, a diferencia de los sentidos, toma lo inteligible en lo sensible, lo lee en los hechos; penetra en profundidad hasta la estructura inteligible que se encuentra bajo los aspectos sensibles. La necesidad de la abstracción nace del hecho de que el hombre es espíritu encamado; la inteligencia está inmersa en el mundo y conoce a través de la sensibilidad. Lo esencial de la abstracción es la interiorización (*intus-legere*) y la penetración hasta el aspecto inteligible de las cosas. Por medio de la abstracción el espíritu humano se coloca más allá del conocimiento animal.

El proceso completo de la abstracción se realiza en tres etapas: la primera es la elaboración de la especie sensible, contenido del conocimiento sensible, por parte de los sentidos externos e internos; la segunda: la elaboración de la especie inteligible, fruto de la inteligencia activa a partir de la especie sensible; la tercera: la asimilación de la especie inteligible por parte de la inteligencia pasiva y la producción del concepto. La abstracción de la primera etapa, debida a los sentidos, se llama omisiva, porque cada sentido percibe sólo un aspecto del objeto: color, dureza..., y omite los otros. La segunda y tercera etapas constituyen la abstracción intelectual.

Para Santo Tomás⁴⁶ ésta se distingue todavía en abstracción total y abstracción formal. En la abstracción total el universal es abstraído del particular, es decir, se trata del paso del singular concreto al universal, del individuo particular a la esencia general; por ejemplo, de los individuos Pedro, Pablo..., se obtiene el concepto universal «hombre». Se llama abstracción «total» porque se obtiene un *totum* (hombre) a partir de las partes (individuos), es decir, se prescinde de las notas individuales y se toma aquello que es común a muchos. De esta abstracción se habla cuando decimos que el hombre elabora conceptos universales y puede conocer la esencia de las cosas. Es común a todas las ciencias porque todas trabajan con conceptos universales. La abstracción formal toma la forma separada, no sólo de las notas individuantes, sino también del sujeto; por ejemplo, cuando de Pedro afirmamos no sólo que es hombre, sino también su humanidad, esto es, lo que hace que Pedro sea hombre. Esta abstracción hace que las ciencias difieran entre ellas, y tiene tres grados: física, matemática y metafísica.

Sobre cómo se realiza el proceso de la abstracción no existe una explicación concorde. El problema central se puede sintetizar así: ¿cómo es posible el paso del particular material al universal espiritual?

a) *La inteligencia pasiva*

Al inicio, la inteligencia humana es como una *tabula rasa*-, es una potencia pasiva dispuesta a recibir, ya que en el sentido más general «patire» significa pasar de la potencia al acto. Cuando entendemos pasamos de la potencia al acto, porque nuestra inteligencia, no poseyendo en acto todo el ser, está en potencia de comprender, y cuando comprende pasa de la potencia al acto; a esta potencia la llamamos *inteligencia pasiva*.

b) *La inteligencia activa*

La inteligencia humana también es una potencia activa porque la especie sensible no es un inteligible en acto, y por tanto, para que la inteligencia pueda comprenderla, debe hacerla inteligible en acto; y así como nada pasa de la potencia al acto sino por medio de un ser en

⁴⁶Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 40, a. 3.

acto, la inteligencia humana es también una potencia activa. La especie inteligible que la inteligencia elabora, puede venir sólo del conocimiento sensible, porque *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. La especie sensible, sin embargo, no es inteligible en acto porque depende de la materia y por tanto no puede ser inteligible por sí misma, ni puede actuar sobre la inteligencia que es espiritual. Para pasar del plano sensible al intelectual, la iniciativa debe venir de la inteligencia y por eso en ella se encuentra una potencia activa llamada inteligencia activa.

c) *La función de la inteligencia activa*

Consiste en actualizar (poner en acto) los elementos inteligibles que están en potencia en la especie sensible. La acción de la inteligencia activa, siempre en acto, se ejerce directamente sobre la especie sensible elevándola a nivel inteligible. Esta función de la inteligencia activa no consiste en espiritualizar la especie sensible, que es sensible y continúa siendo sensible; el espíritu humano no tiene el poder de transformar ontológicamente las cosas. No se añade nada a la especie sensible, porque en este caso la inteligencia sería creadora del objeto inteligible y alcanzaría sólo aquello que el mismo espíritu habría introducido en las cosas. La función de la inteligencia activa es la de *actualizar* lo inteligible, revelarlo o descubrirlo, porque la *quidditas* está presente en lo sensible, pero los sentidos no lo pueden descubrir; Sócrates es un hombre, pero viendo a Sócrates no se ve la esencia «hombre», sino el color, la altura, etc. Es la inteligencia quien debe penetrar y leer (*in- tus-legere*) dentro.

d) *El verbo mental*

Una vez formada la especie inteligible hemos pasado ya al nivel intelectual. La inteligencia pasiva recibe la especie inteligible y entiende; la inteligencia activa sólo revela, ilumina. La inteligencia pasiva, si bien es una potencia pasiva, no es puramente pasiva; no puede actuar si no le es presentada la especie inteligible. Su acción es inmanente, expresa en sí misma la esencia de la cosa en una *species expressa*, es decir, *un verbo mental*, *un concepto*. El concepto no es el objeto que se conoce (*id quod cognoscitur*) sino el medio por el cual la esencia de la cosa es conocida (*id quo obiectum cognoscitur*).

Conviene precisar que no se llaman inteligencia «pasiva» y «activa» una con respecto a la otra, sino por su relación con el mismo objeto. Si bien con funciones diversas, ambas constituyen una unidad como momentos esenciales y complementarios del único conocimiento humano. Ambas se complementan una a la otra, igualmente conformadas en su ser, si se prescinde de la receptividad o espontaneidad que las distingue. La inteligencia activa muestra la espontaneidad del espíritu humano; es aquello *quo est omnia facere*; la inteligencia pasiva es la posibilidad que tiene el espíritu humano de entender, aquello *quo est omnia fieri*.

IV. AUTOCONCIENCIA Y CONOCIMIENTO REFLEJO

La autoconciencia o conocimiento reflejo es aquel momento del conocer en el que el hombre concentra su atención directamente sobre sí mismo, sobre sus propios actos; por ejemplo, cuando veo un árbol y concentro mi atención no en el árbol, sino en el acto de ver el árbol. En la autoconciencia el objeto del conocimiento no es externo al sujeto que conoce, sino que su mismo acto de conocer el árbol es objeto de conocimiento. La autoconciencia presupone siempre el conocimiento directo del objeto o conocimiento objetivo; para conocer reflexivamente es necesario tener algo sobre lo cual reflexionar; en la autoconciencia la atención lleva en primer lugar al sujeto, pero sin separarlo del objeto. En el animal la conciencia está en relación con el mundo, pero no está *en relación consigo mismo*, no es como la conciencia del hombre, según la clásica definición de Kierkegaard, «una relación que se relaciona consigo misma»⁴⁷.

Basado en la autoconciencia el hombre no sólo conoce, sino que sabe que conoce. El yo conocido es así persona:

- * un yo subsistente, porque soy aquél que actúa, aquél a quien pertenecen los actos;
- * un yo distinto, porque junto con todos mis actos soy individuo;
- * un yo de naturaleza intelectual porque es capaz de tal actividad, en este momento en acto.

⁴⁷S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Libro I, cap. 1, p. 35, Sarpe, Madrid 1984.

La autoconciencia concebida así, como la capacidad del sujeto de volver sobre sí mismo, es un acto inmaterial y espiritual, porque para realizar tal acto no es necesario estar ligado a una materia concreta que lo limitaría a un acto concreto; aquí no realiza el acto por medio de un órgano, sino inmediatamente; existe una unidad ontológica, no dispersa, y casi no ligada al espacio y al tiempo.

V. ESPIRITUALIDAD DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Hablando del conocimiento humano, hemos insistido sobre su unidad; dimensión sensible y dimensión intelectual están mutuamente relacionadas. Esto puede crear algún problema a la espiritualidad del conocimiento intelectual humano. La inteligencia depende de la sensibilidad; pero ¿de qué dependencia se trata? Si reflexionamos un poco sobre la explicación que hemos dado acerca del conocimiento intelectual, encontramos dos puntos que exigen el carácter espiritual de este conocimiento, y éstos serán las dos pruebas de su espiritualidad; primero: el objeto formal propio de la inteligencia humana es la esencia de la cosa material, es decir, el universal; segundo: la capacidad de reflexión completa propia de la inteligencia; finalmente haremos alguna precisión sobre las relaciones entre inteligencia y cerebro.

Entendemos por «espiritual» aquel ser que *no depende intrínsecamente* de la materia, aunque pueda depender de ella extrínsecamente. En este párrafo queremos probar que la dimensión intelectual del conocimiento humano y, por tanto, la facultad que la produce, son intrínsecamente independientes de la materia.

1. Por el objeto formal propio de la inteligencia

El objeto formal propio de la inteligencia es la esencia de la cosa material⁴⁸, por tanto, debe estar libre de toda materia que la limitaría imponiéndole sus condiciones restrictivas. La sensación es siempre aprehensión de cosas materiales y concretas, porque los sentidos no pueden alcanzar sino sólo aquello que es sensible; por eso pertenece al mundo material, que es siempre individual y concreto. Así, yo veo un «árbol» y oigo un «canto»; veo «este» árbol y oigo «este» canto. Es

⁴⁸Tomás de Aquino, *Summ. Theol*, I, q. 84, a. 7: «Quidditas rei materialis».

decir, veo objetos sensibles y singulares, no veo y no siento objetos que no sean sensibles y particulares: así, no veo a Dios, ni siento la bondad; y tampoco veo *el* árbol (en abstracto) ni siento *la* música (en abstracto). Sin embargo, con la inteligencia, yo pienso en Dios y pienso en la bondad; pienso en el árbol y pienso en la música. Es decir, mientras que con el ojo veo muchos árboles particulares, distintos los unos de los otros, con la inteligencia soy capaz de hacer abstracción de las diferencias de los árboles particulares y de formar el «concepto» de árbol, que puedo aplicar a todos los árboles. Esto significa que, mientras la sensación está ligada a lo material y a lo concreto singular, la inteligencia forma conceptos universales, toma la esencia de las cosas materiales. La inteligencia humana puede conocer la naturaleza, la esencia de todos los cuerpos; por tanto, es necesario que no tenga ninguna naturaleza corpórea, ya que ésta impediría el conocimiento de las otras⁴⁹. Para que la inteligencia conozca su objeto universal, debe estar libre de toda materia. Si estuviese inmersa en la materia, sería prisionera de la particularidad de su materia; conocería sólo bajo un aspecto determinado, como en los sentidos, sin poder llegar al universal. El conocimiento intelectual, por tanto, en fuerza de su objeto propio, es un acto no ligado a la materia y requiere una facultad libre de toda materia, y por eso no está ligada a ningún órgano.

Ciertamente, la inteligencia forma los conceptos partiendo de las realidades materiales. Sin embargo el concepto, por su universalidad, trasciende la materia y no queda ligado ni dependiente de la materia: parte de ésta, pero va más allá de lo sensible y material. La inteligencia depende de la sensibilidad con una dependencia extrínseca, pero intrínsecamente no está ligada a ella. Se trata de una dependencia causal respecto al *surgir* del acto cognoscitivo, pero no respecto al *ser* de este acto, que en sí mismo es intrínsecamente independiente de la materia de la sensibilidad. Es una dependencia *in fieri*, no *in facto esse*. Ciertamente sin la sensibilidad no surgiría jamás el acto cognoscitivo humano, pero una vez que la inteligencia

⁴⁹ Tomás de Aquino, *Summ. Theol.*, I, q. 75, a. 2: «Homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quid aliud quod inesset ei naturaliiter impediret cognitionem aliorum».

entiende, este acto cognoscitivo tiene un ser propio, independiente, autónomo, espiritual. La dependencia de la sensibilidad es sólo extrínseca y no toca la actual constitución ontológica del nuevo acto cognoscitivo.

Más aún, la inteligencia puede alcanzar realidades no materiales de las cuales no es posible tener sensaciones. Así, no existe la sensación de la bondad, de la justicia, de lo que es bueno y de lo que es malo. Incluso el hombre es capaz de pensar y de saber qué es la justicia, la bondad y la belleza, y sabe distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto, lo hermoso de lo feo. El hombre puede pensar en Dios, que ciertamente no puede ser percibido con los sentidos.

El conocimiento intelectual, por tanto, es de naturaleza espiritual, en el sentido de que el acto de conceptualizar no depende intrínsecamente de la materia. Pero si es espiritual el acto, debe ser espiritual también la inteligencia (facultad) que lo produce. Si de hecho fuese material, la inteligencia estaría ligada a las condiciones restrictivas de la materia, y conocería en formas materiales y concretas y no sería capaz de formar conceptos universales. La capacidad de la inteligencia de formar conceptos universales, intrínsecamente independientes de la materia, muestra con claridad que también ella es espiritual. La misma conclusión se deduce del hecho de que la inteligencia piensa las realidades incorpóreas e inmateriales y puede tener un concepto clarísimo de lo que es el derecho, la ley, la virtud. Una realidad corpórea y material no puede pensar una realidad inmaterial y espiritual.

2. Por la capacidad de reflexión completa

El segundo argumento se basa en una constatación de por sí evidente. La capacidad de reflexión completa exige que la inteligencia sea espiritual. La inteligencia no conoce por la modificación material de un órgano, y por tanto, es capaz de percibir el propio acto porque es intrínsecamente independiente de la materia. La capacidad de percibir el propio acto en modo reflejo, es decir, de poner el propio acto de pensar como objeto del propio pensamiento, implica la libertad e independencia de la materia; de otra forma sería imposible. Así como el ojo no puede verse a sí mismo, de la misma manera, si la inteligencia estuviese ligada a la materia, no podría pensarse a sí misma. Profundi-

ceamos más este aspecto analizando la relación entre inteligencia y cerebro.

Al llegar aquí surge una objeción: el hombre, se dice, piensa con el cerebro. Ahora bien, el cerebro es un órgano material. Por tanto, también el acto de pensar (el pensamiento) y la facultad que piensa (la inteligencia) son materiales. Además, se añade que la prueba de que el hombre piensa con el cerebro está en el hecho de que cuando, por la vejez, por un accidente o por una enfermedad, este órgano se deteriora, la capacidad de pensar del hombre está más o menos gravemente comprometida según el cerebro haya sido más o menos afectado por motivo de los daños.

A esta objeción se debe responder que el hombre no piensa con el cerebro, sino con la inteligencia y que el cerebro no es el órgano de la inteligencia. Para comprender exactamente el sentido de esta respuesta, basta observar lo que sucede en el caso del ojo en relación con la sensación visual o en el caso del oído en relación con la sensación auditiva. El hombre ve con el ojo y escucha con el oído. Esto significa que el ojo y el oído son los órganos de los sentidos de la vista y del oído: son «órganos», es decir, producen la sensación visual y auditiva. Por esto, un hombre sin ojos no ve, y un hombre con una enfermedad grave en el oído no oye absolutamente nada u oye poco. No sucede lo mismo en el caso del conocimiento intelectual. No es el cerebro el que produce el pensamiento, como el ojo produce la sensación visual; ni siquiera el cerebro es el órgano de la inteligencia, como el ojo es el órgano del sentido visual. De hecho, el conocimiento intelectual, como se ha visto, es de naturaleza espiritual, mientras que el cerebro es un órgano material. Ahora bien, por el principio de causalidad, lo que es material no puede causar lo que es espiritual: la causa (material) no sería proporcional al efecto (espiritual). Por esto, la causa del conocimiento intelectual no puede ser otra cosa que una facultad espiritual, como es precisamente la inteligencia. Por otra parte, el cerebro no puede ser el órgano de la inteligencia.

¿Cuál es, por tanto, la relación entre inteligencia y cerebro? No es una relación causal, sino instrumental. Es decir, la inteligencia se sirve del cerebro para pensar, pero no piensa con el cerebro. De hecho, para poder pensar, la inteligencia necesita de los sentidos y del cerebro, los

cuales le proporcionan el material para pensar. Recibiendo los impulsos transmitidos por los sentidos, el cerebro los elabora en sensaciones y en imágenes. De este material la inteligencia, con su capacidad de abstracción, se sirve para formar los conceptos. Evidentemente, si no existe este material proporcionado por el cerebro, la inteligencia no puede operar; por ello, la inteligencia al pensar se sirve del cerebro, pero éste no es su órgano.

Esto explica dos cosas: primero, el hecho de que la inteligencia pueda continuar existiendo incluso cuando el cerebro ha sido destruido; segundo, el hecho de que, en la condición actual de unión sustancial del hombre, la inteligencia no puede operar sin el cerebro: por tanto, cuando éste no está en grado de proporcionar sensaciones e imágenes, la inteligencia no puede pensar, y cuando está deteriorado por enfermedad o por lesión, la inteligencia, en su acto de pensar, acusa este estado patológico.

En conclusión, la inteligencia no piensa con el cerebro como si éste fuera su órgano; pero la existencia, la mayor perfección, la complejidad y la funcionalidad del cerebro, en cuanto que éste es instrumento de la inteligencia, condicionan el trabajo y, por tanto, el resultado de tal trabajo que es precisamente el pensamiento. En otras palabras, en la actual condición del hombre, en la cual «nada está en la inteligencia que no esté primero en los sentidos», el cerebro es la *condición* para pensar, pero no es la *causa* productora del pensamiento; éste no es un producto del cerebro, sino que es un acto de la inteligencia espiritual.

Por lo demás, que el cerebro no sea el órgano de la inteligencia está probado por el hecho de que la inteligencia piensa al propio cerebro, lo analiza, lo dirige, por ejemplo imponiéndole que proporcione ciertas imágenes y no otras. Ahora bien, esto es signo de que la inteligencia no piensa con el cerebro. De hecho, no podría con el mismo acto pensar el cerebro y pensar con el cerebro. En realidad la inteligencia tiene la capacidad de colocarse, de algún modo, más allá y más arriba del propio cerebro, puesto que consigue pensarlo; el ojo no se ve a sí mismo. Hay, por tanto, en el hombre un «acto» espiritual, el pensar; hay una «facultad» espiritual, la inteligencia. Pero, ¿hay en el hombre otros «actos» espirituales? Es esto lo que analizaremos en el siguiente capítulo.