

El conocimiento intelectual del individuo material en la escuela tomista

Martín F. Echavarría

I. Introducción

En el presente artículo nos proponemos exponer las principales interpretaciones de la escuela tomista acerca del conocimiento intelectual del singular material. No es nuestra intención recordar aquí las afirmaciones de santo Tomás sobre el tema¹, que damos por conocidas, sino avanzar directamente hacia las interpretaciones. La cuestión del conocimiento intelectual de lo particular se hizo cada vez más importante a partir de los desarrollos del escotismo y del occamismo y, así, un tema que en el texto de santo Tomás era relativamente marginal fue ocupando con el tiempo un lugar más central. Hay quien habla incluso de una “escotización” de la escuela tomista², si bien creo que, con sus aciertos y sus defectos, estos desarrollos no son otra cosa que la consecuencia del encuentro del tomismo con problemáticas nuevas. En este encuentro es necesario muchas veces innovar terminológica y conceptualmente, y adoptar también la terminología del adversario. Pero esto no implica necesariamente infidelidad a la fuente tomista, ni concesión ecléctica a las críticas del objetor.

Artículo recibido el día 20 de mayo de 2015 y aceptado para su publicación el día 30 de septiembre de 2015.

¹ Cf. M. F. ECHAVARRÍA, “El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino”, 347-379; P. BLANC, *La connaissance du singulier chez Saint Thomas d’Aquin et Duns Scot*; G. P. KLUBERTANZ, “St. Thomas and the Knowledge of the singular”, 135-166; P. B. GRENET, “Saint Thomas d’Aquin philosophe du concret. Est-ce que notre intelligence connaît les êtres singuliers”, 11-19.

² Cf. C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l’individuel au moyen age*.

II. Capreolo y Cayetano

Los tomistas “antiguos” permanecen muy próximos a la letra de santo Tomás, aunque precisándolo en algunos puntos. El primer texto que merece la pena citar en este contexto es el *De principio individuationis*, que algunos atribuyeron a santo Tomás de Aquino y que, al parecer, pertenece a Thomas de Sutton³. Este texto tan breve se detiene especialmente en el conocimiento intelectual del singular. En síntesis, se afirma allí que dos potencias no pueden tener un mismo objeto *per se*. Por lo tanto, si el singular material es objeto del sentido, sólo podrá serlo también del intelecto *per accidens*; y esto se da por cierta reflexión⁴. El autor, en este punto, distingue dos tipos de reflexión: una reflexión *subjetiva*, y una reflexión *objetiva*. La primera es una vuelta sobre el propio acto, que lleva a descubrir al sujeto mismo cognoscente; la segunda es una vuelta sobre el origen objetivo del concepto, que lleva al fantasma particular:

La reflexión es doble: una desde el origen de la potencia, y la otra desde el origen del objeto. [...] La quiddidad de la cosa sensible es el objeto propio del intelecto, como se dice en el libro tercero *De anima*; por lo que dondequiera el alma se dirigir, este objeto es para ella la razón del actuar. Así, puede volver hacia sí mismo por su acto y potencia, o volver por medio del objeto hacia el origen mismo del objeto, es decir por el fantasma a las especies sensibles. Estos son los dos modos de su reflexión, de los cuales por la primera se conoce a sí mismo y lo que está de su lado; por la segunda las cosas que están del lado del objeto. En ambos modos, su cognición termina en algo singular. [...] Cuando el intelecto tiende al origen de su objeto, es decir a lo sensible, reflexiona sobre los objetos de las otras potencias cognoscitivas. Pero cuando vuelve sobre sí mismo, no tiende al objeto de las otras fuerzas⁵.

³ A pesar de que no se puede atribuir a santo Tomás, este texto es el punto de referencia fundamental para la interpretación de la posición tomasiana en TH. HEBERT, “Notre connaissance intellectuelle du singulier matériel”, 33-65.

⁴ THOMAS DE SUTTON [?]. *De principio individuationis*: “Unde, cum super proprium obiectum unius potentiae altera non feratur nisi per accidens, sicut oculus videt dulce in quantum est album vel nigrum, impossibile est intellectum ferri super illa accidentia nisi per accidens, in quantum scilicet agit circa ipsa phantasmata quae sunt a parte ipsorum sensibilium accidentium; et hoc est per modum cuiusdam reflexionis”.

⁵ *Ibidem*: “Reflexio autem est duplex: una ab origine potentiae, altera ab origine obiecti. [...] Quidditas autem rei sensibilis est obiectum intellectus proprium, ut dicitur in tertio de Anim.: unde quocumque anima se vertit, hoc obiectum est sibi ratio agendi.

Los sentidos tienen como objeto propio a los *sensibles per se* (propios y comunes), que son accidentes de los cuerpos. Pero la cogitativa captaría ya la quiddidad con sus condiciones individuantes. Es sobre la cogitativa que el intelecto volvería en su reflexión objetiva:

Ahora falta mostrar dónde se separa la cognición del sentido y del intelecto. Los sentidos exteriores tienen como objetos suyos *per se* a los accidentes sensibles, comunes y propios. Pero la quiddidad de la cosa particular no corresponde como objeto *per se* a aquellos sensibles exteriores, puesto que la quiddidad es sustancia y no accidente. Pero tampoco pertenece al intelecto como objeto *per se*, por su materialidad. Por eso, la quiddidad de la cosa material en su particularidad misma es objeto de la razón particular, a la que le toca comparar las intenciones particulares; en cuyo lugar en los brutos está la estimativa natural. Esta potencia, por su unión con el intelecto, donde está la razón misma que compara universales, participa de la facultad comparativa. Pero como es de la parte sensitiva, no abstrae totalmente de la materia, por lo que su objeto propio permanece siendo la quiddidad particular material. Esto no quiere decir que esta potencia aprehenda la materia en sí, pues ésta no se puede conocer sino por analogía a la forma; sino que la comparación acerca de la materia en orden a la forma para la materia individuada corresponde a esta potencia, como considerar sobre la materia en común en orden a la forma de la especie le corresponde a la razón superior⁶.

Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per obiectum in ipsam originem obiecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt; altera vero quae sunt a parte obiecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. [...] Cum ergo intellectus tendit in originem sui obiecti, in sensibilia scilicet, reflectitur super obiecta aliarum virium cognoscitivarum. Cum vero ad se redit, non tendit in obiectum alicuius alterius virtutis”.

⁶ *Ibidem*: “Nunc ergo restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo. Manifestum est enim intellectum incipere ubi sensus desinit. Sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis *per se* obiectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut *per se* obiectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit et non accidens; nec ad intellectum pertinet ut *per se* obiectum eius propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est obiectum rationis particularis, cuius est conferre de intentionibus particularibus: loco cuius in brutis aestimativa naturalis est. Quae potentia *per se* coniunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa quae confert de universalibus, participat vim collativam: sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia.

Tenemos, entonces, una versión “débil” de la intelección de los singulares, que sería sólo *per accidens*, y una atribución a la cogitativa de la aprehensión, no sólo de los individuos, sino también de las quiddidades individuadas.

Capreolo, por su parte, niega también con santo Tomás la intelección directa del singular, pero interpreta la intelección indirecta como “casi argüitiva”, es decir, fruto de un proceso discursivo: “Sed reflexe intelligit singulare, et quasi argüitive”⁷. Esta es una posible manera de interpretar las palabras de santo Tomás según las cuales, por reflexión, se conoce el acto de entender, “*et ulterius*”, la especie, “*et ulterius*”, el fantasma⁸. No pensamos que esta sea la idea de santo Tomás, pero los textos permiten esta interpretación. *Directe et per se*, sólo el sentido conoce el singular, y el intelecto *per accidens*, en la medida en que se une con el sentido en el mismo sujeto, el hombre. Como la imaginación es imperada por el intelecto, lo que esta capta, lo capta bajo el influjo del intelecto, pero no deja de ser un acto de la imaginación⁹. En cuanto a la formación de proposiciones particulares como término medio del silogismo, si los términos son singulares, la potencia que lo hace es la cogitativa. En los juicios en que se predica un universal de un singular, como “Sócrates es hombre”, el sujeto lo pone también la cogitativa, mientras que el predicado lo pone el intelecto¹⁰. De este modo, Capreolo acepta que se pro-

Unde obiectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam; sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatum spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem”.

⁷ J. CAPREOLUS, *Defensiones theologiae Thomae Aquinatis, seu Quaestiones in quattuor libros Sententiarum*, l. 1, d. 35, q. 2, a. 1, III. Ad argumenta Gregorii, 3.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. X, a. 5, co.:

⁹ J. CAPREOLUS, *ibidem*: “speculatio illa, qua dicit Aristoteles quod intelligentem necesse est phantasmata speculari, non est actus intellectus, sed imaginationis et phantasiae. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2 *Contra Gentiles*, cap. 73: *Ad imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato vel in imagine sua*. Et illa operatio virtutis imaginativae dicitur speculatio phantasmatis. Non enim dicit Aristoteles quod intellectus speculatur phantasmata sed intelligens. Ille autem est homo qui phantasiatur et intelliget”.

¹⁰ J. CAPREOLUS, *ibidem*, II. Ad argumenta Warronis, 3: “Ad tertium dico quod syllogismus expositoryus cuius medium est singularie materiale, formatur ab intellectu; sed si medium sit singulare materiale, formatur a ratione particulari, ut patet per praedicta. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 5, ad 2^{um}, dicit quod ‘dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante cogitativa, cuius est singulares intentiones componere’”; III. Ad argumenta Gregorii, 9: “Unde ad habendum tale iudicium, sufficit

duzca una síntesis judicativa que mezcla el universal y el singular, pero que tendría dos sujetos distintos, la cogitativa y el intelecto. Pero, respecto de la proposición que hace de término medio en el silogismo práctico, uno se puede preguntar si no es de este tipo, es decir una composición de universal y singular que supondría la acción de intelecto y cogitativa, y no sólo de la cogitativa porque, de otro modo, ¿cómo podría mediar entre el universal y el singular? Sea como sea, si en el juicio hay una parte que pone el intelecto y otra que pone la cogitativa, para que haya un acto unitario de cognición no basta, como hace Capreolo, con decir que cada potencia pone su propio acto, sino que es necesario que de ambos se haga algo uno, es decir, que se relacionen como acto y potencia o materia y forma. Esto es lo que santo Tomás llamaba “*applicatio*”¹¹ y que aquí aparece algo desdibujado.

En todo caso, es claro que para este autor no hay concepto, ni directo, ni indirecto, del singular. El intelecto conoce lo universal y el sentido lo particular, y la unidad del conocimiento tiende a explicarse por la unidad del sujeto cognoscente. Niega, finalmente, Capreolo una especie propia del singular, sólo la acepta de la naturaleza común, posición claramente sostenida por santo Tomás, por otro lado. Sin embargo, parece aceptar que por reflexión sobre el acto, la especie y finalmente el fantasma, el intelecto tenga un acto propio de noticia del singular, que parece moverse en la línea del conocimiento discursivo (“argüitivo”), aunque no desarrolle más el tema¹². Esta “noticia” del singular le permite, al intelecto mismo, distinguir entre el universal y el singular.

Con Cayetano se intenta profundizar más en la naturaleza de este conocimiento intelectual del individuo, en una línea semejante a la de Capreolo,

identitas animae habentis duas potentias continuatas modo praedicto, per quarum unam format propositionem universalem, per aliam vero propositionem particularem; immo quandoque per unam potentiam concipit subjectum, et per aliam concipit praedicatum; ut cum dicit : *Socrates est homo*.”

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 2, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1; *De veritate*, q. X, a. 5, co.

¹² J. CAPREOLUS, *ibidem*, II. Ad argumenta Warronis, 4: “intellectus non habet propriam speciem, quae sit respectu singularis in quantum est hoc vel illud, et non respectu naturae communis; sed pro tanto dicitur cognoscere singulare reflexe, quia aliquam notitiam habet de phantasmate illius, et hoc juxta motum rerum ad animam; aut quia actus intelligendi movet virtutem cogitativam ad cogitandum de aliquo individuo, juxta motum de anima ad res. Nec tamen sequitur quod, si intellectus non habet propriam speciem respectu singularis, quod non habeat proprium actum respectu singularis; non tamen directum, sed reflexum. Ex eadem enim specie potest intellectus ferri in naturam communem directe, et in alia tria indirecte, scilicet in actum, et in speciem, et in phantasma, et quarto in singulare. Et sic patet quod intellectus potest ponere differentiam inter singulare et universale.”

pero con algunas novedades más alejadas de la letra del Aquinate. Este gran comentador sostiene tesis que en general serán discutidas por los comentaristas posteriores. Su posición se resume claramente en el siguiente párrafo:

El singular es concebido por nuestro intelecto, no en un concepto propio, sino en ajeno, el cual es de algún modo suyo, es decir confusa y argüitivamente, no representativamente. Al modo en que la Deidad se concibe por un concepto ajeno, que sin embargo es concepto de la Deidad, pero no representativamente, sino argüitivamente¹³.

Como se ve, las tesis fundamentales de Cayetano sobre este tema son estas:

- La reflexión de la que habla santo Tomás al tratar del conocimiento intelectual del singular sería un conocimiento “argüitivo”, es decir una especie de razonamiento. En este sentido parece interpretar Cayetano el “*ulterius*” de santo Tomás, como al parecer hacía también Capreolo.

- Del singular habría un conocimiento intelectual confuso, no distinto. La inteligencia no llegaría al concepto “Sócrates”, objeto de la cogitativa. No hay concepto ni especie propias del singular.

- Esta intelección no se daría por un concepto propio del singular, sino por un concepto “ajeno”, de modo semejante a como conocemos a Dios y a las sustancias separadas por conceptos tomados de las creaturas, pero no por un concepto propio, que se les atribuyen por un proceso discursivo, pero que nos los representan adecuadamente.

Estamos, pues, en una línea que tiende a alejar al intelecto del conocimiento del singular, que se alcanzaría por un proceso discursivo y negativo, al término de un discurso complejo. Si bien estas afirmaciones no chocan irremediabilmente con la letra de santo Tomás (todo depende de cómo se interpreten algunas de sus afirmaciones), parecen contradecir la experiencia de un tránsito imperceptible del conocimiento universal al singular y vice-

¹³ TOMÁS DE VÍO CAYETANO, *Commentaria in Summam Theologicam s. Thomae Aquinatis*, I, q. 87, a. 1 (citamos la edición Leonina): “Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, non proprio, sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo, scilicet confuse et arguitive, eius, non repraesentative. Quemadmodum Deitas concipitur in alieno conceptu, qui est tamen Deitatis conceptus non repraesentative, ser arguitive”.

versa. La tesis de Cayetano corre el peligro de llevar a un mediatismo tal en el conocimiento intelectual del individuo que ponga en riesgo el realismo gnoseológico¹⁴. Es claro que hay proceso discursivo en la “*applicatio*” del enunciado universal en el silogismo práctico, pero no en la *continuatio* a la que se refiere santo Tomás en la aprehensión, ni tampoco en la aplicación del predicado universal al sujeto individual.

III. El Ferrariense, Báñez y Poinsot

Tanto Francisco de Ferrara, como Báñez y, sobre todo, Juan de Santo Tomás, afirmarán la tesis contraria, llegando a algunos extremos que parecen acercarlos, aunque no identificarlos, a la posición escotista: el singular material, si bien se conoce indirectamente y por reflexión, no se conoce “argüitivamente”, sino inmediatamente, y no confusamente, sino distintamente y por un concepto propio, y no ajeno, si bien este concepto reflejo sería inadecuado e imperfecto.

El Ferrariense, en primer lugar, afirma claramente con santo Tomás (y contra el escotismo) que el conocimiento del singular material no es directo, sino reflejo, pero que es verdadero conocimiento¹⁵, un conocimiento intelectual del singular propio y distinto. En este contexto, el Ferrariense hace una afirmación que es muy importante para sostener el realismo del conocimiento intelectual:

Como la naturaleza universal fuera del alma no es realmente distinta de la naturaleza singular, sino que en el singular está limitada por las condiciones individuantes, por ello, quien conoce la naturaleza universal, conoce también la naturaleza singular. Pero es verdad que quien la conoce sin los accidentes individuantes, la conoce como universal, e inmaterial y asbtractamente¹⁶.

¹⁴ Cf. T. M. BARTOLOMEI (1958), 173: “Asserire che per cognoscere il singolare c'è bisogno di un ragionamento, è un errore che poi fu rinnovato da Cartesio e tutti i soggettivisti in cerca d'un ponte per calarsi nella realtà del conoscere”.

¹⁵ F. DE FERRARA, *Commentaria in quattuor libros “Contra Gentiles”*, c. 65, n. V: “Immo intellectus noster potest singularia cognoscere, absolute consideratus; licet ea non cognoscat nisi indirecte et reflexe, coniunctus corpori, propter modum *intelligendi* quem habet, scilicet per abstractionem a materia.”

¹⁶ F. DE FERRARA, *ibidem*: “quia natura universalis extra anima non est realiter distincta a natura singulari, sed in ipso singulari individuantibus conditionibus est limitata, ideo qui, cognoscit naturam universale, cognoscit et naturam singularem. Sed

La inteligencia, conociendo universalmente, conoce sin embargo algo de las cosas, no una pura irrealidad. Sin embargo, no las conoce directamente en sus condiciones individuales y materialmente, como sí las conoce el sentido, que sin embargo, no alcanza la naturaleza profunda de la cosa:

Nuestro intelecto conoce los singulares de un modo más noble que el sentido, tanto por parte del que entiende como de la cosa entendida, porque es inmaterial en el conocer, y entiende la cosa, no en cuanto a sus accidentes extrínsecos, como el sentido, sino en cuanto a la misma quiddidad¹⁷.

Sentados estos principios, que nos parecen tesis esenciales del realismo gnoseológico tomista, el Ferrariense afirma claramente la existencia de un concepto propio, aunque “no quiditativo”, del individuo material. Si el intelecto puede formar la proposición “Sócrates es hombre”, a esta locución compleja debería preceder el concepto (reflejo) incomplejo:

En esta cognición por reflexión ¿forma el intelecto en sí mismo un concepto de la cosa singular?: Yo diría que sí. Como también a partir de las quiddidades materiales forma cierto concepto propio de la sustancia inmaterial; aunque no sea quiditativo, por la debilidad de nuestro intelecto. Me mueve a esto el que, como el intelecto hace una comparación entre el singular y el universal, como cuando dice “Sócrates es hombre”, proposición que forma el mismo intelecto, como se dice en la Primera Parte, antes citada, es necesario que la cognición refleja preceda a la formación y cognición de aquella compleja¹⁸.

verum est quod qui cognoscit ipsam absque accidentibus individuantibus, cognoscit ipsam ut universalem, et immaterialiter et abstracte”.

¹⁷ *Ibidem*: “Intellectus igitur noster cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis et rei intellectae quam sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, et intelligit rem non quantum ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, et intelligit rem non quantum ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus, sed quantum ad ipsam quidditatem.”

¹⁸ *Ibidem*, n.XII, 2: “Utrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis: - dicerem ergo quod sic: sicut et ex quidditatibus materialibus format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali; licet quidditativus non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moveor autem ad hoc quia, cum intellectus ponat comparationem inter singulare et universale, sicut cum dicit, *Sortes est homo*, quam propositionem format ipse intellectus, ut dicitur Prima Parte, ubi supra, oportet ut cognitio reflexa praecedat formationem et cognitionem illius complexi.”

Nuestro autor rechaza frontalmente la tesis de Cayetano de que conoceríamos intelectualmente al individuo material “*arguitive*”, en un concepto ajeno y confuso que sólo representara “*quid nominis*”. El conocimiento reflejo del singular es distinto, no confuso, de otro modo, no se diferenciaría del conocimiento directo. Si decimos “Sócrates es hombre”, no queremos decir, “un singular X es hombre”, sino propia y distintamente Sócrates. Ahora bien, en todo conocimiento objetivo es necesario un concepto. Por lo tanto tiene que haber un concepto propio del singular y distinto de los de otros singulares¹⁹. Así, se aparta de la posición de Capreolo, que sostenía que en estos juicios, el sujeto lo pondría la cogitativa y el predicado, el intelecto. En este sentido, afirma que si bien el intelecto no puede tener conceptos singulares formados por abstracción del fantasma, puede formarlos él mismo en un segundo momento y por reflexión, tesis que es claro que de ninguna manera se encuentra en santo Tomás:

No repugna al intelecto tener una semejanza del singular que sea un concepto formado por él mismo, cuando conociendo la especie inteligible, a partir de ella, forma en sí un concepto del fantasma y del singular por el que la especie misma es de un cierto modo causada. Ni es necesario que el intelecto abstraiga del aquí y el ahora en cuanto a aquellas cosas que conoce reflexivamente, aunque en sí sea inmaterial; porque aquel concepto, existiendo inmaterialmente, y no determinado al aquí y al ahora en su ser, representa las condiciones materiales inmaterialmente, como las especies del intelecto angélico²⁰.

Más allá de que tenga razón o no, Ferrara no sostiene esto por desconocer el importante papel de los sentidos internos en el pensamiento del Aquinate. Si se le puede reprochar algo a este autor es, por el contrario, haber magnificado el poder de los sentidos internos del hombre (a tal punto que la función del intelecto agente queda algo diluida), aunque en este tema particular no lo parezca²¹.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*: “Non autem repugnant intellectui similitudinem habere singularis, quae sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilem, ex ipsa cognita, format in se conceptus phantasmatis et singularis a quibus ipsa species est aliquot modo causata. Nec oportet ut abstrahat ab hic et nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit; quia ille conceptus immaterialis existens, et non determinatus ab hic et nunc in essendo, materiales conditions immaterialiter repraesentat, sicut et species intellectus angelici”

²¹ Cf. S. TH. BONINO, “Quelques réactions thomistes à la critique de l’intellect agent par Durand de Saint-Purçain”, 126: “l’intellect ne produit rien dans l’image, mais, en vertu

En el caso del conocimiento del singular, nos dice nuestro autor, el intelecto debe convertirse al fantasma, al igual que en el conocimiento directo, aunque de un modo distinto²². ¿En qué consiste esta colaboración de sentido e inteligencia en la cognición del singular?:

[...] como el sentido exterior ve los accidentes existentes en la sustancia como existentes en la sustancia, pero no ve la sustancia misma, sino que es el intelecto el que ve la sustancia, o también la cogitativa, si la sustancia se considera en cuanto es particular; así también, a la inversa, no es inconveniente que el intelecto vea a la sustancia y a la naturaleza universal según que está en el singular, y sin embargo que este no vea al singular, sino la imaginación²³.

En definitiva, nos está diciendo aquí el Ferrariense que así como el sentido alcanza lo inteligible (o las intenciones de la cogitativa), aunque *per accidens* (*sensibilia per accidens*), el intelecto alcanzaría también al singular que la imaginación capta *per se*. Se trataría, en el fondo, de ver el universal realizado en el particular. La pregunta que podemos hacernos es si para esto es realmente necesario postular la existencia de un concepto propio y distinto del singular. Porque el mismo Francisco Silvestri concede que esta intelección del singular sería *per accidens*: “se puede también conceder que el intelecto aquí entiende al singular *per accidens*, es decir, porque entiende algo unido al singular; como también la vista *per accidens* ve a la sustancia,

de la conjonction entre l'intellect agent et l'imagination, l'image, dès sa génération, se trouve en quelque sorte 'spiritualisée', apte à produire, en synergie avec l'intellect agent, la *species* intelligible. [...] Notre auteur, se fondant sur le principe dionysien de la continuité hiérarchique, explique alors comme les autres puissances inférieures de l'âme humaine, l'imagination, du fait qu'elle est enracinée dans la même âme que l'intellect, est beaucoup plus parfaite que l'imagination des animaux sans raison. Elle produit des images d'un ordre supérieur, capables de mouvoir l'intellect possible. L'illumination ne produit donc rien *effective* dans l'image, mais seulement *radicaliter et fundamentaliter*. [...] Pour François Silvestri, l'image est rendue intelligible en acte par le seul fait d'être illuminée, c'est-à-dire en définitive du simple fait d'être une image humaine participant radicalement de la lumière de l'intellect agent et capable par là de produire une *species* intelligible. Inutile d'imaginer une action particulière de l'intellect agent postérieure à la génération de l'image”.

²² F. DE FERRARA, *In Contra Gentiles*, et XIII, 1.

²³ *Ibidem*, XIII, 2: “[...] sicut sensus exterior accidentia existentia in substantia ut existentia in substantia videt, et tamen ipsa substantiam non videt, sed intellectus est qui substantiam videt, aut etiam cogitativa, si ipsa substantia ut particularis est consideretur; ita e converso non inconvenit intellectum videre substantiam et naturam universalem secundum quod est in singulari, et tamen ipsum non videre singulare, sed imaginationem.”

en cuanto esta está unida a lo *per se* visible²⁴. Así como hay sensibles *per accidens*, hay inteligibles *per accidens*. El fundamento es que es el hombre quien conoce, no el sentido o el intelecto. Como el sentido y el intelecto radican en la misma alma y el primero está sujeto al imperio del segundo, es un instrumento suyo para el conocimiento del singular material²⁵. ¿Era necesario para llegar a esta conclusión la innovación del concepto del singular, si este sólo lo alcanza accidentalmente y no *per se*? Vemos aquí un problema que no parece del todo resuelto ni en el Ferrariense, ni en los autores posteriores que se mueven en su línea.

La mayor parte de los tomistas posteriores, exceptuando los que siguen a Cayetano de muy cerca, se moverán en la dirección marcada por el Ferrariense, aunque no faltan posiciones intermedias, como la de Domingo de Soto. Este autor, criticando a Durando, niega el conocimiento intelectual directo y primero del universal, y afirma, con santo Tomás el conocimiento reflejo. Este conocimiento consistiría en una determinación de la especie universal al singular representado por el fantasma. No parece tratarse de un concepto singular, sino de una determinación en cierto modo extrínseca, de parte del fantasma, de un concepto que permanece siendo en sí mismo universal. Esta determinación del universal al singular no supondría siempre, sin embargo, una sucesión temporal, sino que inmediatamente que es recibida la especie abstracta, podría ser determinada a la representación del singular material, de tal manera que en la experiencia del sujeto no habría dos momentos, uno primero de la consideración del concepto en pura abstracción, y un segundo momento de consideración del concepto realizado en el singular.

²⁴ *Ibidem*, XIII, 3: “Unde potest etiam concedi quod intellectus tunc intelligit singulare per accidens, quia scilicet intelligit aliquid coniunctum singulari: sicut et visus per accidens videt substantiam, in quantum ipsa coniungitur per se visibile”.

²⁵ *Ibidem*, I, II, c. 73, n. XVI: “cum potentiae tam sensitivae quam intellectivae in essentia animae radiceantur, anima est primum principium non solum intelligendi, sed etiam sentiendi. Et ulterius, cum pars intellectiva sit superius pars animae, nataeque sunt potentiae sensitivae obedire parti rationali, potest pars intellectiva potentias sensitivas ad earum operationes movere, secundum quod congruit operationi intellectivae: sicut movetur potentia visiva et oculus ad videndum totum aliquod lignum et totum lapidem, totumque Sortem, atque eorum partes, ut in ipsa re singulari videat anima *omne totum est maius sua parte*. Et sic simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, et universale per intellectum: sicut ex eo quod per sensum videm aliquem a seipso moveri, statim cognoscit per intellectum illud esse substantiam viventem, et sic dicitur in motu videre vitam.”

Lo que sucede así: Puesto que la especie que se recibe en el intelecto es universal, primero representa el universal, y por determinación al fantasma, representa al singular. Pero no se requiere siempre un proceso temporal perceptible, pues, como por el fantasma singular se producen las especies universales, sin interrupción se determina la especie a representar este singular, que es representar al singular por reflexión del intelecto al fantasma²⁶.

Probablemente, esta tesis se funde en la concepción tomasiana de la aprehensión intelectual de los sensibles *per accidens* que se da en continuidad vital con la sensación actual, dando lugar a la experiencia de “ver vivir” a alguien; pero hay que tener presente, también, que Soto está intentando responder a los argumentos de Durando, que sostenía que la experiencia mostraría que el primer objeto del intelecto es el singular, y que sólo en un segundo momento, a partir de este singular inteligido, se daría la abstracción. Se trata entonces, por un lado de dar cuenta de la experiencia y de responder al adversario; por el otro de mantener la doctrina tomista de la intelección primera y directa del universal. En todo caso, aun afirmando prácticamente que en la experiencia el universal puede ser captado ya en un primer momento como determinado a un individuo, en Soto no parece hablarse de un concepto singular, ni mucho menos de una especie propia del particular material.

Más cercana al Ferrariense es la posición de Báñez, quien afirma con fuertes argumentos (algunos de ellos tomados de los adversarios de la posición de santo Tomás), el conocimiento intelectual del singular. A la pregunta de si el intelecto conoce el singular, la respuesta es directa y francamente positiva, lo que demuestra el cambio del contexto intelectual en el que se mueve el autor. En tiempos de santo Tomás, la tesis de la no inteligibilidad del singular era la más clara. Sólo después de asentar esto, el Aquinate matiza la cierta inteligibilidad indirecta “*per quandam reflexionem*”. En Báñez, a la inversa, vemos afirmado en primer lugar el conocimiento intelectual

²⁶ Cf. DOMINGO DE SOTO, *Quaestiones super octo libros physicorum*, q. 2, a. 2, ad arg. Durandi: “Quo fit ut cum species que recipitur in intellectu sit universalis, primo representet universale, et per determinationem a phantasmate, representet singulare. Non tamen requiritur processus processus semper temporis perceptibilis, nam cum a phantasmate singulari producuntur species universalis, sine mora determinatur species ad representandum hoc singulare quod est representare singulare per reflexionem intellectus ad phantasma.” Cf. D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae. Tomus secundus*, I, q. 86, a. 1, Tertia conclusio.

del singular, y sólo después se matiza sobre si ese conocimiento es directo, como sostienen los adversarios del tomismo, o indirecto:

De ningún modo se puede negar que nuestro intelecto conozca los singulares por su intelección, ya sea que los conozca directamente o en modo reflejo. Esta conclusión se aporta contra algunos autores que niegan que nuestro intelecto alcance los singulares por su propia acción, sino por la acción de la potencia sensitiva, de la cual sentencia, como gusta a algunos, no se aparta mucho Cayetano. Pero nuestra conclusión se prueba primero, por el común parecer de casi todos, que así sienten, que el intelecto en su acción conoce los singulares, aunque en el modo de explicar no todos convengan. Segundo: como S. Tomás concede en este artículo, el intelecto forma esta proposición: “Sócrates no es Platón”, y por lo tanto conoce distintamente aquellos singulares. Porque si el intelecto no conociera distintamente aquellos singulares, se seguiría abiertamente que aquella proposición mental no sería singular. Tercero: El intelecto impone nombres propios y distintos a las cosas singulares, como, en *Gen 2*, consta que hizo el primer hombre, que impuso nombres a las cosas; pero esto no se puede hacer por la parte sensitiva, por lo que el intelecto conoce distintamente los singulares. Cuarto: El acto de la potencia cogitativa es algo singular, y muchas veces es conocido por el intelecto, cuando el hombre advierte que él piensa, por lo tanto... Se prueba el antecedente, porque la cogitativa, puesto que es potencia sensitiva, no puede reflexionar sobre ella misma, para conocer su acto, como dijimos en la cuestión 78, art. 4²⁷.

²⁷ D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae. Tomus secundus*, I, q. 86, a. 1, Prima conclusio: “Nullo modo potest negari, quod intellectus noster cognoscat singularia per suam intellectionem, sive illa cognoscat directe, sive reflexe. Ista conclusio afferitur contra quosdam autores, qui negant intellectus nostrum attingere singularia per suam propriam actionem, sed per actionem potentiae sensitivae, a qua sententia, ut quibusdam placet, non longe discedit Caietanus. Sed nostra conclusio. Probatur primo ex communi fere omnium sententia, quia ita sentiunt, quod intellectus sua actione cognoscit singularia, quamvis in modo explicandi non omnes conveniant. Secundo probatur. Sicut D. Thomas concedit in hoc articulo, intellectus format hanc propositionem, Socrates non est Plato, ergo distincte cognoscit illa singularia. Quoniam si intellectus non cognosceret distincte illa singularia, aperte sequitur quod illa propositio mentalis non esset singularis. Tertio probatur. Intellectus imponit nomina propria & distincta singularibus rebus, sicut Genes. 2, constat fecisse primum hominem, qui imposuit nomina rebus, hoc autem non potest fieri per potentiam sensitivam, ergo intellectus distincte cognoscit singularia. Quarto probatur. Actus potentiae cogitativae est quoddam singulare, & pluries cognoscitur ab intellectu, quando avertit homo se cogitare, ergo.

Si bien algunos de estos argumentos son débiles (como el de los nombres de la Escritura, pues no se dice allí que pusiera nombres propios), el argumento de la toma de conciencia del acto de la cogitativa nos parece sólido, y lo mismo, podríamos agregar, de la memoria: recordamos que recordamos. Ni la cogitativa, ni la memoria son potencias que puedan volver perfectamente sobre sus actos, porque en ese caso serían espirituales. Por lo tanto, el intelecto debe fungir de conciencia de los actos de los sentidos internos superiores y, por lo tanto, conocer el singular material, porque, al igual que el sentido común capta juntamente el acto de los sentidos propios y su objeto, por ser realidades íntimamente compenetradas, el intelecto debe captar también el fantasma singular y el acto de los sentidos intencionales. Obsérvese también que Báñez atribuye al Aquinate una afirmación que él nunca ha hecho. Éste, en efecto ha dicho que el intelecto forma la proposición “Sócrates es hombre”, pero nunca “Sócrates no es Platón”. No deja de ser llamativo que Báñez ponga una proposición con sujeto y predicado singulares como argumento a favor del conocimiento intelectual del singular, porque en el mismo comentario a la *Summa*, Báñez afirma que estas proposiciones las pone la cogitativa, declarándose partidario de una interpretación que considera que esta potencia funciona de manera proposicional, y que hace inferencias particulares como “Platón es mi enemigo; Juan es hijo de Platón, luego Juan es mi enemigo”²⁸.

Llegado el momento de precisar, Báñez niega, con santo Tomás, y contra Durando, el escotismo y el occamismo, el conocimiento intelectual directo del singular, para afirmar un conocimiento intelectual indirecto y por reflexión. En la interpretación de estas tesis del Aquinate, Báñez sostiene, con el Ferrariense, la existencia de un concepto intelectual del singular, que sería *indirecto e inadecuado*, en razón de la contingencia de lo conocido bajo el *hic et nunc*²⁹. A pesar de afirmar el concepto del singular, Báñez niega categóricamente

Probatur antecedens. Quoniam cogitativa, cum sit potentia sensitiva, non potest reflecti supra seipsam, ut cognoscat suum actum, ut diximus quaestio 78, artic. 4. (q. 86, a. 1).”

²⁸ *Ibidem*, I, q. q. 78, a. 4, Duda 118. De modo semejante al Ferrariense, encontramos en Báñez a un autor que da mucho poder a la cogitativa, pero simultáneamente afirma el conocimiento intelectual propio y distinto del singular.

²⁹ *Ibidem*, I, q. 86, a. 1, Tercia conclusio: “Sed pro solutione argumentorum Caiet. notandum est primo quod quavis intellectus noster non possit in se habere speciem propriam rei singulari, ut amplius patebit dubio 3 propterea quod ut D. Tho. dixit quast. 85. art. 1. species, quae recipiuntur in intellectu nostro, omnes sunt abstractae a singularibus; non tamen repugnat intellectui nostro habere conceptum proprium rei singularis. Cuius ratio est. Quoniam ea quae cognoscit per reflexionem, non oportet ut abstrahantur ab hic

mente la existencia de una *especie* del singular. Para argumentarlo se ve obligado a distinguir un concepto *quiditativo*, de uno *no-quiditativo*³⁰. Báñez afirma que los conceptos *no-quiditativos* serían aquellos que se forman a partir de una especie que no es propia, y que es abstraída de los fantasmas. Así sucedería con los conceptos por los que conocemos a los ángeles, que se formarían a partir de las especies abstraídas de los fantasmas, y por ello no los podrían representar adecuadamente. De modo semejante, el concepto del individuo material se formaría a partir de las especies abstractas y, por lo tanto, no lo podría representar adecuada y completamente sin la ayuda de los fantasmas, a los que se uniría como formas complementarias para la elaboración del concepto singular³¹. La pregunta que nos podemos hacer es cuál sería el contenido propiamente inteligible de este concepto del singular, pues pesamos que si quitamos el fantasma sólo nos queda el concepto universal formado a partir de la especie abstracta. No sería, entonces, el concepto mismo el que representaría al singular, sino el concepto en unión con el fantasma.

En el desarrollo de esta línea del tomismo, un lugar especial lo ocupa Juan de Santo Tomás (en el siglo, Juan Poincot), que es el autor que dedica más páginas a la solución de este problema. Poincot rechaza las posiciones de Capreolo y, sobre todo, de Cayetano. Si bien, con estos y con todo el tomismo, rechaza la cognición intelectual directa del singular, y afirma que este conocimiento es indirecto y por reflexión, Juan de Santo Tomás prefiere la línea interpretativa del Ferrariense y de Báñez, aunque con algunas particularidades que lo llevan más allá de estos comentadores del Aquinate.

Lo primero que hay que destacar es que este autor hace un desarrollo del tema completamente de cuño propio, con referencias de fondo a san-

et nunc et caeteris conditionibus singularibus; et ex consequenti conceptus proprius, quo illa cognoscit, potest immediate repraesentare illas conditiones singulares. [...]

³⁰ *Ibidem*: “Nam conceptus proprius obiecti non semper postulat propriam speciem illius nisi quando est conceptus quidditativus eiusdem obiecti, ut patebit in 3. dubio, et amplius patebit in quaest. 88. ubi ostendemus, quod per species rerum sensibilium formamus conceptus proprios substantiarum separatarum, quanvis non quidditativos.”

³¹ *Ibidem*: “Secundo supponendum est, quod cum intellectus noster intelligit singulare, tunc per se opus est concurso phantasmatis. Ratio est. Quoniam cum species intelligibilis sit abstracta ab omnibus singularibus, et ex consequenti nullo singulare repraesentet, necessum est, ut haec repraesentatio singularium suppleatur adminiculo ipsorum phantasmatum, quae sunt velut formae suo modo intellectui coniunctae ad formandos conceptus rerum singularium, et tanquam supplementa specierum intelligibilium, quanvis non sint forme inhaerens ipsi intellectui; sed potius illi extrisecae, receptae in organo corporeo”.

to Tomás, pero según un modo de discurrir original. Según Juan de Santo Tomás, habría un concepto (reflejo, no directo) del singular. Pero, ¿qué es en el fondo este concepto, y en qué se diferencia del concepto universal? Según nuestro entender, en este autor el concepto universal y el concepto singular o particular no se diferencian intrínsecamente. Se trataría en realidad del mismo concepto y, en cuanto tal, de un concepto universal. Pero habría dos maneras de objetivar este concepto. Una primera manera sería la consideración del universal separadamente del singular. La otra, la consideración del concepto realizado en un singular material presentado por el sentido. El concepto singular no sería otra cosa que el concepto aplicado al singular y, de este modo, reducido en su extensión a este singular presente en el fantasma y sólo connotado en la especie inteligible. Este concepto del singular no sería directo, sino reflejo, por ser una aplicación de la especie inteligible universal, y derivado de un concepto universal anterior, y sería una “representación” inadecuada del singular material al que sin embargo apunta como objeto. Nuestro autor sintetiza su pensamiento con estas palabras:

El concepto [singular y reflejo] expresa la conversión misma al fantasma, que sólo en modo connotado y obliquo estaba en la especie. Por lo que aquél segundo concepto que expresa el singular lo representa distinta y propiamente, es decir, en cuanto último término al que atiende, pero derivado de un concepto anterior, en el que la naturaleza se representaba directamente en universal. Y por ello se lo llama “reflejo”, porque desciende desde un concepto anterior y revierte desde la naturaleza universal a su individuación. [...] Pero el mismo concepto de la cosa singular, como dijimos, dado que es inmaterial, no representa al singular solo y adecuadamente, sino en cuanto contenido en la naturaleza común y revirtiendo desde ella y descendiendo a los inferiores. Por lo tanto, nunca se da un concepto o representación inmaterial adecuada de lo singular material, sino que se requiere que se lo represente bajo un modo inmaterial³².

³² Cf. IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus*, 335 (Phil. Nat., IV, q. X, a. 5): “Et ideo conceptus exprimit conversione ipsa ad phantasmata id, quod in connotatum solum et in obliquo erat in specie. Unde ille secundus conceptus exprimens singulare repraesentat quidem illud distincte et proprie, id est tamquam ultimum terminum, quem intendit, sed ex priori conceptu derivatum, in quo natura directe repraesentabatur in universali. Et ideo dicitur reflexus, quia ex priori conceptu descendit et ex natura universali revertitur ad eius individuationem. [...] Sed tamen ipsemet conceptus rei singularis, ut diximus, quia immaterialis est, non repraesentat singulare tantum et adaequate, sed ut

Atiéndase, por lo tanto, a la naturaleza de este concepto singular. Se trataría de una vuelta, de una *conversio ad phantasmata*, pero distinta de la que se daría en todo conocimiento intelectual, pues en el conocimiento universal abstracto, lo objetivado es la *quiddidad* universal, mientras que el fantasma singular es medio, y no objeto de conocimiento. En cambio, en el caso que nos ocupa, se descendería desde el concepto universal a su individuación en el particular, que sería entonces objetivado, aunque desde el concepto, como realización particular y distinta de esa naturaleza. Si se objeta que el concepto es el mismo, sólo que objetivado en circunstancias distintas, se puede responder que los conceptos se producen de nuevo cada vez que entendemos, pues lo que conservamos son las especies, no los conceptos; y, por lo tanto, que el concepto que objetiva la *quiddidad* en abstracto es distinto del concepto que objetiva la *quiddidad* en concreto. Como destaca Fabro³³, es llamativo lo poco que este autor desarrolla el papel de la cogitiva en este punto (y también en su explicación de los sentidos internos, añadiríamos nosotros). En todo caso, tendríamos un concepto singular cuando el concepto universal es restringido en su extensión al único caso particular presente en el fantasma. Ahora bien, este concepto singular es considerado por Juan de Santo Tomás como “propio y distinto”.

Sobre la existencia de especies (impresas) del singular, nuestro autor sostiene varias tesis. En primer lugar, afirma que la especie inteligible abstraída de los fantasmas “no puede representar al singular directamente bajo el ejercicio y modificación de la singularidad, aunque puede alcanzar la singularidad por modo de quiddidad”³⁴. La misma especie inteligible que sería principio de los conceptos abstractos, sería la especie que permitiría la formación de los conceptos singulares. Esto sería posible porque si bien la especie inteligible prescinde de las características individuantes, quedaría ligada al fantasma que le dió origen, y por eso el singular estaría connotado, presente *in obliquo*, en la especie inteligible. Hacia el singular se encontraría en la especie una doble determinación: una *extrínseca*, que es el fantasma,

contentum in natura communi et ex illa revertens et descendens ad inferiora. Numquam ergo datur conceptus seu repraesentatio immaterialis adaequata singulari materiali, sed requiritur, quod sub modo immateriali illud repraesentetur.”

³³ Cf. C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, 328 (nota 39).

³⁴ IOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus*, 324 (a. 4): “Species impressa intelligibilis, quae pro hoc statu abstrahitur a sensibus, non potest repraesentare singulare directe sub exercitio et modificatione singularitatis, bene tamen ipsa singularitatem potest attingere per modum quidditatis”.

y otra *intrínseca*, que es la presencia del individuo por connotación en la misma especie³⁵. Por reversión sobre el fantasma, el intelecto, a partir de esta especie podría formar el verbo del singular. Sin embargo, a partir de este concepto reflejo del singular se formaría una nueva especie impresa que representaría al singular propia y distintamente. En esta tesis, este autor se aparta no sólo de santo Tomás, sino también del Ferrariense y de Báñez:

Las especies impresas que se forman en nuestro intelecto a partir de las especies y conceptos preconcebidos de las cosas singulares, tampoco las representan adecuada y directamente, sino como los mismos conceptos a partir de los cuales se forman, aunque puedan representar propia y distintamente los singulares³⁶.

De esta tesis, de muy dudosa ortodoxia tomista, saca Poinset unas conclusiones ya patentemente en contradicción con los dichos explícitos de santo Tomás. Por el hecho de poder formar especies impresas reflejas del singular, las almas separadas podrían conocer los singulares propia y distintamente por medio de ellas³⁷. Juan de Santo Tomás trae en apoyo de su tesis dos textos de santo Tomás (I, q. 89, a. 4 y De veritate, q. 19, a. 2).

³⁵ *Ibidem*, 336 (a. 5): “Respondetur speciem repraesentantem universaliter et indifferenter determinari ad formandum conceptum de re singulari, *extrinsece* quidem ab ipso phantasmate ut ab objecto magis determinato, ad quod convertitur intellectus, *intrinsece* vero a specie ipsa abstracta, quae in obliquo et de connotato habitudinem importat ad illa singularia phantasmatis tamquam terminum a quo relictum.”

³⁶ *Ibidem*, 330 (a. IV): “Species impressae, quae formantur in intellectu nostros ex praeconceptis speciebus seu conceptibus rerum singularium etiam non repraesentant illas adaequate et directe, sed sicut ipsi conceptus a quibus formantur, licet possint repraesentare proprie et distincte singularia.”

³⁷ *Ibidem*, 330-331: “Ex quibus colliges, quomodo *anima separata* possit intelligere singularia corporea per species, quas hinc secum defert. Nam animam separatam non solum cognoscere singularia, quae apud se sunt, sed quae in hac vita cognovit, constat ex illo Luc. 16 [...]. Et sic oportet ponere in anima aliquas species rerum singularium, quas hic cognovit, et tunc non potest uti conceptu convertente se ad phantasmata. [...] Praecedens ergo cognitio in hac vita habita relinquit in ipsa memoria speciem non solum repraesentantem rem, sed etiam reflexionem eius, quam habuit in hac vita ad phantasmata, in quibus singulare repraesentabatur, aut etiam affectus inde secutus in voluntate et reliqua omnia connotata, quae explicabantur in illo conceptu. Et sic licet anima separata non reflectat ad phantasmata, retinet tamen species repraesentantes eam reflexionem, quam in hac vita habuit ad tale vel tale singulare, et sic repraesentat illud in modo reflexo antea facto in hac vita et in illa specie repraesentato.”

En cuanto al tipo de reflexión que es necesaria para este conocimiento intelectual del singular, Juan Poinset señala dos tipos de reflexión distinta, la reflexión “*rigorose dicta*”, es decir la reflexión “*in actu signato*”, y la reflexión impropriamente dicha, que es la conversión al fantasma. En la primera habría una reflexión sobre el acto del intelecto, en la segunda, sólo sobre el acto de otra potencia, la fantasía, y por eso sería reflexión impropia³⁸. Es interesante notar que, al parecer, para Juan de Santo Tomás la reflexión sobre el fantasma sea completamente distinta de la reflexión sobre la potencia. Esto quiere decir que sitúa la reflexión sobre el fantasma en el orden objetivo, distinto de la reflexión sobre el propio acto. Esta última, por su parte, en cuanto reflexión *in actu exercito* sobre el sujeto, parecería darse en un momento posterior, y no sería requerida para la conversión al fantasma. No la concibe, por lo tanto, como la reflexión co-presente en todo acto de intelección, ni entiende la conversión al fantasma como un aspecto de esta reflexión sobre el acto. Aquella reflexión “impropia” sobre el fantasma no consistiría en volver sobre éste como accidente que inhiera en la potencia, sino sobre el singular que representa. La conversión, más que al fantasma sería al singular³⁹. “Si muchos atendieran a esto”, nos dice nuestro autor, “no parecería áspera la sentencia de santo Tomás sobre el conocimiento de los singulares indirectamente y por reflexión, porque este se reduce a la conversión a los fantasmas, según que por esta conversión se atiende al conocimiento de la singularidad, que sólo en oblicuo es tocada en la especie inmaterial y abstracta”⁴⁰. Es más, nos dice Juan de Santo Tomás, esta vuelta reflexiva del intelecto sobre el singular presente por el sentido es absolutamente necesaria para garantizar el realismo del conocimiento humano,

³⁸ *Ibidem*, 331 (a. IV): “Respondetur non requiri ad cognitionem singularis reflexionem supra proprium actum intellectus, quae est reflexio rigorose dicta, sed sufficit reflexio super phantasma, quod est alterius potentiae; dicitur tamen reflexio, quia est ordinatio actus et conversio ad potentiam, unde originatur ipsa cognitio intellectus. Aliquando tamen datur etiam prima reflexio, et mediante illa potest etiam pertingi ad singulare in phantasmate ut S. Thomas docet [...] Sed tamen non requiritur semper haec reflexio, quia haec ordinatur ad cognoscendum actum intellectus in actu signato. Experimur autem nos cognoscere singularia ad extra sine hoc, quod aliquid attingamus de acto nostro vel reflectamus ad illum.”

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, 332: “Et si ad hoc plures attendissent, non ita aspera appareret eis sententia D. Thomae de cognitione singularium indirecte et per reflexionem, quia hoc solum reducitur ad conversionem ad phantasmata, secundum quod per hanc conversionem intenditur cognitio singularitatis, quae solum in obliquo tangitur in specie immateriali et abstracta”.

porque sólo existen los singulares, y para que el conocimiento sea verdadero debe terminar de alguna manera en los singulares. Esto es así por la conexión intrínseca entre verdad y ser. Merece la pena citar el siguiente pasaje aunque sea largo:

La verdad se consigue por la conformidad con el ser o el no ser; pero el ser se encuentra en los individuos. Por lo tanto, para que el intelecto ordene a la verdad sus concepciones, es necesario que las ordene al ser, que se encuentra en los singulares, y en consecuencia a los fantasmas, en los que los singulares se representan. Para esto, como esas especies son abstractas de los singulares materiales, aunque no representen esto o aquello determinada-mente, sino en común, sin embargo no pueden abstraer de la connotación de los individuos, porque aquella naturaleza así abstraída tiene una semejanza con la cosa en cuanto tiene existencia en los individuos. Y así, como al concebir la cosa no puede prescindir totalmente de algún ser, u orden al ser, o a la semejanza del ser, porque el ente, bajo el que se entiende todo objeto, dice orden al ser, así no puede prescindir de alguna semejanza del individuo, el único en el que se encuentra el ser⁴¹.

En definitiva, que el intelecto alcance una cognición del singular es necesario para garantizar el realismo del conocimiento, es decir, el contacto del entendimiento con el ser de las cosas, que sólo se da en los singulares. Pero, nos podríamos preguntar ¿Es necesario que esto se de en la línea del objeto, y por lo tanto del concepto, o podría darse en la línea de la conciencia? ¿Es necesario que se dé en la primera operación del intelecto, o podría darse sólo en la segunda, aunque a partir de la co-presencia consciente (no objetiva ni conceptual) del fantasma del singular en la primera operación?

⁴¹ *Ibidem*: “Veritatis autem sumitur per conformitatem ad esse vel non esse vel non esse; esse autem invenitur in individuus. Ergo ut intellectus veritatem ordinet conceptiones suas, oportet eas ordinare ad esse, quod invenitur in singularibus, et consequenter ad phantasmata, in quibus singularia repraesentantur. *Ad haec*, cum species illae sint abstractae a singularibus materialibus, licet non repraesentent hoc aut illud determinate, sed in communi, tamen non possunt totaliter abstrahere a connotatione individuorum, quia natura illa sic abstracta similitudinem ad rem ut existentem in individuus habet. Et ita sicut in concipiendo res non potest totaliter praescindere ab aliquo esse vel ordine ad esse vel ad instar esse, quia ens, sub quo omne obiectum intelligitur, dicit ordinem ad esse, ita non potest praescindere ab aliqua similitudine individui, in quo solum reperitur esse.”

Si bien nuestra propia posición se aparta en varios puntos de la de Juan de Santo Tomás, hay que reconocer que este autor se ha tomado muy en serio el problema, y que intenta aportar una solución, apoyándose en santo Tomás, pero aportando su propia reflexión. Sus argumentos merecen ser considerados y meditados a la hora de dar una respuesta a este problema en la línea del pensamiento de santo Tomás.

IV. Interpretaciones del tomismo contemporáneo

En el tomismo contemporáneo, si bien algunos han seguido las tesis cayetanistas, los autores más influyentes parecen haberse inclinado por la línea favorable al concepto reflejo del singular. Jacques Maritain, por ejemplo, sigue con claridad la solución de Juan de Santo Tomás, como se ve en el siguiente texto, en el que afirma la existencia de conceptos individuales o singulares, que no serían otra cosa que el concepto universal reducido en su extensión a “esta cosa” presente en el fantasma, si bien se trataría de un concepto propio y distinto del singular, y no ajeno y confuso:

En sí mismo, en efecto, el objeto directamente presentado al espíritu por todo concepto, siendo abstracto, es *universal*, es decir *uno, apto para estar en muchos* [...]. Un concepto “particular” –algún *hombre*, por ejemplo- es un concepto universal (el concepto “hombre”) al cual se le ha reducido la extensión a un sujeto individual indeterminado. Finalmente un concepto “individual”, o “singular” –*Pedro* por ejemplo, o este hombre-, no es singular en el sentido que nos haría conocer directamente un individuo en su *individualidad*, -sabemos que no hay conocimiento intelectual directo ni concepto directo del singular como tal: es un concepto *universal* “hombre”, por ejemplo, que el espíritu ha vuelto a traer, rebajado, si se me permite decir, sobre una cosa singular, de la cual ha limitado así la extensión a un solo individuo determinado que designa como con el dedo –“este hombre”- o que responde a tal nombre –“Pedro”-, y a tales percepciones e imágenes sensibles (Pedro se presenta, a mi vista o a mi imaginación con tal aspecto). En síntesis, sólo en forma indirecta, y por esta reflexión de lo universal sobre lo sensible, un concepto tal es un concepto singular.

Podemos tener un concepto *propio y distinto* de lo singular. En efecto, nuestra inteligencia forma proposiciones con respecto a lo singular, diciendo por ejemplo: “Pedro es hombre”, “Sócrates no es Platón”, lo que supone que conoce a esos sujetos singulares en forma determinada, y que discierne un individuo de otro. Además, compara lo universal con lo singular, lo que supone también que tiene un conocimiento propio de éste.

Pero este conocimiento propio de lo singular es un conocimiento *reflejo*, que lleva un objeto de pensamiento universal sobre las imágenes donde lo obtuvo por abstracción, y sobre lo singular presentado por ellas, y que de esta manera lo expresa y lo tiene por término⁴².

No hemos encontrado en cambio, que este autor se refiera a la cuestión de una especie propia del singular.

También Cornelio Fabro⁴³ se muestra partidario del conocimiento intelectual propio y distinto del singular, y muy crítico con la línea de

⁴² J. MARITAIN, *El orden de los conceptos. Lógica menor (lógica formal)*, 67-68. Cf. también J. MARITAIN, *Los grados del saber*, 59 (nota 12): “Decimos que no hay ciencia de lo individual *como tal*. Esto no significa de ninguna manera que no pueda haber de lo individual como tal un conocimiento *intelectual indirecto* (por “reflexión” sobre los sentidos, o por medio de la connaturalidad afectiva). Admitimos también en este punto de vista, con Juan de Santo Tomás, un concepto propio (indirecto) de lo singular.

Tampoco significa que no pueda haber una *ciencia* de lo individual, pero no *como tal* (es decir, en su singularidad, en su incomunicabilidad misma). La caracterología, la grafología, la ciencia de los temperamentos, etc. son ciencias de lo individual, que para llegar a lo singular lo perciben a través de un conjunto de nociones universales, subespecíficas, y que se revisten además de un arte en donde la experiencia y la *ratio particularis* desempeñan una función esencial”; *ibidem*, 214: “No olvidemos, en efecto, que si lo singular como tal no es objeto de ciencia ni es directamente aprehensible para la inteligencia humana, puede ésta, sin embargo, aprehenderlo indirectamente, en conceptos reflejos; en él (como sujeto transobjetivo) culmina la ciencia; en él cierra el círculo su movimiento inteligible. Por esto tenemos necesidad del sentido, no sólo para extraer nuestras ideas de las cosas, sino para la resolución del juicio, que de una u otra manera (y aun cuando el juicio no tiene que verificarse en lo sensible) debe efectuarse en el sentido, *sicut extremo et ultimo ad quod resolutio fiat* [...], puesto que el juicio concierne a la existencia (actual o posible) y la ‘cosa sensible y visible’ es para nosotros el paradigma de lo existente”.

⁴³ Citamos aquí la traducción al español de su obra *Percezione e pensiero*. Sin embargo, esa sección del libro no hace otra cosa que reproducir literalmente el artículo de C. FABRO, “La percezione intelligibile dei singolari materiali”, 429-462. Para un panorama completo de la concepción fabriana sobre este tema, cf. CH FERRARO, “Pensamiento concreto. Conocimiento intelectual del concreto material y aprehensión del ente en el marco de la doctrina fabriana de la percepción”, 233-271.

Cayetano, de la que piensa que se aparta del tomismo antiguo⁴⁴. A pesar de la importancia que este autor concede a la potencia cogitativa en la dinámica intelectual del ser humano, considera que ella es insuficiente para explicar nuestra experiencia del conocimiento de lo particular⁴⁵. El intelecto, como conciencia intelectual y término de la síntesis cognoscitiva, conoce, aunque de un modo más alto (*altiori modo*), también el singular⁴⁶. Una consecuencia que a Fabro le parece “inevitable” de esto, es que el intelecto forme también un concepto del singular⁴⁷. En reali-

⁴⁴ C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, 316: “Cayetano se para en el ‘individuum vagum’, mientras que la experiencia nos dice que nosotros percibimos a Sócrates, vemos al amigo que nos sonrío..., que son contenidos inteligibles bien determinados. Se debe admitir entonces que, además del conocimiento adecuado del individuo que tienen Dios y, desde Él, los ángeles, que parte desde lo interior hacia lo exterior, se da también un conocimiento –inadecuado ciertamente, pero siempre inmediato y propio– que va desde lo exterior hacia lo interior. Consecuencia obvia ésta, además de ser hecho de experiencia, si es verdad –y Cayetano como buen aristotélico no lo puede negar– que las propiedades sensibles son las ‘manifestaciones’ exteriores de las propiedades sustanciales interiores. El conocimiento indirecto que puede tener la mente de los singulares concretos consiste precisamente en aprehender la sustancia *en* sus propiedades, las cuales, por el hecho de caracterizarla, pueden fundamentar perfectamente un conocimiento de lo singular según un contenido propio, y no en ‘conceptu alieno’ como conocemos a Dios”.

⁴⁵ *Ibidem*, 318 (nota 27): En *Q. de anima*, a. 20, ad 1, “claramente se da a entender que la obra de la cogitativa no es exclusiva, sino, preparatoria para la aprehensión intelectual, como sostienen con razón los otros Tomistas”.

⁴⁶ *Ibidem*, 319-320: “Tanto la cogitativa como el entendimiento conocen lo singular; pero no del mismo modo: el entendimiento, a diferencia de la cogitativa, lo aprehende ‘altiori modo’, es decir de un modo inmaterial, en cuanto no se detiene en las notas individuales de la sustancia concreta, sino que apresa el aspecto ontológico en cuanto ve señalada *desde y en* ellas la realización concreta de lo abstracto. Aunque la mirada de la inteligencia vaya pues directamente a lo universal, ella puede mantener aún en su campo de visión y en cierto modo, yo diría como en ‘visión periférica’, lo singular, que está anunciado desde los sentidos internos, *análogamente a cuanto sucede en el Sentido Común*, el cual, además de la función propia de juzgar (y precisamente por ella), advierte y tiene compresentes los actos y objetos de todos los sentidos internos. De la misma manera que el sentido común, en cuanto que es facultad discriminativa de los objetos de los sentidos externos, debe tener presentes en sí los objetos y los actos de los distintos sentidos; y de la misma manera que la cogitativa, en cuanto es facultad aprehensiva por discriminación (*collatio*) de los contenidos de valor real de los sensibles, debe tener presentes tanto los contenidos de experiencia actual como los de experiencia pasada; *así* el entendimiento, en cuanto es facultad discriminativa de lo particular y de lo universal, debe poder tener presentes en sí, tanto lo universal, que es su objeto propio y el término *ad quem* de la abstracción, cuanto al fantasma de la cogitativa, que es el término *a quo*.”

⁴⁷ *Ibidem*, 322: “Admitido que el entendimiento conozca verdaderamente, y en consecuencia por una cierta asimilación, lo singular, se debe admitir también que este acto

dad, Fabro distingue, siguiendo de cerca la letra de santo Tomás, una reflexión *in actu exercito*, de una reflexión *in actu signato*⁴⁸. En la primera, el intelecto conocería al singular connotativamente, en el mismo concepto universal. En la segunda, que es la “*applicatio*” del universal al singular, lo conocería *in actu exercito*. Es en esta segunda reflexión que se formaría un concepto propio y distinto del singular, tal como pensaba Juan de Santo Tomás⁴⁹. Sobre la especie del singular, Fabro no se expresa de modo claro (parece confundir incluso el verbo y la especie), aunque lo vemos inclinarse hacia la respuesta afirmativa⁵⁰. Por la continuidad entre intelecto y sentido, el intelecto lograría una especie de “intuición abstractiva” del singular⁵¹.

Hay autores, sin embargo, que parecen haber seguido una vía que no es reductible ni al cayetanismo, ni a Juan de Santo Tomás. Por ejemplo, Gredt sostiene que el intelecto humano no puede conocer el singular material “*quidditative*”, ni por una “especie adecuada, es decir, por un concepto propio”, lo que parecería acercarlo a la postura de Cayetano. Sin embargo, sostiene que el singular podría ser conocido mediatamente, es decir por medio del objeto primario o formal de la inteligencia humana, y en modo reflejo, es decir en cuanto el intelecto conoce el acto de la fantasía (reflexión que Gredt llama “impropia”, por ser del acto de otra potencia), que está “connotado” en el acto de conocer su objeto propio⁵². Por lo tanto, el intelecto no necesita una especie *impresa* distinta para conocer el universal y en singular⁵³. No se habla, en cambio, de un conocimiento “argüitivo”.

suyo tiene un término mental, puesto que en la gnoseología tomista no se da asimilación intelectual alguna sin la producción de un ‘verbum’ que sea para el alma la expresión interior del objeto conocido.”

⁴⁸ *Ibidem*, 328- 329.

⁴⁹ *Ibidem*, 330: “Por lo tanto la cuestión planteada por los Tomistas de si el entendimiento, en el conocimiento de los singulares, debe formar un ‘verbum’ propio de los mismos, podrá decir referencia sólo a aquel conocimiento explícito que tiene en la reflexión ‘in actu signato’, no a aquel implícito que es exigido para el conocimiento de lo universal.”

⁵⁰ *Ibidem*, 325.

⁵¹ *Ibidem*, 333: “A esta intuición que el entendimiento humano realiza en dependencia del sentido, se la puede llamar *intuición derivada* o también *intuición abstractiva* o *intuición implícita*: los tres términos son equivalentes puesto que es una intuición que está implicada en el proceso de abstracción y que no se da si no es en dependencia del mismo”.

⁵² I. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. 1, 442.

⁵³ *Ibidem*, 443.

En Joseph Maréchal encontramos más claramente una versión moderna de la posición de Cayetano⁵⁴, pasada a través del tamiz conceptual del diálogo con Kant. Si bien Maréchal observa que en Cayetano se da una “logificación” de la posición de santo Tomás acerca la reflexión sobre el singular, no le da mayor importancia que un correctivo temporal: el conocimiento “argüitivo” sería sólo sucesivo según la razón, no temporalmente⁵⁵. La observación nos parece correcta, pero la consecuencia nos parece un mayor alejamiento de la doctrina de santo Tomás en este punto y un mayor mediatismo en el conocimiento del singular que la planteada por el Doctor Angélico. Maréchal también considera acertada la comparación de Cayetano del conocimiento indirecto del singular, con el de las realidades trascendentes *in alieno conceptu*⁵⁶. En síntesis, Maréchal sostiene que el singular material es ininteligible, es un límite o una laguna de la conciencia, que no se puede conceptualizar⁵⁷. En la *conversio ad phantasmata*, el universal se ve restringido por el límite de la materia, de la unidad cuantitativa, una restricción que de por sí es límite y no resulta ni inteligible, ni un aporte a la cognoscibilidad del singular, sino negatividad:

La inteligencia reflexionante conocerá entonces, en la *species*, otra cosa que la expresión pura de la espontaneidad inmaterial: conocerá una relación de lo inteligible con lo “extrínseco” material, impenetrable y tiránico; con algo que sería exigido como un complemento necesario de la *species*,

⁵⁴ J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*, 240-241.

⁵⁵ *Ibidem*, 241: “Nous croyons qu’il faut entendre ceci, non d’un raisonnement explicite, qui nous fournirait en conclusion le concept singulier, mais de cette ‘quasi quaedam reflexio’ dont parlait S. Thomas [...]. Au fond, pourrait-on dire, Cajetan transpose sur le mode logique ce que S. Thomas exprimait plutôt en termes de ‘réflexion psychologique’; au lieu de dire, comme le Docteur Angélique l’intelligence se replie sur son acte et le suit jusqu’à ses sources – *ad speciei originem*, il préfère donner au problème un tour plus dialectique”.

⁵⁶ *Ibidem*, nota 1.

⁵⁷ Algunos ven en esta posición, además, la influencia de Kant; cf. R. ALLERS, “The intellectual cognition of particulars”, 141: “P. Maréchal’s conception deserves the greatest attention. His is, in fact, a new viewpoint: the particular is reached by the intellect not as a fully grasped object –such as it is even when the grasp is termed an unessential or accidental one –but as a limit, a barrier, against which the intellect collides without being able to overcome it. We shall not inquire here into the ancestry of this notion of limit; without deeper analysis one is reminded of Kant’s notion of the thing in itself (*Ding an sich*) which is not given but somehow attained as a limit.”

pero que no sería definible intelectualmente más que en negativo, como una laguna de inteligibilidad. Parece que nuestra reflexión no pudiera ir más lejos: experimentando desde dentro lo inmaterial, se choca con lo material, y lo percibe como una condición restrictiva del juego autónomo de lo inmaterial⁵⁸.

Como consecuencia de estas afirmaciones, Maréchal sostiene que “sólo el universal posee un valor racional, un valor de inteligible; el singular, lo puro individual concreto, no tiene sino un valor pragmático, como apoyo exterior de nuestra acción”⁵⁹. De este modo, sólo el universal tiene un interés especulativo inmediato, mientras que el interés del singular material es sólo práctico⁶⁰. La inteligencia, para influir en el mundo material, debe pasar por la restricción cuantitativa de los conceptos mediante la aplicación al fantasma.

Desde la escuela tomista de Barcelona, Francisco Canals parece tener una posición propia, aunque de entrada en este punto parezca moverse más en la línea de Cayetano y Maréchal, que en la de Juan de Santo Tomás. Este autor niega claramente la inteligibilidad directa e intrínseca del singular material, que sería por ello “inefable” para el intelecto humano. Del singular material en cuanto tal no puede haber intelección objetiva ni, por lo tanto, concepto⁶¹. El motivo es que a la quiddidad, que es el objeto propio del

⁵⁸ J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V*, 240. Maréchal ve en el papel que juega el esquematismo de la imaginación constructiva en la restricción del uso objetivo de las categorías un rol semejante al que santo Tomás le da a los fantasmas de la imaginación y de la cogitativa en la aplicación del universal al singular; *ibidem*, 235, nota 1.

⁵⁹ *Ibidem*, 244. Estas afirmaciones, sostenidas de lo sólo corpóreo parecen plausibles, pero ¿qué pasa con las personas humanas, que a la vez son materiales y espirituales, y de una dignidad superior?

⁶⁰ *Ibidem*, 246.

⁶¹ Cf. F. CANALS VIDAL, *El logos: ¿Indigencia o plenitud? El verbo mental en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, 86: “El concepto es de sí expresión de esta esencia, de lo que algo (‘quid’, τὶ) es; sin embargo *el singular en cuanto tal escapa al concepto*. Todo individuo subsistente, objeto de nuestra experiencia, es en sí mismo ‘quantum ad id quod est ei proprium’, inexplicable e indefinible por un conocimiento conceptual”. También F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 63 (nota 26): “La ininteligibilidad del singular material en cuanto material, esto es, en cuanto que la materia cuantificada es sólo receptiva de aquello “formal” que fundamenta la esencialidad inteligible del ente sensible, no es un prejuicio “cosmológico” al que se pliegue después la doctrina aristotélica sobre el conocimiento, sino que es una tesis exigida para reconocer la verdad de los juicios que enuncian lo universal de un sujeto percibido y mencionado y supuesto en el lenguaje como sujeto de predicados inteligibles, pero en sí mismo ‘inefable’ y no concebible como unidad esencial.”

entendimiento humano, se le agregan en los singulares materiales, una serie de determinaciones, no sólo accidentales, sino al nivel de su constitución sustancial, que son ajenas a la esencia. Por eso, el sujeto no se identifica con la esencia. Esta introducción de elementos ajenos a la esencia en la constitución misma de las sustancias individuales de las que tenemos experiencia tiene como causa la materia, que es sujeto receptivo de una multiplicidad de formas⁶². El problema no es, sin embargo, que en un mismo sujeto coexistan múltiples determinaciones formales, además de su forma sustancial, sino que todas ellas no se pueden reducir a un sólo concepto *per se*. El individuo material es, por tanto, ininteligible actualmente y por motivos intrínsecos y constitutivos. Por esta causa, no puede haber intelección del singular material por vía objetiva y conceptual.

Sin embargo, Canals no niega, sino que afirma enfáticamente la cognición intelectual del singular material. Pero esta intelección no se daría en la línea del objeto, sino de la conciencia existencial. Por cierta reflexión, como decía santo Tomás, se alcanzaría un cierto conocimiento del singular. Esta reflexión, a juicio de Canals, no es otra cosa que la misma por la cual el entendimiento está siempre vuelto sobre sí mismo, de tal manera que es la conciencia intelectual de los actos de los sentidos internos, que alcanzan *per se* al singular, si bien en el juicio también el intelecto alcanza el singular⁶³.

⁶² F. CANALS VIDAL, *El logos: ¿Indigencia o plenitud? El verbo mental en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás*, 88. “Y si el individuo, en cuanto a su individualidad escapa a la aprehensión objetiva del entendimiento, ello es porque este *sujeto o substancia primera* aparece en sí mismo integrado no sólo por elementos esenciales y propios, sino también por ‘existenciales’ y ‘accidentales’: ‘in eis est aliquid praeter principia speciei’.

Y aunque el entendimiento pudiese conocer uno por uno según su razón propia todos los elementos accidentales que afectan al individuo, no podría entenderlos como *un* inteligible, no formaría una unidad conceptual, el conjunto existencial que compone el individuo en sí mismo. Aquel conjunto en efecto está formado por una multitud indeterminada de ‘entia per accidens’.

⁶³ *Ibidem*, 55-56: “[...] esto supone y requiere que el entendimiento haya sido de tal modo actuado por la especie ‘que no sólo abstrae de la imagen, sino que ve en ella’ que tenga, por la continuidad vital y existencial con las facultades sensibles, una conciencia real de las cosas materiales existentes”; *Ibidem*, 57: “La aprehensión del concepto de ente, fondo y atmósfera común del yo y de lo otro y la resolución en él de toda aprehensión esencial delimitante y “definitiva” de lo que algo es, exige pues que se reconozca que, por la continuidad entitativa entre el entendimiento y las facultades sensibles en el hombre, tiene el entendimiento humano no en modo alguno una intelección o intuición directa del singular material, sino una experiencia o diríamos casi una conciencia de su existencia real ‘secundum quod habet esse in tali individuo.’”

La conversión a la imagen es “como una reflexión”, en el sentido de que por ella el mismo sujeto que entiende lo universal es consciente de su propio conocimiento sensible, y de la originación de las imágenes de su acto de intelección directa. Mediante esta conciencia, puede referir lo que entiende, es decir, lo universal, a lo singular percibido y representado en las imágenes, en las que la actividad del entendimiento agente había iluminado las “especies impresas”, es decir, el principio subjetivo especificante de su aprehensión intelectual objetiva.

Es decir, por la conversión a la imagen no se alcanza por vía de raciocinio a una intelección mediata de lo singular sensible, sino que el sujeto que entiende es reflexivamente consciente de su percepción de lo singular.⁶⁴

Canals, a diferencia de Cayetano, no concibe esta reflexión como discursiva, “argüitiva”, y con menos ambigüedad que Maréchal afirma que es simultánea a la intelección objetiva del universal.

El texto sería ininteligible, por contradictorio, si la reflexión sobre el acto, y “ulteriormente” a su principio que es la especie impresa, y “ulteriormente” a la misma imagen, se quisiesen interpretar como un discurso conceptual, o como una cierta cogitatio, o movimiento de la atención “objetiva” de nuestra facultad intelectual a distintos y sucesivos objetos, que se alcanzasen a partir del primeramente captado como entendido, que es la naturaleza de la cosa. Porque la reflexión versa sobre el acto por el que se aprehende como objeto esta naturaleza, y sobre el principio de ese acto, la especie, y sobre la imagen de la que se abstrae la especie.

La cierta reflexión en que consiste la conversión a la imagen no es, pues, algo realizado en la vertiente objetiva y por vía conceptual, sino como un retorno al centro del que emana el acto de intelección objetiva. Al pensar algo, el hombre se percibe pensante y existente. Esta percepción, por el entendimiento, de la propia mente en acto de pensar, acompaña, ejercite, a todo acto intelectual. [...]

En cuanto al sentido de las expresiones: “ulteriormente a la especie... y ulteriormente a la imagen” hay que tener presente que, según santo Tomás, “por la misma reflexión se entiende el acto de entender y la especie por la que se entiende”, y también que “es connatural al entendimiento humano

⁶⁴ F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, 185.

el ver las especies inteligibles en las imágenes” y que, “el entendimiento no se actúa por la especie sino dirigiendo su mirada a las imágenes” para comprender que no habla santo Tomás de un movimiento sucesivo racional en la línea intencional objetiva, sino de aspectos de la profundización de la conciencia, desde los elementos objetivos de la intelección directa [...].

Si no olvidamos que “es el mismo e idéntico hombre quien se percibe a sí mismo como sentiente e inteligente”, quedará aclarado que la *conversio ad phantasmata* se realiza en la vertiente experimental o perceptiva de la conciencia intelectual⁶⁵.

En última instancia, Canals defiende la unidad de la conciencia humana, conciencia intelectual en la que se enraíza también la conciencia sensitiva y que puede dar razón de la sinergia entre conocimiento sensitivo y conocimiento intelectual, propia del ser humano⁶⁶.

⁶⁵ F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 116-118. Cf., también, *Ibidem*, 448: “Esta pertenencia a la conciencia existencial, del acto de intelección objetiva, muestra siempre a ésta como ejercida en forma no separada de la presencia en la conciencia humana de imágenes sensibles, y de la referencia por ellas al mundo de los objetos singulares; puesto que la conciencia sensible constituye al hombre en sujeto que percibe y juzga en lo singular.

^{La} conciencia que ‘cada hombre’ tiene de sí mismo, como sujeto de actos de intelección objetiva, no es otra conciencia que aquella por la que él mismo percibe sus actos como originándose ‘en las imágenes sensibles’ y referidos, por mediación de éstas, a los singulares sensibles percibidos”.

⁶⁶ *Ibidem*, 408-409: “Ahora bien, el reconocimiento de este carácter del objeto percibido en cuanto percibido, que ha llevado sin duda en muchos casos a la confusión y al equívoco, expresados en las tesis de la intuición intelectual de los singulares materiales materiales, y a la correlativa existencia de conceptos singulares, no podría ser tampoco explicado sin reconocer la implantación de las facultades sensibles humanas, por medio de su raíz fontal constituida por la conciencia sensible o sentido común, en el alma intelectual humana, y en su ‘luminosidad’, esclarecedora de lo presente en la conciencia por una luz constitutivamente manifestativa de la realidad en su ser”. *Ibidem*, 445: “El conocimiento objetivo humano, con su característica complejidad sensitivo-intelectual, no podría realizarse, como tal conocimiento, sin la pertenencia de sus actos intencionales a una conciencia unitaria”; *Ibidem*, 446: “De no ser así, las naturalezas de las cosas no podrían ser dichas de las cosas cuya naturaleza afirmamos que son, en el orden especulativo; y en el plano práctico y de la eficiencia o creatividad racional humana ningún principio normativo podría regir las elecciones singulares ni servir de criterio para valorar la moralidad de las acciones; ningún enunciado científico tendría aplicabilidad a la naturaleza como materia en la que ejercer el hombre su eficiencia. La intelección de las esencias sería algo constitutivamente desconectado del mundo de la realidad existente.”

V. Conclusiones

Este artículo ha puesto en evidencia que, partiendo de la misma letra de santo Tomás, e incluso manteniendo sus tesis explícitas, se han dado en la evolución de la escuela tomista muy diversas interpretaciones de sus tesis sobre el conocimiento de lo singular material. De ser un tema relativamente marginal de su teoría del conocimiento, llega a convertirse en un tema central, a causa de la necesidad de dar respuesta a las tesis y objeciones del escotismo y del nominalismo.

Hay algunos puntos que son comunes a ambas líneas interpretativas, porque tienen su origen en la letra misma de santo Tomás, y que podemos enumerar a continuación:

- El singular material no es el objeto directo del intelecto sino que se llega a tener noticia de él “por cierta reflexión”.

- El singular material se encuentra propiamente conocido por medio del sentido, especialmente por la cogitativa, y la reflexión debe alcanzar el acto del sentido y continuarse en él para poder alcanzar el singular.

- No son el sentido o el intelecto los que propiamente conocen, sino el hombre por medio del sentido y el intelecto. Se debe afirmar la unidad de la experiencia humanasensitivo-intelectiva.

- Si bien el conocimiento intelectual conoce su objeto universalmente, alcanza por ese conocimiento lo real individual. De hecho, en general todo el tomismo admite que si bien el intelecto concibe su objeto universalmente, no objetiva tal universalidad sino en un segundo momento por una reflexión *in actu signato*. El conocimiento intelectual inicial se dirige, en cambio, directamente a la quiddidad conocida en el fantasma, que es individual, e incluso muchas veces en continuidad con la percepción actual del objeto presente a los sentidos (*sensible per accidens*). Este es el punto que resalta Soto.

A partir de aquí, vemos perfilarse dos tradiciones interpretativas, la que se conecta con Capreolo y Cayetano, y la que culmina en Juan de Santo Tomás. La primera se distingue de la segunda por afirmar muy enfáticamente que el conocimiento de lo singular material *per se* pertenece sólo al sentido (especialmente a la cogitativa), mientras que el conocimiento intelectual del singular es sólo *per accidens*, impropio, en un concepto ajeno, confuso y discursivo. La segunda tradición, en cambio, admite un conocimiento intelectual propio y distinto del singular, en un concepto propio, aunque no

quiditativo e imperfecto por necesitar la ayuda extrínseca del fantasma para completarse. Yendo más lejos que los otros autores de esta línea, Juan de Santo Tomás llega incluso a afirmar la existencia de una especie inteligible propia del singular.

Además de la alternativa principal (conocimiento propio y distinto / conocimiento impropio y confuso), se plantean también en los distintos autores algunas cuestiones de detalle que merece la pena destacar, y que plantearemos a modo de alternativa, dando nuestra propia opinión:

a. ¿Hay un concepto propio del singular material?: La tradición cayetanista responde que no, mientras que la otra responde que sí, aunque se trataría de un concepto reflejo y no quiditativo. En este punto la primera tradición nos parece más próxima al texto de santo Tomás, y la segunda alternativa no da suficiente razón de su posición, pues la “diferencia” que especificaría (o mejor, “individuaría”) al concepto “singular”, limitándolo en su extensión a un único caso particular es extrínseca al concepto mismo, y es obra del fantasma. Así, no es el concepto en cuanto tal el que es singular, sino el resultado de la unión entre el concepto y el fantasma. Si a esto se lo quiere llamar concepto singular, se debe tener presente que se está hablando impropriamente.

b. ¿Hay una especie inteligible propia del singular? Sólo Juan de Santo Tomás responde claramente a esta pregunta de modo afirmativo, y en contra de la letra de santo Tomás. Pensamos que Poinsot pierde de vista que el concepto “singular”, según su propia concepción, necesita del fantasma para individuarse. Por este motivo, bastaría con que en la especie conservada por la memoria intelectual quedara una nueva “habitud” a ser predicada de determinados singulares, sin ser necesaria una especie singular en sentido estricto.

c. ¿Cómo debe entenderse la reflexión? Aparecen, simplificando, dos alternativas. La primera es la distinción entre una reflexión objetiva y otra subjetiva. Se las observa tanto en Thomas de Sutton como en Juan de Santo Tomás, que en lo esencial sostienen tesis opuestas. Estos autores sostienen que hay dos tipos de reflexión: La primera se identificaría con la conversión objetiva al fantasma; la segunda, con la reflexión subjetiva sobre el acto y la potencia intelectual. Esta última sería explícita (*in actu signato*) y discursiva (como pensaba Cayetano), mientras que la primera sería inmediata. Por otro lado está la posición de Canals, que sostiene que a pesar de las apariencias, la reflexión de la que habla santo Tomás es subjetiva e inmediata. En

el acto de intelección quiditativa objetiva, simultáneamente se alcanzaría al acto, a la potencia, a la especie y al fantasma, y por lo tanto se captaría, por vía de conciencia, la originación del universal inteligible desde el fantasma singular. Esto no quita que después también se pueda en una reflexión explícita recorrer este camino discursivamente *in actu signato*.

d. Hay una diferencia también en el peso que se le concede a los sentidos internos, si bien autores que amplían muchísimo el papel de estas facultades, y en particular de la cogitativa, como el Ferrariense y Báñez, sostienen al mismo tiempo la intelección propia y distinta del singular. Pero, en cambio, la exposición de Juan de Santo Tomás sobre los sentidos internos es bastante pobre. Discutir este tema a fondo excede las posibilidades de un trabajo como el presente.

c. Siguiendo en esta misma línea, está también la pregunta relacionada con los juicios singulares, y no ya con la aprehensión del singular. Por un lado, aquellos en los que sujeto y predicado son singulares, como “Sócrates no es Platón”. Por otro, aquellos en los que el sujeto es un singular y el predicado un universal, como “Sócrates es hombre”. Capreolo sostiene que los primeros los pone la cogitativa y los segundos son mixtos, poniendo el sujeto la cogitativa y el predicado el intelecto. Si esto es así (cosa que nos sentimos inclinados a aceptar), estos actos serían formalmente intelectivos, porque el juicio consiste formalmente en la predicación. Aunque materialmente se tratara de un acto de la cogitativa, formalmente sería un acto intelectual, y por lo tanto una forma de cognición intelectual del singular, no por aprehensión, sino por el juicio, que es el acto en el que se consuma la verdad, y por lo tanto la cognición. Para conjugar ambos extremos, se exige por parte del intelecto algún tipo de noticia del sensible presente en la cogitativa, pero pensamos que basta la reflexión de la conciencia *in actu exercito*, y para la objetivación del singular en cuanto tal bastaría el acto de la cogitativa. La posición de Báñez, en cambio, parece inconsistente, porque por un lado admite que la cogitativa ponga juicios con sujeto y predicado singulares, y sin embargo pone como argumento a favor de su posición que el intelecto pone juicios con sujeto y predicado singulares. Aquí aparece también un tema que divide al tomismo, y es el de si la cogitativa funciona en modo proposicional, o si sólo el intelecto puede poner juicios con sujeto y predicado en sentido estricto.

Todos estos temas exigirían un tratamiento más a fondo que ayude a profundizar en la gnoseología tomista del singular, que además debería

completarse con un estudio en profundidad de la intelección intelectual del singular espiritual, en particular del alma espiritual humana individual, y de la comprensión de la vida personal como objeto de posible interés no sólo práctico, sino también especulativo.

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

Referencias bibliográficas

- ALLERS, R. (1941). The intellectual cognition of particulars. *The Thomist*, 3/1, 95-163.
- BÁÑEZ, D. (1614). *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae. Tomus secundus*. Duaci: Petrus Borremanus.
- 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.
- BONINO, S. TH. (1997). Quelques réactions thomistes à la critique de l'intellect agent par Durand de Saint-Purçain. *Revue Thomiste*, 97, 99-128.
- 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.
- (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- CAPREOLUS, J. (1483). *Defensiones theologiae Thomae Aquinatis, seu Quaestiones in quattuor libros Sententiarum*. Venetia: Ottaviano Scotto.
- ECHAVARRÍA, M. F. (2014). El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino. *Espíritu*, LXIII/148, 347-379.
- FABRO, C. (1939). La percezione intelligibile dei singolari materiali. *Angelicum*, XVI/4, 429-462.
- (1979). *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA.
- FERRARO CH. (2009). Pensamiento concreto. Conocimiento intelectual del concreto material y aprehensión del ente en el marco de la doctrina fabriana de la percepción. *Aquinas*, LII/ 1-2, 233-271.

GREDT, I. (1926). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Vol. 1. Friburgo: Herder.

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.

IOANNES A SANCTO THOMA (1949). *Cursus philosophicus*. Tomus Tertius. Torino, Marietti.

KLUBERTANZ, G. P. (1952). St. Thomas and the Knowledge of the singular. *The New Scholasticism*, 26, 135-166.

MARÉCHAL, J. (1949). *Le point de départ de la Métaphysique. Cahier V: Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris: Desclée de Brouwer.

MARITAIN, J. (1968). *Los grados del saber*. Buenos Aires: Club de lectores.

– (1980). *El orden de los conceptos. Lógica menor (lógica formal)*. Buenos Aires: Club de Lectores.

SOTO, DOMINGO (1557). *Super octo libros Physicorum Aristotelis, Quaestiones*. Salmanticae: Andreas a Portonaris.

SYLVESTRIS FERRARIENSIS. Commentaria in quattuor libros “Contra Gentiles”. En SANCTI THOMAE AQUINATIS (1918). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. 1: *Summa Contra Gentiles*. Roma: Typis Riccardi Garroni.

THOMAS DE SUTTON [?]. *De principio individuationis*. Tomado de <http://www.corpusthomaticum.org/xp9.html> [28/04/2015].

THOMAS DE VIO, CAIETANUS. (1889). Commentaria in Summam Theologiae s. Thomae Aquinatis. En SANCTI THOMAE AQUINATIS. (1895-1899). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. 5: *Pars prima Summae Theologiae*. Roma: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.