

## La reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles y el sensible *per accidens*

Carlos Llano  
Universidad Panamericana

The reflection of the intellect upon one's own act of understanding, as well as upon oneself, is only possible to carry it out through the knowledge of *extra animam* realities. It seems to be that knowledge of the "I" is the only case in aristotelic philosophy of intellectual knowledge of the concrete, because it is not a material object, but is individual. The author's research concerns about the question if the *per accidens* sensible could be the answer to the knowledge of one's own subjectivity.

Avicena afirma sobre el conocimiento del propio yo:

Supongamos que uno de nosotros sea creado de una sola vez y perfectamente, pero sus ojos están velados y no pueden ver las cosas exteriores; fue creado sosteniéndose en el aire, o, mejor aún, en el vacío, a fin de que la resistencia del aire que pudiera sentir no le impresionase. Sus miembros están separados para que no puedan encontrarse ni tocarse. Entonces reflexiona y se pregunta si su propia existencia está probada; sin tener duda alguna afirmará que existe. A pesar de esto, él no habrá experimentado sus manos, ni sus pies, ni lo íntimo de sus entrañas; ni un corazón, ni un cerebro, ni ninguna cosa exterior, sino que él afirmará que existe, sin establecer que tenga una longitud, una anchura y una profundidad.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> AVICENA: *Al-Shifa* (La curación), Edición litográfica de Teherán en dos volúmenes, (1303/1886). En: Avicena, "Sobre Metafísica", Antología, Traducción

El conocimiento del *ego*, según el gran pensador árabe, podría llevarse a cabo sin concurso de imágenes exteriores sensibles. Nuestro fin en este artículo es ilustrar cómo podría accederse a un conocimiento del yo, partiendo de la vía sensible (lo cual matizaremos en su momento), camino contrario al propuesto por Avicena en este texto. ¿Cómo conocemos al *yo fundamental*, en términos de Bergson? Esa pregunta nos lleva a cuestionarnos el papel de la reflexión sobre el fantasma en el conocimiento, y a su vez, el conocimiento de la subjetividad en relación con el singular.

### 1. Subjetividad y reflexión

No obstante las palabras de Avicena, en el estudio de la conciencia del yo y en el descubrimiento, siempre progresivo, de nuestra insondable subjetividad, debemos tener presente que, siendo un conocimiento temprano y precientífico, no es en modo alguno nuestro primer conocimiento. Lo primero que conoce el sujeto no es algo de sí mismo. El entendimiento puede entenderse a sí mismo y a su sujeto, entre otras cosas, porque su objeto es el ser y la verdad tomados en general, en cuyo objeto se incluye sin duda alguna el propio ser y el propio entendimiento, *sed non primo*. Dirá el Aquinate:

no es [el yo] lo primero conocido, porque, en nuestra presente condición el primer objeto del entendimiento no es cualquier ser ni cualquier ente verdadero, sino el ente y la verdad *considerados en las cosas materiales* (como se demostró en *S. Th.* I, q. 84, a. 7), a partir de las cuales arranca cualquier otro conocimiento.<sup>2</sup>

---

del árabe, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Revista de Occidente: Madrid 1950. p. 53.

<sup>2</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 3, *ad lum*. Nos apoyaremos en la siguiente versión de las obras completas de Santo Tomás, a menos que se indique lo contrario: Sancti Thomae AQUINATIS: *Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom*, Auctore Roberto Busa, S.J., Thomistica, 1996. Citaremos esta obra como: *S. Th.*

Sin embargo, una de las tesis formales de Joseph Gredt es que tal reflexión del propio sujeto, no sólo es posible sino indefectible:

el entendimiento humano... conoce su acto o intelección... no obstante, esto no lo conoce directamente sino indirectamente, y conoce (su) existencia de inmediato, por una reflexión simple, en cuanto que se contiene connotativamente en su objeto formal (*connotative continetur*);<sup>3</sup>

pero un conocimiento claro y distinto de su esencia se habrá de adquirir después poco a poco, por obra del raciocinio.

J. Wébert habla de esta reflexión "tautológica" distinguiéndola de la reflexión "científica", calificándola como reflexión por replegamiento (*replieurement*), que tiene dos características originales: por un lado, es concreta, pues se refiere a este yo singular, y no a otro; pero, al mismo tiempo, es espiritual.<sup>4</sup> Nos encontramos, a nuestro juicio, ante un caso único, dentro del campo filosófico aristotélico, de *un conocimiento intelectual de lo concreto*. Como se sabe, en la filosofía aristotélica no se dan intuiciones espirituales singulares, sino que ese conocimiento es realizado por abstracción y, por tanto, es conocimiento de lo universal.

Cierto que aquí no estamos ante una intuición directa sino refleja, pero tampoco ante una reflexión sobre imágenes, sino sobre el propio yo y el propio conocimiento que, como tales, son algo primordialmente intelectual. Pese a su condición refleja, el conocimiento implícito del yo es —repetimos— el caso único de una intuición intelectual de objeto individual. Nos referimos al yo y al propio entendimiento del yo gracias al cual sabe que existe, y sabe que sabe que existe.

<sup>3</sup> Joseph GREDET: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Herder, Barcelona 1961, I, Tesis 48.

<sup>4</sup> J. WÉBERT, O.P.: "'Reflexio'. Étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas d'Aquin", *Mélanges Mandonnet: Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen age*. Tomo I, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin 1930, p. 324.

## 2. Reflexión sobre el fantasma

El conocimiento humano arranca de los sentidos, a partir de los cuales el espíritu del hombre obtiene —abstrae— sus ideas inteligibles. Al estudiar el conocimiento científico suele quedar en la sombra el hecho de que el entendimiento no es acabado, no se conoce *complete et vere*, de un modo verdaderamente integral, si la naturaleza real expresada unívocamente en las ideas no se conoce tal como se da existiendo en el particular (*ut in particulare existens*): “y al particular lo aprehendemos por los sentidos y la imaginación, de manera que es necesario (*nesesse est*) para que el entendimiento entienda su objeto propio, que se vuelva a las imágenes”.<sup>5</sup>

Como para que la fuerte expresión —*nesesse est*— sea tomada en toda su literalidad, Santo Tomás insiste: “si el objeto propio de nuestro entendimiento fuera la forma separada (de la materia), no sería necesario que nuestro entendimiento al entender se volviera *siempre* a las imágenes”.<sup>6</sup> Esta necesidad permanente del regreso a las imágenes es lo que hace particularmente arduo el abordar el tema del conocimiento metafísico, porque, por definición, su objeto está más allá de las representaciones imaginativas físicas.

El análisis del conocimiento intelectual queda incompleto visto sólo desde el movimiento abstractivo, pues, como el Aquinate insiste repetidamente, no sólo abstrae del fantasma sino que también “el entendimiento conoce sus ideas en las imágenes sensibles (*intellectus intelligit species in phantasmatibus*), porque no puede conocer *incluso aquellas cosas de las cuales abstrae la idea*, si no es volviéndose sobre el fantasma”.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a.7, c.

<sup>6</sup> *S. Th.*, I, q. 84, a.7, c.

<sup>7</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, *ad 5um*. Su insistencia de que el entendimiento *no sólo* abstrae sino también regresa al punto de partida de la abstracción, se caracteriza por el uso del “*et, et*”, paralelamente, en el lugar que citamos (en donde se lee “*et abstrahit... a phantasmatibus...; et tamen intelligit... in phantasmatibus*”), y en *S. Th.*, I, q. 85, a.5, *ad 2um*: “*et abstrahit a phantasmatibus, et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata...*”

Las imágenes sensibles no funcionan sólo como punto de partida del conocimiento intelectual humano, ni son, en el mejor caso, además, un apéndice de este conocimiento, una prolongación adventicia, una concesión a la parte animal y corporal que el conocimiento humano, a fuer de animal, conlleva. La presencia de las imágenes sensibles concurre en la propia dinámica del uso de la ciencia, de la utilización integral del entendimiento.

No se trata de una afirmación aislada: "las potencias sensitivas son necesarias para nosotros no sólo en la adquisición de las ciencias sino también en el uso de la ciencia ya adquirida. Pues no podemos considerar incluso aquello de lo que ya tenemos ciencia si no es volviéndonos a las imágenes".<sup>8</sup> Y no todos están de acuerdo en esta afirmación: "*licet ipse (Avicena) contrarium dicat*",<sup>9</sup> aunque Avicena afirme lo contrario. (Avicena tenía que decir lo contrario porque para él es posible conocer las esencias de las cosas en estado absoluto, además de aquél que circunstancialmente tienen en estado de existencia, esto es, mezcladas con lo sensible). Todo nuestro espíritu está, en cuanto a su objeto, necesitado del cuerpo, por más que queramos liberarnos de él. Las expresiones tomistas en este sentido poseen una fuerza irrecusable: "lisiados los órganos de las potencias sensibles, mediante las que conocemos y aprehendemos los fantasmas, *se impide el uso del alma*, para considerar incluso aquello de lo que ya antes teníamos ciencia".<sup>10</sup>

Nos preguntamos por eso ¿qué sucede con el conocimiento del yo? Si, parafraseando a San Agustín, el yo es *interior intimo meo*, más íntimo que mi misma intimidad, y no es un objeto corpóreo: ¿qué tipo de conocimiento tenemos de él? ¿En qué momento nos damos

<sup>8</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Quaestiones disputatae*, Cura et studio P. Bazzi-M. Calcaterra-T.S. Centi-E. Odetto-P.M. Pession, in *Studio Generali Fratrum Praedicatorum*, Taurini-Romae: Marietti 1949, vol. II: *De Anima*, a. 15, c.

<sup>9</sup> S.T. AQUINATIS: *Quaestiones disputatae*..., a. 15, c.

<sup>10</sup> S.T. AQUINATIS: *Quaestiones disputatae*..., a. 15, c. Cf. también Santo Tomás de AQUINO: *Exposición del 'De Trinitate' de Boecio*, Introducción y notas de Alfonso García Marqués y José Antonio Fernández, Pamplona: Eunsa 1987. En adelante, citaremos este texto con sus siglas latinas: *In Librum Boethi De Trinitate* (LBT). II, q. 6, a. 2, *ad 5um*.

cuenta de nuestro propio yo? Analizaremos ahora la relación que existe entre el conocimiento de las realidades que existen *extra animam* y el conocimiento del sujeto que conoce.<sup>11</sup>

### 3. Conocimiento de la subjetividad y sensible *per accidens*

Afirmamos que el conocimiento del “ego” o el conocimiento de la subjetividad corresponde al de un *sensible per accidens*, tal como ha sido perfilado desde antaño por la Escuela, aunque no se haya aplicado a este caso particular del conocimiento del yo, sino sólo al conocimiento de la sustancia a la cual corresponde el sensible.

Se llama sensible *per accidens* a aquél que no lo es propiamente, pues propiamente es un inteligible. Pero un inteligible que parece captado por los sentidos mismos, como si fuera un sensible. La expresión clásica reza así: el sensible *per accidens* es aquél que “*statim intelligitur ad occursum rei sensatae*”:<sup>12</sup> aquél que el entendimiento capta inmediatamente en el mero encuentro con la cosa sentida.

En su acepción más propia, el sensible *per accidens* es aquel que de manera estricta no es conocido sino principalmente por el entendimiento, pero de tal modo que “es inmediatamente entendido por la inteligencia al encuentro con la cosa sensible. Como, por ejemplo, inmediatamente, cuando veo a alguien que habla, o que se

---

<sup>11</sup> En un trabajo que tenemos en prensa, abordamos la cuestión del conocimiento del yo de una manera elíptica. En efecto, en el conocimiento de la diversidad de dos objetos existentes fuera del alma, el entendimiento conoce esa diferencia y es capaz de afirmar que “esta cosa no es aquella otra”. En ese texto, abordamos *in directo* la concepción del no-ser, y de ahí la importancia del juicio “esto no es aquello”, porque nos vislumbra noéticamente el no-ser. Aducimos ahí que el entendimiento discierne no sólo la diferencia entre dos objetos fuera del alma, sino la diferencia primigenia entre el entendimiento que conoce y el objeto conocido. En esa relación primigenia de diversidad se vislumbra la idea del no-ser. Cf. Carlos LLANO: *Etiología de la idea de la nada*, México: Fondo de Cultura Económica (en prensa) 2003.

<sup>12</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In Aristotelis Libros De Anima Commentarium*, Cura et studio P.F. Angeli y M. Pirota, Milano: Marietti 1971, II, Lect. 13, No. 14.

mueve a sí mismo, aprehendo por el entendimiento su vida, por lo que puedo decir que veo que vive".<sup>13</sup> Esto es lo que ocurre con la existencia, con la substancia y en algunos casos con la esencia de las cosas reales, cuando sólo sus accidentes sensibles son conocidos por nuestros sentidos.

Lo que afirmamos ahora es que el *sensible per accidens* no sólo se refiere a la substancia que corresponde a aquel accidente captado por nuestros sentidos, sino a la sustancia propia del que lo siente (es decir, al yo). Cuando los sentidos externos captan los accidentes, que son sus sensibles propios, cuando el ojo capta el color, el entendimiento aprehende de inmediato la sustancia a la que el color pertenece, pues cuando el ojo ve el color, el entendimiento se percata sin ilación que aquella cualidad es accidental, no se sostiene por sí misma, y requiere de una sustancia que lo soporte. En la noción de accidente se encuentra connotada o implicada la noción de sustancia.<sup>14</sup> Pues bien: una sensación se capta también analógicamente como algo que se sustenta en mi propia sustancia (aun no siendo en rigor un accidente mío, es decir, de la sustancia que siente, pues la sensación no se siente como siendo sólo mía, sino en tanto que es accidente de otro: cuando capto el color rojo de la manzana la sensación del color rojo está sin duda en mí como sustancia subjetiva, pero también y más aún en la manzana como sustancia objetiva). De modo que en toda sensación se darían al menos dos sensibles *per accidens*: de la sustancia que sustenta la cualidad sentida, y de la sustancia que sustenta la sensación. Esta última es el propio yo cognoscente, que no ha sido interpretado hasta ahora, que sepamos, como un sensible *per accidens*.

Para entender bien el sensible *per accidens* debemos contrastarlo con el *sensible propio* de un determinado sentido. Así, el sensible

<sup>13</sup> S.T. AQUINATIS: *In Aristotelis Libros De Anima...*, II, Lect. 13, No. 4: "*possum dicere quod video eum vivere.*"

<sup>14</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Editio iam a M.R. Cathala exarata, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Milano: Marietti 1950. XII, Lect. VII, No. 2524: "los accidentes no los entendemos más que por la sustancia"; Cf. también, *In VII Metaph.* Lect. IV, No. 1353: "la esencia [de los accidentes] depende del sujeto".

propio del ojo es el propiamente sentido por el ojo, esto es, el color. Sin embargo, las sensaciones no se realizan en situación átoma o aislada sino conjuntadas en una percepción, la cual puede definirse así: el conjunto de sensaciones e imágenes acerca de un objeto que es la base de la coherencia asociativa de ambas.

Las sensaciones no se dan solas, sino asociadas con otras sensaciones simultáneas o anteriores. Así, mediante el ojo veo el color blanco y la tersura granulada del azúcar. Asocio de inmediato —*statim*— la visión del azúcar con su dulzura; se diría que siento —sensible *per accidens*— la dulzura con los ojos, sensación que se trasmina al gusto, sentido que parece que saborea el color blanco del azúcar —sensible *per accidens*—, no habiendo gustado ahora el azúcar sino sólo viéndolo.

Este fenómeno del sensible que es propio para un sentido —el blanco para los ojos— y *per accidens* para él mismo —su sabor dulce— se conjuga también en la relación que se da entre los sensibles y los inteligibles. Cuando mis ojos ven el verdor del árbol, la inteligencia *siente* —sensible *per accidens*— la sustancia arbórea. El ser substancial es el *sensible per accidens* emblemático: allí donde las manos dicen *áspero*, allí mismo la inteligencia dice *ser*. El ser substancial es un sensible *per accidens*, que la inteligencia capta al inmediato encuentro con la cosa sentida.

Aristóteles afirma respecto del sensible *per accidens* o *katá symbebêkos*:

Se dice que un objeto es sensible accidentalmente cuando, por ejemplo, algo blanco que vemos es el hijo de Diarís; accidentalmente percibimos al hijo de Diarís, porque está accidentalmente unido a lo sensible blanco que percibimos. De donde se sigue que el que siente no recibe influjo alguno de lo accidentalmente sensible, *en cuanto tal*.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> ARISTÓTELES: *Tratado del alma*, traducción directa del griego, con estudio introductorio por A. Ennis, Buenos Aires: S.I. Espasa Calpe 1944, III, 6, 418a 21-24. El subrayado es nuestro.



Nos decía en sus lecciones Reginaldo Garrigou-Lagrange que mientras el niño dice *lac* con la boca, dice *ens* con la inteligencia. Pues bien, nuestra afirmación consiste en asegurar que el conocimiento del yo en toda sensación, constituye un acto del entendimiento que se entiende por el sólo hecho de sentir, de manera análoga a como al sentir una cualidad sensible estuviera entendiendo el ser de la sustancia inteligible que soporta aquella cualidad.

En otros términos, asentamos que en todo acto de la sensación se dan al menos dos (y no sólo uno) sensibles *per accidens* e inteligibles *per se*: primero, la sustancia real que es el sujeto de la cualidad sensible que el sentido está conociendo; y segundo, la sustancia real, que soy yo, y que es el sujeto no de la cualidad sensible sino de la *sensación sensible*. Se trata por tanto, de dos seres sustanciales presentes en todo conocimiento, incluyendo el conocimiento sensible: la sustancia que soporta el accidente sensible conocido, y la sustancia (yo) que ejerce o padece la sensación por la cual el sensible conocido es sentido. En un mismo acto imperfectísimo capto el ser de la sustancia cuya es la cualidad sensible y la sustancia (yo) que la siente.<sup>16</sup>

Quisiéramos valernos de un apoyo bibliográfico que sustente esta idea nuestra, según la cual gracias al mero sentir una cualidad sensible, la mente conoce intelectualmente la existencia del yo, como si se tratara de un *sensible per accidens*, que, insistimos, no sólo se refiere al ser substancial de quien es la cualidad sensible sino también al ser substancial —el *ego*— que la siente. No obstante, no hemos hallado ese soporte. Sólo podemos remitirnos, en nuestro

---

<sup>16</sup> En efecto, el que conoce directamente el objeto es consciente (reflexivamente) de que conoce, y no en dos actos, sino en uno solo. En uno solo, además, que puede reiterarse y se reitera hasta el infinito. Porque, por lo mismo, es consciente de que es consciente de que conoce, y así de modo indefinido. Esta reflexión es paradigmática en el caso del juicio, porque en él no nos damos cuenta sólo de que conozco, sino de que: a) Yo soy el que juzgo. b) Juzgo la distinción entre el yo judicante (sujeto) y el objeto juzgado. c) Juzgo que mi conocimiento concuerda con el objeto conocido. d) De este modo me percató de que mi juicio es verdadero. Tratamos *in extenso* estas consideraciones en nuestra obra *Etiología de la idea de la nada*, ya citada anteriormente.

descargo, a una lacónica frase que Santo Tomás<sup>17</sup> recoge de Aristóteles (*Ética*, IX): “*Quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*” (“Sintiendo esto, entendemos que somos”). El conocimiento sensible de cualquier cualidad sensible nos remite al entendimiento de que existimos. Lo que el sentido capta como objeto propio (*hoc*, esto) lo capta como un *sensible per accidens*: que es apropiado *per se* por el entendimiento. No se trata de un raciocinio: *siento, luego existo*, sino de un sensible *per accidens*, que se entiende *statim*, inmediatamente, en contacto con la cosa sentida. Debería decirse *siento que existe* esa cualidad, aunque sería impropio porque la existencia no es sensible: pero, por lo mismo, debería decirse *siento que existo*, pues siento esa cualidad, pero ni la existencia del objeto (siento que existe) ni la del sujeto (siento que existo), es sensible sino intelectual. El entendimiento parece *sentir* (*per accidens!*) la existencia del objeto y del sujeto, pero realmente el entendimiento no siente sino que entiende.

Cuando el acto cognoscitivo es intelectual, entonces el entendimiento y el *ego* que entiende no se captan ya —evidentemente— como *sensible per accidens* sino como un verdadero *intelligibile per se*, pues si hay algo inteligible es el entendimiento y el alma que entiende, que se conoce también de un modo habitual, funcional, ejercido, instintivo, inobjetivo, formando parte de esa tautología inobjetiva de la que habla Millán Puelles.<sup>18</sup>

Sería un error, sin embargo, pensar racionalistamente, al modo cartesiano, que la conciencia de la existencia del yo se da

<sup>17</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *De Veritate*, q. 10, a. 8. c. Citaremos esta obra como: *De Ver.*

<sup>18</sup> Millán Puelles asegura que “la tautología concomitante es una dimensión del acto de entender que consiste, simplemente, en el *reconocimiento de una vivencia* de sí mismo en todo acto de entender lo otro en cuanto otro.” (Antonio MILLÁN-PUELLES: *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp 1967, p. 327). Este reconocimiento es un *recuerdo*: “recordarlo consiste en re-vivirlo, y no de cualquier manera: no en la forma del mero repetir, sino de estamos ahora dando cuenta de haberlo vivido antes... mi previa vivencia de él me era consciente, pero no como previo, como propia y formalmente objetiva, sino tan sólo según una tautología inobjetiva que *ahora se me hace explícita*”. A. MILLÁN-PUELLES: *La estructura de...*, p. 373.

privilegiadamente gracias al *pienso*, al conocimiento intelectual. Cualquier empirista podría tener derecho a comenzar su discurso filosófico con un *siento, luego existo*. Como lo expresa sobriamente Wébert: “la percepción de la existencia del alma no depende sólo de una reflexión intelectual”.<sup>19</sup> Se percibe como principio de todas las actividades psicológicas. Esta consideración es manifiestamente tomada por Santo Tomás de Aristóteles, quien la reporta (en el noveno libro de su *Ética*) como la *conciencia de vivir*, expresión que a su vez utiliza Millán Puelles. “Alguien percibe que tiene espíritu o alma, y vida, y existencia, cuando percibe que siente y entiende”.<sup>20</sup>

Para el mismo Wébert el contenido de esta *percepción* está apenas precisado: “es la existencia, y la función de fuente o sujeto de los actos. Conocimiento muy cierto, pero indeterminado, sobre el que no es posible fundar una ciencia.”<sup>21</sup> Aunque Wébert utilice el término *percepción* para denominar este conocimiento del propio vivir, no se trata exactamente de una percepción sensible, sino más bien, como igualmente antes dijimos, de una intuición intelectual de algo singular, acto atípico en la filosofía aristotélica. Wébert recalca por otra parte —igual que lo hace Millán Puelles— que esta conciencia del yo es espontánea, sin requisitos previos.

El conocimiento individual del alma al modo de presencia es expresado por Santo Tomás en varias de sus obras: “*Anima per se cognoscit seipsam quasi presentem*” (el alma se conoce a sí misma como presente).<sup>22</sup> “Para que el alma perciba su propio ser... no se requiere ningún hábito... sino que para ello basta la sola esencia del

---

<sup>19</sup> J. WÉBERT: “‘*Reflexio*’. Étude sur...”, p. 318.

<sup>20</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 8. c.

<sup>21</sup> Advierte que “sin embargo, hay quienes han intentado descubrir ahí la base de una crítica del conocimiento” (Cf. G. Picard, “Le Problème Critique Fondamental, Archives de Philosophie”, en J. WÉBERT: “‘*Reflexio*’. Étude sur...”, p. 319). Nosotros nos encontramos concordes con Wébert. Por importante que sea para la epistemología la *tautología inobjetiva* o el conocimiento del *ego*, fundar directamente sobre esto una crítica del conocimiento es ignorar los diversos niveles de profundidad en la reflexión en acto ejercido (*in actu exercito*).

<sup>22</sup> Sancti Thomae AQUINATIS: *Summa Contra Gentiles*, III, 46.

alma presente al entendimiento”.<sup>23</sup> “Y así el alma llega a percibir su existencia sólo porque entiende o siente”.<sup>24</sup> “Para tener el primer conocimiento de poseer inteligencia basta la misma presencia de la mente, que es el principio del acto a partir del cual la mente se percibe a sí misma; y por consiguiente a ello se le denomina conocimiento por su presencia”.<sup>25</sup>

Es llamativa esta reiteración en la presencia sola para que el alma tenga noticia de sí misma. Porque, en cambio, hemos dicho que no basta la sola presencia para tener conocimiento de sí. En caso de que las cosas sucedieran de este modo, el *primum cognitum* de la mente humana sería la propia alma, sería el *pienso* castesiano o el *yo* aviceniano. Debemos insistir en que ni el alma ni su inteligencia se conocen por mera presencia (en tal caso se conocerían siempre y antes que cualquier otra realidad). Pues no es la mera presencia la que hace que el alma se conozca a sí misma. Por la presencia el alma no se conoce; se conoce *por el conocimiento de su presencia*. Como leemos en uno de los textos citados, la presencia pide ser objeto del conocimiento, no es ella misma, por sí sola, conocimiento. Para tener conocimiento de la presencia propia, el alma necesita entender y sentir algo, porque sólo si se da el conocimiento directo se dará el conocimiento reflejo. Al propio tiempo que el alma entiende algo o siente algo, *se siente y se entiende*.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 8. c.

<sup>24</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 8. c.

<sup>25</sup> *S. Th.*, I, q. 87, a.1. c.

<sup>26</sup> Citamos de nuevo a Tomás de Aquino, ahora *in extenso*: “Por ello dice el Filósofo en el IX libro de su *Ética*: sentimos porque sentimos; y entendemos porque entendemos; y porque sentimos esto entendemos que somos. Nadie percibe que entiende si no es debido a que entiende algo, porque primero es entender algo que entender que entiende (*prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere*), y así llega el alma a percibir su existencia, por aquello que entiende o siente.” *De Ver.*, q. 10, a. 8. c.

#### 4. Reflexión sobre el fantasma en el conocimiento del singular

La reflexión del entendimiento sobre las imágenes singulares ha sido analizado por nosotros en varios estudios, especialmente en *El conocimiento del singular*,<sup>27</sup> en el que explicamos que si el entendimiento sólo conociese la realidad en lo que potencialmente tiene de universalizable, los juicios formados por un sujeto singular no serían intelectuales sino sensitivos, pues el conocimiento humano sólo aprehendería directamente lo universal.

En *Sobre la idea práctica*<sup>28</sup> nos detenemos en el hecho de que toda causa eficiente dotada de inteligencia, cuando prefigura un ente material para producirlo, no sólo lo debe concebir en sus trazos generales, sino también singulares, representados en las imágenes concretas. De no ser así, no podría realizar inteligentemente objetos materiales singulares, sino sólo planes generales del objeto. Sobre todo, en *Abstracción*<sup>29</sup> mostramos que la reflexión de la idea universal sobre las imágenes particulares de donde se abstrajo es una de las más importantes características diferenciales de la ciencia física respecto de la matemática, la cual no puede regresar sus conceptos, en su condición de matemáticos, a las imágenes sensibles con las condiciones reales de su sensibilidad; y de la metafísica, la cual, en vez de regresar los conceptos de los entes espirituales que alcanza, a las condiciones sensibles en las que los obtuvo, debe separarse de ellas, para ser fieles a la verdadera entidad espiritual de sus objetos. Finalmente, hemos enfatizado la importancia del conocimiento de las realidades móviles y materiales (que son singulares) para la demostración de la existencia de Dios y del espíritu, y de algunas de sus propiedades.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Carlos LLANO: *El conocimiento del singular*, México: Publicaciones Cruz O. S.A. 1998, cap. 2.

<sup>28</sup> Carlos LLANO: *Sobre la idea práctica*, México: Publicaciones Cruz O. S.A. 1998, cap. 3.

<sup>29</sup> Carlos LLANO: *Abstracción*, "Bases noéticas para una metafísica no racionalista", Promanuscrito, *Apud* México: Universidad Panamericana 2003, caps. 5 y 8.

<sup>30</sup> C. LLANO: *Demostración*, "Bases noéticas para...", caps. 6 y 7.

No obstante, debemos ahora detenernos, aunque sea brevemente, en este conocimiento del singular por lo que tiene de *reflexivo*. En el estudio de la epistemología metafísica ha de tenerse siempre presente que el entendimiento humano ejerce dos tipos de juicios de muy diversa naturaleza.

a) El primero de ellos, el más común en la filosofía primera, es aquel juicio en el que tanto el sujeto como el predicado están constituidos por conceptos universales (más universal el predicado que el sujeto). Tal es el caso, por ejemplo, del juicio *el hombre es mortal*, en donde tanto el predicado (mortal) como el sujeto (hombre) se conciben universalmente: no estamos hablando de un hombre determinado, ni de una singular forma de mortalidad.

Pero en la filosofía aristotélica no se han subrayado —o por lo menos no con suficiente fuerza— las dificultades que conlleva el hecho de que el sujeto de los juicios sea muy frecuentemente universal. Para que *hombre*, siendo universal, pueda ser susceptible de recibir o apropiarse un adjetivo, como suele serlo el predicado, se requiere que adopte (no sólo en cuanto concepto mental, sino en cuanto concepto mental representativo de cosas reales), el carácter de sujeto.

Esto es lo que ha originado en la literatura de la filosofía escolástica la extraña expresión de *sustancia segunda*. Debe ser *sustancia* por cuanto que es sujeto (no sólo gramaticalmente sino representativa de un sujeto real); si no lo fuera quedaría incapacitada para recibir con propiedad un adjetivo (no hay *adiectum* sin *subiectum*). Pero, al propio tiempo, debe ser *segunda* porque la *sustancia primera* es el singular, único ser que tiene la característica de ser realmente, no representativamente, sujeto. Este carácter de *segundo* de la sustancia como sujeto universal tiene, a nuestro juicio, tanto un sentido ontológico como un sentido cronológico. Conforme al primer sentido, el calificativo de “segunda” aplicado a la sustancia quiere decir que la apelación de sustancia a *hombre* —por ejemplo— tiene un sentido *secundario* respecto del ser sustancia, ya que el sentido primario lo tiene y lo retiene la realidad singular. *Hombre* no podría ser sujeto gramatical, ni sustancia segunda, si no hubiera un

Pedro al que se le pudiera aplicar el calificativo propio y primordial de *sustancia*. Si no hubiera individuos humanos (Pedro, Pablo, Sócrates...), no podría *hombre* ser *sustancia* segunda. La realidad de *sustancia* en el caso de *hombre* es una realidad secundaria y derivada del carácter primario de la *sustancia* primera Pedro.

El ser “hombre” *substantia secunda* tiene, además, dijimos, un sentido noético cronológico: *antes* de tener el conocimiento intelectual de *hombre* hemos de haber tenido el conocimiento sensible de *Pedro*. Ambas aprehensiones de un individuo (sensiblemente como Pedro e intelectualmente como hombre) son en realidad conocimientos simultáneos, con esa simultaneidad, sea estática, sea dinámica, que fue origen de constantes indecisiones aristotélicas.<sup>31</sup> La noción de hombre es adquirida por el entendimiento *statim*, inmediatamente, en cuanto los sentidos captan a Pedro. Más rigurosamente: el concepto de ser le adviene a la mente en el instante mismo en que algo sensible es captado por el sentido que le corresponde.

No obstante esta simultaneidad, es preciso retener también el adagio escolástico según el cual *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, compatible, pues, con el *statim* sensitivo-intelectivo, y debemos mantener, por tanto, el *prius*, la prioridad cronológica de los sentidos.

---

<sup>31</sup> Tanto el Estagirita como el Aquinate hacen afirmaciones en controversia, ora diciendo que estamos ante un solo acto (“*Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*”, “en el mismo acto entiendo el inteligible [la piedra] y entiendo que yo la entiendo”: *In Scriptum super Sententias Petri Lombardi*, I, d. 1, q. 2, a.1, *ad 2um*), ora que estamos ante dos (“*Alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius actus quo intelligit se intelligere lapidem*”, “uno es el acto por el que el entendimiento entiende la piedra y otro el acto por el que entiendo que entiendo la piedra”: *S. Th.*, I, q. 87, a. 3. *ad 2um*). Sin embargo, la indecisión sobre la unidad o multiplicidad de estos actos (dependiente del carácter indiscernible del tema) no se refiere sólo a la unidad (si hay uno o dos actos en todo conocimiento: el directo y el reflejo), sino de manera análoga a la simultaneidad. Asumiendo que los dos actos —conocimiento directo y reflejo— fueran realmente dos ¿han de ser simultáneos o sucesivos?

b) Pero hay otro tipo de juicios en el que, inversamente, el sujeto es singular: este es el caso de *Pedro es mortal*, o, más aún *yo soy mortal*. Si hay alguien que es verdaderamente singular, y conocido como tal, soy *yo*, más que Pedro, aunque Pedro fuera mi mismo nombre.

Este sujeto singular no puede ser conocido sólo por el entendimiento, ya que el entendimiento humano, por constitución propia, universaliza cuanto conoce. A causa de ello, el sujeto singular de un juicio intelectual (*Pedro es hombre*), no puede eximirse del recurso a las imágenes sensitivas a él referidas. De igual manera, Pedro no sería entera ni realmente conocido sólo por los datos que pueden obtenerse de la sensibilidad. Hasta tanto no hayamos conocido de él —intelectualmente— la condición de hombre, el conocimiento que tengamos de Pedro es puramente accidental y —sin el concepto intelectualivo hombre— superficial.

El análisis que hemos hecho de estos dos tipos de juicios: (a) uno con sujeto universal: el hombre es mortal, y (b) otro con el sujeto singular: Pedro es hombre, nos permite aventurar la siguiente hipótesis: el juicio (a), con sujeto universal (hombre), queda sin sustento noético, si se desconecta del juicio (b), con sujeto particular (Pedro). Igualmente, el juicio con sujeto singular —*Pedro es hombre*— no es del todo inteligible hasta tanto hayamos convertido a *hombre* en sujeto (substancia segunda) de un predicado universal, primordialmente esencial —*el hombre es racional*.

De una manera subyacente, pero realista, *hombre* no puede entenderse sin el recurso a Pedro o a cualquier otro individuo que no sea hombre. Pero, a su vez, Pedro o cualquier otro individuo que lo supliera, no se podría entender sin apelar a sus notas sensibles particulares, pues éstas son noéticamente constitutivas —aunque generalizables— del concepto *hombre*. Sin embargo, la reflexión sobre el fantasma o imagen sensitiva por parte del entendimiento no sólo es requerida para el pronunciamiento del juicio de sujeto singular —sustentáculo del juicio de sujeto universal.



La *reflexión sobre el fantasma* se requiere para no perder contacto con el origen de nuestros conceptos universales: no es un acto adventicio del conocimiento humano, sino una dimensión necesaria de la *noesis* del hombre. La necesidad de esta reflexión sobre el fantasma proviene sin duda del carácter material —aunque no sólo material— de los objetos abarcados por el panorama cognoscitivo del ser humano, pero también por el carácter hilemórfico de éste. Ambos motivos se encuentran emparentados: el hombre, estando su inteligencia unida a un cuerpo material, no puede conocer nada que no tenga alguna relación, cercanísima o lejanísima, con la materia.

Por esta causa, la referencia al sujeto singular —representado para nosotros con ayuda de las imágenes sensibles— no se requiere únicamente para la composición de los juicios, sino antes aún: para la aprehensión de los singulares en conceptos. El concepto intelectual universal obtenido del singular (*hombre* obtenido de *Pedro*), aunque pueda momentáneamente considerarse sólo en su estado de universal (y así habrá de hacerse siempre que queramos hacer ciencia del hombre), tiene una inclinación natural a referirse a su origen, es decir, a *aplicarse* a los Pedros en turno de los que es oriundo.

El realismo aristotélico reside en buena parte, aunque no única, en este hecho de la continua necesidad del entendimiento humano respecto de las realidades singulares a partir de las que su propio entender comienza. Empleando un lenguaje coloquial, diremos que nuestros conocimientos intelectuales necesitan “tocar base” para no quedar fuera del juego; y requieren por lo tanto no alejarse de su base de origen, bajo la amenaza de un racionalismo acechante.

Los estudiosos de la gnoseología aristotélica recurren en este trance a la metáfora del espejo. Así lo hace, por ejemplo, García Jaramillo:

en el caso del espejo, la vista no abstrae del objeto [directamente], sino de un medio del conocimiento [el espejo] pero lo que conoce es el objeto. Del mismo modo el intelecto abstrae sus contenidos del fantasma; pero lo que

conoce directa y temáticamente es la *quiddidad* de la cosa sensible y no, aunque sea a través de él, al fantasma mismo.<sup>32</sup>

Encontramos exactamente la misma metáfora en J. Wébert: “hallamos una confirmación [de la naturaleza de la reflexión sobre el fantasma] en la analogía de la visión en el espejo: ora se considera la cosa reflejada, ora la imagen que la refleja”.<sup>33</sup>

Estas comparaciones se inspiran, a su vez, en el propio Tomás de Aquino:

Nuestro entendimiento no se dirige directamente, a partir del concepto que recibe, al conocimiento de la imagen sensible, sino al conocimiento de la cosa cuya es la imagen. Sin embargo, por cierta reflexión se vuelve también al conocimiento de la imagen misma..., como por la semejanza que se encuentra en la vista tomada del espejo, se dirige directamente a ver la realidad reflejada; aunque *por cierta reversión se dirige*, mediante esa realidad reflejada, *a la imagen misma* que en el espejo se encuentra. Por tanto, en la medida en que nuestro entendimiento, mediante el concepto que recibe del fantasma, *reflexiona sobre el mismo fantasma del que extrajo el concepto*, fantasma que es una imagen particular, posee algún conocimiento del singular, dándose una *cierta continuidad del entendimiento hacia la imaginación*.<sup>34</sup>

Cayetano presenta una postura personal de lo que hasta aquí hemos llamado *reflexión* del entendimiento, una vez elaborado el concepto universal, sobre las imágenes sensibles de donde lo abstraigo. Según su *Comentario* a la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, la

---

<sup>32</sup> Miguel Alejandro GARCÍA: *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona: Eunsa 1997, p. 362.

<sup>33</sup> J. WÉBERT: “‘*Reflexio*’. Étude sur...”, p. 310.

<sup>34</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 6. c. Subrayados nuestros.

referencia del concepto universal a las imágenes sensibles correspondientes no sería *reflexiva* sino argüitiva:

Experimentamos claramente la diferencia que hay entre Sócrates y la esencia del hombre, entre *esto* y el universal; de ahí que sea necesario que se conozcan ambos conceptos (el singular y el universal). Pero para ello basta el conocimiento argüitivo. Habiendo concebido nosotros el hombre y la singularidad [del hombre], y que *hombre* no subsiste por sí, etc., se razona y se concluye por medio del entendimiento que en la realidad se dan ciertas cosas singulares, etc., diferentes del universal, que se le han presentado con una diferencia quiditativamente desconocida: la socrateidad. Por tanto, el singular es concebido por nosotros no en su propio concepto, sino en un concepto ajeno, el cual, sin embargo, es del singular de alguna manera, a saber, confusa y argüitivamente, no representativamente.<sup>35</sup>

Wébert no parece encontrarse de acuerdo con el hecho de que el concepto general hombre y el concepto singular confuso Sócrates se unan entre sí por medio de un razonamiento (unión argüitiva), y respetuosamente —*salva reverentia*— discrepa de Cayetano, temiendo que la argumentación o la ilación demostrativa entre el singular y el universal no sea el mejor modo de representar lo que Tomás de Aquino acaba de llamar *quamdam reflexionem* ejercida por la mente,<sup>36</sup> expresión que repite nuevamente en otro lugar del mismo tratado *sobre la verdad*:

Nuestra mente no puede conocer directamente el singular, sino que lo conocemos por las potencias sensitivas... Sin embargo, la mente se mezcla coincidentalmente con los entes singulares, en la medida que *continúa* su conocimiento

<sup>35</sup> CAIETANUS: *Commentaria in Summam Theologiam*, Lyrae: Prosper 1982, en Ed. Leonina de Santo Tomás de Aquino, *Opera Omnia iusu impensa que Leonis XIII edita*, vols. IV-XII. I, q. 86, a. 1, nn. 6-8.

<sup>36</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 6. c.

intelectual en las potencias sensitivas, las cuales versan sobre lo particular. Esta *continuación* es doble: una, cuando ocurre en el movimiento que va de las cosas al espíritu, en cuanto que la mente, conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, *se vuelve* hacia el conocimiento de su acto, y después al concepto, que es el principio de su acto, y después de nuevo a la imagen sensible de donde abstraigo el concepto, y así adquiere un cierto conocimiento del singular.<sup>37</sup>

Nos parece que no cabe duda que el conocimiento intelectual de las imágenes sensibles (gracias al que accedemos al singular) ha de englobarse estrictamente dentro del término *reflexión* y no argumentación. La postura de Cayetano es tanto más peculiar cuanto que a la hora de analizar el conocimiento directo del objeto y el conocimiento reflexivo en acto ejercido sobre el mismo conocimiento,<sup>38</sup> se abandera entre quienes consideran que no se trata de dos conocimientos diferentes, sino de uno implicado en el otro, confusa o claramente, según fuera el caso. No encontramos razones para este doble tratamiento. Así como el conocimiento directo incluye *en oblicuo* su propia reflexión y viceversa, y el conocimiento reflexivo debe tener en cuenta *a simultaneo* el conocimiento directo;

---

<sup>37</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 5, c. Subrayado nuestro. Además de esta reflexión sobre las imágenes sensibles, que Santo Tomás nos ha descrito como el primer modo de continuación del espíritu a las cosas, el segundo modo de ese movimiento a las cosas se da en la acción, como hemos mostrado en *Sobre la idea práctica*. Según lo que decimos ahí, en la producción debemos llegar a la particularidad de los objetos materiales, en el orden del arte, y a la particularidad de las acciones concretas, en el orden de la cogitativa.

<sup>38</sup> Tómese en cuenta que el mismo sujeto, mediante el mismo entendimiento y gracias al mismo acto del conocimiento del objeto directo ahora presente, lleva a cabo la reflexión del conocimiento del objeto directo ahora presente también. Para Cayetano (*In S. Th.*, I, q. 87, a. 3) tal acto se encuentra presente a la inteligencia formalmente (esto es, verdaderamente presente), y ello es requerido para que se dé el conocimiento directo (si para el conocimiento reflejo se requiere el conocimiento directo, ahora se dice que tal conocimiento directo no puede darse sin la conciencia de ese conocimiento, es decir sin el correlativo conocimiento reflejo). Cayetano dice que ese acto de conocimiento ha de estar formalmente presente, pero no de una manera objetiva. Objetivamente presente se encuentra entonces sólo la esencia de la cosa sensible.

de manera parecida el conocimiento universal encerraría dentro de sí las imágenes singulares, y éstas expresarían lo que de universal potencialmente contienen.

Si admitimos la postura según la cual la relación entre el conocimiento universal y el conocimiento del ser singular correspondiente se practica mediante una argumentación demostrativa y no —como parece ser— gracias a una intuición reflexiva, nos acercamos peligrosamente a una posición ilacionista.<sup>39</sup> No se trata, es cierto, de lo mismo. Uno es el razonamiento del ilacionismo requerido por el inmanentista para llegar de la representación subjetiva a la realidad objetiva, y otra la argumentación que se requiere para el paso del concepto universal al particular.

En el inmanentismo el salto que es preciso dar tiene cabida entre la representación subjetiva, sea intelectual, sea sensible, y la realidad externa. La argumentación o ilacionismo a que acude Cayetano, en cambio, no es un puente entre la representación subjetiva y la realidad, sino entre lo universal (subjetivo o real) y lo particular sensible (real o subjetivo). Pero en ambos casos se necesitaría de una argumentación. Sólo uno de los elementos se nos ofrece como objeto. El segundo término (sea la realidad exterior, sea el singular sensible) debe obtenerse por argumentación.

De manera análoga a como problematizamos antes la posibilidad del paso entre lo subjetivo de la representación y lo objetivo de la realidad (desconociendo a ésta, fuera del paso argumentativo), habríamos de problematizar que por una argumentación —no por

---

<sup>39</sup> Si en el conocimiento directo del objeto debemos conocer *previamente*, como objeto -aunque momentáneo- de conocimiento, nuestras representaciones subjetivas, se presenta el problema de la *ilación* o *puente* entre nuestro subjetivo instrumental noético y nuestro objeto noético final. De ahí que esta postura haya dado en llamarse *ilacionismo* o *realismo mediato*. Pero para pasar de nuestros conceptos a las realidades por ellos conceptuadas, a fin de conocer la relación o ilación entre los primeros y las segundas, el ilacionismo debería requerir a su vez un nuevo concepto, y así *in infinitum*. No cabría, en efecto, razón alguna para necesitar un concepto a fin de captar la realidad conceptual, y no requerirlo para captar la realidad de la ilación entre el concepto y la cosa que lo produce en o con nuestro entendimiento.

una reflexión— pudiéramos inferir de lo universal el singular intelectualmente desconocido. Pero sólo es posible ahora dejar apuntada esta duda. Parecería más explicable pensar que el concepto intelectual universal y la imagen sensible particular nunca se han desgajado entre sí a tal punto que sea después necesario unirlos mediante un lazo argüitivo. Nos dice Cayetano que para deducir lo uno de lo otro *basta* —*sufficit*— el conocimiento argüitivo. Nosotros —*salva quoque reverentia*— nos atreveríamos a decir que tal argumentación *sobra*. Porque el concepto universal y la imagen sensible de donde se abstrajo nunca se han separado.

Dice Bérubé que “la intelección indirecta del singular es un caso particular de la teoría del objeto *per accidens*”.<sup>40</sup> Nosotros diríamos, en cambio, que se trata de un conocimiento *per accidens* invertido. En efecto, hemos hablado del *sensibile per accidens* como aquel objeto que el entendimiento aprehende inmediatamente, en cuanto alguna realidad se presenta a nuestros sentidos. Allí donde la potencia sensitiva *siente algo*, allí mismo el entendimiento capta ese algo como ser o sustancia.

Se llama sensible *per accidens* (o sensible coincidental, como lo traduce Alejandro Llano), según ya dijimos, porque en realidad aquello que captamos es un *sensibile per se* del sentido que lo capta, y sólo *per accidens*, por co-incidencia, se eleva a la condición de inteligible, pareciendo como si el ojo, al ver sensiblemente el objeto coloreado, viera intelectualmente a tal objeto no en cuanto coloreado sino en cuanto ser o sustancia, lo cual no es —como lo es el color— objeto *per se* del ojo, sino, concediendo mucho, objeto coincidental; y, concediendo aún más, objeto *copercibido* como Karl Rahner lo califica.<sup>41</sup> En cambio, en la intelección indirecta del singular la marcha noética procede a la inversa. Una vez abstraído el concepto universal, el entendimiento lo remite a las imágenes sensibles para *-sit venia verbo-* singularizarlo.

---

<sup>40</sup> Camille BÉRUBÉ: *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, Paris: Presses Universitaires de France 1964, p. 63.

<sup>41</sup> Karl RAHNER: *El espíritu en el mundo*, Barcelona: Herder 1963, p. 268.

Hablando del *sensible per accidens* (y no del conocimiento del singular), nos encontramos en condiciones de afirmar algo que no hemos visto señalado —que sepamos— en los análisis escolásticos sobre el tema. Como dijimos arriba, en el acto de la percepción sensible de un objeto, no habría sólo el *sensible per accidens* del ser o la sustancia al que corresponde el *sensible per se* captado por el sentido, sino que se daría a la par otro *sensible per accidens*: no sólo la realidad externa conocida, sino también la realidad del yo cognoscente. Al sentir yo un objeto sensible no sólo capto inteligiblemente al objeto sentido como ser, sino al yo sentiente como yo.

Tomás de Aquino nos describe, comentando a Aristóteles, esta modalidad del *sensibile per accidens* de una forma incluso gramaticalmente tautológica, como hemos reiterado.

De ahí que el Filósofo diga en el IX libro de su *Ética Nicomáquea* que *sentimos porque sentimos; y entendemos porque entendemos; y debido a que sentimos esto, entendemos que somos*. Pero nadie percibe que entiende sino precisamente porque entiende algo, ya que antes es entender algo que entender que entiende; y así llega el alma a percibir en acto que ella existe: por medio de aquello que entiende o siente.<sup>42</sup>

El fenómeno del conocimiento del yo como *sensible per accidens* se describe en una de las expresiones que hemos subrayado: debido a que sentimos esto (*sensible per se*), entendemos que somos (*sensible per accidens*). Si quisiéramos expresar en conjunto los dos sensibles *per accidens* que se dan en nuestro conocimiento, habría de decirse: debido a que yo siento este objeto sensible singular entiendo inmediatamente *per accidens*, que el objeto sensible es ser y que el sujeto sentiente soy yo.

Pero hemos dicho, en diálogo con Berubé, que el conocimiento indirecto del entendimiento respecto del sensible singular no es un

---

<sup>42</sup> *De Ver.*, q. 10, a. 8, c. Subrayado nuestro.

caso particular del sensible *per accidens*, como él supone, sino que se trata más bien de un sensible *per accidens* invertido. En efecto, cuando, *ad occursum rei sensatae*, ante el encuentro de una cosa sentida, el entendimiento capta la cosa sentida como ser o *sustancia*, y el yo que siente como yo, nos encontramos, según acaba de decirse, con un sensible *per se* (la cosa sentida) y dos sensibles *per accidens* (la cosa no sólo como sentida sino como ser o *sustancia*, que es conocida por un ser o *sustancia cognoscente*).

En el caso de la reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles, el fenómeno sucede a la inversa: las imágenes sensibles, que fueron *sensibiles per se* para los sentidos, son ahora, gracias a esta conversión del entendimiento sobre ellas, *intelligibiles per accidens* ya que el objeto *per se* del entendimiento es el ser o la *sustancia*, y sólo ahora, por la conversión sobre las imágenes sensibles coincidentemente o *cointeligidas* estas imágenes sensibles se hacen *intelligibiles per accidens*. El ser intelectual, que, al darse la percepción directa del objeto sensible, fue *co-percibido* con éste, ahora, al convertirse sobre las imágenes sensibles de aquel objeto sensible, es *cointeligido* con éstas. Analizando estos cruciales sucesos del conocimiento humano, Karl Rahner, parece que con toda razón, nos hace ver que la reflexión mediante la cual el entendimiento conoce indirectamente lo singular, “no es una serie de actos, sino que forma parte esencialmente de todo acto de conocimiento, y que lo decisivo para la aprehensión de lo singular es aquella *continuación* del espíritu dentro de la sensibilidad”.<sup>43</sup>

Hay un proceso cognoscitivo en vaivén sin solución de continuidad, gracias al cual el entendimiento *abstrae* el concepto universal potencialmente contenido en las imágenes sensibles y luego *aplica* por reflexión ese mismo concepto a las imágenes sensibles de las que lo abstraigo, que quedan no obstante contenidas potencialmente en él.<sup>44</sup> Parece que no se ha destacado de manera

<sup>43</sup> K. RAHNER: *El espíritu en...*, p. 270.

<sup>44</sup> No podemos dejar de decir que este vaivén no discontinuo de abstracción de lo sensible y reflexión sobre lo sensible, exige una abstracción del todo (de la *sustancia completa*) y no una abstracción de la parte (de la forma sin sujeto), tal como lo hemos tratado extensamente en *Abstracción*, “Bases noéticas para...”, cap. 2.



suficiente hasta ahora, que este movimiento gnoseológico de las cosas sensibles a los conceptos inteligibles y la reflexión de los conceptos inteligibles a las imágenes sensibles, no teniendo solución de continuidad, siendo un mismo y propio conocimiento en elongación, posee no obstante un plexo decisivo: precisamente aquél en el que el movimiento noético de ida (de las cosas sensibles a la inteligencia) inicia su curso de reflexión o regreso (de la inteligencia a las cosas sensibles). En este punto de inflexión nuestro conocimiento tiene un instante de inmovilidad, en el que lo universal se considera en su condición de realidad universal y necesaria, que es el instante anterior a su regreso hacia lo particular y contingente (iluminado, esclarecido y encuadrado ya por aquella universalidad necesaria que viene del concepto abstraído).

Esta instancia de necesidad y universalidad, perteneciente sin duda a las cosas reales, no arbitrada por ninguna categoría *a priori*, es lo que hace posible que haya una ciencia de las cosas físicas (y no sólo de las realidades inmateriales y metafísicas). Los conceptos (inmateriales e inmóviles) de las cosas físicas (esto es, móviles y materiales) constituyen ciencia precisamente por ser universales y necesarios, pero de realidades móviles y contingentes. Ello se encuentra lacónica y certeramente expresado por el Aquinate: "el que sabe usa del concepto universal no sólo como *cosa sabida* sino también como *modo de saber*".<sup>45</sup> La doble vertiente de los conceptos físicos (*re scita* y *medio sciendi*) resulta fundamental para entender nuestro conocimiento humano, el cual es, según dice allí Tomás, conocimiento de realidades físicas, al grado de que es la ciencia física la que se encuentra en mayor concordancia con nuestro hilemórfico modo de ser.

Sin embargo, hemos de insistir que este instante de inmovilidad conceptual que se da entre la *gnosis* de ida hacia la inteligencia, y de regreso hacia lo sensible, no constituye un conocimiento distinto del puramente abstractivo universalizador y reflexivo singularizador. Se trata de un solo proceso cognoscitivo: las cosas físicas sabidas científicamente (de un modo universal y necesario) no constituyen

---

<sup>45</sup> LBT, II, q. 5, a. 2, *ad 4um*.

una ganancia intelectual definitiva: sus conceptos necesitan regresar a lo físico, es decir, a lo móvil y contingente, para que tengamos, entonces sí, un conocimiento considerado *complete et vere*, de modo completo y verdadero.<sup>46</sup>

Es mérito de Joseph Gredt haber incluido en su lógica una división del concepto que no es usual en la filosofía aristotélico-tomista y que, sin embargo, resulta apropiadísima para ella. Me refiero a la distinción que hace entre *conceptos ultimados y no ultimados*. El concepto no ultimado es el concepto general significante. En cambio, el concepto ultimado es el concepto de la cosa significada. El concepto no ultimado recibe este nombre porque se encuentra en una fase provisional, que tiende hacia el concepto ultimado y a la cosa misma significada en el concepto. Pues la mente no descansa en el signo sino en la cosa significada.<sup>47</sup>

El acierto de Gredt se consolida en su estudio sobre el entendimiento, en donde implícitamente, por referencia, homologa el concepto ultimado con aquel mediante el que se lleva a cabo la reflexión sobre las imágenes sensibles y particulares que le corresponden.<sup>48</sup> En *Abstracción*<sup>49</sup> hemos tratado con calma la relevancia que guarda para el conocimiento humano el concepto físico, el cual, analizado en su fase científica (esto es, con las cualidades universales y necesarias), se ha de considerar como un universal *en suspenso* o *ad interim*.



En el análisis de la reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles de las que obtiene sus conceptos, y tratando precisamente de la reflexión en general, así como de la relación de ésta con el ser exterior al espíritu, resulta ineludible preguntarnos si una tal reflexión merece el calificativo de *propia* o *impropia*. Denominamos reflexión *propia* a la que hace una facultad sobre sí misma, y

<sup>46</sup> Cf. *S. Th.*, I, q. 84, a.7, c.

<sup>47</sup> J. GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico...*, I, No. 553.3, § d.

<sup>48</sup> J. GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico...*, I, No. 553.3.

<sup>49</sup> C. LLANO: *Abstracción*, "Bases noéticas para...", cap. 3.

*propísima* a la que hace un acto de la facultad sobre el acto mismo que en ese instante se realiza.

En cambio, denominamos como impropia a la reflexión que una facultad humana hace sobre otra facultad del mismo hombre. Se le otorga el calificativo de impropia porque la reflexión es, de suyo, una vuelta sobre sí misma, lo cual no se da cuando la reflexión se hace sobre otra realidad, aunque sea una realidad perteneciente al mismo sujeto que reflexiona. La reflexión propia (de una facultad sobre sí misma) es exclusiva de las facultades espirituales del hombre (entendimiento y voluntad). Las demás facultades o potencias humanas, precisamente por su condición orgánica, no pueden ejercer sobre sí mismas una reflexión, sino sobre otras facultades o potencias del mismo hombre, aunque no de la misma facultad. (Así, la vista puede ver el tacto de la mano, pero no puede captar su propio acto de ver).

Esas facultades superiores del hombre (entendimiento y voluntad) pueden volverse cada una sobre sí misma (cuando conozco que conozco, en el caso del entendimiento, o cuando quiero mi querer, como en el de la voluntad). En esa situación nos encontramos, como se acaba de decir, ante una reflexión propia. Pero el entendimiento y la voluntad<sup>50</sup> pueden, además, llevar a cabo una reflexión sobre otra facultad intelectual o sobre cualquier otra facultad o potencia humana distinta de sí misma. Tal ocurre cuando el entendimiento reflexiona sobre el acto de la voluntad (la mente puede conocer cómo la voluntad decide), y cuando voluntad reflexiona sobre el entendimiento (puede querer que el entendimiento entienda).

No obstante, en el discurso de nuestro estudio acerca de la reflexión sobre el fantasma, nos hemos encontrado con las afirmaciones de Karl Rahner sobre ella, en el sentido de que esta reflexión, más que hacerla el entendimiento sobre algo distinto de sí (en cuyo caso nos hallaríamos ante una reflexión impropia), lo que hace es una “continuación del espíritu”, esto es, de sí mismo *dentro*

---

<sup>50</sup> Cf. J. GREDT: *Elementa Philosophiae Aristotelico...*, I, No. 553.3.

de la sensibilidad.<sup>51</sup> Lo cual no debe extrañarnos porque ya el propio Santo Tomás acaba de decirnos que, en referencia con las realidades físicas, no tenemos de ellas un *concepto completo y verdadero* a menos que lo refiramos a las imágenes sensibles de donde fue abstraído. Un concepto de tal naturaleza sin vincularse con las representaciones sensibles que le corresponden recibió, por su lado, de labios de Gredt, el calificativo de *concepto no ultimado*, y por nosotros, universal en *estado de suspenso* o *ad interim* (no objeto que se sabe, dirá reiteradamente Tomás de Aquino, sino *medio de saber*).

En tal caso el concepto del objeto intelectual y el objeto percibido (o el objeto concebido y percibido) forman un conglomerado (justamente: un objeto), cuyos elementos intelectuales y sensibles resultan prácticamente imposibles de separar. Vistas así las cosas, la reflexión que el conocimiento hace sobre las imágenes sensibles a que corresponden sus objetos debería entenderse como una reflexión propia, más que impropia.

Esto no significa que el entendimiento y la sensibilidad sean una misma potencia humana, como querían los empiristas, y muy explícitamente David Hume. Más bien intenta expresar la unidad hilemórfica del sujeto cognoscente, y la consecutaria unidad sensitivo-intelectual de sus conocimientos. Unidad ya expresada sintéticamente por el *non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque*.<sup>52</sup> “no es, propiamente hablando, el entendimiento ni el sentido los que conocen, sino el hombre mediante ambos”. Esta apelación al hombre singular que es quien realiza las operaciones (*actiones sunt suppositorum*: las acciones son de los individuos, dice el adagio escolástico), resulta necesaria cada vez que nos vemos precisados a iluminar el vecindaje estrechísimo de muchas de las potencialidades humanas, como es el caso del entendimiento y los sentidos, y lo es también el del entendimiento y la voluntad. El conocimiento del

---

<sup>51</sup> Karl RAHNER: *El espíritu en...*, p. 270.

<sup>52</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 6, *ad 3um*.

singular y la decisión de la voluntad son dos casos emblemáticos de esta mixtura facultativa del hombre.<sup>53</sup>

En el tema que ahora nos ocupa (la relación del concepto intelectual con el conocimiento sensible), lo que la escolástica mantiene resulta en todo paralelo a lo experimentado por nosotros en el conocimiento de las realidades físicas (y, *a sensu contrario*, de las matemáticas). Como nos lo dice Santo Tomás de Aquino, *hombre* no puede entenderse sin la carne y los huesos, y éstos, a su vez, sin el recurso al color blanco de los unos y al color rojo de la otra. Las percepciones sensibles son un requisito para la plena intelección de los conceptos físicos. Puede decirse de ellos, analógicamente, lo que Kant diría de las categorías *a priori* y de los fenómenos experimentales. Éstos sin aquéllas son vacíos; y aquéllas sin éstos, ciegos.

Si a esta vinculación del entendimiento con los sentidos, añadimos la inexcusable reflexión sobre las relaciones entre las representaciones y la realidad, tendríamos la convicción del realismo radical de nuestros conceptos intelectuales. No estando convencidos de la realidad fáctica de ambas vinculaciones (de la representación intelectual con las representaciones sensibles por un lado; y, por otro, de esas representaciones sensibles con los seres reales), podríamos tener derecho, al menos, a una sospecha sobre la veracidad de nuestro realismo representativo. De ahí la importancia de la reflexión sobre el fantasma para el análisis crítico de nuestro conocimiento.

---

<sup>53</sup> Cf. C. LLANO: *El conocimiento del...*, *passim*; Carlos LLANO: *Análisis filosófico del acto de la decisión*, México: Publicaciones Cruz O. S.A. 1998.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.