

# LA ESPECIE COGNITIVA EN TOMÁS DE AQUINO

Juan José Sanguineti  
Pontificia Universidad de la Santa Cruz - Roma  
sanguineti@pusc.it

## Abstract

The article proposes to interpret the Thomistic notion of cognitive species and its relationship with the 'mental word' in terms of a pre-objective and pre-conscious mental background capable to become an objective thought and to be used in human rational behaviour. Some particular points about intentionality, sensitive perception and human consciousness will be considered in this study.

*Key words:* cognitive species, sensitive species, intelligible species, *intentio*, intentionality, object, objectification, habitual knowledge, representation, habitual science, mental word.

## Resumen

El artículo propone una especial interpretación de la noción tomista de especie cognitiva y su relación con el verbo mental, en términos de un fondo mental preobjetivo e inconsciente capaz de hacerse pensamiento objetivo

---

Recibido:14-12-10. Aceptado:05-03-11

y de ser usado en la conducta racional humana. Serán considerados en este estudio algunos puntos acerca de la intencionalidad, la percepción sensible y la conciencia humana.

*Palabras clave:* especie cognitiva, especie sensitiva, especie inteligible, *intentio*, intencionalidad, objeto, objetivación, conocimiento habitual, representación, saber habitual, verbo mental.

## I Presentación

En este trabajo me ocuparé de la filosofía de Tomás de Aquino acerca de la especie intencional, con frecuencia olvidada o marginada, cuando en realidad está en el centro de su gnoseología. La especie intencional interviene en el conocimiento, según el Aquinate, a título de principio informante pre-operativo de la inteligencia, así como el verbo mental aparece como su término consciente y manifestativo. La filosofía moderna abandonó la teoría de la especie como superflua, alejándose así de los temas ontológicos para abocarse con exclusividad a las representaciones objetivas. Sin embargo, hoy la filosofía de la mente, el cognitivismo y la neurociencia indagan sobre las estructuras psiconeurales que dan lugar a los procesos cognitivos y así nos invitan a echar una mirada a la “antigua” teoría de la especie, en la que puede vislumbrarse el postulado de una plataforma ontológica -no meramente biológica- que potencia a la inteligencia para que ésta ejerza sus operaciones, pudiendo a la vez integrar los sustratos neuropsicológicos que hacen posible la cognición, la percepción y el pensamiento.

Mi exposición no tiene un objetivo historiográfico. Mencionaré textos tomistas procurando ser fiel a su inspiración genuina, pero sin entretenerme en su sentido histórico. Realizo una lectura especulativa de Tomás de Aquino que va más allá de la exégesis literal y pretende llegar a una comprensión más honda y en el contexto actual de los elementos claves de su filosofía del conocimiento. Este método es especialmente conveniente en este caso, visto que Santo Tomás no ha elaborado de modo sistemático una “teoría de la especie y del verbo”, por lo que fácilmente

se observan en sus textos matices fluctuantes que sugieren distinciones y explicaciones especiales.

En este sentido, asumo la distinción tomista entre especies *sensibles* y especies *inteligibles*, viendo a las primeras sobre todo como la información neuropsicológica de nuestras facultades sensitivas (percepción y memoria sensitivas) y a las segundas como la información habitual que potencia a nuestra inteligencia (memoria intelectual, saber habitual) en unión con la plataforma sensitiva, a la que de todos modos trasciende. La *species*, palabra que no tiene un correlato moderno, no ha de verse como una unidad “atómica” del conocimiento, de modo simplista, sino más bien como un acto que interviene en la mente integrado con otros semejantes, no detectable como una unidad aislada, como no lo son tantos elementos del conocimiento en su fluidez, dinamicidad y jerarquía de niveles (¿quién puede contar el número de sus hábitos o de sus percepciones?).

La temática de la especie cognitiva tomista debe continuarse con la del verbo mental, cuestión de la que no puedo ocuparme en este trabajo. El paso de la especie al verbo es el tránsito de eso oscuro y no consciente que acontece en el estructurarse interior de nuestra inteligencia y cerebro, día tras día, hasta la claridad de nuestros pensamientos explícitos, conscientes, pero siempre encuadrados en un sector o “ventana cognitiva”, eso en lo que estamos pensado en el estado de vigilia, normalmente cuando hablamos, pero también cuando pensamos en silencio. Como nuestros verbos mentales o pensamientos en acto no pueden ser muchísimos, necesitamos el recurso a los símbolos escritos y a los libros. Con su ayuda, podemos despertar nuestros conocimientos habituales y pasar al acto de pensar algo concreto en un contexto no dominable del todo por la conciencia.

No he hecho más que anticipar en síntesis lo que a lo largo de este artículo será analizado en el pensamiento de Tomás de Aquino teniendo en cuenta matices y dificultades. Confío en que cuanto acabo de escribir quedará corroborado en las siguientes páginas, que por tanto pretenden ser cierta interpretación de la teoría tomista de la especie cognitiva con

el intento de rescatarla y ponerla en relación con los aportes actuales de las ciencias cognitivas.

## 2 La especie cognitiva como principio ontológico de conocimiento

En Tomás de Aquino la especie cognoscitiva se propone como un modo de explicar la presencia de la forma de las cosas en la mente del cognoscente:

Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes por el hecho de que estos últimos sólo poseen su propia forma, mientras que el cognoscente tiene la capacidad de tener también la forma de otras cosas, en cuanto la especie de lo conocido está en el cognoscente. Y así es evidente que la naturaleza de los seres no cognoscentes está más coartada y limitada, mientras que la naturaleza de los cognoscentes tiene una mayor amplitud y extensión. Por eso dice el Filósofo en el libro III *De Anima* que el alma es de algún modo todas las cosas (*S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c)<sup>1</sup>.

Los demás seres “son” en el cognoscente como amplificándolo. Esto vale para el conocimiento sensible, pero sobre todo para el conocimiento intelectual:

La cosa exterior entendida por nosotros no existe en nuestro intelecto según su propia naturaleza, sino que su especie está en la inteligencia, haciendo de éste una inteligencia en acto. El existente en acto por tal especie, como por una forma propia, entiende la cosa misma. No porque el entender sea una acción que pase a lo entendido, como el

---

<sup>1</sup>Cito a Santo Tomás y a San Agustín indicando directamente sus obras según las abreviaturas usuales. La indicación bibliográfica completa está en la bibliografía final. Las traducciones de sus textos son mías.

calentar pasa a lo calentado, sino que permanece en el inteligente. Pero tiene una *relación* con la cosa entendida, pues esa predicha especie, que es principio de la operación intelectual a título de forma, es su *semejanza* (*C. G.*, I, 53, n. 442).

Estos dos textos contienen íntegra la filosofía tomista de la especie cognoscitiva. A partir de ellos podemos comprender cómo en Tomás de Aquino la existencia de la especie cognitiva responde a la exigencia metafísica de explicar cómo podemos concebir el conocimiento en tanto que éste implica alguna forma de identificación con la cosa conocida. Obviamente no tiene sentido que sea una identificación o semejanza física, al modo de la imagen de un espejo o un dibujo que reproducen físicamente una figura. Debe tratarse de una identificación en cuanto que el conocimiento supone llegar al ser real *tal cual es* y no inventarlo, sin perjuicio de que el *modus essendi* no es igual al *modus cognoscendi*. El ser de lo conocido, o al menos los aspectos de su estructura ontológica que se pretenden conocer, tienen que “estar presentes” o “traducirse” en la inteligencia o en la facultad del cognoscente, hasta el punto de que ésta sea o posea no-físicamente, sino “inmaterialmente”, eso conocido. Ya Aristóteles había dicho que conocer es poseer una forma sin su materia (*Acerca del alma*, II, 424, a 15-20).

Este “modo de ser” tampoco altera al sujeto cognoscente en su identidad ontológica, ni mucho menos física. Tiene que tratarse de un modo de ser presente en el cognoscente, ciertamente algo enigmático, que dé cuenta de lo conocido y que a la vez mantenga la absoluta distinción real entre el cognoscente y lo conocido. Lo conocido en la mente no cambia físicamente nada del cognoscente (no es una “propiedad” del cognoscente), aunque presuponga algún cambio físico (psiconeural). Precisamente para satisfacer estas exigencias los filósofos antiguos acuñaron la noción de *especie* (*eidōs*), que primitivamente significaba “imagen”, o “idea” en sentido platónico. El término se aplica al conocimiento sensible (*especie cognitiva sensible*), y en un sentido más fuerte se usa para indicar la posesión del ser de lo conocido en el conocimiento intelectual (*especie inteligible*).

Tomás de Aquino sigue esta tradición. “Sentimos o entendemos en acto en tanto que nuestra inteligencia o sentido es informada en acto por la especie sensible o inteligible” (*S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c). El tema de la evolución histórica de la noción de especie cognitiva ha sido estudiado con detalle por Spruit (1994, 1995)<sup>2</sup>. Este autor documenta cómo esta noción fue abandonada por la filosofía moderna (Spruit 1995), que poco a poco pasó de una visión ontológica del conocimiento a una concepción “representacionista” concentrada en la noción de las “ideas” (ideas o representaciones en la mente), ciertamente más fácil de tratar en una perspectiva fenomenológica. Spruit reconoce que la decadencia de la “filosofía de la especie” fue favorecida por el modo ingenuo y “cosista” en que fue utilizada por la última escolástica (como si fuera una pequeña pintura del objeto conocido), y que por eso no sólo fue dejada de lado por los filósofos modernos (Descartes, Locke, Malebranche, Leibniz), sino que fue estimada como superflua y ridícula.

Una muestra de lo difícil que es asumir la teoría de la especie en su hondura metafísica puede verse en el estudio de Pasnau (1997), centrado en las discusiones tardo-escolásticas sobre la noción de especie (Olivi, Ockham). En este libro, valioso en muchos sentidos, Pasnau sostiene que, pese a todo, en Tomás de Aquino la especie acaba por ser un objeto conocido (Pasnau 1997, 195 ss.), es decir, quedaría enmarcada en una visión representacionista. No sorprende que, ya desde el principio, Pasnau escriba que “en este libro me referiré a menudo a las especies como representaciones y hablaré en general de representaciones mentales” (Pasnau 1997, 16). Si es así, queda de nuevo abierta la vía que históricamente llevó a la disolución de la doctrina de la especie como llena de contradicciones<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>Cfr. también la monografía de Chuculate Pambo (2003).

<sup>3</sup>Ciertamente en algunos sitios Tomás de Aquino trata a la especie como un contenido mental, en cuyo caso se hace más difícil distinguirla del verbo mental. Pero como veremos, la especie cognitiva tomista es fundamentalmente un principio y no un objeto. La lectura de los textos tomistas, como siempre, exige una hermenéutica cuidadosa, ya que el Aquinate es flexible en su vocabulario, según los contextos.

En la teoría de la especie cognitiva está en juego la problemática metafísica del conocimiento en su misma raíz (ver sobre este tema Fabro 2008, 43-66). El tema es de difícil estudio en el Aquinate a causa de la fluidez y analogía con que emplea el término *especie* (cognitiva). Me referiré a continuación a una serie de puntos que me permitirán llegar a ciertas conclusiones sobre la especie sensitiva e intelectual y sobre el modo en que podemos interpretarlas en consonancia con nuestros conocimientos actuales relativos a la percepción y al pensamiento. Dedicaré una especial atención al tema de la especie sensitiva porque estimo que ya en ella, a pesar de su aparente poca importancia, aparecen cuestiones gnoseológicas fundamentales, especialmente conectadas con la intencionalidad y la objetivación.

Naturalmente, la filosofía de la especie cognitiva según Santo Tomás debe verse en unión con su teoría del verbo, pues si se desconoce el sentido metafísico de la especie, el verbo mental podría parecer una reduplicación inútil de la especie (o viceversa)<sup>4</sup>. Se ha llegado a pensar que la doctrina del verbo sería más teológica que filosófica en Tomás de Aquino, en cuanto aparece predominantemente en contextos teológicos especialmente influidos por San Agustín<sup>5</sup>. Es verdad que, cuando Tomás de Aquino expone el tema del conocimiento de modo sistemático, la cuestión de la especie es central y en cambio el verbo, llamado a veces *intentio intellecta*, aparece como marginal o no es tratado<sup>6</sup>. Esto demuestra que la principal preocupación tomista es metafísica. La cuestión del verbo o “lo entendido” (conceptos, juicios), con todo, tiene mucha importancia para la gnoseología y conecta con cuestiones como la abs-

---

<sup>4</sup>Autores como Rabeau y Floucat han visto con claridad la importancia de distinguir netamente entre especie y verbo (Rabeau 1938; Floucat 1997 y 2001). Ver también González Alió (1985 y 1988).

<sup>5</sup>Esta tesis es sostenida por O'Callaghan (2000). Ver la réplica de Doig (2003) y la contra-réplica de O'Callaghan (2003).

<sup>6</sup>Si exceptuamos los opúsculos filosóficos *De Natura verbi intellectus* y *De Differentia Verbi divini et humani*, que son de dudosa autenticidad aunque contienen doctrina tomista (Tomás de Aquino, 1954).

tracción, la ciencia, la racionalidad, el lenguaje y la comunicación<sup>7</sup>. Pero como dije, no entraré en tal temática en este trabajo.

### 3 La especie sensitiva

#### 3.1 La especie sensitiva como “información sensible sentida”

Para no dar una versión burdamente physicalista del conocimiento sensible, los filósofos clásicos solían decir que los sentidos reciben de las cosas ciertas características cualitativas o cuantitativas no en su ser natural o físico, sino como “especies”<sup>8</sup>. Tomás de Aquino está situado en esta línea y a veces denomina a la especie sensitiva una modificación (*immutatio*) del sentido, pero no física, sino “espiritual” (en un sentido analógico: *immutatio spiritualis*, contrapuesta a una *immutatio naturalis*), en virtud de la cual una *intentio* de la forma sensible informa al órgano del sentido (ver *S. Th.*, I, q. 78, a. 3, c). No se recibe, entonces, una cualidad física, sino una *intentio*, término que puede considerarse como sinónimo de “especie” y que modernamente, me atrevo a decir, podría traducirse por “información”. Mediante esta *intentio* o *species* no-física se conoce una característica física de la cosa sensible:

El ojo no conoce a la piedra según el ser que tiene en el ojo (*secundum esse quod habet in oculo*), sino que por la especie de la piedra que tiene en sí (*per speciem lapidis quam habet in se*) conoce a la piedra según su ser extra-ocular (*secundum esse quod habet extra oculum*) (*S. Th.*, I, q. 14, a. 6).

La especie sensible proviene de la transmisión de las cualidades sensibles del objeto al órgano del sentido. Los medievales, lo mismo que los antiguos, no cuentan con una teoría física que pueda explicar cómo

<sup>7</sup>Cfr., sobre el tema del verbo, Paissac 1951, Lonergan 2004 y Goris 2007.

<sup>8</sup>Véase sobre este tema el estudio histórico de Knapke 1915, que pese a su antigüedad sigue teniendo interés.

se realizaría esa transmisión. En la Edad Media predominaba un modelo óptico de origen árabe inspirado en la teoría neoplatónica de la emanación. Fue particularmente desarrollado por Roger Bacon y Enrique de Gante. Según este modelo, la fuente luminosa multiplica sus “especies” en el medio transparente y así llega a impresionar al órgano ocular (Spruit 1994, 150-156). En algunas expresiones tomistas hay ecos de esta tradición óptica. Tomás de Aquino señala, así, que el color tiene un *esse intentionale* en el medio transparente:

La forma del color en la pared tiene un ser natural (*esse naturale*), pero en el medio transmisor (*in medio deferente*) tiene un ser intencional (*esse intentionale*) (S. Th. I, q. 56, a. 2, ad 3)<sup>9</sup>.

Esta tesis no es casual, sino sistemática. Se aplica a todos los sentidos que actúan “a distancia”, como el oído y el olfato. Esto no obsta para que a la vez el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, exponga una versión más física de la transmisión en el medio de las “especies” sensibles, como hace de modo abundante en su comentario al *De Anima* de Aristóteles. Por ejemplo, con relación a la transmisión de la luz al ojo, Tomás de Aquino afirma:

El color debe mover en acto a lo diáfano [medio transparente], por ejemplo al aire o algo de este tipo. Así es como la capacidad sensitiva, es decir el órgano visivo, es movida por los cuerpos que están en contacto con él, pues los cuerpos no son movidos si no se tocan (*In II de Anima*, lect. 15).

---

<sup>9</sup>Esa capacidad de los cuerpos físicos “transmisores” de recibir “especies” (léase: información) para Tomás de Aquino excede las cualidades de los cuerpos terrestres, según la física antigua, y por eso es atribuida a una acción superior de los cuerpos celestes y a las substancias espirituales que eventualmente los mueven: cfr. *De Potentia*, q. V, a. 8. Esta teoría y otras semejantes serán superadas sólo gracias a la física moderna del electromagnetismo.

La atribución de una especial *intentio* al medio transmisor procede de una concepción física deficiente antigua y medieval. Pasnau (1997, 47-60) considera que el criterio de lo que es ser *cognoscente* (la intencionalidad) sería ambiguo en Tomás y que el conocimiento, según su doctrina, aparecería sólo en un grado alto o más complejo respecto a la posibilidad de poseer intencionalmente formas de otros seres. El tema es importante porque nos interesa poder explicar teóricamente por qué una computadora o el código genético, aunque posean y elaboren información, no conocen. O'Callaghan (2002) replicó a Pasnau que el término *intencional* es usado analógicamente por Santo Tomás, respuesta que este último (Pasnau 2002) consideró insuficiente. Mi opinión es que es más sencillo reconocer que la atribución de un “ser intencional” al medio físico, aunque sea a mero título de *transiens*, está equivocada y depende de una física anticuada, lo mismo que la remisión de este tipo de efectos “suprafísicos” a la causalidad de las sustancias separadas.

Este punto hoy nos resulta más claro gracias a la teoría de la información, y así evitamos la tentación del pan-psiquismo, como cuando se atribuye cierta “inteligencia” a los genes. En el universo físico hay información (seres materiales incluso no-vivientes) y tratamiento de la información (vivos no cognitivos, computadoras). Sabemos que ese tratamiento incluye la sensación sólo porque tenemos la experiencia en primera persona de los actos sensitivos, que atribuimos en buena lógica a todos los seres que tengan una estructura corpórea semejante a la nuestra (tener sistema nervioso) en lo que toca a las sensaciones. Tomás argumenta, por ejemplo, que sabemos *propter quid* (no fenoménicamente) que las plantas no tienen sensaciones porque “no hay en ellas la *proportio* que se requiere para sentir” (*In II de Anima*, lect. 24). Es decir, deduce que los vegetales no sienten porque carecen de la estructura física que sabemos necesaria para posibilitar la sensación y que hemos aprendido a conocer tomando como punto de partida nuestras experiencias de los actos cognitivos, y porque observamos tales estructuras en los animales y vemos que reaccionan como nosotros cuando sus órganos de los sentidos son sometidos a estímulos sensibles.

Dando esto por supuesto, Tomás de Aquino se quedaba perplejo, por decirlo de algún modo, cuando observaba que en los seres físicos no-intencionales (no cognoscentes) había una transmisión de información que parecía “no-física”, y esto porque desconocía nuestra actual distinción entre *información* y *conocimiento*. Pero los términos *intentio* y *species* servían a los antiguos para referirse a esos aspectos de las cosas físicas que, sin ser espirituales, no podían ser interpretados de un modo meramente physicalista: conocimiento sensible e información. Pienso que, en un primer paso, hoy podríamos traducir la especie tomista sensible como *información sensible sentida*.

### 3.2 La especie sensible como acto cognitivo psicossomático

¿Podría decirse, conforme a lo visto, que la noción de especie sensitiva es equivalente a lo que la actual filosofía de la mente llama los *qualia*, es decir, los fenómenos estrictamente *psíquicos* como ver, oír, sentir calor?

La respuesta es afirmativa, pero con algunas precisiones. Santo Tomás emplea el término *especie* para indicar no cualquier acto psíquico (por ejemplo, no lo usa para significar las pasiones o emociones), sino sólo aquél que da a conocer un aspecto sensible de las cosas, o al menos que las representa como objeto, como puede suceder en una imagen de la fantasía o la memoria. Esta característica parece coincidir con lo que Brentano llamaba la *intencionalidad* como propiedad de los actos psíquicos, es más, para él era definitoria de los mismos, cosa discutible, ya que algunos actos psíquicos no parecen intencionales, como el placer. Para Brentano la intencionalidad diferenciaba a los eventos psíquicos de los físicos:

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos medievales llamaron la *in-existencia intencional* (o mental) de un objeto y que nosotros, aunque con expresiones no privadas de ambigüedad, querríamos definir como *la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto* (que no ha de entenderse como una realidad), es decir, la

objetividad inmanente (Brentano 1924, §5, 124-125, cursiva mía).

En este texto se puede ver la diferencia entre Brentano y Tomás de Aquino. Para Brentano la intencionalidad es la referencia a un objeto inmanente del acto psíquico, con independencia de que haya o no una realidad. Estamos así en el llamado “representacionismo”<sup>10</sup>: lo percibido ante todo no es la realidad, sino el objeto interior. Cuando veo un coche por la calle, yo vería ante todo un objeto interior. La intencionalidad será la referencia del acto psíquico a un objeto inmanente, no la referencia de la especie cognitiva a la realidad. Este punto se confirma cuando Brentano dice, más adelante, que la percepción interna (de objetos inmanentes) no sólo es la única inmediatamente evidente e infalible, sino la única auténtica percepción, y que la percepción externa ni siquiera es una percepción (Brentano 1924, §5, 128-129). En un apéndice del segundo volumen de esta obra reafirma, respecto al pensar como acto psíquico, que al pensar algo, existe necesariamente lo pensado, no el objeto real, de modo que “lo pensado es la única cosa exigida por la relación psíquica” (Brentano 1925, 134)<sup>11</sup>.

La reivindicación brentaniana de la distinción entre *actos psíquicos* (hoy llamados *mentales*, terminología poco adecuada) y *actos físicos* se pone así, además, en una situación dualista, cuando en Tomás de Aquino los actos psíquicos sensitivos son *psicosomáticos* no sólo por su causa, sino como tales<sup>12</sup>. Una prueba suplementaria de esta posición es que Brentano, un poco antes del texto citado, se extraña de que para Aristóteles la percepción sensible sea el acto de un órgano corpóreo (Brentano

---

<sup>10</sup>Sobre el tema de las representaciones y el representacionismo ver Llano (1999) e Inciarte/Llano (2007).

<sup>11</sup>María Pía Chirinos señala las diferencias entre la intencionalidad de Brentano y Santo Tomás (Chirinos 1994, 58-66).

<sup>12</sup>Este dualismo predomina en la actual filosofía de la mente, incluso en los que reaccionan contra él de modo monista, pues consideran como alternativa al monismo materialista la postura platónica, cartesiana o brentaniana, pero no la posición aristotélica que integra lo psíquico sensitivo y lo físico orgánico en un único acto. Remito sobre este tema a Sanguineti (2007).

1924, §4, 123). Lo que más bien sorprende es que Brentano parezca desconocer que, para Santo Tomás, “sentir no es un acto ni del alma ni del cuerpo, sino del compuesto [de alma y cuerpo]” (*S. Th.*, I, q. 77, a. 5, *sed contra*<sup>13</sup>). Por tanto, el acto de ver no es ni del alma, ni de la potencia sensitiva anímica, ni del ojo, sino del ojo en cuanto animado o sensibilizado, o de la potencia sensitiva anímica en cuanto es forma del ojo fisiológico, que es su materia (cfr. esta misma noción en la definición de pasión en *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 2).

Si es así, tiene razón Pasnau cuando afirma que “el Aquinate sostiene una teoría de la sensación completamente física” (Pasnau 1997, 36). Añade:

[L]as especies sensibles, ciertamente, son formas, pero voy a argumentar que son parte de un poder sensitivo completamente físico y que son lo que produce el evento completamente físico de la sensación (...) Llamo a esta teoría *semimaterialismo* (Pasnau 1997, 36).

Pienso que sería más adecuado llamarla *teoría psicósomática* de la sensación. Pasnau advierte la importancia del tema pero, al no captar en profundidad el alcance de la tesis tomista, es decir, el hecho de que algunas entidades físicas están dotadas de una capacidad psíquica no “añadida”, sino como una propiedad emergente que crea un nuevo sentido de lo físico, acaba por dar una versión simplemente problemática de los textos tomistas<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup>Este *sed contra* es una cita de Aristóteles, *Sobre el sueño y la vigilia*, I, 454 a 7.

<sup>14</sup>En parte esto es debido a que el Aquinate usa el término *espiritual* no como lo entendemos hoy, sino con una mayor amplitud, por lo que no tiene inconveniente en decir que los actos sensitivos son físicos, intencionales y “espirituales” (*esse spirituale*). El modo más preciso de Santo Tomás para referirse a lo que hoy llamamos “espíritu” es el de “substancia inmaterial”.

### 3.3 La especie en cuanto intencional. Conocimiento intencional y objetivación

En el apartado anterior ha salido el concepto de intencionalidad. Para evitar equívocos, considero útil distinguir varias nociones de intencionalidad<sup>15</sup> relacionadas entre sí:

1) En Tomás de Aquino, como vimos, la especie es una *intentio*, o tiene un *esse intentionale* (él nunca utiliza el adjetivo “intencional” para calificar al conocimiento). Sin embargo, cuando habla de las especies, siempre aclara que no son lo conocido (*quod cognoscitur*), sino aquello por lo que se conoce (*quo cognoscitur*). Esto vale tanto para la especie sensible como para la especie inteligible y es un primer sentido de “intencionalidad”:

La especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello por lo que el sentido siente (...) La especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello por lo que el intelecto entiende (*S. Th.*, I, q. 85, a. 2, *sed contra*).

La especie que está en la vista no es lo que se ve, sino aquello por lo que la vista ve: lo que se ve es el color, que está en el cuerpo (*In III de Anima*, lect. 8).

Sorprende leer aquí que la especie sensible no es “lo que se siente”, “lo que se ve”, pues entonces no parece ser el mismo *acto de sentir* o de *ver*, ni mucho menos su objeto (entendido como real o como una representación, por ejemplo la imagen visiva que se forma en el ojo). Intentaré aclarar este punto más adelante. Por el momento basta señalar este primer sentido de la “intencionalidad”: la remitencia de la especie a la realidad<sup>16</sup>. La especie cognitiva, por consiguiente, puede decirse *intencional*: remite a lo conocido, pero no es lo conocido extramental (la *res*). Se mantiene así la distinción entre conocimiento y realidad (el *esse intentionale* no es

---

<sup>15</sup>Para un examen detenido de la intencionalidad en el Aquinate, puede consultarse Hayen (1942); Sorabji (1990) y Moya(2000).

<sup>16</sup>Este sentido es contemplado ampliamente en Moya (2000).

el *esse naturale*). La identificación del conocimiento con la realidad es intencional y no natural.

2) Otra noción de intencionalidad indica el hecho de que el acto cognitivo forma una *representación* u *objeto* (en el conocer intelectual este objeto es llamado *verbo mental* por Tomás de Aquino), por ejemplo cuando la imaginación recae sobre una *imagen*. Podemos llamar a esta propiedad (formar un objeto) la *objetivación*. En el objeto y por el objeto o representación (expresiones que tomo como sinónimas) normalmente se conoce de inmediato la cosa real representada, como cuando la percepción se dirige a la realidad extramental inmediata y físicamente presente (y advertida como tal). En este caso el objeto no se nota, y sólo empieza a notarse si no se adecúa bien a la realidad (por ejemplo, nos damos cuenta de nuestras imágenes visivas si empezamos a ver mal). Pero a veces el objeto sensible no remite a la realidad, sino que se forma para ser contemplado interiormente, por ejemplo cuando escuchamos música (la música no es una propiedad física de las cosas, aunque se base en sonidos físicos), o cuando nos deleitamos en la contemplación de imágenes construidas.

Este segundo sentido es el señalado por Brentano, como vimos arriba, y es también la intencionalidad tal como la entiende Husserl. Este significado no es necesariamente anti-realista (esto depende de cómo se interprete filosóficamente). En cualquier caso, el objeto se distingue de la cosa real conocida y a veces puede separarse de ésta en su consideración. Es notable que Tomás de Aquino en el siguiente texto use el término *objeto* para referirse al objeto imaginado, en contraposición a la visión directa: “la visión corporal termina en el mismo cuerpo, mientras que la imaginaria termina en la imagen del cuerpo como en su objeto (*sicut ad objectum*)” (*De veritate*, q. 10, a. 8, respuesta al *sed contra* 2).

Para comprender mejor el significado de “objeto”, deseo presentar tres textos de Husserl referidos a la percepción. En el siguiente párrafo puede verse la distinción entre *el árbol percibido* y *el árbol físico* (Tomás de Aquino diría que el “árbol percibido” tiene un *esse intentionale*):

*El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es*

inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido -el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia- no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto (Husserl 1949, & 89) (cursiva de Husserl).

Aun reconociendo la distinción entre el “árbol percibido” y el “árbol natural”, el siguiente texto de Husserl es del todo anti-representacionista:

La cosa, el objeto natural, es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la “intención” perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una “imagen interna” del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido (Husserl 1949, & 90).

Pero tal percepción corresponde a lo que Husserl llama la “actitud natural”, propia de la vida corriente cuando se percibe. En la reducción fenomenológica, en cambio, se produce una desconexión con respecto a la realidad y así aparece con más claridad la intencionalidad husserliana como referida a la presencia del objeto “reducido” ante la conciencia (este objeto no es una imagen, y no es nada físico ni psíquico). Se trata de la realidad *en cuanto presente a la conciencia*. Se sabe que esa presencia normalmente es *relativa* a la realidad, pero se decide no investigar sobre la naturaleza física de tal realidad (por ejemplo para ver si se trata de una alucinación o de una realidad), para atenerse sólo a la pura presentación fenomenológica:

Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante todo lo que entra en la percepción misma (...) No toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa “real de veras”, ni de

la naturaleza “trascendente” entera (...) la “colocación entre paréntesis” que ha experimentado la percepción impide todo juicio sobre la realidad percibida (...) Pero no impide juicio alguno que diga que la percepción es conciencia *de* una realidad (Husserl, 1949, &90).

3) La intencionalidad puede entenderse, además, como la *referencia de las objetivaciones a la realidad externa al sujeto*. En este punto suelen insistir los autores realistas, subrayando así a veces que la intencionalidad brentaniana o husserliana (formar objetos) debe interpretarse realísticamente (los objetos remiten a la realidad). Leonardo Polo, por ejemplo, introduce la expresión “el objeto es intencional” como uno de los axiomas de la teoría del conocimiento (Polo 1984, 114) y explica ampliamente la intencionalidad en este sentido (Polo 1984, 114-148)<sup>17</sup>.

Llamaré *tomista* a la intencionalidad según el n. 1, y *moderna* a la *intencionalidad objetivante* (n. 2) entendida de modo realista (n. 3) y por tanto compatible con la noción del n. 1 y aplicable también a los objetos cognitivos de la gnoseología tomista (nociones abstractas, verbos mentales, proposiciones). Es importante no mezclar ambas cosas y evitar pensar que la especie intencional tomista es una objetivación (aunque algunos textos tomistas puedan ser ambiguos al respecto).

Podemos preguntarnos ahora: ¿las captaciones sensibles externas y, en general, la percepción sensible objetivan? La psicología y la neurociencia contemporánea nos dicen que sí. Esa objetivación es, por ejemplo, la imagen visual que se forma como término del acto visivo, que puede ser muy variada según las circunstancias y puede ser también inadecuada. El objeto (“lo que se ve”, “lo que se oye”, etc.) es un medio representativo que remite de suyo a la cosa externa en el caso de las sensaciones externas. Lo mismo puede decirse de la percepción. Discernimos habitualmente sin problemas entre los objetos de la percepción externa y

---

<sup>17</sup>Polo reprocha a Husserl haberse atenido al objeto olvidando el acto o la operación cognitiva, por temor a caer en el psiquismo (Polo 1984, 120). Por otra parte, el “abandono del límite” de Polo tiene el sentido de utilizar un método trans-objetivante para hacer filosofía.

los de los sentidos internos como la imaginación y la memoria, o entre los objetos físicamente presentes y los que captamos a través de medios cognitivos externos a nuestro cuerpo, como pueden ser un espejo, un televisor o Internet, aunque tenemos que aprender a realizar bien estos discernimientos y en ocasiones podemos engañarnos.

Algunas veces los tomistas se preguntaron si los sentidos tendrían o no una “especie expresa” según Santo Tomás (Degl’Innocenti 1959). La cuestión no puede resolverse sólo con los textos del Aquinate, que habla sólo de *species* y no utiliza la distinción escolástica posterior de “especie impresa” y “especie expresa”. La existencia de objetivaciones en el conocimiento sensible está fuera de duda. Ya dijimos que Tomás de Aquino tiene textos en los que la especie sensible puede entenderse como el acto mismo sensitivo en su contenido de *intentio* (información). Sin embargo, como veremos en breve, estimo que la especie tomista en su sentido más auténtico es previa a las operaciones cognitivas y a sus objetos.

¿Se distingue el acto cognitivo de la objetivación? Son dos aspectos inseparables del acto, como señala Polo incluso a modo de axioma gnoseológico: “no hay objeto sin conocer; no hay conocer sin objeto” (Polo 1984, 78; ver p. 32). Pero el acto u operación señala también al cognoscente (el acto es de un sujeto: ver, oír), mientras que el objeto (lo visto, lo oído) es el contenido intencional del acto y en él no aparece el sujeto<sup>18</sup>.

La objetivación sensitiva no obsta para que la captación de los sentidos externos sea *existencial*. Capto que la lluvia que me moja existe en acto y no la confundo con la lluvia imaginada (no hace falta apelar para esto precipitadamente a la inteligencia). En los dos casos hay objetivación sensible.

Las objetivaciones de la imaginación y la memoria dejan de lado al *existente presente* al sujeto (pueden ponerse en su ausencia), lo cual supone cierta pérdida existencial, compensada por el hecho de que así el sujeto está más libre de las cadenas del *aquí* y *ahora* presente y empieza a poder dominar mejor el tiempo, como sucede en general en la abs-

---

<sup>18</sup>Para el tema de las nociones de objeto, representación y fenómeno, véase Millán Puelles (1990, especialmente pp. 105-132).

tracción. Por eso las representaciones imaginativas se notan más como objetivaciones y así podemos decir que son “más intencionales” (el objeto se nota más en cuanto separado de la *res*).

### 3.4 Superación de la intencionalidad en el auto-conocimiento perceptivo

En la *Suma teológica* Tomás de Aquino señala que los sentidos de la vista y el oído son más “espirituales” (podríamos traducir por “más inmateriales” y “más intencionales”) porque sus actos no incluyen una alteración física del órgano, mientras que la sensación táctil, por ejemplo, de frío, conlleva que la mano o el cuerpo se enfríen naturalmente y que esto se sienta (*S. Th.* I, q. 78, a. 3). Efectivamente, la vista y el oído informan de aspectos sensibles de las cosas silenciando las alteraciones físicas subyacentes al acto psicossomático. Los sentidos considerados como “inferiores” (tacto, gusto, olfato) incluyen, en cambio, la conciencia sensible de un acontecimiento físico del cuerpo propio. Podríamos decir que el *esse intentionale* de estos sentidos está como mezclado con un *esse naturale* que, de todos modos, *siente*. Ver fuego no quema, mientras que tocar fuego quema. La objetividad audio-visual se separa más de lo material (es más “abstracta”).

Este punto afecta al tema del conocimiento de los actos subjetivos. La *intentio* cognitiva tomista es necesaria cuando se ha de conocer algo *diverso* del propio sujeto. No es posible ser físicamente eso externo que se ha de conocer. Pero para Tomás *ya no hace falta la especie cuando el sujeto se aprehende a sí mismo o algo suyo*, como sus actos u otros aspectos perceptibles de su interioridad. El sujeto se capta a sí mismo en dependencia de especies sólo porque, para notar sus actos ordinariamente necesita percibir un objeto externo. Con este presupuesto, el sujeto no necesita de “especies” para auto-percibir sus operaciones y su subjetividad, que *le son presentes en su mismo darse existencial*<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup>Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 8, c y respuestas ad 1, ad 6, ad 11, ad 16; respecto al *sed contra*, ad 1, ad 2, ad 4, ad 5, ad 9 y ad 10; *S. Th.*, I, q. 87, a. 1.

El Aquinate refiere este principio al auto-conocimiento del alma, pero podemos fácilmente extenderlo a la percepción de los actos sensitivos y situaciones orgánicas sentidas. ¿Hay “objetivaciones”, de todos modos, en la conciencia sensitiva del propio cuerpo, por ejemplo en las sensaciones de tener brazos que se mueven, de tensiones musculares, etc.? Pienso que de alguna manera las hay<sup>20</sup>, pero tienen un sentido distinto de las objetivaciones de las cosas externas<sup>21</sup>, porque las primeras incluyen la percepción de la subjetividad. Esto último está necesariamente unido a “valoraciones” pasionales, como el placer o el dolor, que hacen que la auto-percepción subjetiva sea inseparable de una emoción o un sentimiento de la propia subjetividad<sup>22</sup>, así como, análogamente, la presencia existencial de la persona a sí misma (auto-conocimiento existencial) está siempre unida a un amor pre-electivo de la voluntad a sí misma (Sanguineti 2002; 2005, 133-134, 337-338): quien se auto-conoce existencialmente no puede no amarse (con *voluntas ut natura*).

Las auto-percepciones del propio cuerpo (sensaciones visceroceptivas, interoceptivas, doloríficas, del equilibrio inercial del cuerpo) no pueden considerarse “objetivaciones intencionales” en el sentido brentiano (moderno), porque tienen una carga de subjetividad que hace imposible que el cuerpo propio sea tratado como un “objeto”<sup>23</sup>. *El objeto de la intencionalidad moderna está exento de subjetividad*. Por eso podemos decir que los sentidos de la vista y el oído son más objetivos o más intencionales (obviamente alguien objetiva su cuerpo, por ejemplo,

---

<sup>20</sup>A veces pueden ser ilusorias, como sucede en la sensación del miembro fantasma, que puede sobrevenir después de una amputación, o cuando un sujeto no reconoce como propia una parte de su cuerpo (asomatognosia).

<sup>21</sup>Por eso Wittgenstein señaló que los dolores propios no se conocen por medio de representaciones, sino directamente (Wittgenstein 1963, nn. 297, 300, 302, 404, 407 y p. 534; 1967, n. 472; ver sobre este punto Sanguineti 2009), lo cual no significa que no se capten según cierto esquema corpóreo neuropsicológico. Tal esquema da lugar a una serie de actos sensitivos variados en los que se sienten dolores en partes del cuerpo integrados con la percepción global del organismo.

<sup>22</sup>Ver sobre este punto Damasio (2001).

<sup>23</sup>Cfr. sobre este tema Merleau-Ponty (1945).

si lo ve en una fotografía). Tratar a alguien como “objeto” es olvidar o no tener en cuenta su subjetividad.

La intencionalidad tomista queda superada en el auto-conocimiento perceptivo o “vivido” porque las especies hacen falta sólo para conocer lo otro de sí. Queda también superada en su sentido moderno, porque captar un acto propio (acción o pasión: notar que vemos, sentir cosquillas, etc.) es muy distinto de captar objetos a través de representaciones<sup>24</sup>.

Estos principios valen tanto para el conocimiento sensible como para el conocimiento intelectual. La auto-sensibilidad del viviente sensitivo consiste, en definitiva, en que “sienta” su propio cuerpo en algunos aspectos de su dinamismo:

Ésta es la diferencia entre los animales y las demás cosas naturales. Estas últimas, cuando están constituidas en lo que les corresponde por naturaleza, no lo sienten. Pero lo animales *lo sienten* (*S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1).

A este nivel tenemos, entonces, un conocimiento sensitivo *no-intencional* en el que el *esse naturale* resulta de por sí conocido, lo cual supone que estamos ante un modo de ser y de vivir que implica conocimiento y apetito: *ser en el sentido de vivir conociendo, o de ser consciente*. En la vida física esto no es absoluto. Puedo tener la mano y no sentirla por un efecto anestésico, pero lo normal es *tener la mano sintiéndola*: aquí se da una identificación, no ya una oposición, entre *ser natural* y *ser cognoscitivo*. No hace falta aquí, como dijimos, ninguna representación mediadora. Estamos ante un conocimiento existencial inmediato y no-representativo. Así sucede en todos los actos de conciencia (la filosofía de Leonardo Polo remite este fenómeno al *conocimiento habitual*<sup>25</sup>).

---

<sup>24</sup>Salvo que usemos la palabra “representaciones” en un sentido lato, pues entonces sí podemos decir que nos “representamos” nuestro cuerpo propio, terminología imprecisa a veces usada en las neurociencias.

<sup>25</sup>Esta tesis está presente de un modo u otro en todas las obras de Polo. Cfr., por ejemplo, Polo 1988, 8-31. Ver al respecto Murillo 1998, 186-194; Collado 2000, 234-250; Fantini 2007, 226-228; Sellés 2008. Según Fantini, los hábitos en la gnoseología de Polo “desempeñan el papel tradicionalmente asignado a la reflexión” (Fantini 2007, 226), si bien no de modo exclusivo.

Lo importante de este conocimiento no es su indubitabilidad (que no es tal), en contra de lo que sostuvieron los autores racionalistas, sino su carácter *inmediato y natural*, pues aquí ya no hay escisión entre *ser y conocimiento*<sup>26</sup>. Tal escisión empieza cuando aparece el conocimiento intencional, lo que en los sentidos se da en la vista y el oído.

Tomás de Aquino nota, en este sentido, que en el conocimiento intelectual de sí mismo se produce una identidad entre el *ser natural* y el *ser inteligible e inteligente*. El Aquinate menciona el oscuro texto de Aristóteles de que “en las cosas que son sin materia es lo mismo el intelecto y lo entendido” (*Acerca del alma*, III, 432 a 2-5), precisamente cuando explica que el auto-conocimiento intelectual humano no precisa especies, salvo la de las cosas materiales que ponen en acto al entendimiento, y que en las sustancias separadas, al ser éstas intelectos puros sin cuerpo, su inteligibilidad coincide con su auto-entenderse (cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3).

Veamos tres textos tomistas donde se juega con el binomio *esse naturale* y *esse intelligibile*. En ellos se ve cómo el desdoblamiento entre lo natural y lo inteligible se produce sólo cuando se trata de conocer *otras cosas*:

El ángel mismo es una forma subsistente en su *ser natural*. No así su *especie*, en cuanto está en la inteligencia de otro ángel [que conoce al primero], pues en este último el primer ángel sólo tiene un ser inteligible (*esse intelligibile tantum*) (*S. Th.*, I, q. 56, a. 2, ad 3).

Las esencias de las cosas materiales están en la inteligencia humana o angélica como lo entendido está en el inteligente, no según su ser real (*esse suum reale*). Pero algunas cosas están presentes en la inteligencia o en el alma *según ambos modos* de ser (*S. Th.*, I, q. 57, a. 1, ad 2) [se refiere a la

---

<sup>26</sup>Alguien podría estar tentado a llamar *intuitivo* a este conocimiento. Sin embargo, la palabra *intuición* es demasiado “visiva” y en la historia de la filosofía está cargada de ambigüedad. Sería impropio, por ejemplo, decir “intuyo que tengo un dolor” para expresar su sensación dolorosa en acto.

visión intelectual de la interioridad del alma, como puede verse por la objeción a la que responde].

Todo ángel tiene impresa la razón de su especie tanto según su ser natural como según su ser inteligible (*secundum esse naturale et intelligibile simul*), para así subsistir en su naturaleza específica y por ella entenderse a sí mismo. Las razones de las otras naturalezas, tanto espirituales como corpóreas, le fueron impresas [por Dios Creador] sólo según su ser inteligible (*secundum esse intelligibile tantum*), para que por tales especies impresas pudiera conocer a las creaturas corpóreas y espirituales (*S. Th.*, I, q. 56, a. 2)<sup>27</sup>.

Es evidente que este conocimiento no intencional, sino habitual, es más alto que el conocimiento en el que lo natural y lo inteligible se desdoblán. En la percepción de los sentidos inferiores esto supone una imperfección porque implica estar sometidos a las vicisitudes corruptivas del cuerpo, pero en la auto-percepción que tiene el espíritu de sí mismo es una perfección absoluta.

Este conocimiento no-objetivante es *existencial*. Tomás de Aquino se refiere a él a veces con las expresiones de conocimiento *por presencia* (*per praesentiam*: cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1), o *perceptivo*<sup>28</sup>, *por experien-*

---

<sup>27</sup>La expresión “especies impresas” no indica que Tomás de Aquino use este vocabulario sistemáticamente. Sólo se está refiriendo a la infusión creadora de las especies cognitivas en los ángeles, que no tienen necesidad de adquirirlas por la abstracción.

<sup>28</sup>“Alguien percibe (*percipit*) que tiene alma, que vive y que existe, en cuanto percibe (*percipit*) que siente y que entiende, y que ejerce este tipo de actos de la vida”: *De Veritate*, q. 10, a. 8. De modo análogo leemos que “percibimos a la voluntad queriendo” (*voluntatem percipimus volendo*): *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 5, ad 1.

*cia*<sup>29</sup>, *habitual*<sup>30</sup>, o *por reflexión*<sup>31</sup>. Es “por presencia” porque ya no hace falta la alteridad intencional de la especie que re-presente la cosa. Es “perceptivo” en cuanto supone una captación inmediata del existente análoga a la de las percepciones externas, pero esta vez referida a los propios actos. Es “habitual” en cuanto no supone necesariamente una operación puntual, sino que implica una noticia constante de sí mismo y de los propios actos inherente a la realización de cualquier tarea u operación consciente y, en definitiva, es la presencia pre-objetivante de la persona a sí misma en toda su conducta consciente<sup>32</sup> (cfr. sobre este tema Fabro 2008, 269-286; Murillo 1988, 159-164)<sup>33</sup>. Esto no quita que, según Santo

---

<sup>29</sup>“Cada uno experimenta en sí mismo (*in seipso experitur*) que tiene alma y sus actos”: *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 8.

<sup>30</sup>“Así como no hace falta que siempre se entienda en acto aquello cuya noticia se tiene habitualmente mediante especies existentes en el intelecto, del mismo modo no hace falta que la mente siempre se entienda a sí misma de modo actual, cuyo conocimiento le es habitual (*inest nobis habitualiter*) en cuanto su misma esencia es presente a nuestro intelecto”: *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 11. “El alma siempre se entiende y se ama a sí misma, no en acto, sino habitualmente”: *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, ad 4.

<sup>31</sup>“Nuestro intelecto obrando sobre sí mismo reflexiona (*reflectitur*): *C. G.*, II, 49, n. 1254. “Nuestro intelecto reflexiona (*reflectitur*) sobre sí mismo y puede entenderse a sí mismo”: *C. G.*, IV, 11, n. 3465.

<sup>32</sup>Esta versión que he dado de la “presencia *habitual* del alma a sí misma” es una interpretación personal cercana a la noción de conocimiento habitual de L. Polo. En rigor, Tomás de Aquino viene sólo a decir que tal presencia es “habitual” en el sentido de una potencialidad actual del alma dispuesta a proceder a operaciones, como sucede con las especies o saber habitual. El tema del conocimiento existencial está escasamente tematizado por Santo Tomás y la sola teoría de la especie y el verbo mental no dan cuenta suficiente de tal conocimiento.

<sup>33</sup>Según Polo, no tiene sentido pretender que el conocimiento intencional reflexione sobre sí mismo para captarse como acto, porque la intencionalidad es objetivante (Polo 1985, 225-229). Sin embargo, este autor admite una *reditio* sobre sí mismo no-intencional (Polo 1985, 231-234). Este problema no existe en Santo Tomás, porque para él la reflexión no tiene nada que ver con la intencionalidad moderna. Sin embargo, el Aquinate reconoce que el verbo mental no capta el acto existencial: “en el hombre que se entiende a sí mismo, el verbo interior concebido (*verbum interius conceptum*) no es el hombre verdadero, que

Tomás, para el conocimiento científico y universal de sí mismo no basta este conocimiento experiencial, sino que se requiere el uso de la racionalidad, las abstracciones, conceptualizaciones y todo lo que en el Aquinate se encuadra en el marco de los verbos mentales (cfr. *S. Th.* I, q. 87, a. 1; *De Veritate*, q. 10, a. 8).

La superación de la objetividad para conocer las realidades existentes en acto no es una temática tomista, aunque es compatible con la filosofía de Santo Tomás, que no es una filosofía “objetivista” o “esencialista”. En base a lo visto sobre el auto-conocimiento, por extensión podemos decir que el conocimiento de la existencia, en especial de los vivientes y más aún de las personas, no se realiza suficientemente mediante objetivaciones (que de todos modos son útiles), sino por lo que podría llamarse “experiencia metafísica”, “vivencia metafísica”, y que en la filosofía de L. Polo se configura como “conocimiento habitual” (basado en los hábitos, interpretados de un modo especial).

El ser, la vida, la persona, el cuerpo personal, son inobjetivables, sobre todo en el sentido de la intencionalidad objetivante moderna. La subjetividad propia y ajena, que se captan de ordinario de modo conjunto (nuestra conciencia co-vive con los demás y no es solitaria), también con relación al cuerpo subjetivo o personal, no puede captarse con objetivaciones. Las objetivaciones (las abstracciones, las ciencias) son muy útiles y necesarias, de todos modos, para conocer tantos aspectos de las cosas, siempre que se integren con el conocimiento pleno y cabal, que es el existencial, cuya verdad, al ser más fuerte, controla en cierto modo la verdad de las conceptualizaciones científicas y de las averiguaciones filosóficas.

### 3.5 La especie sensitiva como principio neuropsíquico pre-objetivante

Hasta aquí vimos que la especie sensitiva en Tomás puede entenderse como: 1. La información sensible sentida (una *intentio*). 2. Como el acto psicósomático cognitivo en cuanto tiene tal *intentio*. En un tercer sen-

---

tiene un ser natural (*naturalis hominis esse habens*), sino que es sólo un ‘hombre entendido’ (*homo intellectus tantum*): *C. G.*, IV, 11, n. 3471.

tido, que hemos ya anticipado, la especie sensitiva no es el mismo acto u operación de ver, oír, etc., sino su *principio psicossomático* o *neurofisiológico*, no “lo que se ve” (objeto) sino “aquello por lo que se ve” (cfr. 3. 3, las dos primeras citas).

No hay muchos textos que puedan aducirse a favor de esta interpretación, porque Tomás no distingue entre la especie sensible y el “objeto” sentido, así como en cambio distingue entre la especie y el verbo. Sin embargo, el motivo por el que el Aquinate sostiene la existencia de especies sensitivas e inteligibles es una cuestión de principio y no una experiencia fenoménica: una potencia debe poder obrar si está informada por una forma. Por eso dice, respecto al entender, que “la forma inteligible es el principio de la operación intelectual, pues toda operación es especificada por la forma, que es principio de la operación” (*S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 6). Lo mismo puede decirse de la necesidad de una especie “informante” de la potencia sensitiva.

Afirma el Aquinate que “el intelecto, informado por la especie de la cosa (*per speciem rei formatus*), entendiendo forma dentro de sí una *intentio* de la cosa entendida” (*C. G.*, I, 53, n. 443). Algo análogo podría haber dicho de la información de las potencias sensitivas, pero no lo dice claramente porque la noción de una objetivación de los sentidos externos es moderna. Afirma, sí, que “lo visible no es visto en acto sino cuando la vista es informada por la especie visiva (*visus informatus visibilis specie*)” (*C. G.*, I, 51-52, n. 434), pero esa especie visiva podría confundirse con el contenido intencional mismo. Tomás, sin embargo, la asume -en mi opinión- no como objeto en el sentido moderno, ya que considera que la vista capta sin más lo visible, por mediación de una especie, pero no por mediación de un objeto o representación, que él reserva sólo a la imaginación<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup>Este “objeto moderno” de los sentidos externos de alguna manera era conocido por los antiguos. San Agustín, por ejemplo, afirma que “si no se formara en nuestro sentido cierta imagen muy semejante a la cosa vista, la imagen de la llama vista no se duplicaría con el número de los ojos según cierto modo de mirar, capaz de separar la unidad de los rayos visivos”: *De Trinitate*, XI, 2, 4.

La especie sensitiva de Santo Tomás, claramente psicossomática y no sólo psíquica, puede interpretarse como correspondiente a la información neuropsicológica que acontece en los centros cerebrales a diversos niveles y según los distintos canales sensitivos, dando lugar a numerosas objetivaciones y re-objetivaciones de los mensajes sensoriales. En último término, las especies sensitivas podrían ponerse en relación con los *esquemas perceptuales* estabilizados en la memoria, gracias a los cuales cumplimos operaciones sensitivas distintas y variables reconociendo objetos como un perro, la arena, un terrón de azúcar, etc. Desde estos esquemas, en mi opinión, se realiza la abstracción de la especie inteligible. Ellos no son conocidos (no son conscientes), sino que son a modo de hábitos de la sensibilidad que permiten generar operaciones sensitivas<sup>35</sup>.

Un tratamiento excelente de la noción de especie sensitiva puede verse en Polo (1984, 207-261; 1985, 44-51), especie que este autor denomina *especie impresa* en cuanto procede de una afección sensitiva (la especie de la imaginación es llamada *especie retenida*). En esta obra la especie sensible es caracterizada como una forma informante del órgano sensorial, a título de causa formal concausal con la eficiencia neural, que como tal se coloca por encima de la unión hilemórfica gracias al carácter de excedencia formal (“sobrante”) de la facultad sensitiva. Es materia de estudio de la neurofisiología. Gracias a la especie sensitiva, que no es un objeto ni es consciente, la facultad puede pasar a las distintas objetivaciones, si bien estas últimas no agotan las informaciones elaboradas por el sistema nervioso. “Ninguna facultad orgánica puede objetivar toda la especie impresa, porque objetiva en la medida en que su forma natural es un sobrante respecto de la información” (Polo 1984, 222). Esta interpretación no reduce la especie sensitiva a fenómeno nervioso, ya que se

---

Con este ejemplo, Agustín se percató de que la imagen viva consciente no es lo mismo que eso que se ve, algo que modernamente llamamos *objetivación*.

<sup>35</sup>La noción de especie sensitiva como hábito corresponde a la primera propuesta de la teoría de la especie, hecha por Platón con su imagen de la impresión de señales permanentes en la “cera” moldeable del alma (*Teeteto*, 191 c-d) y retomada por Aristóteles (*Acercas del alma*, II, 424 a 15-20).

basa en una visión psicósomática del cerebro y del sistema nervioso, en plena consonancia con la filosofía tomista.

## 4 La especie inteligible como información habitual de la inteligencia

### 4.1 La especie inteligible como hábito

Tomás de Aquino sostiene siempre que el hombre entiende las cosas materiales gracias a especies inteligibles no innatas, sino adquiridas gracias a una iluminación que el intelecto agente realiza sobre la base de las experiencias empíricas (los “fantasmas”). Tales especies son inteligibles en acto abstraídos por la luz del intelecto agente. La tesis es expuesta especialmente en la *Summa theologiae* (*S. Th. I*, qq. 84-85)<sup>36</sup>. En estas explicaciones el tema del verbo no aparece explícitamente. Por eso cuando el Aquinate habla de *especies abstractas* la distinción entre especie y verbo queda en la sombra y se nos invita a pensar que los textos se refieren a objetos abstractos como pueden ser la idea de “árbol”, “pez” y cosas de este tipo. Este significado es asumido por Sellés (1997, 110), quien se inspira en Polo para distinguir entre la noción *abstracta*, que permanece en la órbita de la objetividad, con poco rendimiento ontológico, y el verdadero *universal*, *concepto* o *verbo mental*, fruto de una profundización causal en la esencia de la realidad material (no la esencia pensada, sino en su raigambre o principiación causal) (Sellés 1995, 259-260 y 319-320; 2008, 234-238). Como explica Sellés siguiendo a Polo, el conocimiento por abstractos y conceptos va acompañado por correspondientes hábitos (hábito abstractivo y hábito conceptual), los cuales están de alguna manera en la línea de lo que aquí vimos como conocimiento de las ope-

---

<sup>36</sup>Dicho sea de paso, la especie inteligible de Tomás de Aquino no es nunca llamada por él *especie impresa*, término inadecuado porque hace pensar que la operación intelectual es pasiva. Spruit (1994, 172-173) ha demostrado cómo la interpretación de la especie como “impresa”, hecha por escolásticos posteriores, contribuyó a la distorsión de la concepción tomista sobre este punto.

raciones de nuestra inteligencia, llamado por Polo *conocimiento habitual* (Sellés 2003, 79-105; 2008, pp. 155 ss. y 235 ss).

La interpretación de la especie cognitiva tomista como “noción abstracta” resulta legítima en base a los lugares donde Santo Tomás habla de la abstracción, y también es importante la distinción de Polo entre nociones abstractas y conocimientos universales que penetran en los principios físicos, algo que en Aristóteles y Tomás de Aquino está apuntado cuando se habla de la esencia conocida sólo fenoménicamente (ciencia *quia*) y la esencia conocida causalmente (ciencia *propter quid*) en los *Analíticos Posteriores* (cfr. Sanguineti 1991, 109-112)<sup>37</sup>.

Sin embargo, cuando se leen los textos tomistas que distinguen explícitamente entre la especie y el verbo, se advierte que la especie cognitiva del Aquinate es algo más profundo que las nociones abstractas, que están más en la línea del objeto moderno. La especie inteligible de Santo Tomás, en su sentido más genuino, ha de verse de modo análogo a lo considerado arriba sobre la especie sensitiva como principio de conocimiento pre-objetivo. Leamos más completo un texto que ya hemos citado:

El intelecto, informado por la especie de la cosa (*per speciem rei formatus*), entendiendo forma dentro de sí una intención de la cosa entendida (*quandam intentionem rei intellecta*) [alusión al *verbum mentis*], que es su misma razón (*ratio ipsius*), significada por la definición (*C. G.*, I, 53, n. 443).

La especie inteligible tomista no es, pues, lo entendido, sino el principio informante de la inteligencia que la pone en condiciones de entender procediendo a operaciones mentales. “La especie inteligible es el principio formal por el cual el entendimiento entiende” (*De Spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6). De modo análogo: “la semejanza de la cosa entendida, que es la especie inteligible, es la forma por la que el entendimiento

---

<sup>37</sup>Un estudio en esta línea, respecto al tema de la abstracción y el concepto, puede verse en Carlos Llano (Llano 2005 y 2007). Cercano a esta temática está Lonergan (2004, 203-206, 214-219).

entiende” (*S. Th.*, I, q. 85, a. 2), y “no es lo entendido en acto, sino aquello por lo que el intelecto entiende” (*ibid.*). El modo en que se expresa Santo Tomás indica que la especie no es un objeto, sino una situación informada de la mente que le permite objetivar.

Esa situación puede caracterizarse como un hábito, en el sentido de cierta *habilitas* adquirida por la mente en base a la posesión estable de determinados contenidos inteligibles, al modo de una memoria intelectual que le permite pasar a las objetivaciones. “Los *hábitos* que están en el intelecto son las *especies inteligibles*, por las que entiende en acto” (*S. Th.*, I-II, q. 50, a. 5, ad I), afirma Tomás en la objeción del artículo, a la cual responde presuponiendo esta afirmación para rebatir un punto diverso. Leemos en otro sitio que, así como la mente puede conocerse desde su misma presencia, como vimos arriba, de un modo análogo “a partir de la especie recibida habitualmente la mente puede considerar en acto la cosa” (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad I del segundo grupo de respuestas)<sup>38</sup>. Más explícitamente:

Todo intelecto enriquecido por hábitos (*intellectus in habitu*) entiende mediante algunas especies, porque el hábito o bien es cierta habilitación del intelecto (*habilitatio quaedam intellectus*) para recibir a las especies inteligibles por las que se vuelve inteligente en acto, o bien es una estructuración ordenada de esas especies (*ordinata aggregatio ipsarum specierum*) en cuanto existen en el intelecto no según un acto completo, sino como en una situación intermedia entre la potencia y el acto (*C. G.*, I, 56, n. 470).

La tesis tomista es, pues, que las especies adquiridas son conservadas como una información específica, ordenada y estable de la mente, constituyendo así un *saber habitual* y un aspecto de la *memoria intelectual* (*De*

---

<sup>38</sup>Polo ha visto que la especie inteligible debe ser considerada como hábito (Polo 1988, 4 y 32: “la especie impresa ahora es el hábito”), aunque a la vez la toma como objeto abstracto (Polo 1988, 9). Una exposición detallada de la especie como hábito o como *intellectus in habitu*, siguiendo la línea de Polo, se encuentra en Murillo (1998, 140-149).

*Veritate*, q. 10, a. 3). Estamos ante una forma de dotación cognitiva pre-consciente que hace crecer al intelecto en su saber y en sus habilidades<sup>39</sup>. Las ciencias que sabemos (física, lenguas, etc.) pueden entenderse como una configuración mental dinámica, preconsciente y no representable de especies cognitivas con vínculos con la memoria sensitiva y por tanto con una raigambre cerebral<sup>40</sup>.

El saber habitual es como un fondo mental con base cerebral que va madurando vitalmente en nuestra vida a medida que aumentan nuestras experiencias y conocimientos. Sin que nos demos cuenta, “mientras dormimos”, ese fondo se auto-organiza de un modo que no podemos controlar con la conciencia. Desde este fondo habitual cognitivo, y a la vez estimulados por requerimientos externos, emergen nuestros procesos cognitivos conscientes. En el paso a la vida cognitiva consciente tenemos dos aspectos relacionados entre sí:

1) Por una parte, cuando consideramos cualquier contenido intelectual nos movemos siempre dentro de un cuadro cognitivo pre-objetivo que coincide con el *conocimiento habitual* en el sentido de L. Polo, como vimos arriba<sup>41</sup>. Este marco es dado por una luz intelectual merced a la cual, entre otras cosas, relacionamos nuestras ideas, captamos sus niveles, distinguimos entre la realidad y el pensamiento y, en definitiva, estamos situados en la realidad del ser, la verdad y el bien<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup>Este tema ha sido estudiado con especial profundidad por Rabeau, quien concluye que la especie inteligible no aflora a la conciencia (Rabeau 1938, 49-50).

<sup>40</sup>John Searle se ha acercado a este punto cuando habla de un *background* cognitivo inconsciente que no ha de imaginarse como una suerte de copia oscurificada de conocimientos, si bien al final parece reconducirlo a predisposiciones cerebrales (Searle 1996, capp. 7-8).

<sup>41</sup>Conviene distinguir, por tanto, entre: 1) los hábitos como situaciones estables de la mente y 2) el papel iluminador de los hábitos en los momentos en que pensamos en acto. Por ejemplo, el hábito por el que sabemos una lengua se posee de continuo, pero es activo e influyente cuando se habla, y sin él no sería posible producir frases y conectarlas adecuadamente.

<sup>42</sup>El núcleo más consistente de este marco está constituido por lo que Tomás de Aquino llama el *hábito de los primeros principios*, que no falta en ninguna persona humana.

2) Gracias a las luces de nuestro saber habitual, podemos pasar a las objetivaciones concretas, punto que en la filosofía de Santo Tomás son los verbos mentales: conceptos, juicios, razonamientos, elaboraciones científicas o de otro tipo que son obras de nuestra racionalidad. El sentido y la función de tales objetivaciones es muy variado, en cuanto el *opus rationis*, como continuación del *intellectus*, se vierte en las elaboraciones lingüísticas que permiten la comunicación entre los hombres según los diversos tipos de discurso (sapiencial, científico, dialéctico, retórico, educativo, comunicativo personal, etc.).

## 4.2 Ontología de la especie intencional

La especie inteligible tomista, como vimos al principio, se propone para explicar cómo lo conocido trascendente existe en la inteligencia como una especificación suya inmanente y no representativa al modo de un objeto. Tomás de Aquino se sirve de este principio ontológico-gnoseológico fundamental para explicar cómo los ángeles conocen (por especies constitutivas de su estatuto de seres creados: cfr. *S. Th.*, I, q. 55). De algún modo el mismo principio vale para Dios mismo, sólo que el Creador, en vez de entender el universo creado por especies, lo contempla en su mismo Ser (cfr. *C. G.* I, 46 y 53). La especie intelectual es, por tanto, el *medium cognoscendi*, y se exige que tal medio sea de la índole del intelecto porque sólo en este ámbito se puede comprender “de alguna manera” que algo posea una perfección ontológica inmanente en virtud de la cual pueda referirse a *lo otro* para entenderlo, como preludeo para la posibilidad de amarlo.

En qué consista esta referencia es un misterio -precisamente el misterio del conocimiento-, porque aunque Tomás, siguiendo a la tradición, emplea en numerosas ocasiones la palabra *similitudo* (cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 2), de origen platónico, no se trata de ningún modo de una semejanza pictórica. La semejanza de la especie no es ni un dibujo, ni una imagen, ni un mapa, ni un signo sensible, ni una versión codificada de la realidad (esta última metáfora viene del mundo de la informática). No es una representación objetual, que generaría un proceso al infinito, sino

que es más bien un modo de ser intelectual que conlleva la comprensión intelectual propia y de los demás seres.

Sólo cabe decir que, en base al principio de la especie intencional (intencionalidad tomista), el sujeto encuentra dentro de sí el *medium* para conocer lo que está fuera de sí, sin que esto tenga nada que ver con el idealismo, según el principio de que “lo conocido está en el cognoscente según el modo del cognoscente” (*S. Th.*, I, q. 12, a. 4), y según tal modo llega a la intencionalidad más pura porque capta al otro en cuanto otro, en su independencia ontológica cuando el cognoscente no es el Creador. El principio está enunciado de modo nítido en el siguiente párrafo:

El cognoscente conoce al conocido en cuanto está en el cognoscente, y cuanto más perfectamente está en él, tanto más perfecto es el modo de conocer. Por eso ha de decirse no sólo que Dios conoce que las cosas son en Él mismo, sino que precisamente en cuanto las contiene en sí mismo, las conoce en sus propias naturalezas (*S. Th.* I, q. 14, a. 6, ad 1).

#### 4.3 La especie intelectual, fuente de operaciones intelectuales: locuciones y objetivaciones

La mente humana, enriquecida por el saber habitual, en el estado de conciencia se encuentra en el horizonte del ser, la verdad y el bien, en presencia del mundo, de las demás personas y de sí misma. Desde esta situación puede pasar a las operaciones intelectuales, entre las cuales la más normal y completa no es el pensar objetivo, como sostiene la tradición intelectualista, sino el hablar a los demás y escucharles con virtudes intelectuales y morales. En último término se tratará de un hablar y amar a Dios mismo, acabando de este modo el “círculo” de los actos del espíritu que hacen del hombre, según la intuición agustiniana y tomista, una *imago Trinitatis* (*C. G.*, IV, 26, n. 3631).

En esta perspectiva, la operación intelectual perfecta es la *locutio*, expresada o encarnada en el lenguaje en cuanto vehículo natural del pensamiento para un ser personal constituido por alma y cuerpo. Este punto

-como tantos otros relacionados con el verbo mental- procede de San Agustín. “Los pensamientos son el lenguaje del corazón” (*cogitationes locutiones sunt cordis*) (*De Trinitate*, IX, 10, 18), y por eso el *verbum mentis* tomista es llamado también *verbum cordis* (*De Veritate*, q. 4, a. 1)<sup>43</sup>.

El paso del saber habitual al verbo, en alguno de sus múltiples usos pragmáticos, había sido ya intuido por Platón con su imagen del palomar en el que el cazador recoge a las palomas, que antes volaban dispersas (paso del aprendizaje a la posesión del saber habitual), para así poder disponer de ellas a discreción (tránsito del saber habitual a su uso en pensamientos concretos) (*Teeteto*, 197-199). Aristóteles profundizó en esta metáfora señalando que aludía a dos tipos de potencia, una la del paso de la ignorancia a la ciencia, otra la del proceder de la ciencia a las operaciones cognitivas (*Acerca del alma*, II, 417 a-b). Este último “proceder” es un tránsito de *acto a acto* que sirve a Tomás de Aquino, siguiendo la propuesta agustiniana, para la explicación teológica de la generación trinitaria del Verbo de Dios. De este modo la memoria intelectual humana, informada por las especies, puede generar o “decir” verbos mentales<sup>44</sup>.

La terminología tomista para indicar la generación del verbo desde la especie es muy amplia: *procedit, progreditur, gignit, egreditur, emanat, generat, concipit, format, constituit, dicit, loquit, cogitat, intelligit, illuminat, exprimit, manifestat, considerat*. Leemos así que “el alma informada por la especie forma (*format*) un verbo dentro de sí” (*De Natura verbi intellectus*<sup>45</sup>, n. 279), y que “se dice propiamente verbo interior eso que *forma* el que entiende al entender” (*Sobre el Verbo*, I, 1). Se trata del paso del hábito a la operación: “la concepción actual progresa (*progreditur*) desde el conocimiento habitual” (*De Veritate*, q. 4, a. 2).

---

<sup>43</sup>Sobre el carácter locutivo de nuestra inteligencia, cfr. Canals (1987). Ver también Hochschild (2010) para una interpretación no representacionista del “lenguaje de la mente”.

<sup>44</sup>Una explicación sugestiva del verbo mental tomista se encuentra en la obra *Verdad y método* de Gadamer (1960/1990, 422-431).

<sup>45</sup>Opúsculo considerado por Gadamer como “difícil y profundo” (Gadamer 1960/1990, 426).

Expresiones análogas son: “lo entendido, o la cosa entendida, es como constituido o formado (*constitutum vel formatum*) por la operación del intelecto” (*De Spiritualibus creaturis*, q. un., a. 9). Igualmente: “cuando entendemos la piedra, eso que el intelecto concibe (*concipit*) desde la cosa entendida se llama verbo” (*S. Th.*, I, 93, a. 7). O también: “en el que entiende, en cuanto entiende, algo procede (*procedit*) en su interior, que es la concepción de la cosa entendida” (*S. Th.*, I, q. 27, a. 1). Con fórmula cercana a la analogía trinitaria: “está siempre *in fieri* [el verbo] como algo que está procediendo (*egrediendo*) de algo, es decir del que dice (*a dicente*), y en esto se parece a las procesiones trinitarias (*personarum processionibus convenit*)” (*De Natura verbi intellectus*, n. 277).

La formación del verbo es una operación inmanente, no productiva ni causal, pues “al mismo tiempo que la mente lo forma [el verbo], ya está formado y a la vez entiende (...) es un proceso perfecto de acto en acto” (*De Natura verbi intellectus*, n. 275), una praxis perfecta. El verbo es contemplativo de la verdad (cfr. *De Differentia Verbi divini et humani*, n. 292) y contiene a la vez la referencia intencional, su carácter manifiesto hacia otras personas, al menos potencialmente, y su primera creación artística en la palabra humana.

La relación entre la especie y el verbo no es siempre la de una simple aplicación de lo que se sabe a su actualización conceptual. Las múltiples expresiones conceptuales y judicativas, así como las investigaciones de la *ratio* o el diálogo con los demás se hacen a la luz del saber habitual y al mismo tiempo refluyen sobre el fondo preobjetivo del pensamiento para enriquecerlo y así hacer crecer a la inteligencia. El saber habitual puede suponer a veces un germinar de intuiciones y pensamientos en formación que puede acabar en la luz de un conocimiento poseído más claramente y formulado con precisión (cfr. *Sobre el Verbo*, I, 1).

El verbo puede entonces definirse como una *cogitatio formata* (*De Veritate*, q. 4, a. 1, sed contra 4) o, como dice Gadamer, “la esencia de la cosa pensada a fondo (*forma excogitata*)” (Gadamer 1960/1990, 426, cfr. 428-429). En este sentido, el verbo es como una luz en la que vemos las cosas (cfr. *De Natura verbi intellectus*, n. 281), aspecto glosado por

Gadamer: “la palabra no se coloca en el espíritu como un elemento segundo junto a la *species*, sino que es aquello en lo cual el conocimiento se cumple en plenitud, es decir, aquello en lo que la *species* es plenamente pensada. Santo Tomás dice que la palabra es como la luz, que por sí sola hace visible al color” (Gadamer 1960/1990, 430, traducción mía).

En otro sentido, el saber habitual puede suponer una intuición potencialmente fecunda que ha de ser explicitada en numerosas formulaciones verbales, las cuales no acaban de agotarla del todo, denunciando así los límites de nuestro conocimiento objetivante (cfr. Gadamer 1960/1990, 429-430). “No todo lo que tenemos en el conocimiento habitual la inteligencia consigue expresarlo en el conocimiento de sólo un verbo, sino solamente algo de ello” (*De Veritate*, q. 4, a. 4).

Sabemos más de lo que pensamos en acto. “Como no todo lo que sabemos en hábito lo concebimos en acto con la mente, sino que tenemos que movernos de uno a otro inteligible, por eso no formulamos un único verbo mental, sino muchos, ninguno de los cuales equivale a toda nuestra ciencia” (*Quodl.* IV, q. 4, a. 1). La especie así entendida, como una intuición pre-objetiva fecunda, es comparada por Santo Tomás a la causa ejemplar en la que se fija el artista como una guía para la elaboración de sus obras (cfr. *De Natura verbi intellectus*, n. 280). Las explicitaciones racionales son como “una multiplicidad de verbos imperfectos por los que expresamos de modo dividido todo lo que está contenido en nuestra ciencia” (*De Differentia Verbi divini et humani*, n. 292; la misma idea en *Sobre el Verbo*, I, 1).

Las objetivaciones en sentido estricto no deberían considerarse como verbo mental. Más bien el verbo mental las contiene (es decir, contiene conceptos abstractos), pero las usa de modo muy variado, de un modo semejante a como un enunciado puede ser empleado por diversos actos lingüísticos. Las ciencias naturales y formales (física, lógica, matemática) suelen concentrarse en las objetivaciones como tales en sus articulaciones racionales, por una especial elección metodológica. La filosofía, en cambio, utiliza el lenguaje al servicio de una comprensión trans-objetivante, ya que su objeto de estudio, a diferencia de los objetos científicos, no es estrictamente objetivable (temas como el ser, la libertad,

Dios, típicamente filosóficos, no son propiamente objetivables, aunque sea posible hablar de ellos con precisión y verdad).

El lenguaje ordinario dialogante, en cuanto expresa relaciones de comprensión entre personas, no puede ser tampoco reducido a puras objetivaciones, como si fuera un lenguaje informático. *La locutio* siempre dice más que lo contenido en los objetos pensados. Por eso los sabios de la antigüedad, como Platón, a veces preferían el lenguaje oral al escrito, porque en la escritura nunca puede recogerse toda la riqueza personal del *logos* interpersonal.

Concluyo haciendo notar que la filosofía de la especie/verbo de Tomás de Aquino, como hemos visto en estas páginas, posee una especial riqueza para hacerse cargo de dimensiones del conocimiento desatendidas durante siglos por el racionalismo. Hoy en las ciencias cognitivas parece superarse el objetivismo cuando se apela a configuraciones pre-conscientes del pensamiento que estarían situadas en un fondo cerebral previo a las representaciones. Sin embargo, hace falta no quedarse sólo en el nivel biológico, planteando el problema del conocimiento de un modo metafísico y antropológico.

La cuestión “¿por qué pensamos?” queda iluminada con el ciclo de re-alimentación que se instaura entre las especies cognitivas y los verbos mentales, como vimos en este último apartado. Tenemos así una pista para profundizar en el conocimiento habitual de la existencia y la vida, y para poner en relación el tema del conocimiento con las cuestiones antropológicas del amor, el trabajo y las creaciones artísticas.

## Bibliografía

Agustín. 1973. *Opere di Sant'Agostino. La Trinità*. Roma: Città Nuova.

Aristóteles. 1978. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

Brentano, F. 1924 (original: 1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, vol. I. Hamburgo: Meiner.

Brentano, F. 1925. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, vol. 2. Hamburgo: Meiner.

Canals Vidal, F. 1987. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.

Chirinos, M. P. 1994. *Intencionalidad y verdad en el juicio*. Pamplona: Eunsa.

Chuculate Pambo, A. 2003. *Teoria tomista da “species intentionalis”*. Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis.

Collado, S. 2000. *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*. Pamplona: Eunsa.

Damasio, A. R. 2001. *La sensación de lo que ocurre*. Barcelona: Debate.

DegI’Innocenti, U. 1959. “Immanenza e realismo della sensazione in S. Tommaso”. *Aquinas* 2: 226-281.

Doig, J. C. 2003. “O’Callaghan on *Verbum Mentis* in Aquinas”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 77: 233-255.

Fabro, C. 2008. *Percezione e pensiero*. 3ª ed. Segni: Edivi. Edición original: 1962, Brescia: Morcelliana, 2ª ed. renovada.

Fantini, L. 2007. *La conoscenza di sé in Leonardo Polo*. Roma: Edusc.

Floucat, I. 1997. “L’intellection et son verbe selon saint Thomas d’Aquin”. *Revue Thomiste* 97: 443-484, 640-693.

Floucat, I. 2001. *L’intime fécondité de l’intelligence: Le verbe mental selon saint Thomas d’Aquin*. Paris: Téqui.

Gadamer, H.-G. 1960/1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke*, vol. 1. Tübingen: Mohr.

González Alió, J. L. 1985. “El entender como perfección: la operación inmanente”. *Sapientia* 40: 249-290.

González Alió, J. L. 1988. “El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental”. *Sapientia* 43: 243-268, 331-368.

Goris, H. 2007. “Theology and theory of the Word in Aquinas”. En M. Dauphinais et al. (eds.), *Aquinas the Augustinian*. Washington: Catholic University of America Press, pp. 62-78.

Hayen, A. 1942. *L’Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*. Desclée: París.

Hochschild, J. P. 2010. *Mental Language in Aquinas?* En G. Klima (ed.), *Intentionality, Cognition and Mental Operation in Medieval Philosophy*. New York: Fordham University Press (en prensa). On-line: fordham.edu/gsas/phil/klima/FUP-Intentionality/Josh-final.DOC.

Husserl, E. 1949. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro I (original publicado en 1913), trad. de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Inciarte, F. y Llano, A. 2007. *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid: Ed. Cristiandad.

Knapke, O. F. 1915. *The Scholastic theory of the species sensibilis*. Washington: Catholic University of America.

Lonergan, B. 2004. *Conoscenza e interiorità*. Roma: Città Nuova. Edición original: 1997. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: Lonergan Research Institute of Regis College.

Llano, A. 1999. *El enigma de la representación*. Madrid: Síntesis.

Llano, C. 2005. *Abstractio*. México: Universidad Panamericana.

Llano, C. 2007. *Separatio*. México: Universidad Panamericana.

Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

Millán Puelles, A. 1990. *Teoría del objeto puro*. Madrid: Rialp.

Moya, P. 2000. *La intencionalidad como elemento clave en la gno-seología del Aquinate*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.

Murillo, J. I. 1998. *Operación, hábito y reflexión*. Pamplona: Eunsa.

O'Callaghan, J. P. 2000. "Verbum Mentis: Philosophical or theological doctrine in Aquinas?" *American Catholic Philosophical Association* 74: 103-119.

O'Callaghan, J. P. 2002. "Aquinas, cognitive theory, and analogy: A propos of Robert Pasnau's theories of cognition in the later Middle Ages". *American Catholic Philosophical Quarterly* 76: 450-482.

O'Callaghan, J. P. 2003. "More words on the verbum: A response to James Doig", *American Catholic Philosophical Quarterly* 77: 257-268.

Paissac, H. 1951. *Theologie du Verbe*. París: Les Éditions du Cerf.

Pasnau, R. 1997. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pasnau, R. 2002. "What is cognition? A reply to some critics". *American Catholic Philosophical Quarterly* 76: 483-490.
- Platón. 1982. *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Polo, L. 1984. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. 1985. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. II. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. 1988. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. 1994. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/1. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. 1996. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV/2. Pamplona: Eunsa.
- Rabeau, G. 1938. *Species. Verbum*. París: Vrin.
- Sanguineti, J. J. 1991. *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*. Buenos Aires: Educa.
- Sanguineti, J. J. 2002. *Conocimiento personal y valores*. On line: didattica.pusc.it/file.php/118/cto.personal.ST.pdf.
- Sanguineti, J. J. 2005. *El conocimiento humano*. Madrid: Palabra.
- Sanguineti, J. J. 2007. *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra.
- Sanguineti, J. J. 2009. "Sentir dolor. Wittgenstein y el conocimiento no-objetivo". *Tábano* (Universidad Católica Argentina, Buenos Aires) 5: 11-22.
- Searle, J. 1996. *El descubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Sellés, J. F. 1995. *Conocer y amar*. Pamplona: Eunsa.
- Sellés, J. F. 1997. *Curso breve de teoría del conocimiento*. Bogotá: Universidad de la Sabana.
- Sellés, J. F. 2003. *El conocer personal*. Pamplona: Cuadernos de Anuario filosófico.
- Sellés, J. F. 2008. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Sorabji, R. 1991. "From Aristotle to Brentano: The development of the concept of intentionality", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*,

supplem. vol.: H. Blumenthal y H. Robinson (eds.), *Aristotle and the Later Tradition*. Oxford: Oxford University Press, pp. 227-259.

Spruit, L. 1994. *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden - New York - Köln: Brill.

Spruit, L. 1995. *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. 2: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*. Leiden - New York - Köln: Brill.

Tomás de Aquino. 1952. *Summa theologiae*. Turín: Marietti.

Tomás de Aquino. 1954. *Opuscula philosophica*. Turín: Marietti. *De Natura verbi intellectus*: pp. 93-97; *De Differentia Verbi divini et humani*: pp. 99-108.

Tomás de Aquino. 1956. *Quaestiones quodlibetales*. Turín: Marietti.

Tomás de Aquino. 1959. *In Aristotelis Libros de Anima Commentarium*. Turín: Marietti.

Tomás de Aquino. 1961. *Summa contra Gentiles*. Turín: Marietti.

Tomás de Aquino. 1964. *Quaestiones disputatae I. De Veritate*. Turín: Marietti.

Tomás de Aquino. 1965. *Quaestiones disputatae II. De Potentia. De Spiritualibus creaturis*. Turín: Marietti.

Tomás de Aquino. 2005. *Sobre el Verbo*. Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés. Pamplona: Eunsa.

Wittgenstein, L. 1963. *Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Wittgenstein, L. 1967. *Zettel*. Oxford: Blackwell.