

El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino

Martín F. Echavarría

I. La ininteligibilidad actual y directa de lo individual material

El del conocimiento intelectual del individuo material es uno de los temas más complejos de la teoría del conocimiento de santo Tomás, tanto por su dificultad intrínseca, como por la concisión con que lo trata en sus distintas obras. Este tema plantea un desafío a la tradición aristotélica, ya que Aristóteles afirma que el conocimiento de lo singular corresponde a los sentidos, mientras que al intelecto corresponde el conocimiento de lo universal¹. Para una teoría del conocimiento que afirma la inteligibilidad directa y en acto de lo individual material, este problema no se presenta, tal como afirma Allers². La teoría del conocimiento del Aquinate ha sido fuente de los ataques de sus adversarios principalmente por esta doctrina que ha dado lugar a lo que Canals denomina “leyenda negra”³. Desde el escotismo,

Artículo recibido el día 1 de septiembre de 2014 y aceptado para su publicación el día 1 de octubre de 2014.

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, l. I, c. 5 (189a 6-7): “pues lo universal es más conocido por la razón y lo particular por la sensación, ya que la razón es de lo universal y la sensación de lo particular” (seguimos la traducción de la editorial Gredos, 106. En santo Tomás, por ejemplo, cf. *In Physic.*, lib. 1, l. 1, l. 10, n. 7: “Cum enim ratio sit universalis, sensus vero particularis”. *De veritate*, q. 10 a. 5 s. c.: “*universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur, ut dicit Boetius*”.

² R. ALLERS, “The intellectual cognition of particulars”, 95: “Every philosophical system has problems which belong only to itself and which are either non-existent or quite peripheral in other systems. [...] In like manner, Thomism has some problems which are meaningful only within the totality of Thomistic conceptions. One of these problems regards the manner in which the human intellect becomes cognizant of material particulars”.

³ F. CANALS VIDAL, *El logos: ¿Indigencia o plenitud? El verbo mental en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, 52.

el occamismo y el suarismo⁴ se ha criticado con frecuencia al tomismo por, al parecer, negar el conocimiento intelectual del singular, tan patente a la experiencia cotidiana. La base de estas afirmaciones se conecta con importantes modificaciones en la lógica, en la filosofía de la naturaleza y en la metafísica (nominalismo, negación de la diferencia real entre acto y potencia, concepción de la materia prima como actual, *haecceitas* como principio de individuación en la línea formal, etc.). Esta senda fue recorrida hasta sus últimas consecuencias en la modernidad especialmente por los filósofos de la tradición empirista, heredera del nominalismo. Pero, si bien la afirmación de la inteligibilidad directa del singular material evita el problema que se plantea en la corriente aristotélico-tomista, genera nuevos problemas aun más graves. Entre estos, no menores, está la pérdida de la especificidad del objeto del intelecto, su confusión con las facultades sensoriales y la incapacidad para distinguir la inteligencia humana de las capacidades cognitivas superiores de los animales.

Por otro lado, tal como demuestra Bérubé⁵, santo Tomás parece ser uno de los primeros autores de la tradición aristotélica en afirmar claramente al-

⁴ Y más, recientemente, desde el personalismo, por ejemplo por el blondeliano L. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, 182 (nota 1): "dans le système (thomiste), de l'individu dont l'extension est nulle et la compréhension indéfinie, il ne saurait aucunement y avoir intelligence, ni par conséquent science, parce que savoir ce n'est toujours que penser du général, de l'universel. Et c'est là ce que S. Thomas appelle 'intelligence'. En raison de la matière qui le constitue et qui reste plus ou moins inéluctablement réfractaire à la forme, l'individu quel qu'il soit, est du domaine de l'intelligible, de l'irrationnel. A ce titre, il ne devrait pas exister... Pour l'intellect qui, par nature, est un appétit d'intelligible et qui tend à s'actuer par l'intelligible, l'individu se trouve être comme un scandale auquel il vient s'heurter"; citado por P. B. GRENET, "Saint Thomas d'Aquin philosophe du concret. Est-ce que notre intelligence connaît les êtres singuliers", 11-12.

⁵ C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, 41: "En toute hypothèse, il faudra convenir que l'Aquinatense accorde, par son intelligence indirecte, une importance bien plus considérable qu'on ne le faisait avant lui, au problème intellectuel de l'individu matériel. Ce n'est plus seulement par mode d'allusions vagues et ambiguës, mais dans une thèse formelle et expresse. Entre la non-intelligence du singulier de saint Albert le Grand, l'intelligence universelle d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure et l'intelligence directe qui fleurira au dernier quart du XIII^e siècle, l'intelligence indirecte de l'Aquinatense fait figure de position moyenne, ou plutôt de doctrine de transition. Mettre en vedette une certaine intelligence du singulier, c'était inviter à un dépassement". Estas palabras de Bérubé parecen dar a entender que la posición del Aquinatense es un tránsito hacia otra posición, que sería la definitiva. Sin negar que la teoría tomista pueda ser mejorada y precisada en varios puntos, consideramos que esta insinuación de Bérubé no es acertada.

gún tipo de conocimiento intelectual (humano) de lo particular material⁶. Nos interesa aquí propiamente el conocimiento del individuo por parte del intelecto humano; dejamos, pues, de lado, el conocimiento de lo particular por parte de Dios y de las sustancias espirituales⁷. Dejamos también para un artículo futuro el problema de la intelección humana del individuo espiritual, que necesita de un encuadre propio.

El problema se plantea de la siguiente manera: Hay una conexión esencial entre inteligibilidad y actualidad. Las cosas son inteligibles en la medida en que están en acto. Las cosas están en acto por sus formas. Por lo tanto, la forma es el principio de inteligibilidad de cualquier ente. Ahora bien, las formas de las cosas corporales están modalizadas, limitadas, y como deprimidas, por la materia que las recibe como sujeto. La materia, principio potencial, es por sí misma no inteligible. Sólo lo es, mediatamente e indirectamente, a través de las formas que recibe⁸. Sólo la forma es propia y directamente inteligible. Por estar realizadas en la materia, las esencias están mezcladas, no sólo a nivel de los accidentes, sino de la sustancia misma, con determinaciones ajenas a la esencia. Los entes particulares corporales, en la medida en que tienen a la materia (bajo determinadas dimensiones) como principio de individuación, son, en cuanto individuos materiales, no inteligibles en acto. Para que aquello que tienen de inteligible (en potencia) pueda ser entendido por el intelecto (en acto), es necesario que se dé un proceso de abstracción, por el que se prescinde de las condiciones individuantes dependientes de la materia *signata*. De esta manera, nos quedamos sólo con lo formal, que es universal pues, dice santo Tomás, las formas son de por sí universales⁹. Así, el objeto del entendimiento es la forma, o la esencia o *quiddidad*, abstraída de la materia (signada) y, por lo tanto, con un modo de ser universal. Lo particular quedaría, entonces, por completo, fuera del horizonte de lo inteligible.

⁶ Casi al mismo tiempo que santo Tomás, y como un anticipo de las posiciones de Vital du Four, de Durando de Saint-Pourçain, del escotismo, de Occam y de Suárez, Roger Bacon habría afirmado la intelección directa del singular material.

⁷ Dios conoce los singulares creados, incluso los materiales, porque es causa universal de todo, incluso de la materia prima. Los ángeles conocen por especies infusas derivadas de la ciencia creadora de Dios. Cf. principalmente TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 11 y q. 57, a. 2, y sus lugares paralelos.

⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 7.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 6, co.: "Omnis enim forma, in quantum huiusmodi, universalis est"; *De veritate*, q. 10, a. 5, co.: "omnis forma, quantum est de se, est universalis".

A tal punto el objeto propio del intelecto sería la quiddidad universal y no el singular material, que santo Tomás llega a afirmar: “conocer los otros singulares, y sus pensamientos y acciones no pertenece a la perfección del intelecto creado, y su deseo natural no tiende a ello”¹⁰. Si esto se afirmara sin ningún tipo de matices ni atenuantes, lo que para toda la tradición aristotélica es lo que realmente existe, las sustancias individuales, sería incognoscible e irrelevante intelectualmente, y además, y sobre todo, toda la vida personal humana, que implica intrínsecamente a la materia, quedaría fuera del orden inteligible y carecería de interés intelectual. Pero la vida humana es, en lo que tiene de más elevado, una vida intelectual ¿Se puede quitar de esta vida humana en su nivel más elevado, todo lo que es propio de la vida personal? Canals expresa esta idea con estas lúcidas palabras: “Sería impensable como vida humana personal, una vida teórica a cuya perfección fuese totalmente ajena toda experiencia y recuerdo, toda comprensión y diálogo inteligible, referente, a lo personal humano”¹¹. La vida moral humana consiste en elecciones referidas a cosas particulares, nuestra vida de amistad, al implicar también a la voluntad ¿no supone un conocimiento intelectual directivo? Por otro lado, es claro que formamos proposiciones en las que predicamos universales de sujetos particulares ¿Cómo sería esto posible si el intelecto no conociera ambos extremos, el universal y el singular, para unirlos en la síntesis de la predicación?¹²

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 8, ad 4: “Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit”. Sin embargo, en un lugar paralelo leemos: De hecho, en un lugar que podemos considerar paralelo al anteriormente citado, leemos: III, q. 11, a. 1, ad 3: “Cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animae intellectivae secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitionem practicam, quae non perficitur absque cognitione singularium in quibus operatur”. Si bien el conocimiento de los singulares no pertenecería a la perfección especulativa del intelecto, si formaría parte de su perfección práctica, porque las cosas prácticas son singulares. Por otro lado, el texto en cuestión dice “*alia singularia*”, por lo que se da a entender que el conocimiento que el alma intelectiva tiene de sí misma sí que entraría en su perfección natural.

¹¹ F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, 201.

¹² Estas, y otras semejantes, algunas de ellas de orden teológico (creemos por actos de fe, que son actos intelectuales, en la realidad de hechos y personajes históricos, y enunciamos determinadas cosas sobre ellos con asentimiento) fueron las objeciones de la escuela franciscana; cf. H.-D. SIMONIN, *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscains de la fin du XIIIe siècle: Melanges Mandonnet*, 289-303. Un resumen de las posiciones escotista, occamista y suarista se puede ver en T. M. BARTOLOMEI, “La conoscenza intellettuale del singolare corporeo e la funzione della cogitativa”, 157-179.

Pero la posición de santo Tomás no es la de un universalismo esencialista separado de las cosas existentes, sino una filosofía que tiene como principio primero de inteligibilidad de cualquier cosa la *ratio entis*, y el ente es lo que es (*quod est*). Aquello por lo que cualquier cosa está en acto es, antes que su forma, su acto de ser (*actus essendi*) y las esencias son inteligibles como modos de ser (*modus essendi*) y, por lo tanto, desde la actualidad del ser. Las sustancias son de lo que primeramente se predica la *ratio entis*, y las personas son, ya no desde el punto de la predicación, sino del ser mismo, lo más perfecto que hay en toda la naturaleza y, por lo tanto, lo más inteligible y contemplable, tal como enseñaba Jaume Bofill¹³. ¿Cómo compatibilizar estas afirmaciones con las de la necesidad sistemática de negar la inteligibilidad actual, directa y primera de los individuos materiales? Este es el núcleo de la cuestión, que comenzamos a desarrollar en el presente artículo en cuanto al *status quaestionis*, para resolverlo en publicaciones posteriores. En este primer artículo, expondremos los textos principales de santo Tomás y plantearemos las dificultades que suscita. En un segundo artículo, describiremos las interpretaciones de los principales exponentes de la escuela tomista, desde Capreolo hasta nuestros días. Finalmente, en un tercer artículo, intentaremos dar una respuesta propia a este tema, teniendo recogiendo los problemas y soluciones planteados en los textos de santo Tomás y de su escuela.

Si bien santo Tomás niega que el singular material pueda ser objeto directo y primero de intelección, sin embargo afirma claramente que el intelecto conoce al particular “indirectamente” y “por cierta reflexión”. Aunque se notan diferencias de matiz en los distintos textos en que santo Tomás habla sobre el conocimiento indirecto y reflexivo del singular material, en todos ellos parece sostenerse la misma posición fundamental¹⁴. Por ello, en esta sede no analizaremos todos los textos, ni lo haremos en modo cronológico, sino que atenderemos a los más importantes y según el orden que he-

¹³ Cf. J. BOFILL I BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, 10: “Por esto tiene la Persona, en el total del Universo, sentido substantivo y se ofrece a la inteligencia como aquello *para cuyo conocimiento ha sido creada*. Todo lo demás es sólo inteligible en función suya, no se explica sino *para* ella; en ella, en cambio, descansa nuestro dinamismo intelectual como aquel *unum* concreto a que tiende (I.^a q. 29, art. 1, c.), porque encuentra allí la razón de ser”.

¹⁴ Cf. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen age*, 42-54; P. BLANC, *La connaissance du singulier chez Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot*, 63.

mos creído más conveniente de cara a la exposición sistemática del tema¹⁵. Haremos, además, una exégesis inicial, lo más apegada posible al texto, destacando también las incógnicas que suscita y que han dado lugar a la variedad de interpretaciones dentro de la escuela tomista que analizaremos en nuestro siguiente artículo.

En estos textos podemos encontrar, resumidamente, las siguientes afirmaciones:

a) El intelecto humano aprehende directamente el universal, en razón de que sólo es inmutado por la forma de las cosas, o también en razón de que en la abstracción por la que el intelecto accede a su objeto propio, la quiddidad de las cosas materiales, prescinde de la materia “signada”, que es el principio de individuación: para entender las quiddidades, el intelecto debe, entonces, dejar de lado lo individual.

b) Al singular material, sin embargo, lo alcanza por cierta reflexión sobre el fantasma de la imaginación.

c) Esta reflexión se fundamenta en que entre el intelecto y el sentido hay una continuidad. Por esta continuidad, el intelecto puede aplicar el universal al singular en juicios que tengan por sujeto a un singular y por predicado un universal, y puede aplicar enunciados universales a casos particulares, tanto en el orden práctico, como en el especulativo.

e) Si bien en varios textos se afirma que estos juicios son acto del intelecto, a veces parece darse a entender que lo son de la cogitativa.

II. La aprehensión intelectual directa del universal

Lo primero que queremos afirmar, es que cuando santo Tomás niega el conocimiento intelectual directo del singular, se refiere ante todo al orden de la *aprehensión* intelectual *directa* del individuo material. La no-inteligibilidad del singular material no se debe a su singularidad, sino a la materia. Si algo es singular y espiritual es directamente inteligible¹⁶. El objeto propio

¹⁵ Los textos más importantes sobre este tema son los siguientes: TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, Lib. II, dist. 3. q. 3, a. 3, ad 1; Lib. IV, dist. 50, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 2, a. 5 y 6; q. 10, a. 5; *Contra Gentiles*, Lib. I, cap. 65; *Super De anima*, Lib. III, lect. 8; *Q. disp. de anima*, q. 20; *Quodl. VII*, q. 1, a. 3; *Quodl. XII*, q. 8, a. unic.; *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1

¹⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1, ad 3: “Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati”; Q. d. de anima, a. 17,

del intelecto humano son las quiddidades o esencias de las cosas materiales. Este objeto debe recibirlo de las cosas (*acceptio a rebus*)¹⁷. Ahora bien, las cosas actúan por sus formas; la materia de por sí no es principio de operación. Las formas, individuadas por la materia signada, pueden producir su semejanza en los sentidos, que son potencias orgánicas, pues estos, si bien prescinden de la materia natural que es sujeto de esas formas, y las reciben ya con cierta inmaterialidad, sin embargo no prescinden de las condiciones individuantes materiales. Por eso, el sentido conoce al individuo material en cuanto individuo, lo singular en cuanto singular. En cambio, el intelecto, prescinde de las condiciones materiales, para quedarse con la esencia o quiddidad de la cosa, que es lo más profundo en ella¹⁸. Por eso, conoce al individuo material en algo muy real e íntimo suyo, pero no en cuanto individuo. He aquí algunos textos que ilustran esta posición:

Lo que está en nuestro intelecto es recibido de la cosa según que la cosa actúa sobre nuestro intelecto, actuando primero en el sentido. Pero la materia, por la debilidad de su ser, porque es sólo ente en potencia, no puede ser principio del actuar. Por eso, la cosa que actúa en nuestra alma, actúa sólo por la forma. Por lo que la semejanza de la cosa que se imprime en nuestro sentido, y depurada por algunos grados, llega hasta nuestro intelecto, es sólo la semejanza de la forma¹⁹.

ad 5: “Ad quintum dicendum quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi in quantum individuatur per hanc materiam. Species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuatur per materiam, sed unumquodque eorum sit quaedam natura speciei immaterialiter subsistens, unumquodque eorum per se intelligibile erit. Et huiusmodi singularia sunt substantiae separatae”.

¹⁷ Cf. A. BERRO, *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre santo Tomás de Aquino*, 45-68.

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 1, co: “Respondeo dicendum quod nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat, dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus est quod quid est, ut dicitur in III de anima”; *De veritate*, q. 1, a. 12, co: “Responsio. Dicendum, quod nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit; est enim intelligere quasi intus legere: sensus enim et imaginatio sola accidentia exteriora cognoscunt; solus autem intellectus ad interiora et essentiam rei pertingit”.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 5, co.: “Illa enim quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non

En este texto se argumenta a partir de la debilidad de la materia para actuar, en cuanto, como ente en potencia, le corresponde un “ser débil”. En realidad, la materia prima no tiene ningún ser sin la forma. Más que “ente en potencia” es potencia para el ente, o el constitutivo potencial del ente corpóreo, que sin forma no es absolutamente nada. La materia prima siempre existe como potencia actualizada por una forma, y todo lo que tiene es el acto de la forma; lo que tiene de propio es su orden trascendental a la forma sustancial que la actualiza²⁰. El sentido recibe, sin embargo, las formas individuadas, que deben ser depuradas posteriormente para llegar al intelecto. La depuración final es obra del intelecto agente, como se ve en el texto siguiente

La forma de la cosa sensible, puesto que está individuada por su materialidad, no puede conducir la semejanza hacia la completa inmaterialidad, sino sólo hasta las facultades que usan órganos corpóreos. Pero al intelecto llega por la fuerza del intelecto agente, en cuanto es despojada totalmente de las condiciones de la materia. Y así, la semejanza de la singularidad de la forma sensible no puede llegar hasta el intelecto humano²¹.

potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae”.

²⁰ P. BLANC, *La connaissance du singulier chez Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot*. Señala con agudeza que a partir de este texto se podría llegar a pensar que para el Aquinate ni siquiera los sentidos tienen un conocimiento adecuado del singular material, en la medida en que sólo son impresionados por las formas (sensibles), y no por la materia en cuanto tal. Sin embargo, el mismo autor resuelve la cuestión señalando que todo lo que tiene la materia prima es su forma, y que conocerla por su forma es conocerla a ella misma. Por otro lado, las especies (sensibles o inteligibles), no son lo conocido, sino medio de conocimiento. Que sean semejanza de las cosas no quiere decir que sean un duplicado o una “imagen” de la cosa. Por las especies, las potencias cognoscitivas son colocadas en el acto de ser la cosa misma conocida, aunque no físicamente, sino según el ser intencional. La unión entre la potencia y su objeto, según el ser intencional, es mayor que la que hay entre la forma y la materia, sostiene la escuela tomista. Aunque las especies son, desde la perspectiva del ser físico, accidentes de la sustancia cognocente, que inhieren en ella por medio de otros accidentes, las potencias cognoscitivas, desde el punto de vista del ser intencional, lo que hacen es ser la cosa conocida de tal manera que se pueda dar el acto de conocimiento de ella misma, y no del accidente, que se puede conocer también, pero de modo reflejo.

²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 65, n. 9: “Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus

La semejanza de la singularidad (es decir la especie) llega hasta el sentido, pero no puede llegar hasta el intelecto, que abstrae completamente de las condiciones individuantes procedentes de la materia²². Aquí es importante insistir en que el objeto del intelecto no es la semejanza de la cosa impresa en el sentido (la especie sensible), ni en el intelecto (la especie inteligible), sino que tanto la especie sensible como la inteligible son *medios* para el conocimiento de las cosas mismas, que, según la posición aristotélica, que el Aquinate comparte, no existen sino en las cosas.

Es manifiesto por lo que el Filósofo dice aquí, que el objeto propio del intelecto es la quiddidad de la cosa, que no está separada de las cosas, como afirmaron los platónicos. De donde se sigue que aquello que es objeto de nuestro intelecto no es algo que esté fuera de las cosas sensibles, como afirmaron los platónicos, sino algo existente en las cosas sensibles. Pues no las aprehende con las condiciones individuantes, que se les añaden en las cosas sensibles. Y esto puede darse sin falsedad. Pues nada prohíbe que de dos cosas que están juntas, se entienda una sin la otra. Como la visión aprehende el color sin aprehender el olor, pero no sin aprehender la magnitud, que es el sujeto propio del color. Por lo que también el intelecto puede aprehender alguna forma sin los principios individuantes, pero no sin la materia, de la que depende la razón de aquella forma²³.

agentis, in quantum omnino a conditionibus materiae exiit; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum”.

²² He aquí otro texto que ilustra la misma posición, aunque avanzando ya sobre el conocimiento reflexivo del singular; TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet* VII, q. 1, a. 3, co.: “Species autem quae est in sensu causata a re sensibili, in quantum non est omnino a conditionibus materialibus depurata, est similitudo formae secundum quod est in materia; et ideo per eam cognoscitur particulare. Sed quia secundum quod in intellectu nostro recipitur species rei sensibilis, est omnino iam a materialibus conditionibus depurata, non potest intellectus noster per eam directe particulare cognoscere, sed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias sensitivas, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. [...] Sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere: et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat”.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 18: “Apparet autem ex hoc quod philosophus hic dicit, quod proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde illud, quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus indivi-

Cuando conocemos por aprehensión las quiddidades de las cosas, abstra- yendo de las condiciones individuantes, no hay falsedad, de modo semejan- te a como cuando por la vista vemos el color y no el sonido, no hay falsedad. Lo falso sería juzgar que esas quiddidades no se dan en las cosas materiales, pero no aprehenderlas con captación simple sin esas condiciones. Por eso decíamos que la negación del conocimiento intelectual directo del singular se refiere en santo Tomás, antes que nada, al orden de la aprehensión, si bien esto incide también en la estructura y modalidad del juicio sobre lo singular material. Pero por esa aprehensión que procede de la abstracción, conoce- mos las cosas materiales realmente, y no las semejanzas de ellas²⁴.

III. El conocimiento reflexivo del singular

Si bien el objeto primero y directo del intelecto no puede ser, entonces, el singular material en cuanto tal, sin embargo, santo Tomás afirma que el intelecto también conoce el singular, en un modo que a veces llama “indi- recto” e incluso “*per accidens*”, pero que ordinariamente llama “por cierta reflexión” del intelecto sobre el fantasma. La clave de todo está aquí en qué se entiende por “reflexión”. Nuestra intención es profundizar en este tema en el segundo y tercer artículo; aquí nos contentaremos con una breve pre- sentación de los textos del Aquinate²⁵. El primer texto que aportamos es el

duantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus con- tingere potest. Nihil enim prohibet duorum adinvicem coniunctorum, unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem, non tamen absque hoc quod apprehendat magnitudinem quae est proprium subiectum coloris”.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 19: “Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum in- tellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo inte- lligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus inte- lligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellecta

²⁵ Cf. el artículo clásico de J. WÉBERT, “‘Reflexio’. Étude sur es opérations réflexives dans la Psychologie de saint Thomas d’Aquin”, 285-325. También, cf. F.-X. PUTALLAZ, *Le sens de la réflexion chez Thomas d’Aquin*, 118-123; G. P. KLUBERTANZ, “St. Thomas and the Knowledge of the Singular”, 146-148.

más emblemático, pues es el cuerpo del artículo de la *Suma de Teología* en el que nuestro autor trata el tema expresamente.

Nuestro intelecto no puede conocer lo singular en las cosas materiales directa y primeramente. La razón de esto es que el principio de singularidad en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro intelecto, tal como antes se ha dicho, entiende abstrayendo la especie inteligible de este tipo de materia. Lo que se abstrae de la materia individual es universal. Por lo que nuestro intelecto no es cognoscitivo directamente sino de lo universal. Pero indirectamente y como por cierta reflexión puede conocer el singular, porque, como antes se dijo, también después de que abstraigo las especies inteligibles, no puede según ellas entender en acto sino convirtiéndose a los fantasmas, en los que entiende las especies inteligibles, como se dice en *III De anima*. Y así por la especie inteligible entiende directamente al universal mismo, pero indirectamente a los singulares, de los cuales son los fantasmas. Y de este modo forma esta proposición: “Sócrates es hombre”²⁶.

El intelecto “*directe et primo*” no conoce el singular (se entiende, en cuanto singular), pues obtiene su objeto por abstracción. Pero “*indirecte*” y “*quasi per quandam reflexionem*” puede lograr cierto conocimiento del singular (de nuevo, en cuanto singular, porque no se niega que conozca su quiddidad universalmente). Esto se debe a que tanto al aprehender lo abstraído, como al considerarlo de nuevo, debe recurrir a los fantasmas, en los que contemple el universal en el singular. Obsérvese que, si bien se niega que el singular en cuanto singular sea el objeto directo y primero del intelecto, hay ya una cierta presencia del singular

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, I, q. 86, a. 1, co: “Respondeo dicendum quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, etiam postquam species intelligibiles abstraxit, non potest secundum eas actu intelligere nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in *III De anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, Socrates est homo”.

en la aprehensión. De este modo, y por la misma especie inteligible abstraída del fantasma, y no por una especie distinta, conoce directamente al universal e indirectamente al singular. Esta presencia, sin embargo, se hace explícita en el juicio sobre el singular en el que predica el universal del singular²⁷.

El siguiente texto permite avanzar un poco más en la intelección de este proceso. En él se presenta al intelecto humano en el cuadro de la jerarquía de inteligencias que derivan de la luz divina:

El intelecto humano está en el último grado de las sustancias intelectuales, y de allí que en él hay máxima posibilidad respecto de las otras sustancias intelectuales. Por eso recibe la luz inteligible de Dios más débilmente y menos semejante a la luz del Intelecto divino. Por eso, la luz intelectual recibida en él no es suficiente para determinar una cognición propia de las cosas sino por especies recibidas de las cosas, las que es necesario que se reciban en él según su propio modo. Y de aquí que los singulares, que son individuados por la materia, no sean conocidos por él sino por cierta reflexión del intelecto a la imaginación y el sentido, cuando aplica a la forma singular conservada en la imaginación la especie universal que abstraigo de los singulares.²⁸

²⁷ Klubertanz, en un brillante artículo, con mucha razón, destaca el conocimiento del singular en el juicio. Sin embargo, no parece notar que este juicio se funda en una previa presencia, indirecta, del singular en la aprehensión, sin la cual presencia no se puede fundamentar el juicio verdadero. Klubertanz sostiene allí que ni la aprehensión, ni el conocimiento especulativo alcanzan el singular, que sería alcanzado en el juicio y en el silogismo práctico. Además sostiene que en el conocimiento especulativo el sentido involucrado sería la imaginación, mientras que en el conocimiento práctico sería la cogitativa. No puedo estar de acuerdo completamente con estas afirmaciones, aunque tienen su arte de verdad. Si bien en modo reflejo, hay una cierta presencia del singular también en la aprehensión, de otro modo no podría ser ésta fundamento del juicio, y el conocimiento especulativo puede llegar también a los singulares, pues especula la verdad en ellos. Por otro lado, la cogitativa no juega sólo un papel fundamental en el conocimiento práctico, sino también en la conformación del *experimentum* que sirve de base al conocimiento teórico. Pienso, sin embargo, que este autor ha intuído un punto muy verdadero al destacar la centralidad del juicio que es el que refiere los conceptos a las cosas, así como al explicar este conocimiento del singular como una actividad sinérgica de intelecto y sentido. Cf. G. P. KLUBERTANZ, "St. Thomas and the Knowledge of the Singular", 162-166.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1: "Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini in-

La inteligencia humana, por ser la última de las sustancias intelectuales, participa más limitadamente de la luz intelectual que procede de Dios. Por eso, no recibe de Dios especies infusas de las cosas, como las inteligencias separadas, sino sólo la luz del intelecto agente, capaz de hacer los inteligibles en acto a partir de los fantasmas, que al tener su origen en la sensación, son recibidos de las cosas. Como la especie inteligible por medio de la cual se conoce intelectualmente es abstraída de las condiciones materiales individuantes con que se encuentra en el sentido, el intelecto no puede conocer el singular material en su singularidad... a no ser por “cierta reflexión”. Esta expresión “*per reflexionem quamdam*” aparece recurrentemente cuando santo Tomás trata el tema que nos ocupa. En el lenguaje de santo Tomás, la palabra reflexión significa una salida y un retorno: se parte del sentido y se vuelve al sentido. En este texto, el Aquinate dice explícitamente que esa reflexión es sobre “la imaginación y el sentido”. ¿En qué consiste esta reflexión? Aquí nos dice que en una “aplicación” del universal al singular, una composición de la forma universal abstraída con la forma singular conservada en la imaginación. Esta palabra “*applicatio*” es otra que aparece recurrentemente en la explicación tomasiana de este tema.

IV. La *applicatio* del universal al singular

En la q. X, a. 5, de las *Quaestiones disputate de veritate*, aparece también esta expresión “*applicatio*”, asociada a otra que es muy importante para nuestro tema: “*continuatio*”.

La mente se mezcla con los singulares *per accidens*, en cuanto se continúa con las virtudes sensitivas, que versan sobre lo particular. Esta continuación es de dos tipos. Primero, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como acaece en el movimiento que va de las cosas al alma. Y así, la mente conoce el singular por cierta reflexión, en cuanto la mente, conociendo su objeto, que es alguna naturaleza universal, vuelve a la cognición de su acto, y más allá, a la especie que es principio de

tellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae..

su acto, y más allá al fantasma del que la especie es abstraída, y así recibe algún conocimiento del singular. De otro modo, según que el movimiento que va del alma a las cosas empieza por la mente y procede hacia la parte sensitiva, en cuanto la mente gobierna a las fuerzas inferiores. Y así se conecta con los singulares mediante la razón particular, que con otro nombre se llama cogitativa y que es una potencia de la parte sensitiva que compone y divide intenciones individuales, y que tiene un órgano determinado en el cuerpo, la cavidad media del cerebro. La sentencia universal que la mente tiene acerca de las cosas operables, no es posible aplicarla al acto particular sino por alguna potencia intermedia que aprehende el singular, de tal manera que así haga un cierto silogismo, cuya mayor sea universal, que es la sentencia de la mente; la menor, singular, que es la aprehensión de la razón particular y la conclusión, la elección de la obra singular, como es evidente por lo que está en III *De anima*²⁹.

Nos habla santo Tomás de dos maneras de *continuidad* del intelecto con el sentido. La primera es la misma reflexión a la que hace referencia el texto de la *Summa*. Al conocer el universal, recibido del fantasma, el intelecto tiene como objeto directo y *per se* al universal, pero por cierta reflexión vuelve sobre su acto, la especie y el fantasma, y alcanza una cierta noticia del singular. Estamos en el orden de la *acceptio a rebus*, y de la aprehensión. En esta primera forma de continuidad se da una reflexión sobre el

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. X, a. 5, co.: “Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intenciones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de OPERABILIBUS, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III de anima”.

acto de conocimiento, sobre la especie y sobre el fantasma. El “*ulterius*” que aparece en el texto de santo Tomás, podría dar a entender que se trata de una reflexión que implica sucesión y como un razonamiento. Esto es lo que algunos tomistas (Capreolo, Cayetano) llamarán conocimiento “*argüitivo*”. Pero de este modo se va hacia un conocimiento no sólo indirecto, sino mediato y casi silogístico del singular, que en todo caso puede darse en la segunda forma de continuidad. Opinamos, en cambio, que en este caso se trata de la reflexión sobre el propio acto que acompaña a todo acto de intelección, y por eso puede ser fundamento de la segunda forma de continuidad. Así, la intelección del universal se daría en la línea del objeto, mientras que el conocimiento del fantasma y del individuo se daría en la línea de la conciencia³⁰. Pensamos que esta manera de leer estas afirmaciones se confirma en un pasaje paralelo de la *Q. disputada de anima*:

El alma unida al cuerpo conoce el singular, pero no directamente, sino por cierta reflexión. Es decir, en cuanto, por el hecho de que aprehende su inteligible, revierte a considerar su acto y la especie inteligible que es principio de su operación, y el origen de su especie. Y así llega a la consideración de los fantasmas y de los singulares, de los cuales son los fantasmas. Pero esta reflexión no se puede cumplir sino por el agregado de las facultades cogitativa e imaginativa [...] ³¹.

“[...] *ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur*”. Es decir, por el hecho mismo de que aprehende su objeto, el intelecto capta su acto, la especie, el fantasma y el individuo representado por el fantasma. Esta reflexión *in actu exercito*, como la llama Fabro³², es el fundamento de la segunda forma de continuidad, que consiste en la *aplicación* del universal al particular, reflexión *in actu signato*. En la *Summa*, la aplicación era la

³⁰ Veremos en el segundo artículo, que esta es la interpretación de Francisco Canals.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Q. disputada de anima*, a. 20, ad s. c. 1: “Ad primum quorum dicendum est quod anima coniuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; in quantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et eius speciei originem. Et sic venit in considerationem phantasmatum et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata. Unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit”.

³² Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, 328-329.

del predicado universal al sujeto particular, como en la proposición “Sócrates es hombre”. Aquí, en cambio, se trata de la aplicación del enunciado universal, por medio de un enunciado particular, en la acción moral. En esta aplicación, juega un papel de mediadora la *vis cogitativa*, a tal punto que santo Tomás dice que “la menor... *es* la aprehensión de la razón particular”, es decir, de la cogitativa. ¿Puede ser la menor de un silogismo una “aprehensión”? ¿Es la cogitativa la que pone el juicio sobre el singular que sirve de término medio en el silogismo práctico? Porque para poder mediar realmente este juicio debe consistir en una proposición en la que un universal se aplique a un particular, lo que implica tener presentes ambos extremos, el universal y el singular. La aprehensión de la cogitativa alcanza *per se* al individuo, pudiendo aportar el sujeto de este juicio, pero ¿y el predicado? Además, de aquí debe poder seguirse un acto de voluntad, que es la *elección*, acto que tiene por objeto un singular³³. ¿Qué potencia pone el juicio en que se compone un predicado universal con un sujeto particular? ¿Es el intelecto solo? En ese caso, debe haber un concepto del singular que hace de sujeto de la proposición ¿Es la cogitativa sola? En ese caso debe aprehender de algún modo el universal, para poder componerlo con el singular ¿Es un acto sinérgico de intelecto y cogitativa, en el que este último aporta la aprehensión del singular y el primero el conocimiento del universal?

De “aplicación” de una proposición universal al particular habla también santo Tomás, no en un contexto moral, sino especulativo, al explicar que las ciencias versan también, en cierto modo, de los particulares, y no sólo sobre los universales:

La ciencia es de algo de dos maneras. De un modo, primero y principalmente, y así la ciencia es sobre las razones universales, sobre las que se funda. De otro modo, es sobre algo secundariamente y como por cierta reflexión, y así es de aquellas cosas, de las que son aquellas razones, en cuanto aplica aquellas razones también a las cosas particulares, a las cuales pertenecen, con la ayuda de las fuerzas inferiores. El que sabe utiliza la razón univer-

³³ Sobre si la conclusión del silogismo práctico es un juicio o una elección, y sobre la unidad de ambos como forma y materia de un acto sinérgico, Cf. G. P. KLUBERTANZ, “The Unity of Human Activity”, 100: “The ‘formal part’ of choice, which flows from reason, is the order of means to end, the judgment which follows upon deliberation, the conclusion of the operative syllogism. Or, to use another terminology, the formal part of choice is the last practical judgment”.

sal como lo sabido y como medio de saber. Pues por la razón universal de “hombre” puedo juzgar de este o de aquel hombre. Pero todas las razones universales de las cosas son inmóviles, y en cuanto a esto toda ciencia versa sobre lo necesario. Pero de las cosas, de las que son esas razones, algunas son necesarias e inmóviles y otras contingentes y móviles, y en cuanto a esto se dice que las ciencias tratan sobre las cosas contingentes y móviles³⁴.

La afirmación es clara: las razones universales pueden considerarse en sí mismas, o ser usadas como medio de conocimiento de las sustancias, algunas de las cuales son materiales, móviles y contingentes. En todo caso, la palabra “*applicatio*” parece fuertemente asociada a la operación judicativa o a su extensión silogística. De hecho, “*applicatio*” es un término que santo Tomás utiliza cuando trata del juicio, para referirse a la comparación de un concepto (el predicado) con otro (el sujeto)³⁵. Que, en todo caso, la respuesta debe encontrarse en la colaboración entre intelecto y sentido, lo da a

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 2, ad 4: “Ad quantum dicendum quod scientia est de aliquo dupliciter. Uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, supra quas fundatur. Alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quandam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae”. Sobre la *applicatio*, cf. también, *Super Sent.*, lib. 2 d. 3 q. 3 a. 3 ad 1: “Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum, non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum: et ideo ex eis singularia non cognoscuntur, quae individuuntur per materiam, nisi per reflexionem quandam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formae singulari in imaginatione servatae. Sed in Angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto: et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei in quantum est exemplariter a Deo tractatum, per huiusmodi species propria singularium cognitio haberi potest: et ita patet quod secundum gradum naturae intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus”.

³⁵ Cf. C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*.

entender claramente santo Tomás al decir que no son el sentido o el intelecto quienes conocen, sino el hombre por medio del sentido y del intelecto:

El hombre pre-conoce los singulares por la imaginación y el sentido, y por eso puede aplicar el conocimiento universal que está en el intelecto al particular. Pues, propiamente hablando, ni el sentido ni el intelecto conocen, sino el hombre por ambos, como se evidencia en el I. I De anima³⁶.

Se colige de este texto que la aplicación del universal, conocido por el intelecto, al particular no supone un conocimiento (se entiende, en línea objetiva) del singular, sino sólo el conocimiento del singular por los sentidos externos e internos. Pues es el hombre quien conoce, y no el sentido y el intelecto separadamente. Esta respuesta de santo Tomás es fundamental, aunque insuficiente si no se radica también el conocimiento sensible del singular en la unidad radical de la conciencia intelectual. Pero esto será tema de otro artículo.

V. La *continuatio* de intelecto y sentido

Hemos dicho que la palabra “*applicatio*” está fuertemente asociada a otra: “*continuatio*”. Klubertanz, quien ha contextualizado magníficamente el uso de estos términos (*reflexio*, *applicatio*, *continuatio*) en la obra de santo Tomás, ha puesto en evidencia que “*continuatio*” tiene en nuestro autor un sentido técnico y que la toma de Averroes³⁷, aunque en santo Tomás se reinterpreta a la luz de la concepción dionisiana de la escala de los seres. Si en Averroes este concepto era utilizado para explicar el contacto de la cogitativa humana con el intelecto agente separado, en el Aquinate sirve para explicar el contacto entre las potencias ontológicamente contiguas que emanan de la misma alma. Entre el intelecto y las facultades sensitivas

³⁶ C. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 6, ad 3: “Ad tertium dicendum, quod homo praecognoscit singularia per imaginationem et sensum, et ideo potest applicare cognitionem universalem quae est in intellectu, ad particulare: non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque, ut patet in I de anima”.

³⁷ Cf. G. P. KLUBERTANZ, “St. Thomas and the Knowledge of the Singular”, 143: “The Latin term *continuatio* was used to translate the Arabic *ittisāl*, that is, the relation between the agent intellect and the human soul in the act of intellection. This ‘union’ was most fully discussed by Averroes, and it is the Averroistic *continuatio* wick St. Thomas most often discusses”.

internas, y muy especialmente la *ratio particularis*, no hay una ruptura sino una continuidad que hace posible, por un lado, la recepción de las especies inteligibles desde los fantasmas, por obra del intelecto agente, y por otro lado, la aplicación del universal al particular. Esta *continuatio* no es otra cosa que el hilemorfismo en sede cognoscitiva. El siguiente texto es un perfecto ejemplo de ello:

Per accidens acontece que nuestro intelecto conozca el singular; pues, como dice el Filósofo en III *De anima*, los fantasmas se refieren a nuestro intelecto como los sensibles al sentido, como los colores, que están fuera del alma, a la vista. De aquí que, como la especie que está en el sentido es abstraída de las cosas mismas, y por ella la cognición del sentido se continúa hacia las cosas mismas sensibles, así nuestro intelecto abstrae la especie de los fantasmas, y por ella en cierta manera nuestra cognición se continúa hacia los fantasmas. Pero hay una diferencia: que la semejanza que hay en el sentido se abstrae de la cosa como de un objeto cognoscible, y así por aquella semejanza se conoce la cosa misma directamente; mientras que la semejanza que hay en el entendimiento no se abstrae del fantasma como de objeto cognoscible, sino como de medio de cognición, al modo en que nuestro sentido recibe la semejanza de una cosa que hay en el espejo, cuando es llevada a ella no como hacia una cierta cosa, sino como hacia una semejanza de la cosa. Por ello, nuestro intelecto, a partir de la especie que recibe, no es llevado directamente a conocer el fantasma, sino a conocer la cosa de la que es el fantasma. Pero por cierta reflexión vuelve también a la cognición del fantasma mismo, cuando considera la naturaleza de su acto, y de la especie por la que ve, y de aquello de lo que abstraigo la especie, es decir, del fantasma; como por la semejanza que hay en la vista recibida del espejo, la vista es llevada directamente al conocimiento de la cosa reflejada; pero por cierta reversión es llevada por aquella hacia la semejanza que está en el espejo. En cuanto nuestro intelecto, por la semejanza que recibe del fantasma, reflexiona hacia el mismo fantasma del que abstraigo la especie, que es una semejanza particular, tiene cierta cognición del singular según la continuación del intelecto hacia la imaginación³⁸.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 6, co.: "Sed per accidens contingit quod intellectus noster singulare cognoscat; ut enim philosophus dicit in III de anima, phantasmata se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut colores, qui sunt extra animam, ad visum; unde, sicut species quae est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles; ita intellectus noster abs-

El intelecto aprehende directamente por medio de la especie abstraída del fantasma, la cosa misma, es decir, la naturaleza del singular material, prescindiendo de las condiciones individuantes. El fantasma particular, así como la especie inteligible, no es lo conocido, sino medio de conocimiento. En todo caso, por medio de la especie, dice santo Tomás, el intelecto se continúa hacia el fantasma, en cuanto ha sido abstraído de él. Hay una habitud de la especie al fantasma. Por eso, así como para entender es necesaria la especie, por lo mismo es necesaria la *conversio ad phantasmata*, pero esta conversión no es en línea objetiva, necesariamente, pues el fantasma no es lo conocido, sino principio y medio de conocimiento, como la especie. Sin embargo, por cierta reflexión, el intelecto puede conocer el singular presente en el fantasma en cuanto. La reflexión que aquí se menciona es la que hemos llamado antes “*in actu exercito*”, aquella por la que el intelecto alcanza al singular en cuanto tal, no la que está implícita también en el acto de aprehensión del universal, en la medida en que éste procede de la especie y, por eso, del fantasma. Hay que tener aquí presentes dos puntos muy importantes: Este conocimiento intelectual del particular, no se puede lograr sino por medio de la imaginación (que representa a todos los sentidos internos superiores — fantasía, cogitativa y memoria—). Pero, en segundo lugar, que, aun siendo *sui generis*, estamos hablando aquí de un conocimiento de la inteligencia, no del sentido (que *directe y per se* alcanza al singular). Este conocimiento del singular es llamado aquí por nuestro autor “*per accidens*”, y tendría como fundamento la *continuatio*. En este texto, además, santo Tomás distingue dos maneras de referirse el universal al fantasma: como medio de conocimiento del univer-

trahit speciem a phantasmatis, et per eam eius cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen tantum interest; quod similitudo quae est in sensu, abstrahitur a re ut ab obiecto cognoscibili, et ideo per illam similitudinem res ipsa per se directe cognoscitur; similitudo autem quae est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab obiecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quae est in speculo, dum fertur in eam non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma, sed ad cognoscendum rem cuius est phantasma. Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam actus sui, et speciei per quam intuetur, et eius a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis: sicut per similitudinem quae est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatae; sed per quamdam reversionem fertur per eandem in ipsam similitudinem quae est in speculo. In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma a quo speciem abstrahit, quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem”.

sal, en el cual el particular no es objetivado directamente, y, por reflexión (*exercite*), como objeto, gracias a la *continuación* (*continuatio*) de intelecto y sentido, aunque no hace referencia explícita al juicio y al silogismo.

No es éste el único lugar en el que santo Tomás se refiere a un conocimiento explícito del fantasma singular (o del singular presente por el fantasma). Por ejemplo, en el siguiente texto, santo Tomás parece dejar la puerta abierta a que por medio de la misma especie inteligible universal, se alcance tanto el universal como el singular, a diferencia del sentido, que sólo alcanza el singular:

El intelecto que conoce el singular (lo hace) de otro modo que el sentido. Pues el sentido conoce el singular por medio de una forma singular, pero el intelecto lo conoce por una forma inmaterial, que puede ser principio de conocimiento del universal y del singular, y así permanece la diferencia entre el sentido y el intelecto³⁹.

Santo Tomás niega, en cambio, categóricamente, que el intelecto se pueda bastar por sí sólo para alcanzar el conocimiento del singular. El singular no es el mero resultado de una acumulación de predicados universales sobre un sujeto. Siempre podría darse el caso de que esos predicados convinieran a varios, y, en todo caso, no podrían constituir un solo concepto *per se*. Sólo en el fantasma podemos ver que esos predicados, que no tienen entre sí una relación necesaria, efectivamente y con verdad se predicán del sujeto, sujeto que por otra parte, con sus condiciones materiales individuantes es sólo captado *directe et per se* por el sentido⁴⁰.

En el comentario al *De anima* de Aristóteles, al tratar de los *sensibles per accidens*, santo Tomás parece afirmar con bastante claridad la continuidad

³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 1, a. 3, ad 3: “Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum”.

⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Q. d. de anima*, a. 20, co.: “Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque aduentur aliqua universalía, nunquam ex eis perficitur singulare. Sicut si dicam hominem album, musicum et quaecumque huiusmodi addidero, nunquam erit singulare. Possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire”.

entre sentido e intelecto en la *percepción*: al ver que alguien se mueve o habla, aprehendo por el intelecto su vida y puedo decir “él vive”.

Lo que el sentido propio no conoce [*los sensibles per accidens*], si es algo universal, lo aprehende el intelecto; pero no todo lo que puede aprehender el intelecto en la cosa sensible puede llamarse “sensible *per accidens*”, sino lo que aprehende el intelecto inmediatamente al presentarse la cosa sentida. Como inmediatamente cuando veo a alguien hablando, o que se mueve, aprehendo por el intelecto su vida, por lo que puedo decir que lo veo vivir⁴¹.

Tenemos aquí una “*continuatío*” en la aprehensión y una “*applicatio*” en el juicio, como en la q. X *De veritate*, pues por el hecho de que aprehendo el universal en el singular, puedo decir que “*video eum vivere*”. Los sensibles *per accidens* pueden ser objeto propio de la cogitativa, cuando se trata de la aprehensión del individuo material como un todo determinado al *hic et nunc*, o del intelecto, si se trata de la quiddidad universal. En ambos casos hay una continuidad con el sentido en acto que permite hablar de que estos objetos son, para el sentido, *sensibles per accidens*. Si la inteligencia considera su objeto sin la presencia del sensible, este objeto no se llama sensible *per accidens*. El objeto del intelecto que aprehende el sensible *per accidens*, sigue siendo la quiddidad en condición de universalidad, a diferencia de la cogitativa que capta al individuo material en cuanto tal. Pero su objeto es captado en continuidad con la sensación del singular. Esta continuidad entre sensación e intelección permite captar que “él”, es decir, Calias, Sócrates, un individuo material presentado por el sentido y captado también por la cogitativa, “vive”, y por eso enunciarlo en un juicio: “Callias vive”, “Sócrates vive”. Parece indicarse bastante claramente, por lo tanto, que la potencia

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima*, lib. 2, l. 13, n. 14-16: “Quod ergo sensu proprio non cognoscitur, si sit aliquid universale, apprehenditur intellectu; non tamen omne quod intellectu apprehendi potest in re sensibili, potest dici sensibile per accidens, sed statim quod ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu. Sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectum vitam eius, unde possum dicere quod video eum vivere. Si vero apprehendatur in singulari, utputa cum video coloratum, percipio hunc hominem vel hoc animal, huiusmodi quidem apprehensio in homine fit per vim cogitativam, quae dicitur etiam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium”.

que hace la síntesis entre el singular y el universal es el intelecto. Pero, aun más claramente, lo hace en otro texto central del Comentario al *De anima*:

Conviene que otra potencia discierna “el ser de la carne”, es decir qué cosa es la carne. Pero esto sucede de dos maneras: primero, de tal manera que la carne misma o la quiddidad de la carne se conozca por medio de potencias completamente diversas entre sí. Y esto sucede cuando el alma conoce *per se* el singular, y cuando conoce *per se* la naturaleza de la especie. Segundo, sucede que se conozca la carne y lo que es la carne, pero no por potencias distintas, sino que por una y la misma potencia, pero de modo diverso, conoce la carne, y su quiddidad. Y esto conviene que se dé, porque el alma compara el universal con el singular. Pues, así como antes se dijo que no podríamos sentir la diferencia entre lo dulce y lo blanco, si no hubiera una única potencia sensitiva común que los conociera a ambos, así tampoco podríamos conocer la comparación del universal al particular si no existiera una potencia que los conociera a ambos. Por lo tanto, el intelecto los conoce a ambos, pero de modo diverso⁴².

Las afirmaciones son claras y no dejan lugar a dudas. Se puede hablar del conocimiento del singular (la carne) y del universal (la quiddidad de la carne) de dos maneras. En primer lugar en cuanto son conocidas *per se*, es decir con un conocimiento directo. De este modo, el sentido conoce el singular y el intelecto el universal. Pero para garantizar la unidad del conocimiento humano y la posibilidad de aplicación de la quiddidad universal al caso particular es necesario afirmar que una sola y la misma potencia debe poder alcanzarlos a ambos, para poder hacer esa comparación que en otros lugares

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 13: “Sed oportet quod alia potentia discernat esse carni, idest quod quid est carnis. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro vel quidditas carnis cognoscantur omnino potentiis abinvicem diversis: puta quod potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro: et hoc contingit quando anima per se cognoscit singulare et per se cognoscit naturam speciei. Alio modo contingit, quod cognoscitur caro, et quod quid est carnis: non quod sit alia et alia potentia: sed quia una et eadem potentia, alio et alio modo, cognoscit carnem, et quod quid est eius: et illud oportet esse, cum anima comparat universale ad singulare. Sicut enim supra dictum est, quia non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem universalis ad particulare, nisi esset una potentia quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo”.

nuestro autor llama “*applicatio*”. Esta potencia es clara y explícitamente el intelecto, y no un sentido interno como la cogitativa, por importante que sea su rol en la dinámica del conocimiento humano. De este modo, santo Tomás llega a atribuir al intelecto la función de ser la conciencia radical y última, que unifica los procesos cognitivos intelectivos con los sensitivos, aunque alcance a ambos de modo diverso (“*alio et alio modo*”). Ese modo diverso es directamente, el universal, o por reflexión, el singular⁴³. Para mayor claridad en esta comparación, recurre al ejemplo de la conciencia sensorial, es decir, del sentido común, que permite unificar las sensaciones dispersas de los sentidos propios, como la vista y el gusto (lo dulce y lo blanco). Esta afirmación tiene a nuestro juicio importantes implicaciones, que desarrollaremos en otro artículo.

VI. El juicio sobre el singular material

Por todo lo dicho, no queremos cerrar este párrafo sin plantear más explícitamente el problema de si la formulación de juicios que tengan por sujeto un singular es obra del intelecto o de la cogitativa. Como venimos de ver, en algunos textos santo Tomás parece afirmar explícitamente que el intelecto hace juicios en que se predica un universal de un singular, por ejemplo, en este texto ya citado de la *Summa*:

Por lo que nuestro intelecto [...] por la especie inteligible entiende directamente al universal mismo, pero indirectamente a los singulares, de los cuales son los fantasmas. Y de este modo forma esta proposición: “Sócrates es hombre”⁴⁴.

Y también en este otro texto:

⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 8, n. 14: “Cognoscit enim naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. Et hoc est quod dicit, quia sensitivo cognoscit carnem alio, id est alia potentia discernit esse carni, id est quod quid est carnis, aut separata puta cum caro cognoscitur sensu, et esse carnis intellectu, aut eodem aliter se habente, scilicet sicut circumflexa se habet ad seipsam, anima intellectiva cognoscit carnem; quae cum extensa sit, discernit esse carni, id est directe apprehendit quidditatem carnis; per reflexionem autem, ipsam carnem”.

⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, I, q. 86, a. 1, co.

Nuestro intelecto en el estado de vía usa los singulares componiendo proposiciones y formando silogismos, en cuanto reflexiona hacia las potencias de la parte sensitiva, como ya se dijo, y en cierta manera se continúa con ellas, según que los movimientos y operaciones de ellas terminan en el intelecto, en cuanto el intelecto recibe de ellas⁴⁵.

En *De veritate*, se presenta la siguiente objeción a la tesis de que el intelecto no conoce los singulares:

Nadie conoce la composición si no si no conoce los extremos de la composición. Pero la mente forma esta proposición: “Sócrates es hombre”; y no la podría formar una potencia sensitiva, que no aprehende “hombre” en universal. Por lo tanto, la mente conoce los singulares⁴⁶.

La respuesta de santo Tomás no es que esa proposición la pone la cogitativa, que aprehende el universal realizado en el singular, sino que el intelecto mismo puede poner esa proposición a partir del conocimiento reflejo que tiene del singular en la aprehensión directa del universal: “El intelecto puede componer una proposición a partir de un universal y un singular, porque conoce el singular por cierta reflexión, como se ha dicho”⁴⁷.

⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4 d. 50 q. 1 a. 3 ad s. c. 2: “Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viae utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, in quantum reflectitur ad potentias sensitivae partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit”.

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 5, arg. 3: “Praeterea, nullus cognoscit compositionem nisi cognoscat compositionis extrema. Sed hanc compositionem: Socrates est homo, format mens; non enim posset eam formare aliqua sensitiva potentia, quae hominem in universali non apprehendit. Ergo mens singularia cognoscit”.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, q. 10, a. 5, ad 3: “Ad tertium dicendum, quod secundum hoc intellectus potest ex universali et singulari propositionem componere, quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit, ut dictum est”. Es importante señalar que, en sede lógica, santo Tomás introduce los singulares, tanto al dividir los nombres en propios y comunes, como al hablar de la predicación; por ejemplo, Cf. *Expositio Peryrmeneias*, lib. 1, l. 10, n. 2: “Subiectum autem enunciationis est nomen vel aliquid loco nominis sumptum. Nomen autem est vox significativa ad placitum simplicis intellectus, quod est similitudo rei; et ideo subiectum enunciationis distinguit per divisionem rerum, et dicit quod rerum quaedam sunt universalialia, quaedam sunt singularia. Manifestat autem membra divisionis dupliciter: primo quidem per definitionem, quia universale est quod est aptum natum de pluribus praedicari, singulare vero quod non est aptum natum praedicari de pluribus, sed

En algunos pasajes, sin embargo, el Aquinate parece decir que la aplicación de las proposiciones universales del entendimiento se hace mediante proposiciones singulares que pone la cogitativa, y no el intelecto directamente, como en este texto, también citado anteriormente:

La sentencia universal que la mente tiene acerca de las cosas operables, no es posible aplicarla al acto particular sino por alguna potencia intermedia que aprehende el singular, de tal manera que así haga un cierto silogismo, cuya mayor sea universal, que es la sentencia de la mente; la menor, singular, que es la aprehensión de la razón particular y la conclusión, la elección de la obra singular⁴⁸.

En estas proposiciones, se aplica un universal a un singular, y por eso pueden hacer de término medio del silogismo práctico. Una mera composición de dos singulares captados por la cogitativa da lugar a algo parecido a la predicación en el orden sensorial, pero no puede servir para mediar entre una proposición universal y la acción particular. ¿Puede poner la cogitativa sola (aunque por el influjo de su continuidad con el intelecto) esta composición? A esta tesis se podría objetar que en ese caso, sería un sentido, la cogitativa, el que activaría el apetito racional, la voluntad, respecto de los singulares, lo cual no parece apropiado. Sin embargo, como estos actos de la cogitativa serían instrumento de la acción del intelecto. Pues no serían ellos por su propia virtud los que activarían a la voluntad, sino por una virtud impresa por el agente principal, la razón universal misma. Algo análogo sucede con los fantasmas que imprimen su semejanza en el intelecto posible, por ejemplo, pero en cuanto son instrumentos del intelecto agente. La principal objeción en realidad, proviene de otra parte. ¿Cómo es posible que la cogitativa aplique el universal al singular, sin conocer los dos extremos, el universal y el singular? No basta decir que esto se hace por la continuidad con el intelecto, porque por el mismo motivo se podría decir que es el intelecto el que pone estos juicios, por su continuidad con el sentido. Y con mayor razón, porque el Aquinate dice expresamente, como hemos visto, que es el intelecto el que alcanza los dos extremos, y que ambos no se pueden sintetizar en una proposición si no se alcanzan ambos: “la

de uno solo; secundo, manifestat per exemplum cum subdit quod homo est universale, Plato autem singulare”.

⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. X, a. 5, co.

facultad sensitiva está por debajo de la intelectual, por lo que más puede extenderse el intelecto a lo que es propio del sentido, que el sentido a lo que es del intelecto”⁴⁹. Por su parte, parece claro que tampoco el intelecto solo, sin la cogitativa, puede poner estos juicios, pues santo Tomás no afirma la existencia de un concepto del singular (sobre lo que dice la escuela tomista, nos ocuparemos en otro artículo)⁵⁰. ¿No será la solución admitir una acción sinérgica del intelecto y de la cogitativa? De este modo, se podrían justificar tanto las afirmaciones de que estos juicios los pone el intelecto (como causa formal, en la medida en que el predicado se comporta respecto del sujeto como la forma respecto de la materia), con las afirmaciones de que estos juicios son puestos por la cogitativa (como causa material)⁵¹?

Por otro lado, es necesario señalar que nuestro autor afirma que en los juicios se introduce el tiempo, justamente porque en el juicio se vuelve des-

⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 4, d. 50, q. 1 a. 3, ad 4: “Ad quantum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus”. Cf. R. ALLERS, 96-97: “The intellect evidently has a knowledge of material particulars. This is evident, since judging is an achievement of the intellect and since among judgments there are some whose subject is particular and whose predicate is a universal: Socrates is a man. Furthermore there are syllogisms in which the minor concerns a particular, as in the classical example for the mode *barbara*: All men are mortal, Caius is a man, Caius is mortal. To these frequently cited examples one may add another case. The mere recognition of a thing as *this one* implies an intellectual knowledge of the particular.

⁵⁰ Lo más próximo a afirmar algo parecido a un concepto del singular que hemos podido encontrar en santo Tomás es el siguiente pasaje referido a la diferencia entre los nombres universales y los nombres singulares, y en todo caso podría pensarse que los nombres singulares podrían corresponder a la cogitativa (Expositio Peryermeneias, lib. 1, l. 10, n. 6): “Cum autem omnis forma, quae nata est recipi in materia quantum est de se, communicabilis sit multis materiis; dupliciter potest contingere quod id quod significatur per nomen, non sit aptum natum praedicari de pluribus. Uno modo, quia nomen significat formam secundum quod terminata est ad hanc materiam, sicut hoc nomen Socrates vel Plato, quod significat naturam humanam prout est in hac materia. Alio modo, secundum quod nomen significat formam, quae non est nata in materia recipi, unde oportet quod per se remaneat una et singularis; sicut albedo, si esset forma non existens in materia, esset una sola, unde esset singularis: et propter hoc philosophus dicit in VII Metaphys. quod si essent species rerum separatae, sicut posuit Plato, essent individua”. La forma se puede considerar como determinada a esta materia signada, y así tenemos los nombres propios, Sócrates, Platón; o como apta para existir en mucho y no determina, y así tenemos los nombres comunes. Es posible que este haya sido el punto de partida que haya convencido a autores tan versados en lógica como Juan de Santo Tomás a afirmar la existencia de un concepto singular, que sería justamente un universal determinado a una materia concreta presente al sentido.

⁵¹ Esta es la opinión de KLUBERTANZ, “St. Thomas and the Knowledge of the Singular”.

de la abstracción de la simple inteligencia, hacia las cosas. La aprehensión es un movimiento de las cosas hacia el alma, en el que se produce la abstracción de las condiciones materiales individuales. Pero el juicio forma parte del retorno del alma hacia las cosas. En ese retorno, el juicio recupera las condiciones materiales individuantes, y por ese motivo se puede referir al *hic et nunc*. Esto santo Tomás lo afirma expresamente en referencia a la presencia del *tiempo* en los juicios. La aprehensión intelectual prescinde del *hic et nunc*, pero los juicios incorporan el tiempo:

Es evidente que a la operación intelectual de ellos [los ángeles] no se mezcla el tiempo; pues el tiempo es consecuencia del movimiento local, por lo que no mide sino a las cosas que están de alguna manera en un lugar. Y por eso el entender de las sustancias separadas está sobre el tiempo. Pero el tiempo es algo adjunto a nuestra operación intelectual, porque recibimos la cognición de los fantasmas, que se refieren a un tiempo determinado. Y, por eso, en la composición y división siempre nuestro intelecto agrega el tiempo pretérito o futuro, pero no al entender la quiddidad. Pues se entiende la quiddidad abstrayendo los inteligibles de las condiciones sensibles. Por eso, según esta operación, no comprende las cosas inteligibles ni bajo el tiempo, ni bajo ninguna condición de las cosas sensibles. Pero compone o divide aplicando los inteligibles antes abstraídos a las cosas, y en esta aplicación es necesario que se co-intelija el tiempo⁵².

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 96, n. 10: "Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore: nam tempus consequitur motum localem; unde non mensurat nisi ea quae aequaliter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus: operationi autem intellectuali nostrae adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatis cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus. Et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum vel futurum: non autem in intelligendo quod quid est. Intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilibus rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est co-intelligi tempus". Cf. también *Super Sent.*, lib. 3, d. 26, q. 1, a. 5, ad 4: "Ad quartum dicendum, quod intellectiva apprehensio est secundum motum a rebus in animam; et quia in anima intellectiva recipitur aliquid abstractum ab omnibus conditionibus materialibus individuantes, ideo nulla apprehensio intellectiva concernit aliquod tempus determinate, quamvis possit esse de quolibet tempore: unde componendo et dividendo implicat tempus, ut dicitur in 3 de anima: et ideo etiam memoria cum sit pars imaginis quae est in parte intellectiva, est omnium temporum, ut dictum est in 1 Lib. dist. 3.

Si en la simple aprehensión el concepto prescinde del *hic et nunc* y de cualquier condición individuante, en la *applicatio* del universal al singular que se hace en la *compositio et divisio*, es decir, en el juicio, se co-intelige el tiempo, pues se trata de que el intelecto se mezcle con las cosas sensibles. Por lo mismo, podríamos decir que el intelecto, al menos en el juicio, co-intelige las circunstancias individuales del singular material.

En todo caso, queda el hecho de que el juicio supone la previa aprehensión. La aprehensión directa y *per se* del singular material la hace el sentido y muy especialmente la cogitativa. En cambio, la aprehensión del universal la hace *directe et per se* el intelecto. Si decimos que el intelecto compone ambos extremos, deben estar de alguna manera ambos presentes también en la aprehensión, aunque no necesariamente en la línea de la objetividad y el concepto, sino tal vez en la de la conciencia, que es en la línea en que se encuentran presentes la especie y el fantasma en el acto de simple intelección.

Una última palabra sobre el juicio. Un signo de que cuando santo Tomás habla de reflexión para conocer intelectualmente el singular material está pensando sobre todo en el juicio es que para nuestro autor el juicio mismo es una operación reflexiva. Por esta operación se puede alcanzar la verdad formalmente, es decir, la verdad conocida como tal, porque por ella, en la composición y en la división se compara y aplican dos conceptos. Para que haya verdad (y falsedad) es necesaria la reflexión, que es propia del intelecto y no del sentido, incluida la cogitativa, que no reflexiona sobre sí misma por ser una potencia orgánica⁵³. ¿Cómo podríamos conocer la verdad de la proposición “Sócrates es hombre” si ésta no fuera puesta por el intelecto? No deja de ser llamativo que, explicando el tema de la verdad, santo Tomás recurra a un ejemplo de juicio sobre el singular:

Es necesario que la verdad y la falsedad que está en la oración u opinión, se reduzca a la disposición de la cosa como a su causa. Cuando el intelecto forma una composición, toma dos, de los cuales uno se refiere al otro como

Operatio autem appetitus est secundum motum ab anima in res; et ideo quia res per se cadunt sub hic et nunc, ideo et operatio intellectivi appetitus potest aliquod tempus concernere”.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 9, co. Sobre este texto fundamental, ver C. SEGURA, *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*, 89-102, y también el clásico CH. BOYER, “Le sens d’un texte de Saint Thomas: *De veritate*”, 424-443.

formal; por lo que lo toma como existente en otro, porque los predicados se comportan formalmente. Y por eso, si tal operación del intelecto se debe reducir a la cosa como a su causa, es necesario que en las sustancias compuestas la composición de forma con materia, o de aquello que se comporta a modo de forma y materia, o también la composición de accidente y sujeto, responda como fundamento y causa de la verdad de la composición que el intelecto forma y expresa por la voz. Como cuando digo “Sócrates es hombre”, la verdad de esta enunciación es causada por la composición de la forma humana con la materia individual por la cual Sócrates es este hombre; y cuando digo “un hombre es blanco”, la causa de la verdad es la composición de la blancura con el sujeto, y así siguiendo. Y lo mismo sucede en la división⁵⁴.

¿No responderá a esta composición en la cosa una composición en el juicio? En todo caso, los juicios sobre los singulares son verdaderos o falsos formalmente, por lo que de alguna manera deben entrar en la órbita del intelecto.

VII. Conclusiones

Pensamos haber expuesto con exhaustividad los principales lugares y temas que en la obra misma de santo Tomás hacen referencia al conocimiento intelectual del singular. Queda clara y firme la sentencia de que, para el Aquinate, el singular material no es objeto de aprehensión intelectual, al menos directa. Sin embargo, nuestro autor afirma con igual claridad que el

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Metaphysicae*, lib. 9, l. 11, n. 4: “Hoc autem addit ad manifestandum quod supra dixerat, quod verum et falsum est in rebus componi et dividi. Oportet enim veritatem et falsitatem quae est in oratione vel opinione, reduci ad dispositionem rei sicut ad causam. Cum autem intellectus compositionem format, accipit duo, quorum unum se habet ut formale respectu alterius: unde accipit id ut in alio existens, propter quod praedicata tenentur formaliter. Et ideo, si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio formae ad materiam, aut eius quod se habet per modum formae et materiae, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et causa veritatis, compositioni, quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico, Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individualement, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et similiter est in aliis. Et idem patet in divisione”.

singular material es conocido por el intelecto, pero por reflexión. Habría, al menos, dos reflexiones del intelecto sobre el singular: Una concomitante al conocimiento directo de su objeto, la quiddidad universal, reflexión por la cual el intelecto llega, a través de la especie y por su continuidad natural, al fantasma del singular. Otra reflexión, *in actu signato*, por la que, a partir de la primera presencia en la conciencia del singular, se vuelve explícitamente al fantasma y se hacen juicios y razonamiento que tienen como sujeto al individuo material. Hasta aquí, hemos tratado de ceñirnos todo lo posible a la letra de santo Tomás, aunque sugiriendo algunas vías de interpretación. Pero hemos visto que varias cuestiones se plantean a partir de estos textos: ¿Cómo se debe entender la o las reflexiones implicadas en el conocimiento intelectual de los singulares? ¿Ese conocimiento reflejo da lugar a un concepto o verbo incomplejo del singular? ¿Supone también una especie inteligible que refleje el singular en cuanto tal? ¿Cuál es el papel específico del sentido (en particular de la cogitativa) en esa *continuatio* de intelecto y experiencia? ¿Qué potencia es la responsable de poner el juicio en el que se aplica el universal al particular? Estas son las preguntas principales que la escuela tomista ha intentado responder, de maneras a veces opuestas. Este será el tema de la segunda parte de este estudio, que se desarrollará en un próximo artículo.

Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU
echavarría@uao.es

Referencias bibliográficas

Las citas de santo Tomás de Aquino están tomadas de la *Opera Omnia* en el website dirigido por Enrique Alarcón de la Universidad de Navarra <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>

ALLERS, R. (1941). The intellectual cognition of particulars. *The Thomist* 3/1, 95-163.

ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.

BARTOLOMEI, T. M. (1958). La conoscenza intellettuale del singolare corporeo e la funzione della cogitativa, *Divus Thomas*, 61/2-3, 157-179.

BÉRUBÉ, C. (1964). *La connaissance de l'individuel au moyen age*. Paris: Presses Universitaires de France.

BLANC, P. (2010). *La connaissance du singulier chez Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot*. Berlin: Éditions Universitaires Européennes.

BERRO, A. (2009). *La inteligencia como potencia intuitiva. Un estudio sobre santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.

BOFILL BOFILL, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.

BOYER, CH. (1924). Le sens d'un texte de Saint Thomas: *De veritate*, 1, 9. *Gregorianum* 5, 424-443.

CANALS VIDAL, F. (1952). *El logos: ¿Indigencia o plenitud? El verbo mental en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*. Madrid: Tesis doctoral inédita.

— (1981). *Cuestiones de fundamentación*. Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.

FABRO, C. (1939). La percezione intelligibile dei singolari materiali. *Angelicum* XVI/4, 429-462.

— (1979). *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA.

GRENET, P. B. (1954). Saint Thomas d'Aquin philosophe du concret. Est-ce que notre intelligence connaît les êtres singuliers. *Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen*, 1, 11-19.

HEBERT, TH. (1949). Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel. *Laval Théologique et Philosophique*, 33-65.

KLUBERTANZ, G. P. (1950). The Unity of Human Activity. *The Modern Schoolman* XXVII/2, 75-103

— (1952). St. Thomas and the Knowledge of the Singular. *The New Scholasticism* 26, 135-166.

LABERTHONNIÈRE, L. (1942). *Esquisse d'une philosophie personaliste*. Paris: J. Vrin.

PUTALLAZ, F.-X. (1991). *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

SEGURA, C. (1991). *La dimensión reflexiva de la verdad. Una interpretación de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

SIMONIN, H.-D. (1930). *La connaissance humaine des singuliers matériels d'après les maîtres franciscaines de la fin du XIIIe siècle: Melanges Mandonnet, t. 2*. Paris: Bibliothèque thomiste, 289-303.

WÉBERT, J. (1930). “*Reflexio*”. Étude sur es opérations réflexives dans la Psychologie de saint Thomas d’Aquin. *Mélanges Mandonnet, t. 1*. Paris: Bibliothèque thomiste, 285-325.