

LA INTUICION HUMANA A LA LUZ DE LA DOCTRINA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO

INTRODUCCION

El cometido principal de una Introducción a cualquier investigación científica es el de señalar la naturaleza y el modo de proceder propios de ésta, para cumplir así con aquel precepto metódico que Santo Tomás expresó con estas palabras: «ante scientiam oportet inquirere modum sciendi» (1). De acuerdo con ello, debemos determinar aquí la naturaleza y el método que corresponden a un estudio de la intuición humana, lo que hacemos en la siguiente tesis: *una investigación sobre la intuición humana en sí misma corresponde formalmente a la Psicología y tiene que adoptar, por tanto, un método psicológico*. Para demostrar esta tesis—sobre todo en su primera parte—ensayamos dos procedimientos: uno negativo y otro positivo.

1. He aquí el procedimiento *negativo* o *indirecto*.

La intuición humana no puede ser formalmente estudiada

a) ni por la *Lógica*; y la razón es clara, pues el «sujeto» de esta ciencia es el ente de razón de segunda intención, o si se quiere, el orden que la razón introduce en sus propios actos con vistas a la fácil y segura adquisición de la ciencia; pero la intuición humana ni es un ente de razón, sino un acto real de alguna de nuestras facultades, ni forma parte del orden introducido por la razón en sus propios actos; más aún, ni siquiera es un acto ordenable por la razón, sino que es, más bien, el principio y el fin de todo el orden racional;

b) ni por la *Matemática*; lo que es obvio, pues la intuición humana en sí misma no tiene nada que ver con la cantidad, «sujeto» de esa ciencia;

(1) *In Böt. de Trin.*, lect. 2, exp. text.

c) ni por la *Metafísica*; lo que se prueba así: la *Metafísica* tiene por «sujeto» al ente en cuanto ente y por objeto formal motivo a la inmaterialidad absoluta del tercer grado de abstracción formal; pero la intuición humana ni es propiedad o parte esencial del ente en cuanto ente, ni consiente tampoco, hablando propiamente, la abstracción formal de tercer grado, como veremos después con más detalle;

d) ni por la *Ética*; como se ve claro por la consideración de que el «sujeto» de esta ciencia es el orden que la razón introduce en los actos de la voluntad con vistas a la prosecución del fin último de toda la vida humana; pero la intuición humana ni es acto de la voluntad que esté sometido a ese orden de la razón, ni es siquiera acto de otra potencia que necesite ser imperado por la voluntad por falta de atracción objetiva suficiente.

Luego sólo resta que sea la *Filosofía Natural*, y dentro de ella la *Psicología*, la única ciencia que pueda y deba estudiar formalmente a la intuición humana, como quiera que la precedente división sea completa y adecuada.

2. Veamos ahora el procedimiento *positivo* o *directo*.

El estudio de la intuición humana debe corresponder a aquella ciencia a la que competa el estudio del conocimiento humano en sí mismo. Pero éste pertenece a la *Psicología*. Luego.

La *Mayor* de este razonamiento es de suyo evidente, pues se trata de considerar aquí, no a la intuición divina o angélica, sino a la humana, y a ésta en tanto que es una forma o especie del conocimiento humano, ya sensible, ya intelectual.

En confirmación de la *Menor* valgan las consideraciones siguientes: La *Psicología*, que es una parte de la *Filosofía Natural*, tiene por «sujeto» al ente móvil con movimiento vital. Pero el principio radical de todo movimiento vital es el alma, a la que precisamente se define como el acto primero del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia. Luego el alma es el «sujeto» principal de la *Psicología*. Pero el cometido de una ciencia no se circunscribe a la determinación de la esencia de su «sujeto»—la cual, más bien, da por supuesta—, sino que se extiende a considerar y demostrar las propiedades o accidentes propios del mismo. Luego la *Psicología* debe considerar todas las propiedades o accidentes propios del alma. Pero el conocimiento, ya sensible, ya intelectual, es un accidente propio del alma humana—que es a la par vegetativa, sensitiva y racional, y por ello «sujeto»

el más propio de la Psicología—. Luego la Psicología debe estudiar al conocimiento humano, tanto sensible, como intelectual.

Unase a esto que la última determinación o especificación de una ciencia debe tomarse de su objeto formal motivo, el cual viene expresado inmediatamente en los principios de que arranca la ciencia en cuestión, y radicalmente en el grado de abstraibilidad fundamental u objetiva, que en el caso de la Psicología, parte de la Filosofía Natural, es aquella especie de inmaterialidad que, abandonando sólo la materia individual, retiene la materia sensible. Y la intuición humana en cuanto tal no tolera una abstracción mayor que ésta, tanto si se trata de la intuición sensible, acto de una facultad orgánica, como si se trata de la intuición intelectual que, aunque sea acto de una facultad inorgánica e intrínsecamente independiente de la materia, no deja nunca de tener, en el hombre viador, una relación, siquiera sea extrínseca, a los contenidos sensibles que son respecto del entendimiento humano, los colores respecto de la vista.

Verdad es que el alma humana, simple en sí misma, tiene dos caras o facetas, una que mira hacia abajo, hacia el mundo visible en el que se integra, como forma que es del cuerpo, y otra que mira hacia arriba, hacia el mundo espiritual, del que de alguna manera participa, como subsistente que es y trascendente del cuerpo, y por eso tiene en sí misma fundamento suficiente para dar origen a una consideración de tipo físico, a la que le es esencial la inclusión de la materia sensible, y otra de tipo metafísico, de la que es propia la plena exfoliación de la materia, y de aquí que el estudio del alma humana en sí misma haya sido considerado como el ápice de la Filosofía Natural y el límite inferior de la Metafísica. Sin embargo de esto, como quiera que nuestro entendimiento, en el estado actual de unión de alma con el cuerpo, guarda una perfecta connaturalidad con las formas abstraídas de las cosas sensibles, por eso todos los actos del mismo—y la intuición intelectual es uno de ellos—tienen que hacer referencia, siquiera sea extrínseca y accidental, a la materia sensible, y así no es posible prescindir de ésta en una consideración de la intuición humana propiamente tal. Lo que confirma y corrobora la tesis propuesta.

En cuanto al método que deberemos adoptar aquí es claro que habrá de ser el psicológico, pues el método debe guardar perfecta congruencia con la naturaleza de la investigación a la que se aplica. Sólo queremos añadir que, siendo para nosotros la Psicología un

saber integral, comprensivo tanto de la llamada *Psicología experimental* como de la denominada *racional*, creemos que el método psicológico debe ser a la par e invariablemente experimental y racional.

Pero emprendamos ya el tratamiento de la intuición humana en sí misma, que abarcará estas dos cuestiones fundamentales, correspondientes, por lo demás, a los dos modos de saber en materia incompleja : I. Definición, y II. División.

CAPITULO I

Definición de la intuición humana

La naturaleza o esencia de una cosa cualquiera viene expresada en su definición. Pero ésta es de dos clases : *nominal*, que nos lleva a la determinación del significado del nombre de la cosa en cuestión, y *real*, que nos conduce al conocimiento de la esencia misma de ella. Tal es, en efecto, la diferencia fundamental que separa a estas dos especies de definición, pues mientras la nominal expresa la relación del nombre a la cosa por él significada, la real, en cambio, expresa la esencia misma de la cosa significada por el nombre ; y de aquí provienen todas las demás diferencias, como son que la definición nominal se hace por lo accidental, lo común, lo extrínseco, mientras que la real se verifica por lo propio, lo intrínseco, lo esencial ; y es que conocer la definición de un nombre no es sino saber a qué cosa se refiere ese nombre con relación de signo a significado, lo que puede muy bien conseguirse por cualquier determinación accidental o común, o incluso por un gesto indicativo ; pero conocer la definición de una cosa es saber lo que la cosa es por sus principios esenciales.

Por lo demás, la definición nominal es para nosotros anterior a la real ,como quiera que el progreso de nuestro saber exija que vayamos desde los signos a lo significado.

ARTICULO I

DEFINICION NOMINAL

De dos maneras puede hacerse la definición nominal : o atendiendo al origen del nombre en cuestión, a lo que motivó su formación, y esta es la definición *etimológica* u originaria, o atendiendo al uso

que se hace de él, al sentido que se le da al aplicarlo, y esta es la definición *vulgar* o usual, que también puede llamarse *histórica*. Y es que los nombres, así como están sujetos a evolución morfológica, así también lo están a evolución semántica, en el seno de la cual van adquiriendo nuevas modulaciones significativas, precisamente en la medida en que van perfilándose y puliéndose los conceptos que ellos expresan. Y ocurre que, al principio de esa evolución, los nombres están cargados de una significación casi exclusivamente sensible, pero después van adquiriendo un sentido más depurado y espiritual, proceso éste perfectamente ajustado al que siguen nuestros propios conocimientos, los cuales comienzan siempre en lo sensible para elevarse luego al plano intelectual.

Teniendo esto en cuenta, vamos a examinar primero la definición etimológica de las palabras *intuición* y *visión* (esta última por la proximidad de significado que tiene con la primera), dentro de la cual comenzaremos ya a observar aquella depuración progresiva de que hemos hablado, para pasar después al examen de la definición histórica, la que nos permitirá sorprender el largo y variado proceso evolutivo a que se han visto sometidos los susodichos nombres en el uso de los filósofos.

Apartado I

Definición etimológica

La palabra castellana *intuición* deriva directamente de la latina *intuitio*, y ésta, juntamente con la equivalente *intuitus*, son formas sustantivas derivadas del verbo *intueor*, compuesto de las voces *in* y *tueor*. La etimología de esta última palabra no es segura, pues mientras unos la hacen derivar de la sánscrita *tutth* (=cubrir), otros creen que proviene de la también sánscrita *stav* (=quedarse admirado). Pero sea de esto lo que fuere, lo cierto es que en la lengua latina el verbo *tueor* significa, de una manera primaria, *mirar* con los ojos de la cara y, de una manera traslaticia, *percibir* con cualquiera otra facultad cognoscitiva, incluso con la inteligencia, *al modo como lo hace la vista*. De donde *intueor* (supuesto que la partícula *in* significa aquí tendencia o dirección hacia alguna cosa) significará primariamente *mirar a o hacia* algo, e *intuitio* (o *intuitus*) el *acto* de mirar a o hacia algo, pero traslaticiamente significarán respectivamente *percibir* algo *a la manera como lo hace la vista* y el *acto* de esa percepción.

Examinemos ahora la palabra *visión* que, aunque morfológicamente distinta, guarda un estrecho parentesco semántico con la de intuición. Esa palabra tiene además un mayor interés etimológico por podersele hallar, con toda seguridad, un origen griego. Pues bien, la palabra castellana *visión* deriva de la latina *visio*, forma sustantiva proveniente del verbo *videre*, que a su vez deriva del verbo griego *εἶδω* presente inusitado suplido por *ὁράω*. Tanto en griego como en latín la palabra tiene un sentido primario de *ver* con los ojos de la cara, de donde se ha trasladado a significar cualquier *aprehensión cognoscitiva*, ya sensible, ya intelectual, *semejante a la de la vista*.

Pero oigamos lo que nos dice Santo Tomás a este respecto :

«De un nombre cualquiera puede hablarse en dos sentidos : uno, según la primera imposición del nombre ; otro, según el uso que se hace de él. Y esto aparece claro en el vocablo *visión* que en un primer momento se aplicó para significar el acto del sentido de la vista, pero que, por la *dignidad y certeza* de este sentido, se extendió luego en el lenguaje usual a significar todo conocimiento sensible, como cuando se dice : *vea* usted cómo sabe, o cómo huele, o cómo quema ; y que ulteriormente se extendió también a significar el mismo conocimiento intelectual, según aquello del Evangelio (Mat., V. 8) : «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos *verán* a Dios» (2).

Tenemos, pues, que tanto la intuición como la visión significan primariamente el acto del sentido de la vista (con la única diferencia que hay entre los actos de mirar y de ver), pero que traslaticamente se han extendido a significar todo acto de conocimiento que se verifique de un modo parecido al del sentido de la vista. Esto último es evidente, pues de lo contrario no habría fundamento alguno para extender o trasladar los nombres de intuición y visión a otros actos de *aprehensión cognoscitiva*. Pero nos interesa determinar cuál es ese modo propio de conocer del sentido de la vista, por cuya participación se apropian esos nombres otros actos de conocimiento.

En el texto de Santo Tomás citado hace un momento hace el santo alusión a la *dignidad y certeza* que caracterizan al sentido de la vista, idea ésta que repite con insistencia en otros muchos pasajes de sus obras. Veamos algunos :

«[Aristóteles] establece dos excelencias de la vista respecto a los otros sentidos [externos] en orden al conocimiento.

(2) I, q. 67, a. 1, c.

La primera es que conoce más perfectamente; lo que acontece a la vista por el hecho de que es el más espiritual de todos los sentidos [externos]; y cuanto más inmaterial es una potencia cognoscitiva, tanto más perfecta es en orden al conocimiento [...]. La segunda es que nos manifiesta más cosas; lo que acontece a este sentido por razón de su objeto, pues el tacto y el gusto, e igualmente el olfato y el oído, son cognoscitivos de aquellos accidentes en los que se distinguen los cuerpos inferiores de los superiores; pero la vista es cognoscitiva de aquellos accidentes en los que convienen los cuerpos inferiores con los superiores [...]. Hay también una tercera razón por la que la vista nos manifiesta mayor número de diferencias de las cosas y es que por ella y por el tacto conocemos más principalmente los cuerpos sensibles, y sobre todo por la vista; lo que se desprende del hecho de que los otros tres sentidos son cognoscitivos de aquellas cosas que de alguna manera fluyen del cuerpo sensible y que no están en él [...]; pero la vista y el tacto perciben aquellos accidentes que están en las cosas mismas» (3).

«El motivo de que usemos de la luz y de lo perteneciente a la vista en las cosas intelectuales *está en la nobleza del sentido de la vista, que es el más espiritual y sutil de todos los sentidos [externos].* Lo que se evidencia por *dos razones: Primero por su objeto;* pues algunas cosas caen bajo la visión según las propiedades en las que comunican los cuerpos inferiores con los celestes [...]. *Segundo por el modo de su inmutación;* pues en cualquier otro sentido [externo] no hay inmutación espiritual sin inmutación natural [...]; pero en la inmutación de la vista sólo hay una inmutación espiritual; de donde se ve claro que la vista es el más espiritual de todos los sentidos [exteriores]» (4).

«Hay otros sensibles que inmutan al sentido sin ninguna inmutación material aneja, como la luz y el color, objeto de la vista; de donde *la vista es el más elevado entre todos los sentidos [externos], y el más universal,* porque los sensibles percibidos por él son comunes a los cuerpos corruptibles y a los incorruptibles» (5).

Según esto, tenemos que el sentido de la vista es:

- a) El más *espiritual* o inmaterial de todos los sentidos externos. pues la inmutación intencional, necesaria para su actuación en orden al conocimiento, no va acompañada (al menos *per se*) de una inmutación natural o física.

(3) *In I Metaph.*, lect. 1, ed. Cathala n.º 6-8.

(4) *In II de Anima*, lect. 14, ed. Pirotta n.º 417-418.

(5) *Qq. disp. de Anima*, q. un., a. 13, c.

b) El más *universal* o amplio, pues su área objetiva abarca un mayor número de cuerpos que las de los otros sentidos, y

c) El más *cognoscitivo* o *penetrativo*, pues llega hasta las cosas mismas y sus diferencias intrínsecas, aunque accidentales, y es capaz de descubrirnos mayor número de diferencias.

En conclusión, que, en orden al conocimiento, el sentido de la vista es *el más perfecto* de todos los sentidos exteriores.

Luego aquí, en esa perfección cognoscitiva, habrá que poner el fundamento para la traslación de los nombres de visión e intuición a los actos de otras facultades cognoscitivas distintas de la vista, y de este modo, según su etimología, la visión y la intuición serán *la forma perfecta del conocimiento*.

Apartado II

Definición histórica

Hallada ya la definición etimológica de la intuición (y también la de la visión, con la que guarda estrecho parentesco), es llegado el momento de pasar al estudio de la definición usual o histórica de dichos nombres.

Para no hacernos interminables en este punto, reduciremos la presente investigación al examen de las concepciones que han tenido acerca de la intuición unos cuantos autores representativos, como son San Agustín, Santo Tomás, Occam, Descartes, Kant, Bergson y Max Scheler. Los que estén familiarizados con la historia del problema de la intuición comprenderán seguramente las razones de esta reducida selección.

1. *San Agustín* admite sin reservas la intuición humana y fija con bastante precisión sus diversas clases o formas.

En primer lugar se muestra plenamente consciente del origen sensible-ocular de la intuición, pero cree plenamente justificada la traslación de ella, tanto a los demás sentidos, como al entendimiento, en algunas de sus operaciones (6).

(6) «Cinco son los sentidos corporales: ver, oír, oler, gustar y tocar. *La vista se refiere principalmente a los ojos, aunque a veces se atribuye a los otros sentidos*; así, no sólo decimos «mira cómo brilla», sino también «mira cómo suena, mira cómo huele, mira qué sabor tiene, mira qué caliente está» (*Carta 147, n.º 7*; edición de las obras de San Agustín de la B. A. C., t. XI, pág. 205; traducción de Fr. Lope Cilleruelo, O. S. A.). «He distinguido *un sentir por el cuerpo* el sol en el

La caracterización más general de la intuición, ya sensible, ya intelectual, la hace San Agustín contraponiéndola a la fe o creencia, juntamente con la cual constituye el conjunto entero del saber humano; así, por ejemplo, cuando escribe:

«Nuestra ciencia consta, pues, de cosas *vistas y creídas*. Respecto a las cosas que vemos o vimos, nosotros somos testigos. Respecto a las que creemos, otros testigos nos mueven a creer» (7).

Concretando un poco más, las cosas creídas son ausentes, mientras que las vistas son presentes, pero sin que se llegue a determinar claramente estos modos de presencia o ausencia:

«Se *creen*, pues, las cosas *ausentes* de nuestros sentidos si se estima idóneo el testimonio que se nos da sobre ellas. Se *ven*, en cambio, las cosas que se *presentan* a los sentidos del cuerpo o del alma, y por eso se llaman presentes» (8).

Por lo demás, la intuición puede ser de varias clases en gradación jerárquica:

«Si alguien lee este texto: «Amarás a tu prójimo como a tí mismo», advertirá que se dan en él tres clases de visión: *una mediante los ojos del cuerpo*, con que se perciben las letras del mandamiento escrito; *otra mediante la fantasía*, con que se representa al prójimo ausente, y *la última mediante la mirada de la mente*, con que se ve lo que es el amor. La tercera intuición, por la que sabemos y vemos interiormente lo que es el amor, expresa una realidad que no puede sustituirse por imágenes que la equivalgan» (9).

De estas tres clases de intuición, la más perfecta es la intelectual, y esto debido a que la presencia del objeto visto es en ella más real y verdadera; pues en la intuición sensible externa hay presencia real del objeto, pero éste por su corporeidad está en cierto modo distante y ausente; en la intuición imaginativa el objeto está realmente ausente

cielo, los montes en la tierra, los árboles y cualesquiera cuerpos, y *un ver con la mente* algo que es evidente, como vemos dentro de nosotros nuestra voluntad cuando queremos algo, o nuestro pensamiento cuando pensamos, nuestra memoria cuando recordamos, o algo parecido que percibimos directamente en el alma si) necesidad del cuerpo» (*Ibidem*, n.º 6, págs. 203-205.)

(7) *Carta* 147, n.º 8; en la ed. de la B. A. C., t. XI, pág. 207.

(8) *Ibidem*, n.º 7, pág. 205.

(9) *De Gen. ad litt.*, XII, 6, 15; PL, 34, 453; citado por Fr. Victorino Capánaga, O. R. S. A. en su Introducción a *Contra Academicos*, ed. de la B. A. C., t. III, págs. 33-34.

y sólo representativamente presente ; pero en la intuición intelectual el objeto está real e íntimamente presente y de ningún modo distante o ausente. Además—y este es otro carácter importante—la intuición intelectual juzga de la sensible e imaginativa, pero no a la inversa, como lo declara el Doctor de Hipona en este pasaje :

«¿Acaso podrás comparar con los ojos corpóreos esos otros ojos de tu corazón, con los que adviertes que tales cosas son verdaderas y ciertas, y las contemplas y discernes presentes, aunque invisiblemente? Ni siquiera juzgas con los ojos carnales esos mismos objetos visibles que la mirada de los ojos carnales ilumina, ni esos mismos ojos carnales ni su mirada para sentenciar si es buena o mala, grande o pequeña y cuán distante queda de las cosas invisibles, no sólo de las más excelentes, a las que debes prestar fe, aunque no las veas, sino de todas las otras que he citado, aunque no las creas ausentes, sino que las contemples presentes. Aun esas cosas corporales no las juzgas con los ojos carnales, sino con los interiores. *Los ojos interiores son, pues, jueces de los exteriores.* Estos tienen en cierto modo la función de siervos, el ministerio de anunciar, pues los interiores ven muchas cosas que los exteriores no ven ; nada ven éstos sobre lo cual no emitan un juicio los interiores, como si fuesen sus presidentes. ¿Quién no antepondrá con una estimación incomparable los interiores a los exteriores?» (10).

Finalmente véase la descripción que hace San Agustín de la intuición intelectual, la más perfecta de todas :

«En cambio, para ver esas cosas que, según dije, se perciben con la mente, por ejemplo, que vives, que quieres ver a Dios, que lo preguntas, que sabes que vives, quieres y preguntas, pero que no sabes cómo se ha de ver, no empleas los ojos corporales, ni buscas o sientes distancias locales para tender la mirada, para que llegue a los objetos que quieres ver. Así ves tu vida, tu voluntad, tu búsqueda, tu ciencia, tu ignorancia, pues tampoco se ha de desdeñar esta visión con que ves que no sabes. Digo que todas estas cosas *las ves en tí, las tienes en tí, y las ves sin líneas de figuras o resplandor de colores y con tanta mayor claridad y certidumbre cuanto más simple e interiormente las veas*» (11).

En esta descripción conviene señalar dos notas importantes : primera, la inmediatez, la presencia íntima del objeto intuído a la facultad intuitiva, y segunda, la certidumbre, la seguridad indestructible

(10) *Carta* 147, n.º 41, pág. 245.

(11) *Ibidem*, n.º 3, pág. 201.

que acompaña a la intuición intelectual. Precisamente por estos dos caracteres de la intuición interna, de los cuales el primero es causa del segundo, es por lo que ella hubo de servir de punto de partida de la filosofía de San Agustín, empeñada como estaba en lucha contra el escepticismo de los académicos.

Así, pues, la intuición agustiniana es:

a) «En un sentido amplio, la *aprehensión sensible o intelectual de un objeto presente*, con lo que se contrapone a la fe o creencia, y

b) «En un sentido estricto, la *aprehensión intelectual inmediata, y por lo mismo certísima, de un objeto íntima y realmente presente al entendimiento*».

2. Santo Tomás admite también la intuición humana siguiendo de cerca a San Agustín, pero añade nuevas precisiones a la determinación de su concepto.

En una primera descripción la intuición o visión es el conocimiento humano cierto y evidente o con suficiente atracción objetiva, y así se contrapone a la fe, humana o divina, y a la sospecha u opinión:

«Según enseña San Agustín—escribe el Angélico—«se creen las cosas ausentes de nuestros sentidos si se estima idóneo el testimonio que se da sobre ellas; se ven, en cambio, las cosas que se presentan a los sentidos del cuerpo o del alma». Esta doctrina es ciertamente clara cuando se trata de las cosas que están presentes a los sentidos del cuerpo, en las cuales es manifiesto qué está presente a los sentidos y qué no lo está. Pero respecto a los sentidos del alma no se ve claro qué es lo que está presente a ellos. Sin embargo, *se dice que están presentes al entendimiento aquellas cosas que no exceden su capacidad* para que la mirada del entendimiento se fije en ellas, pues a tales cosas uno asiente, no por el testimonio ajeno, sino por el testimonio del propio intelecto. Pero *aquellas cosas que exceden la capacidad del entendimiento se dicen ausentes de los sentidos del alma*; de donde el entendimiento no puede fijarse en ellas, y así no podemos asentir a ellas por propio testimonio, sino por testimonio ajeno, y estas cosas se dicen propiamente creídas» (12).

Y concretando más esta presencia objetiva o esta determinación a conocer por el sólo hecho de la atracción del objeto, escribe en otra parte:

«Se dice que *vemos aquellas cosas que por sí mismas mueven a nuestro entendimiento o a nuestros sentidos* en orden al conoci-

(12) *De Veritate*, q. 14, a. 9, c.

miento de ellas. De donde se ve claro que ni la fe ni la opinión pueden ser visiones ni sensibles ni intelectuales» (13).

Esa presencia objetiva es el mínimo requerido para la visión o intuición, siendo en un principio indiferente que esa presencia sea real o sólo intencional. Y así escribe el Angélico :

«La esencia de las cosas materiales se da en el entendimiento del hombre o del ángel como lo entendido en el que entiende, pero no según su ser real. Hay, sin embargo, cosas que están en el entendimiento o en el alma según uno y otro ser [intencional y real], y la *visión intelectual versa sobre ambos tipos de cosas*» (14).

Y es que como dice el Santo en otro lugar :

«Propiamente hablando, la vista es cierto sentido corporal ; de donde, si el nombre de visión se traslada al conocimiento inmaterial, esto no se hará sino metafóricamente. Pero en tales locuciones la propiedad de los significados depende de las distintas semejanzas que en cada caso se consideren, y por ello *nada se opone a que unas veces se llame visión a toda la ciencia divina, mientras que otras se reserve ese nombre para el conocimiento de las cosas presentes, pretéritas o futuras*» (15).

Sin embargo de esto, Santo Tomás prefiere reservar el nombre de visión para designar el conocimiento de las cosas presentes en su ser real y no sólo intencional, como se ve en este pasaje :

«La ciencia de simple noticia y la ciencia de visión no importan ninguna diferencia por parte de quien conoce, sino por parte de la cosa conocida ; pues la ciencia de visión se aplica a Dios por semejanza con la visión corporal, que versa sobre las cosas que existen verdaderamente fuera del ojo, y por eso *no se dice que Dios conoce con ciencia de visión sino las cosas que existen fuera de El*, sea en el presente, sea en el pasado, sea en el futuro» (16).

Y en otro lugar escribe :

«Se llama simple noticia para excluir lo que está fuera del género de la noticia, como es *la existencia de las cosas, que añade la ciencia de visión*» (17).

(13) II-II, q. 1, a. 4, c.

(14) I, q. 57, a. 1, ad 2.

(15) *De Veritate*, q. 2, a. 9, ad 3.

(16) *De Veritate*, q. 2, a. 9, ad 2.

(17) *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 8.

Y todavía de un modo más expreso :

«Las cosas que son, serán o fueron en cualquier tiempo las sabe [Dios] con ciencia de visión ; porque *lo que propiamente se ve es lo que tiene existencia fuera de quien ve*» (18).

Por otro lado la intuición o visión es para Santo Tomás un conocimiento inmediato, y así se contrapone ahora a la ciencia en cuanto ésta versa sobre las conclusiones, que no son conocidas por sí mismas, sino por los principios, mientras que éstos se conocen inmediatamente en sí mismos :

«*Todas las cosas—escribe el Angélico—de que se tiene ciencia, tomando esta palabra con toda propiedad, se conocen por resolución a los primeros principios, que están por sí mismos presentes al entendimiento y así toda ciencia se completa y consuma en la visión de la cosa presente*» (19).

Y en cuanto a la inmediatez exigida para la visión, véase cómo la concibe el Santo Doctor :

«En la visión intelectual puede haber un triple medio. Uno *bajo el cual* el entendimiento ve y que lo dispone para ver, y éste es en nosotros la luz del entendimiento agente que se comporta respecto del entendimiento posible como la luz del sol respecto del ojo. Otro medio es *por el cual* ve, y éste es la especie inteligible que determina al entendimiento posible y se comporta respecto de éste como la especie de la piedra respecto del ojo. El tercer medio es *en el cual* algo se ve, y éste es alguna cosa a través de la cual llegamos al conocimiento de otra, como en el efecto vemos la causa, y en una de dos cosas semejantes o contrarias vemos la otra, y este medio se comporta respecto del entendimiento como el espejo respecto de la vista corporal, en el cual el ojo ve alguna cosa. Pues bien, *el primero y el segundo medio no hacen mediata la visión*, pues se dice que uno ve inmediatamente la piedra aunque la vea por una especie recibida en el ojo y por la luz, porque la vista no es llevada hacia estos medios como hacia cosas visibles, sino que por ellos es llevada hacia una sola cosa visible que está fuera del ojo. Pero *el tercer medio sí hace mediata la visión*, pues la vista es llevada primero hacia el espejo como hacia algo visible, y mediante éste recibe la especie de la cosa vista en la especie o en el espejo» (20).

Con lo que se ve más clara la diferencia que separa a la visión de la ciencia, pues a lo que propiamente se opone la visión no es a aquel

(18) *III Sent.*, Dist. 14, q. 1, a. 2, q1a. 2.

(19) *De Veritate*, q. 14, a. 9, c.

(20) *Qq. Quodlibet.*, *Quodlibet.* VII, q. 1, a. 1, c.

tipo perfecto de ciencia que alcanza en un sólo acto los efectos en la causa o desde la causa, sino al discurso, que es concomitante a la ciencia humana y un índice de su imperfección, pues como dice el Angélico, «el conocimiento racional [o discursivo] proviene de la imperfección de la naturaleza intelectual» (21), y también «lo supremo en nuestro conocimiento no es la razón sino la inteligencia, que es el origen de la razón» (22). Pero veamos en qué consiste propiamente el discurso.

«Discurrir—escribe Santo Tomás—es propiamente llegar al conocimiento de una cosa a partir del conocimiento de otra. Y adviértase que no es lo mismo conocer una cosa *en otra* que conocerla *a partir de otra*, pues *cuando se conoce una cosa en otra, el que conoce es llevado hacia las dos con un solo movimiento*, como aparece claro cuando una cosa se conoce en otra como en su especie cognoscible, y tal conocimiento no es discursivo [...]. En cambio, *se dice que una cosa es conocida a partir de otra cuando no hay un solo movimiento hacia las dos, sino que primero el entendimiento se mueve hacia una, y a partir de ella se mueve hacia la otra*; de donde hay aquí cierto discurso, como aparece en las demostraciones en las que el entendimiento es llevado, primero, hacia los principios, y después, por los principios hacia las conclusiones» (23).

De todo lo cual se desprende el concepto analógico que Santo Tomás tiene de la intuición. Ante todo, según la primera imposición del nombre, es el acto del sentido de la vista. Pero en la vista podemos considerar tres notas características: la mayor perfección cognoscitiva, la inmediatez (en el sentido indicado) de su objeto y la existencia real del mismo. De estas notas las dos últimas son comunes a los otros sentidos externos y en ellas puede apoyarse la aplicación de la intuición a los actos de los demás sentidos externos y a la visión de las cosas real e inmediatamente presentes al entendimiento. La primera, en cambio, es propia del sentido de la vista y en ella está el fundamento para trasladar la intuición tanto al conocimiento sensible interno como al intelectual en su función aprehensiva de las esencias simples y de los primeros principios. Ahora bien, como quiera que en cada caso siempre es más formal lo propio que lo común, por ello, aplicada la intuición al orden intelectual, habrá de decirse más formalmente del conoci-

(21) *I Contra Gent.*, cap. 57.

(22) *Ibidem.*

(23) *De Veritate*, q. 8, a. 15, c.

mientos de las esencias simples y de los primeros principios que del conocimiento de lo realmente presente, del que se dirá de una manera derivada. Con todo, la intuición, en puridad de expresión, abarcará las tres cosas, siendo *el conocimiento inmediato y luminoso de una cosa realmente existente*, aunque ésta no sea precisamente la intuición humana, afectado como está el hombre de muchas y variadas limitaciones.

3. Con *Guillermo de Occam* se rompe el equilibrio en que Santo Tomás había colocado el concepto de intuición. Si ésta entrañaba para el Doctor Angélico las notas de inmediatez, luminosidad formal y real presencialidad objetiva, para el Venerable Innovador la nota que únicamente importa es la de presencialidad real del objeto y, lo que viene implicado en ella, la singularidad del mismo objeto. Pero veámoslo con detenimiento.

Occam distingue en el hombre tres géneros de conocimiento: el intuitivo sensible, el intuitivo intelectual y el abstractivo.

Por lo que hace a la intuición sensible, no reconoce que el sentido de la vista tenga alguna especie de prioridad en la aplicación de ese nombre: todos los sentidos son igualmente intuitivos. Es éste un primer olvido del carácter luminoso de la intuición que acarreará las más decisivas consecuencias en orden a la determinación de su concepto. La intuición sensitiva es una aprehensión inmediata de las cualidades sensibles de los cuerpos en su existencia concreta y singular. Por eso mismo, no hay en ella ninguna especie de necesidad ni absolutez, sino que todo es contingente y relativo.

En cuanto a la intuición intelectual, ésta sólo difiere de la sensible en que se realiza por el entendimiento, ya que el objeto de ambas es exactamente el mismo: lo singular, lo concreto, lo contingente, lo relativo. Oigamos a Occam:

«La noticia intuitiva [intelectiva] es tal que, cuando se conocen algunas cosas de las cuales una inhiere en otra, o una dista localmente de otra, o se comporta de alguna manera respecto de otra, en virtud de aquella noticia incompleja de dichas cosas, se sabe si la cosa inhiere o no inhiere, si dista o no dista, y así de las demás verdades contingentes [...]. Como si Sócrates en realidad de verdad es blanco, aquella noticia de Sócrates y de la blancura en virtud de la cual puede conocerse evidentemente que Sócrates es blanco, se llama noticia intuitiva. Y universalmente toda noticia incompleja del término o de los términos, o de la cosa o de las cosas, en virtud de la cual puede ser conocida evidentemente al-

guna verdad contingente, principalmente de presente, es noticia intuitiva» (24).

Por lo demás, este conocimiento intuitivo puede versar también sobre hechos contingentes internos y suprasensibles :

«Es también patente—escribe—que nuestro entendimiento, durante el presente estado, no sólo conoce los objetos sensibles, sino también, en particular e intuitivamente, algunos inteligibles, que no caen en manera alguna bajo el sentido, de los cuales son las intelecciones, los actos de la voluntad, la delectación, la tristeza y otros por el estilo, que puede el hombre experimentar que están en él y que, sin embargo, no son sensibles para nosotros ni caen bajo el sentido» (25).

Una consecuencia inmediata de este carácter existencial y contingente del objeto de la intuición intelectual es el que ésta verse necesariamente sobre lo singular :

«Digo—escribe—que la intuición es el conocimiento propio de lo singular» (26).

Y todavía más :

«Digo que el singular, tomado del modo susodicho por un conocimiento propio, singular y simple, es lo primeramente conocido» (27).

Después de esto, nada más lógico que afirmar, como lo hace el P. Maréchal, que la intuición intelectual de Occam «no es en su mayor parte otra cosa que una trasposición de la experiencia sensible y material a la inteligencia» (28). ¿Dónde queda ahora aquella luminosidad formal que debe acompañar a la intuición en cuanto derivada del acto del sentido de la vista, el más cognoscitivo de nuestros sentidos externos y el que mayor número de diferencias nos manifiesta? Occam se limita, abandonando esa consideración, a hacer resaltar el carácter existencial, concreto, singular del objeto de la intuición.

(24) *Sent.*, Prol., q. 1, lit. Z. Este y los restantes textos de Occam están tomados de las citas de MARECHAL, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier, I, 3^{em}. édit., págs. 223 y ss.

(25) *Ibidem*, lit. HH.

(26) *Quodlib.* I, q. 13.

(27) *Ibidem*.

(28) MARECHAL, S. I., *Le point de départ de la Métaphysique*, C. I, 3^{em}. édit., pág. 227.

Finalmente, por lo que hace al conocimiento abstractivo, éste tiene un carácter derivado y secundario. Según Occam, «la noticia abstractiva se forma primeramente mediante la intuitiva» (29). Indiferente a la existencia o no existencia de su objeto, el conocimiento abstractivo resulta siempre de la combinación de las percepciones individuales, agrupadas, según sus semejanzas, bajo un punto de vista común. Este punto de vista común es el concepto, o «la intención del alma», entendido de un modo totalmente nominalista.

«Cualquier universal—escribe Occam—es cierta intención del alma que significa muchas cosas por las que puede suponer. Y por tanto, una intención distinta de otra se predica de esa otra, no ciertamente por sí, sino por la cosa a la que significa. De modo que por tales proposiciones no se denota que una intención sea otra, sino que se denota frecuentemente que lo significado por una intención es lo importado por otra. Pero tales universales no son algo fuera del alma, y así no son de la esencia de las cosas ni parte de las cosas exteriores, sino que son ciertos entes en el alma, distintos entre sí y de las cosas fuera del alma, de los cuales algunos son signos de las cosas exteriores y otros son signos de aquellos signos, como el nombre «universal» es signo de todos los universales» (30).

En conclusión: este nominalismo de Occam, que niega toda universalidad y necesidad reales, es el que ha llevado a concebir la intuición como *aprehensión inmediata* de lo que queda en la realidad, a saber, *la singularidad y contingencia*. Y esta es la razón última de por qué la intuición occamista se bandea del lado de lo existencial con menosprecio absoluto de lo esencial.

4. *Renato Descartes*, inmerso en la corriente nominalista de Occam, hará, sin embargo, un enorme esfuerzo por dotar a la intuición del carácter luminoso del conocimiento de la esencia o forma. Rechazadas las esencias universales, colocará en su lugar las naturalezas simples y singulares, o mejor, las ideas claras y distintas que las representan y que son innatas a la razón humana. De este modo, la intuición, tipo perfecto del conocimiento humano, no versará sobre lo contingente y relativo, sino sobre lo necesario y absoluto. Pero veamos con algún detalle la doctrina cartesiana de la intuición.

«Entiendo por intuición—escribe Descartes—no el fluctuante testimonio de los sentidos, ni el juicio falaz de la imaginación

(29) *Quodlib.* I, q. 13.

(30) *Log.*, I, cap. 25, fol. 10, col. 4 y fol. 11, col. 1.

incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluto duda alguna respecto de aquello que entendemos, o lo que es lo mismo, una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que es más simple y, por lo mismo, más segura que la misma deducción. Así cada uno puede ver por intuición que él existe, que piensa, que un triángulo tiene tres ángulos, que un globo no tiene más que una superficie, y otras verdades semejantes que son más numerosas de lo que se cree, porque uno se desdeña de aplicar su espíritu a cosas tan fáciles» (31).

Según esta definición, la intuición, por una parte, está colocada en el plano puramente intelectual; nada de intuición sensible ni imaginativa; ella no es «el fluctuante testimonio de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente»; y la razón está en que la intuición es la forma perfecta del conocimiento humano y las facultades sensibles, según Descartes, no nos han sido dadas para conocer, sino para la conservación y utilidad de la vida.

Pero además de eso, la intuición es «una concepción no dudosa», ni mucho menos falsa, «de la mente pura y atenta». Este es, sin duda, el carácter más esencial de la intuición cartesiana: la indubitabilidad, la absoluta certidumbre, la plena seguridad del conocimiento que ella engendra. Se ha querido poner como prototipo de la intuición cartesiana el *cogito ergo sum*; no cabe duda que éste es una intuición, pero no la única ni el paradigma de las otras; es sólo un caso particular, un ejemplo concreto de ella (siempre que se atienda exclusivamente a la esencia de la intuición, abstracción hecha de su importancia en orden a fundamentar toda la filosofía). Así, pues, el carácter existencial, propio del *cogito*, no es esencial a la intuición cartesiana. Lo esencial—repetimos—es la absoluta indubitabilidad, basada en la claridad y distinción. Por eso, enumerando algunos ejemplos de intuición, dice Descartes: «Así, cada uno puede ver por intuición que él existe, que piensa [éstas tienen carácter existencial], que un triángulo tiene tres lados, que un globo no tiene más que una superficie [éstas tienen carácter esencial] y otras verdades semejantes».

La intuición también se contrapone a la deducción, juntamente con la cual agota las formas del conocimiento humano seguro y cierto (32),

(31) *Reglas para la dirección del ingenio*, III; en la ed. Adam-Tannery, t. X, pág. 368; traducción de M. Mindán.

(32) «Vamos a enumerar aquí—ha escrito Descartes—todos los actos de nuestro entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas sin temor alguno de errar; no admitimos más que dos: la *intuición* y la *deducción*» (*Reglas para la dirección del ingenio*, III, en la ed. cit., t. X, pág. 368).

contraposición ésa que se basa en la mayor certeza y simplicidad de la intuición: «es más simple y, por lo mismo, más segura que la misma deducción». Aunque, por otra parte, la deducción no es otra cosa que una serie continuada de intuiciones:

«Esta certeza y evidencia de la intuición—escribe Descartes— se requieren no sólo para las enunciaciones, sino también para cualquier clase de razonamiento [...]. De aquí puede surgir ya la duda de por qué, además de la intuición, hemos añadido aquí otro modo de conocer que tiene lugar por *deducción*, por la cual entendemos todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Mas hube de proceder así porque muchas cosas se conocen con certeza, aunque ellas mismas no sean evidentes, *con tal que sean deducidas de principios verdaderos y conocidas por un movimiento continuo y no interrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa*» (33).

Por último, en aquellas palabras: «que nace de la sola luz de la razón», en las que se expresa el innatismo de la intuición cartesiana y su independencia frente a las cosas, puede verse apuntada la solución de Descartes al problema de dotar de necesidad y absolutez a una intuición concreta como la que defiende, después de haber admitido los postulados nominalistas que habían hecho incompatibles la intuición y la abstracción.

5. *Manuel Kant*, continuando también a Occam, va a acentuar, al contrario que Descartes, las notas de inmediatez y singularidad, resaltadas por el Padre del nominalismo, y en consecuencia, contrapondrá a la intuición el concepto, siempre mediato y universal.

Véase este pasaje donde Kant señala el lugar fenomenológico de la intuición:

«*Representación en general (representatio)* es el género. Bajo ella se encuentra la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere simplemente al sujeto como modificación del estado de éste es *sensación (sensatio)*. Una percepción objetiva es *conocimiento (cognitio)*. El conocimiento o es *intuición o concepto (intuitus vel conceptus)*. *La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica que puede ser común a varias cosas*» (34).

(33) *Ibidem*, en la ed. cit. t. X, pág. 369.

(34) *Crítica de la Razón pura*, Dialéctica trascendental, Libro I, Sección 1; traducción de M. García Morente.

Mas, para Kant, este conocimiento inmediato y singular en que consiste la intuición no es posible al hombre más que en el plano de la sensibilidad :

«Sea cualquiera—escribe—el modo y los medios con que un conocimiento se refiere a sus objetos, la referencia inmediata —que todo pensar busca como medio—se llama intuición. Pero ésta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto a su vez no es posible para nosotros, hombres, por lo menos, sino mediante que el objeto afecte al espíritu de alguna manera. La capacidad (receptiva) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase sensibilidad. *Así, pues, por medio de la sensibilidad nos son dados objetos y ella sola nos proporciona intuiciones*; por medio del entendimiento empero son ellos pensados y en él se originan conceptos. Pero todo pensar tiene que referirse, ya directa, ya indirectamente mediante ciertas características, en último término a intuiciones; por lo tanto en nosotros a la sensibilidad, porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera» (35).

Esta negación de toda intuición intelectual en el hombre es punto capital en el sistema kantiano y en el que insiste con frecuencia. Véanse estos otros dos textos :

«Si por noumeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuir-la, tenemos un noumeno en sentido negativo. Pero si entendemos por noumeno un objeto de una intuición no sensible, entonces admitimos *una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es empero la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer*; y este sería el noumeno en sentido positivo» (36).

«*Pero como una intuición semejante, intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer*, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia ; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación ; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanza a esos entes» (37).

(35) *Crítica de la Razón pura*, Estética trascendental, § I.

(36) *Crítica de la Razón pura*, Analítica trascendental, Libro II, Capítulo III.

(37) *Ibidem*.

Por lo demás, la intuición sensible, única que Kant admite, puede ser *empírica* y *pura*. Véase como las describe el propio Kant :

«El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es sensación. *Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación, llámase empírica*» (38).

«Llamo puras (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentra nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuido en ciertas relaciones, se hallará a priori en el espíritu. *Esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma intuición pura*» (39).

Pero estas dos intuiciones no son partes potenciales de un género, sino partes integrantes de un todo, a saber, la intuición completa y propiamente dicha. Oigamos nuevamente a Kant :

«Ahora bien, el objeto no puede ser dado a un concepto más que en la intuición ; y si bien una intuición pura es posible a priori antes del objeto, esta misma no puede recibir su objeto, es decir, la validez objetiva, si no es por medio de la intuición empírica, cuya mera forma es. Así, todos los conceptos y, con éstos, todos los principios, por muy a priori que sean, se refieren, sin embargo, a intuiciones empíricas, es decir, a datos para la experiencia posible. Sin esto, carecen de toda validez objetiva y son un mero juego, ora de la imaginación, ora del entendimiento, cada uno con sus respectivas representaciones» (40).

Así, pues, la intuición es sobre todo la intuición empírica, existencial, particular, contingente, aunque a ella deba unirse la intuición pura, y también el concepto, para dotarla de universalidad y necesidad.

La intuición intelectual sería la forma perfecta del conocimiento, la única capaz de entregarnos las cosas como son en sí ; pero, en virtud de los postulados nominalistas que, como decíamos más atrás, habían hecho incompatibles la intuición y la abstracción, la intuición intelectual es completamente imposible para el hombre ; pues nuestros conceptos, o son abstraídos de la sensibilidad, y entonces nada

(38) *Crítica de la Razón pura*, Estética trascendental, § I.

(39) *Ibidem*.

(40) *Crítica de la Razón pura*, Analítica trascendental, Libro II, Capítulo III.

contienen que no esté en ella, o hacen abstracción de la sensibilidad, y entonces no se refieren inmediatamente a las cosas. Lo que no podría darse en manera alguna es un concepto abstracto que fuera a la vez universal e intuitivo.

6. Con *Enrique Bergson* adquiere la más absoluta radicalidad esta contraposición, que hemos observado en Kant, entre intuición y concepto. La primera es el órgano adecuado del conocimiento propiamente dicho, del conocimiento especulativo, característico del *homo sapiens*; el segundo, en cambio, es el instrumento apropiado para el conocimiento ordenado a la acción, para el conocimiento práctico y técnico, propio del *homo faber*. En consecuencia, la intuición es conocimiento absoluto, mientras que el concepto es conocimiento relativo. Pero oigamos al mismo Bergson :

«Los filósofos están de acuerdo, a pesar de sus divergencias aparentes, en distinguir *dos maneras profundamente diferentes de conocer una cosa*. La primera supone que uno da vueltas alrededor de esa cosa. La segunda, que uno entra en ella. La primera depende del punto de vista donde uno se coloca y de los símbolos por los cuales se expresa. La segunda no adopta algún punto de vista ni se apoya sobre algún símbolo. *Del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo relativo; del segundo, allí donde es posible, que alcanza lo absoluto*» (41).

Pues bien, ese modo absoluto de conocer, que llega al interior de las cosas, que prescinde de los puntos de vista y de los símbolos, es precisamente la intuición, que Bergson define en los siguientes términos :

«Se llama intuición a esta especie de simpatía intelectual por la cual uno se transporta al interior del objeto para coincidir con él en lo que tiene de único y, por consiguiente, de *inexpresable*» (42).

Es verdad que la intuición que describe Bergson, como humana que quiere ser, no está exenta de limitaciones ; pero eso no quita un ápice a su carácter absoluto, pues desde luego no es lo mismo limitación que relatividad.

«A mí me parece—escribe Bergson—que para todo el mundo un conocimiento que capta un objeto por dentro, que lo percibe

(41) *Introduction à la Métaphysique*, en *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1er. janvier, 1903.

(42) *Ibidem*.

tal como él se percibiría a sí mismo si su percepción y su existencia no fuesen más que una y la misma cosa, es un conocimiento absoluto, un conocimiento de lo absoluto. *No es conocimiento de toda la realidad, sin duda alguna, pero una cosa es un conocimiento relativo y otra un conocimiento limitado.* El primero altera la naturaleza de su objeto ; el segundo lo deja intacto, a reserva de no captar más que una parte. *Yo estimo, y he hecho todo lo posible por probarlo, que nuestro conocimiento de lo real es limitado, pero no relativo» (43).*

En cambio, ese carácter absoluto de la intuición sí que es incompatible con el concepto, recorte más o menos arbitrario de la realidad, hecho con vistas a la acción. Por eso, la intuición, para Bergson, aun colocada en la luminosa región del entendimiento, está al margen de todo el orden conceptual, que es como estar al margen de la luz.

La intuición bergsoniana, pues, es intelectual y no lo es : lo es en cuanto no es relativa como la intuición sensible, y no lo es en cuanto sacrifica la luminosidad esencial a la singularidad y concreción de su objeto, abdicando de lo más propio del entendimiento que es precisamente el concepto. Y por otra parte el objeto de esta intuición *absoluta* es lo máximamente *relativo*, el flujo constante de la vida, el *élan vital*.

7. *Max Scheler*, bastante apartado en los puntos centrales de su problemática filosófica de esta línea de pensamiento que venimos rastreando desde Occam, es un típico representante de la llamada *intuición emocional*. Con arreglo a las normas del método fenomenológico, adoptado por él en todas sus consecuencias, sueña haber descubierto una nueva e inexplorada esfera objetiva, la esfera de los valores, absolutamente irreductible a las demás. Y para captar los valores propone un nuevo tipo de intuición, también irreductible a las hasta él conocidas, que denomina *percepción sentimental* o *sentir intencional*. Esta intuición es alógica y aconceptual, pero no es sensible, sino verdaderamente espiritual. Su diferencia fundamental respecto a otros actos del espíritu radica precisamente en que, aun siendo aprehensiva, no se dirige a cosas o seres, sino a valores.

Para fijar la naturaleza de esa *percepción sentimental* es preciso distinguirla, no sólo de la sensibilidad, con la que, según Scheler,

(43) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, en la palabra *inconnaissable*.

se ha venido falsamente identificando todo el orden afectivo (44), sino también del mismo sentimiento o estados sentimentales (45).

La diferencia respecto a estos últimos radica en que los estados sentimentales no se refieren a objetos más que de un modo mediato, en cuanto que algún objeto es su causa :

«Los sentimientos—escribe Scheler—se enlazan con el objeto gracias siempre a los actos del referirse, posteriores al estar dado el sentimiento» (46).

En cambio, el percibir sentimental se dirige inmediatamente a su objeto, que, como ya hemos dicho, es siempre un valor :

«Se trata más bien —continúa nuestro autor— de un movimiento puntiforme que, procediendo del yo, se dirige al objeto, o un movimiento que viene dirigido al yo, en el cual algo me está dado y llega a su aparición. *El sentir tiene exactamente la misma relación con su correlato de valor que la que existe entre la representación y el objeto, es decir, una relación intencional.* La percepción sentimental no está aquí unida exteriormente a un objeto de manera mediata o por intermedio de una representación [...], sino que *el sentimiento se dirige, primariamente, a una clase propia de objetos, a saber, los valores*» (47).

Y más adelante :

«Tan sólo el estado de sentimiento es el que necesita de mediación, mas no el auténtico sentir intencional. En el curso del percibir sentimental ábrenos el mundo de los objetos, mas sólo por el lado de los valores. Precisamente la frecuente falta de objetos de imagen en el sentir intencional muestra que el percibir

(44) «La filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y es este prejuicio una escisión de «razón» y «sensibilidad», enteramente inadecuada a la estructura del espíritu. Esta división exige en cierto modo asignar todo lo que no es razón—orden, ley, etc.— a la sensibilidad. Según esto, toda nuestra vida emocional—y para la mayoría de los filósofos modernos nuestra vida apetitiva incluso—ha de atribuirse a la sensibilidad, incluso el amor y el odio» (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, traducción castellana con el título de *Ética*, por Hilario Rodríguez Sanz, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1948, t. II, pág. 24).

(45) «Distinguimos primeramente el «sentir—percibir sentimental—intencional de algo, de toda clase de simples estados sentimentales» (*Ibidem*, pág. 26). «Los estados sentimentales son, pues, radicalmente distintos del sentir (o percibir sentimental): aquéllos pertenecen a los contenidos y fenómenos, y éste a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos» (*Ibidem*, pág. 27).

(46) *Ibidem*, pág. 27.

(47) *Ibidem*, pág. 29.

sentimental es por su parte y de suyo un acto objetivador que no necesita ninguna representación como mediadora» (48).

La percepción sentimental es, pues, una intuición (49): es inmediata, es cognoscitiva (aunque no a la manera de la razón, por medio de conceptos o representaciones), y en eso conviene con los otros tipos de intuición a que nos hemos referido en este breve excursus histórico, pero tiene esto de particular: que es *el órgano propio del conocimiento de los valores*, esa nueva esfera objetiva irreductible a las hasta ahora descubiertas.

8. *Conclusión.* Después del recorrido histórico que acabamos de hacer no parece aventurado concluir la misma definición de la intuición a la que llegamos tras el examen de su etimología, es a saber, que *la intuición es la forma perfecta del conocimiento*. En efecto, para cada uno de los autores estudiados la intuición es, ante todo, una forma o especie de conocimiento, y esto de modo que, según sea la concepción que tienen del conocimiento, así es la que tienen de la intuición; pero, además, no es una forma de conocimiento como cualquier otra, sino la mejor, la más perfecta en su orden; o sea, que si se admiten un conocimiento sensible y otro intelectual, la intuición será lo mejor en cada uno de esos conocimientos, y si han de decidirse entre un conocimiento abstracto y otro concreto, la intuición será el que se estime más perfecto de los dos, y si la disyunción está entre un conocimiento absoluto y otro relativo, la intuición será asimismo el que se juzgue mejor, y así sucesivamente. En verdad, todos los filósofos que han hablado de la intuición lo han hecho para designar con ella aquel tipo de conocimiento que consideraban más perfecto, ya lo contrapusieran a la fe humana, ya al discurso, ya a la abstracción y al concepto, ya al conocimiento sensible...

Y si queremos precisar todavía más en qué ha de consistir esa perfección propia de la intuición tal como se desprende de las enseñanzas de la Historia, diremos que ella exige, *por parte del acto* en que consiste, la *certeza* y la *inmediatez* (aunque entendidas de diversa manera según las distintas concepciones) y, *por parte del objeto* sobre que versa, o bien la aprehensión de su *existencia*, o bien la captación de su *esencia* o *forma*, o bien la percepción de su *valor*, o bien incluso *las tres cosas*, si esto fuera posible. De modo que una intuición absoluta-

(48) *Ibidem*, pág. 30.

(49) Scheler emplea también con frecuencia la expresión «intuición sentimental».

mente perfecta sería: *el conocimiento cierto e inmediato de la existencia, forma y valor de un objeto*; pero si esto no es posible al hombre, la intuición humana se concebirá como la que más se acerque a este ideal dentro de las limitaciones del conocimiento del hombre.

ARTICULO II

DEFINICION REAL

Una vez obtenida la definición nominal de la intuición humana, es llegado el momento de emprender la búsqueda de la definición real de la misma (50). Para llevar a cabo este cometido utilizaremos dos procedimientos: uno *a posteriori* o *inductivo* y otro *a priori* o *deductivo*.

APARTADO I

Procedimiento inductivo

La argumentación *a posteriori* o inductiva procede, como es sabido, desde la observación de los hechos particulares hasta el conocimiento de la noción o de la ley universales en que aquellos se encuentran comprendidos. Según esto, la búsqueda que emprendemos ahora deberá partir del examen de los diversos modos de la intuición humana, conocidos *a posteriori* y en concreto, para elevarnos desde aquí hasta la noción universal y abstracta de la intuición humana en sí misma, en la que todos esos modos particulares se hallan contenidos. Y pues la intuición se nos ha revelado como una forma o especie del conocimiento, los diversos modos de la intuición humana vendrán determinados por los diversos modos de nuestro conocimiento, de los cuales los más generales son el *sensible* y el *intelectual*, admitiendo el primero la subdivisión en *externo* e *interno*. Por lo demás, esta división del conocimiento coincide con la que hace San Agustín de la intuición y que quedó registrada en un texto citado más atrás, a saber: una mediante los ojos del cuerpo, otra mediante la fantasía y otra mediante la mirada de la mente (51).

(50) La cuestión existencial (*an sit*) de la intuición humana, cuyo tratamiento habría de emprenderse en este lugar, pues es anterior a la cuestión estrictamente esencial (*quid rei*), pero posterior a la del significado del nombre (*quid nominis*), es en verdad una cuestión inexistente, ya que es inmediatamente evidente que en el hombre existe alguna intuición, es decir, algún conocimiento relativamente perfecto.

(51) Véanse las páginas del presente trabajo dedicadas a San Agustín.

A) LA INTUICION EMPIRICA

Llamamos aquí *intuición empírica*, en un sentido semejante al kantiano, a la que resulta en nosotros en tanto que somos inmediatamente afectados por los objetos exteriores. Esta intuición supone la existencia real del objeto sobre que versa y su inmediata acción sobre el sujeto; además ella termina en el objeto mismo y no en alguna representación o imagen suya. Tal es la intuición de los sentidos propios y del sentido común.

1. *Los sentidos exteriores o propios* son facultades pasivas de conocimiento ordenadas por naturaleza a ser inmutadas por un sensible exterior. Su pasividad es tanta como es compatible con la razón misma de conocimiento (que no puede abdicar de su dignidad de acción vital, ab intrínseco e inmanente) y consiste, en términos precisos, en que los sentidos externos no pueden llevar a cabo el acto de conocimiento que les es propio sino bajo la acción efectiva y presente del sensible que los inmuta, o lo que es lo mismo, en que no poseen en sí, y en ausencia del inmutativo sensible, el principio formal por el que puedan actuarse en orden al conocimiento de sus objetos.

Según esto, es claro que el número y el orden de los sentidos exteriores habrá que tomarlos de los diversos modos como somos inmutados por las cualidades sensibles alterativas, principio éste magníficamente desarrollado por Santo Tomás en el siguiente pasaje:

«Pero el sentido [externo] es cierta potencia pasiva que está ordenada por naturaleza a ser inmutada por el sensible exterior. Luego el exterior inmutativo es lo que el sentido percibe formalmente y con arreglo a cuya diversidad se diversifican las potencias sensibles [externas]. Ahora bien, la inmutación es doble: una natural y otra espiritual. Es natural cuando la forma inmutante es recibida en lo inmutado según su ser natural, como el calor en lo calentado; es espiritual cuando la forma inmutante es recibida en lo inmutado según su ser espiritual, como la forma del color en la pupila, que no se torna por eso coloreada. Para la operación del sentido [externo] se requiere la inmutación espiritual por medio de la cual se produzca en el órgano del sentido la intención de la forma sensible, pues de lo contrario, si la sola inmutación natural bastara para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían cuando son alterados. Pero en algunos sentidos se encuentra sólo la inmutación espiritual, como en la vista, mientras que en otros, junto a la inmutación espiritual, se da también la natural, bien sea por parte del objeto únicamente, bien sea por parte del objeto y del órgano. Así, por parte del objeto, se encuentra la trasmutación natural, según el lugar, en el sonido,

que es el objeto del oído, pues el sonido es causado por la percusión y por la conmoción del aire, y según la alteración en el olor, que es el objeto del olfato, pues es necesario que el cuerpo sea de alguna manera alterado por el calor para que expire el olor ; pero por parte del órgano hay inmutación en el tacto y en el gusto, pues la mano se calienta tocando lo caliente y la lengua se humedece con la humedad de los sabores, mientras que el órgano del olfato y del oído no son inmutados al sentir con alguna inmutación natural, a no ser accidentalmente. De este modo, *la vista, que no tiene inmutación natural del órgano ni del objeto, es máximamente espiritual y el más perfecto y común de todos los sentidos [externos], y después de ella, el oído, y después, el olfato, que tienen inmutación natural por parte del objeto, como quiera que el movimiento local sea más perfecto y naturalmente anterior que el movimiento de alteración [...] ; pero el tacto y el gusto son máximamente naturales*» (52).

Hay, pues, una jerarquía entre los sentidos externos, jerarquía que es inversa, ya se atienda al orden de la utilidad, ya al orden del conocimiento; pues en este último el sentido más elevado es el de la vista, que no todos los animales lo poseen, sino sólo los superiores, pero en el orden de la utilidad el sentido más importante es el del tacto, que no falta en ningún animal. Y el fundamento de ese orden jerárquico está en los grados de inmaterialidad, pues según el modo de ésta así es el modo del conocimiento.

En cuanto a la intuición propia de los sentidos externos, ya vimos. al tratar de la definición etimológica, que el nombre de intuición se aplica en primer lugar al acto del sentido de la vista y que sólo por cierta analogía se extiende luego a los actos de los demás sentidos. Pero ¿en qué puede consistir esa analogía? En el acto del sentido de la vista podemos distinguir dos cosas: primero, aquello que es común a todos los sentidos externos y que sería como el género próximo de su definición, y segundo, aquello que le es propio y que vendría a ser como su diferencia específica. Pues bien, lo que la vista tiene de común con los demás sentidos exteriores es el ser una potencia pasiva de conocimiento que está por naturaleza ordenada a ser inmutada, siquiera sea con una inmutación únicamente espiritual, por un sensible exterior, y por consiguiente exige la existencia actual y la presente e inmediata acción sobre ella del inmutativo exterior que es su objeto propio y el término inmediato de su conocimiento ; en cambio, lo que la vista tiene

(52) I, q. 78, a. 3, c.

de propio es el ser el más cognoscitivo de todos los sentidos exteriores y manifestarnos mayor número de diferencias entre las cosas. Pero si un nombre, que se aplica primitivamente a una cosa y no a otras, de las que le separan determinadas características, se extiende luego a significar también esas otras cosas, ello no será sino en cuanto éstas llegan a asemejarse de alguna manera a las características propias de aquélla, siempre sobre la base de otros caracteres y notas comunes. De modo que, si la palabra intuición, que primariamente significa el acto del sentido de la vista, se extiende luego a significar también todos o algunos actos de los otros sentidos exteriores, ello será, de un modo primario, en razón a que los actos de los otros sentidos participan de alguna manera de lo que es propio de la vista, y de un modo secundario, en razón a que convienen con ella en ciertos caracteres comunes. Así, la intuición sensible externa significará, primero, *la mayor perfección cognoscitiva*—claridad, penetración, discernimiento—del acto de algún sentido externo por respecto a otros actos menos perfectos de ese mismo sentido, y segundo, *la existencia real y la inmediata aprehensión* del objeto de ese acto.

2. *El sentido común* se denomina así porque es común a todos los sentidos exteriores o propios, con comunidad, no de predicación, sino de causalidad, o como dice Santo Tomás :

«El sentido interior no se llama común por predicación, como el género, sino *como la raíz y principio común de todos los sentidos externos*» (53).

La necesidad de admitir el sentido común y la misma naturaleza de él pónese de relieve considerando la pasividad de los sentidos externos, los cuales, como sólo conocen en cuanto son inmutados por el sensible exterior, no pueden juzgar ni acerca de sí mismos ni acerca de los datos de los otros sentidos ; y así, para llevar a cabo tales funciones es preciso poner en nosotros el sentido común. Oigamos a Santo Tomás

«El sentido propio juzga acerca del sensible propio, discerniéndolo de los otros que caen bajo el mismo sentido, como se discierne lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero discernir lo blanco de lo dulce no puede hacerlo ni la vista ni el gusto, pues es preciso que quien discierne entre dos cosas las conozca a ambas. De donde *es necesario que al sentido común, al que se refie-*

(53) I, q. 78, a. 4, ad 1.

ren como a un término común todas las aprehensiones de los sentidos [externos], le pertenezca ese juicio de discreción, y también la percepción de las acciones de los sentidos [externos], como cuando alguien ve que ve, pues esto no puede hacerse por el sentido propio, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por el que es inmutado, y en esa inmutación se consume la visión, y de ella se sigue otra inmutación en el sentido común que percibe la visión» (54).

La razón de estudiar al sentido común inmediatamente después de los sentidos externos y dentro del apartado dedicado a la intuición empírica, es que él ocupa un lugar intermedio entre los sentidos exteriores y los interiores, pero con mayor proximidad respecto de los primeros. En realidad el sentido común es un sentido externo, no como contradistinto de los otros, sino como incluyéndolos a todos, al modo de raíz o principio último del que derivan los demás; pero es también un sentido interior en cuanto no es inmediatamente inmutado por un sensible exterior sino por los actos de los sentidos exteriores o propios. Y es más sentido exterior que interior, porque lo más característico de los sentidos interiores es percibir sus objetos en cuanto están ausentes y se hallan representados en una imagen interior, mientras que lo más propio de los sentidos externos es percibir sus objetos en cuanto están presentes y los inmutan actualmente, y por eso estos sentidos no forman una imagen intencional en la que perciban sus objetos, sino que sus actos terminan en las mismas cualidades sensibles real e inmediatamente presentes. Esto es lo que enseña Santo Tomás con estas palabras:

«En la parte sensitiva se encuentran dos operaciones: una según la sola inmutación, y así, la operación del sentido se consume por el hecho de que es inmutado por el sensible; otra operación es formación, según que la potencia imaginativa se forma a sí misma alguna imagen de la cosa ausente o nunca vista» (55).

Y que precisamente el sentido común se adscriba a la primera de estas operaciones más bien que a la segunda, también lo enseña el Doctor Angélico al escribir:

«A la recepción de las formas sensibles se ordenan los sentidos propios y el sentido común» (56).

(54) I, q. 78, a. 4, ad 2.

(55) I, q. 85, a. 2, ad 3.

(56) I, q. 78, a. 4, c.

Y sin embargo, en el sentido común se da ya una cierta elevación por respecto a los sentidos propios, pues éstos no pueden volver sobre sí mismos, pero sí el sentido común, en su función de conciencia sensible, y esta es la razón de que se enumere a veces entre los sentidos interiores.

Por lo que se refiere a la intuición propia de este sentido, cabe decir que él la realiza con toda propiedad, no sólo porque conserva todos los caracteres comunes a los sentidos propios, exigiendo la presencia real e inmediata de su objeto, que son los actos y los datos de los demás sentidos, sino también porque contiene de un modo eminente aquella perfección propia de la vista por la que ésta sobrepuja a los demás sentidos externos y que es designada de un modo primario por la palabra intuición. Pues si la vista es el sentido exterior que discierne mejor sus objetos, como quiera que nos haga conocer mayor número de diferencias; si es el más noble y elevado, como quiera que sea el más espiritual y no reciba inmutación natural alguna; si es el más amplio y penetrativo, como quiera que se extienda a los cuerpos inferiores y a los superiores y llegue a las cualidades intrínsecas de las cosas; todos esos caracteres, y todavía de modo más perfecto, los tiene el sentido común, pues no sólo discierne las diferencias de los colores entre sí, y de las figuras entre sí, sino también las diferencias de los colores respecto de los sabores, sonidos, olores, etc., etc., y se extiende no sólo a lo que la vista abarca, sino a lo que abarcan todos los sentidos propios, y es más espiritual que la vista y más penetrativo que ella. Luego *la intuición empírica se realiza perfectamente en el sentido común, tanto por lo que se refiere a los caracteres comunes a todos los sentidos externos, que son más secundarios, como por lo que se refiere a los caracteres propios de la vista, que son más primarios.* La única aparente dificultad podría estar en la nota de la inmediatez, pero ésta se da perfectamente en el sentido común en su función de conciencia sensible, y aún en el juicio de él acerca de los sensibles exteriores la mediación que existe no es de aquel tipo que es incompatible con la intuición, como veremos más adelante. En todo caso podría decirse que en el sentido común se encuentra perfectamente la intuición empírica en su función de conciencia sensible y de un modo menos perfecto en su función judicativa de los sensibles externos.

Así, pues, *la intuición empírica* (que comprende no sólo los actos de los sentidos propios, sino también los del sentido común *tiene los*

siguientes caracteres: a) existencia real del objeto de lá misma, b) inmediata presencia de dicho objeto y c) perfección—claridad, discernimiento, penetración—de su aprehensión.

Ya veremos empero cómo los caracteres a) y b) se le asignan con más propiedad que el c), debido a que este último es incomparablemente menos perfecto en la intuición empírica que en la imaginativa y, sobre todo, en la intelectual.

B) LA INTUICION IMAGINATIVA

El nombre de *intuición imaginativa* no pretende expresar exclusivamente el acto intuitivo de la imaginación, sino extenderse a significar los actos intuitivos de todos los sentidos internos, excepción hecha del sentido común. Por lo demás, la imaginación o fantasía ha solido tomarse en este sentido amplio que ahora le damos; por ejemplo, por Aristóteles y sus comentaristas cuando la definían como «el movimiento del sentido en cuanto está en acto» (57).

La razón de admitir cuatro sentidos interiores, contando ahora entre ellos al sentido común, pónela Santo Tomás en las necesidades inherentes a la vida animal perfecta, acerca de las cuales la Naturaleza no puede fallar, argumentando del modo siguiente :

«Es preciso tener en cuenta que para la vida del animal perfecto se requiere, *no sólo que aprehenda una cosa en presencia del sensible, sino también en ausencia de él*; de lo contrario, como quiera que el movimiento y la acción del animal siguen a la aprehensión, no se movería éste para buscar algo ausente ; lo contrario de lo que aparece sobre todo en los animales perfectos que se mueven con movimiento progresivo, pues se mueven hacia algo ausente aprehendido por ellos. Luego *es necesario que el animal, por su alma sensitiva, no sólo reciba las especies de las cosas sensibles cuando es presencialmente inmutado por ellas, sino también que las retenga y conserve*. Pero recibir y retener se reducen en las cosas corporales a principios diversos, pues las cosas húmedas reciben bien y retienen mal, y lo contrario pasa con las secas. De donde, como quiera que la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, *es necesario que haya una potencia que reciba las especies de las cosas sensibles y otra que las conserve*.

Hay que considerar, además, que si el animal se moviese sólo por lo deleitable o contristable según el sentido, no sería necesario poner en él sino la aprehensión de las formas que el sentido per-

(57) Cf. SANTO TOMAS, *In III de Anima*, lect. 6.

cibe y en las cuales se deleita o contrista; pero al animal le es necesario que busque algunas cosas y huya de otras, no sólo porque son convenientes o no en orden al sentir, sino también por algunas otras utilidades o inconveniencias, como ocurre a la oveja que, viendo venir al lobo, huye, no por indecencia de su color o figura, sino por enemigo de su naturaleza, e igualmente al ave, que recoge la paja, no porque deleite sus sentidos, sino porque es útil para hacer el nido. *Es, pues, necesario que el animal perciba estas intenciones que el sentido exterior no percibe, para cuya percepción es preciso poner otro principio*, como quiera que la percepción de las formas sensibles se debe a la inmutación sensible, pero no la percepción de las predichas intenciones. Así, pues, *a la recepción de las formas sensibles se ordenan los sentidos propios y el sentido común [...]; pero a la retención o conservación de estas formas se ordena la fantasía, o la imaginación* que es lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un cierto tesoro de las formas recibidas por el sentido. Por su parte, *a aprehender las intenciones que no se reciben por el sentido se ordena la potencia estimativa y a conservarlas la facultad memorativa* que es un cierto tesoro de dichas intenciones, cuyo signo es que el principio del recuerdo está en los animales en alguna de esas intenciones, por ejemplo, que algo es nocivo o conveniente, y la misma razón de pretérito a que atiende la memoria se computa entre las mismas intenciones dichas» (58).

Sin embargo, los sentidos interiores nos interesan aquí no en cuanto satisfacen las necesidades de la vida animal, sino en cuanto se ordenan, en el hombre, al cumplimiento de las operaciones propias de la vida racional. En este sentido, todas las facultades sensibles interiores son en el hombre más perfectas, no ciertamente en cuanto a los caracteres propios de su naturaleza sensitiva (59), sino en cuanto reciben el influjo de las facultades superiores que en cierto modo refluyen en ellas. Esto lleva incluso a cambiar el nombre de dos de estos sentidos, a saber, la estimativa, que se llama en el hombre *cogitativa*, y la memoria, que se denomina *reminiscencia*. Pero examinemos los actos de cada una de esas facultades y el modo como en ellas se encuentra, si se encuentra, la intuición.

1. *La imaginación* es una facultad sensitiva interior que se ordena por naturaleza, no a la recepción de las formas sensibles de las cosas

(58) I, q. 78, a. 4, c.

(59) Santo Tomás escribe a este respecto: «La cogitativa y la memorativa tienen en el hombre aquella eminencia, no por lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal que refluye en ellas. Y por tanto, no son otras facultades sino las mismas más perfectas que en los otros animales» (I, q. 78, a. 4, ad 5).

exteriores, pues para esto son suficientes los sentidos propios y el sentido común, sino a la conservación de esas mismas formas, y es una facultad sensitiva especial, pues en las cosas corporales—y la imaginación es corporal, pues no es posible sin un órgano corporal—no es lo mismo el principio receptor que el conservador, ya que lo que recibe bien, conserva mal y viceversa. Pero no sólo eso, pues además de conservar las formas recibidas por los sentidos externos y el común, conoce las cosas ausentes, representándolas en una imagen intencional semejante al concepto del entendimiento. De este modo, la imaginación es más espiritual y noble que los otros sentidos hasta ahora estudiados, pues no sólo es ajena a toda inmutación natural o física, sino que la misma inmutación intencional que requiere para su acto, bien que recibida de los sentidos, la posee en sí de modo permanente, y así puede actuarse por sí misma en ausencia del objeto sensible, al que alcanza desde una mayor abstracción, como quiera que prescinda de su existencia real aquí y ahora. La imaginación tiene también, en el hombre, el oficio de componer, con los datos recibidos de los sentidos, objetos nuevos, nunca percibidos, por lo cual recibe el nombre de *imaginación creadora*.

La imaginación, que en la vida del animal cumple el cometido de proporcionar a éste un conocimiento de los objetos ausentes que haga posible el movimiento progresivo intencionado, se ordena en el hombre, como ya hemos dicho, al cumplimiento de las operaciones propias de su especie o de la vida racional, y así el hombre nada conoce si no se convierte a las imágenes, ni en el conocimiento especulativo, donde las imágenes son para el entendimiento como los colores para la vista, ni en el conocimiento práctico, donde la razón universal no mueve sino mediante la razón particular, ni en el conocimiento artístico y técnico, donde la singularidad de la producción exige la continuidad del entendimiento con las aprehensiones de los sentidos.

En cuanto a la posibilidad de extender la intuición a los actos de la imaginación, véase este texto de Santo Tomás :

«Conviene saber que *phos* en griego es lo mismo que *luz*. y de ahí derivan *phanos*, que significa *aparición* o *iluminación*. y *phantasia*. Dice, pues, [Aristóteles] que la vista es el más elevado entre los sentidos [externos], pues, como se ha mostrado, es el más espiritual y cognoscitivo, y de aquí que la *fantasia*, que es causada por el sentido en cuanto está en acto, *reciba el nombre de la luz, sin la cual no se puede ver*» (60).

(60) *III de Anima*, lect. 6, n.º 668.

La intuición, en efecto, es perfectamente aplicable a los actos de la imaginación, pero *precisamente en razón de lo que es propio del sentido de la vista*, a saber, la perfección cognoscitiva, la luminosidad y claridad, pues se trata de una facultad más perfecta y luminosa que todos los sentidos externos, *y no en razón de aquellos otros caracteres que son inseparables de la intuición empírica*, a saber, la existencia real de su objeto y la inmediatez de su presencia física. Así concebía San Agustín a la intuición espiritual o imaginaria, la cual, por lo demás, es propia de todos los sentidos internos :

«San Agustín—escribe el Doctor Angélico—llama visión espiritual a aquella que se lleva a cabo mediante las imágenes de los cuerpos en ausencia de los mismos; lo cual es común a todas las aprehensiones interiores» (61).

2. *La cogitativa* es la facultad que corresponde en el hombre a la estimativa de los animales. Sabemos ya que la estimativa es la facultad de aprehender ciertas intenciones no percibidas por los sentidos externos, como son la conveniencia y nocividad de ciertas cosas respecto a la naturaleza específica del animal. Pero en el hombre en quien, juntamente con los sentidos, existe también la razón, la facultad estimativa está elevada y ordenada, no sólo a subvenir a las necesidades de la vida animal, sino también a facilitar las operaciones propias de la vida racional. Ahora bien, éstas son principalmente dos: la *especulativa*, por la que la razón aprehende las esencias universales abstraídas de las cosas particulares, y la *práctica*, por la que la razón aplica las normas universales a los casos particulares, y para una y otra operación es necesaria la cogitativa. Oigamos a Santo Tomás :

«Y de qué modo pueda ser extraído de los particulares ese algo único [universal], pónelo de relieve [Aristóteles] a continuación. Pues es manifiesto que, aunque el objeto propio y directo del sentido es lo singular, *también lo universal es de alguna manera conocido por él*, ya que el sentido [la cogitativa] conoce a Calías no sólo en cuanto es Calías, sino también en cuanto es este *hombre*, y de manera semejante conoce a Sócrates en cuanto es este *hombre*. De donde resulta posible que mediante esas aprehensiones sensibles el entendimiento considere *al hombre* en Calías y en Sócrates. Porque si aconteciera que el sentido [la cogitativa] captara únicamente lo que pertenece a la particu-

(61) I, q. 78, a. 4, ad 6.

laridad, sin que de ningún modo aprehendiera juntamente con ello la naturaleza universal que existe en lo particular, *no sería posible que la aprehensión del sentido [de la cogitativa] causara en nosotros el conocimiento intelectual*» (62).

Precisamente en eso estriba la diferencia fundamental entre la estimativa y la cogitativa, en que

«la cogitativa aprehende al individuo como existente bajo una naturaleza común, lo que le acontece en cuanto se une a la facultad intelectual en el mismo sujeto, y así conoce a este hombre en cuanto es este hombre, y a este leño en cuanto es este leño; pero la estimativa no aprehende al individuo en cuanto está bajo una naturaleza común, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce a este cordero, no en cuanto es este cordero, sino en cuanto es amamantable por ella, y a esta hierba en cuanto es su alimento» (63).

En cuanto a la necesidad de la cogitativa para la función práctica de la razón humana, véase este pasaje del mismo Santo Doctor :

«La sentencia universal que forma la razón acerca de las acciones no es posible que se aplique al acto particular sino por alguna potencia intermedia que aprehenda lo singular, a fin de que de este modo se haga cierto silogismo, cuya mayor sea universal—la sentencia del entendimiento—; su menor, singular—la aplicación de la razón particular [la cogitativa]—, y su conclusión, la elección de una acción singular» (64).

Ahora bien, esa distinta ordenación de la cogitativa y la estimativa refluye también en el mecanismo de su ejercicio, y así, mientras la estimativa funciona de un modo instantáneo, como por instinto natural, la cogitativa procede de un modo analógicamente discursivo, por colación o comparación, y por eso se la llama también *razón particular*. Oigamos nuevamente a Santo Tomás :

«Conviene saber que, por lo que atañe a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, pues uno y otro son inmutados del mismo modo por los sensibles exteriores; pero en cuanto a las susodichas intenciones [las intenciones no sentidas] sí que hay diferencia; pues los otros animales reci-

(62) *II Post.*, lect. 20, n.º 13.

(63) SANTO TOMÁS, *II de Anima*, lect. 13, n.º 398.

(64) *De Veritate*. q. 10, a. 5, c.

ben tales intenciones por cierto instinto natural, pero el hombre por cierta colación o comparación. Y por eso, lo que en los otros animales se llama estimativa natural, en el hombre se denomina cogitativa, la cual llega por cierta comparación al encuentro de tales intenciones; de donde también se llama razón particular [...], pues es comparativa de las intenciones individuales como la razón intelectual es comparativa de las intenciones universales» (65).

Por lo que hace a la aplicación de la intuición a la cogitativa, digamos: a) que *si se atiende a lo que es propio de la vista, la intuición se realiza verdaderamente en ella, y aún mejor que en cualquier otro sentido interior*, pues es el más perfecto de todos; b) que, *si se atiende a lo que es propio de la cogitativa*, a saber, aprehender las intenciones no sentidas, ya se trate del valor o contravalor de las cosas en orden a las necesidades de la vida animal, ya se trate de las esencias universales captadas en particular en orden a los fines de la vida racional, *entonces la intuición se realiza en ella de la manera más perfecta que cabe en el conocimiento sensible*, y c) que, *si se atiende a las condiciones inherentes a la intuición empírica*, es decir, la existencia real del objeto y su inmediata aprehensión, *entonces la intuición no se realiza en la cogitativa*, pues su objeto no sólo no le está presente en su realidad física, sino que además no lo aprehende inmediatamente, sino mediante cierta comparación o cuasi discurso. Lo contrario cabría decir, respecto a este último punto, de la estimativa natural o de la cogitativa en su función meramente instintiva.

3. *La reminiscencia* es el sentido interior ordenado a conservar las aprehensiones de la estimativa o cogitativa. Además es verdaderamente cognoscitiva de las cosas pasadas, precisamente en cuanto pasadas. Oigamos a Santo Tomás:

«En quinto lugar se requiere que aquellas cosas que fueron anteriormente aprehendidas por los sentidos y conservadas interiormente sean traídas de nuevo a la consideración actual, y esto pertenece a la facultad rememorativa, la cual en los restantes animales lleva a cabo su operación sin inquisición alguna, pero en el hombre con inquisición y esfuerzo; de donde en los hombres no sólo es memoria, sino reminiscencia» (66).

(65) I, q. 78, a. 4, c.

(66) *Qq. disp. de Anima*, q. un., a. 13, c.

Y también :

«La memoria, según el lenguaje usual, significa el conocimiento de las cosas pasadas. Pero conocer lo pasado como pasado corresponde al mismo a quien corresponde conocer lo presente como presente o el ahora como ahora, es decir, al sentido» (67).

En cuanto a la diferencia existente entre la simple memoria y la reminiscencia, este pasaje es más explícito :

«El hombre, por parte de la memorativa, no sólo tiene memoria, como los restantes animales, en una súbita recordación de las cosas pretéritas, sino también reminiscencia, en una inquisición cuasi silogística del recuerdo de las cosas pretéritas, según las intenciones individuales» (68).

Por lo que hace a la aplicación de la intuición a la reminiscencia, puede decirse casi lo mismo que de la cogitativa, a saber : que si se considera lo que es propio del sentido de la vista, bien justificada esté la aplicación de la intuición a la reminiscencia; pero si se atiende a lo que es característico de la intuición empírica, no hay fundamento para esa aplicación, pues la reminiscencia prescinde tanto de la existencia actual de su objeto como de la inmediatez de su aprehensión. Respecto a este último punto, la simple memoria aventaja a la reminiscencia.

En conclusión, que la intuición imaginativa (que comprende los actos de la imaginación, la cogitativa y la reminiscencia) tiene como característica esencial el ser una aprehensión perfecta en su plano, es decir, clara y luminosa aunque sensible, de objetos ausentes. También se le puede añadir la nota de inmediatez si se atiende sólo a las funciones de imaginación reproductora, de estimativa natural y de simple memoria.

C) LA INTUICION INTELECTUAL

Llamamos aquí *intuición intelectual* a la que es propia del entendimiento sin limitar de antemano su ámbito o al orden conceptual—de las esencias—, o al experimental—de las existencias—, o al estimativo—de los valores—, sino incluyendo a esos tres órdenes indistintamente. Por éso vamos a considerar por separado cada una de esas tres funciones del entendimiento humano y los actos de intuición correspondientes.

(67) *De Veritate*, q. 10, a. 2, c.

(68) I, q. 78, a. 4, c.

1. *El entendimiento en su función aprehensiva de esencias.* Así como lo propio de la vista es la claridad o luminosidad con que aprehende sus objetos, así lo propio del entendimiento es conocer las esencias de las cosas. En esto se diferencia, en efecto, de las restantes potencias cognoscitivas del hombre, pues los sentidos y la misma imaginación sólo alcanzan los accidentes exteriores de las cosas, pero en cambio el entendimiento llega a lo íntimo de ellas. Esto, por lo demás, lo lleva a cabo el entendimiento expresando la esencia en cuestión en un concepto o verbo interior que viene a ser como la palabra que se dice a sí mismo manifestándose la riqueza actual de su conocimiento. De entre los muchos textos de Santo Tomás que podríamos traer aquí a colación, véanse los siguientes :

«El nombre de entendimiento se toma de que conoce lo íntimo de las cosas, pues entender es como leer dentro. *Los sentidos y la imaginación sólo conocen los accidentes exteriores, pero en cambio el entendimiento penetra hasta la esencia misma de la cosa*» (69).

«El nombre de entendimiento importa cierto conocimiento íntimo, pues se dice «entender» (intelligere) como si se dijera «leer dentro» (intus legere). Esto aparece claramente si se considera la diferencia entre el entendimiento y el sentido, pues *el conocimiento sensitivo se ocupa acerca de las cualidades sensibles exteriores, pero el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de las cosas, pues el objeto del entendimiento es "lo que es"* (70).

«*En quienquiera que entiende, por el sólo hecho de entender, procede dentro de él algo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene del poder intelectual y procede del conocimiento o noticia de la cosa. Esta concepción es la que significa la palabra y se llama verbo del corazón*» (71).

«La concepción del entendimiento se ordena a la cosa entendida como a su fin, pues *para esto forma el entendimiento en sí la concepción de la cosa, para conocer la cosa entendida*» (72).

Ahora bien, por el mismo hecho de que el objeto del entendimiento es la esencia de las cosas, resulta que todo lo que pueda haber en éstas aparte de sus principios esenciales no será aprehendido por el entendi-

(69) *De Veritate*, q. 1, a. 12, c.

(70) II-II, q. 8, a. 1, c.

(71) I, q. 27, a. 1, c.

(72) *De Potentia*, q. 8, a. 1, c.

miento más que indirectamente. Esto es lo que sucedé con los singulares materiales, en los cuales la singularidad y los accidentes individuales no pueden ser explicados por las notas constitutivas de una esencia, sino que quedan fuera de ella. De donde los singulares materiales no pueden ser aprehendidos directamente por el entendimiento, lo que no quiere decir que no pueda tenerse de ellos un conocimiento propio, pues se puede tener de ellos un conocimiento por su misma esencia. Por lo demás, la última raíz de que en una cosa haya algo aparte de sus principios esenciales es precisamente la materia, y por eso en el haber de la materia hay que cargar la ininteligibilidad del singular material. Y como por otra parte resulta que la materia es el principio de singularización en los seres que la tienen, por eso el objeto del entendimiento que, por lo dicho, ha de ser inmaterial, es también *eo ipso* universal. Y ahora véanse confirmados con textos de Santo Tomás los puntos capitales de esta doctrina :

«Las esencias de las cosas no difieren de las cosas mismas sino accidentalmente. Por ejemplo, no es lo mismo la esencia del hombre blanco y el hombre blanco, porque la esencia del hombre no contiene en sí sino lo que pertenece a la especie del hombre, pero esto que llamo hombre blanco tiene en sí algo aparte de lo que corresponde a la especie humana. Y esto acontece en todos los seres que tienen su forma recibida en la materia, que en ellos hay algo aparte de los principios de la especie. Pues la naturaleza de la especie se individúa por la materia; de donde los principios individuales y los accidentes del individuo están fuera de la esencia de la especie» (73).

«Nuestro entendimiento, aunque no conozca lo singular, tiene un conocimiento propio de las cosas, pues las conoce según las razones propias de la especie» (74).

«Lo singular en las cosas materiales no puede ser conocido directa e inmediatamente por nuestro entendimiento. Y la razón es que el principio de singularidad de las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento entiende abstraído las especies inteligibles de esa materia. Pero lo que se abstrae de la materia individual es universal. Luego nuestro entendimiento no es directamente cognoscitivo más que de los universales» (75).

(73) *III de Anima*, lect. 8, n.º 705-706.

(74) *De Veritate*, q. 2, a. 4, ad 1.

(75) I, q. 86, a. 1, c.

No hay que perder de vista, por otra parte, que el entendimiento humano, último en la escala de ellos, está ordenado a recibir los datos de sus especulaciones de los contenidos de la sensibilidad, por lo cual está sujeto a múltiples y variadas limitaciones, tanto en la extensión del ámbito de su objeto propio, como en la eficacia cognoscitiva.

«El objeto cognoscible—escribe Santo Tomás—está proporcionado a la potencia cognoscitiva. Pero la potencia cognoscitiva es de tres grados. Existe una que es acto de un órgano corporal, a saber, el sentido, y así el objeto de la potencia sensitiva es la forma en cuanto existe en la materia corporal; y como esa materia es el principio de individuación, de aquí que toda potencia sensitiva sea únicamente cognoscitiva de lo particular. Existe otra potencia cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está de alguna manera unida a la materia corpórea, como el entendimiento angélico, y así el objeto de ella es la forma subsistente sin materia, ya que, aunque conozca las cosas materiales, sin embargo, no las intuye sino en las inmateriales, a saber, en sí misma o en Dios. Existe finalmente el entendimiento humano que ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de algún órgano corporal, pero es una potencia del alma, que es forma del cuerpo [...]; y por eso lo propio de él es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no en cuanto existe en tal materia. Ahora bien, conocer aquello que existe en la materia individual, pero no en cuanto existe en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en alguna imagen sensible. Luego es preciso que nuestro entendimiento entienda las cosas materiales abstrayendo de las imágenes sensibles; y por las cosas materiales así consideradas podemos llegar a cierto conocimiento de las inmateriales» (76).

Así es que, no siéndonos conocidas las esencias de las cosas más que mediante los datos que de ellas recibimos por ministerio de los sentidos, no podemos alcanzar un perfecto conocimiento de ellas. Oigamos de nuevo a Santo Tomás :

«Pues como el sentido, donde comienza nuestro conocimiento, versa sobre los accidentes exteriores, que son sensibles por sí, como el color, el olor, etc., por eso nuestro entendimiento apenas puede llegar a través de tales accidentes a un conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, incluso de aquellas cosas cuyos accidentes son perfectamente comprendidos por el sentido» (77).

(76) I, q. 85, a. 1, c.

(77) IV *Contra Gent.*, cap. 1.

«El objeto del entendimiento es la esencia, pero en la aprehensión de ella hay variedad. Pues unas veces se aprehende la esencia por sí misma [...], y este modo de conocer es propio de las sustancias separadas, a las que por eso se llaman inteligencias. Pero otras veces no se llega a lo íntimo sino por lo circundante, y este es el modo de conocer de los hombres que proceden desde los efectos y las propiedades hasta el conocimiento de la cosa» (78)

Sin embargo, hay ciertas esencias simples—las primeras nociones y los primeros principios—que nuestro entendimiento aprehende cuasi naturalmente, y en consecuencia, de manera inmediata e inerrable, y a partir de las cuales llega por el movimiento de la razón a todos los demás conocimientos. Esta es precisamente la diferencia entre el entendimiento propiamente dicho y la razón, que el primero expresa el acto del conocimiento intelectual inmediato, lo que únicamente tiene lugar acerca de las primeras nociones y principios, mientras que la segunda significa el acto del conocimiento intelectual mediato, lo que tiene lugar en la mayor parte de los conocimientos humanos.

«El entendimiento humano—escribe Santo Tomás—está ordenado por naturaleza a comprender la quiddidad de las cosas, en cuyo conocimiento procede de un modo natural, como en el conocimiento de las conclusiones complejas. Pues están naturalmente insertos en nosotros ciertos principios primeros complejos, de todos conocidos, a partir de los cuales procede la razón para conocer en acto las conclusiones que en los tales principios se encuentran en potencia [...]. E igualmente están insertas en nuestro entendimiento ciertas concepciones, conocidas de todos, como las de ente, uno, bueno, y otras semejantes, a partir de las cuales procede el entendimiento al conocimiento de la quiddidad de cada cosa, del mismo modo que a partir de los principios conocidos por sí procede al conocimiento de las conclusiones» (79).

«Entender es aprehender simplemente—dice en otra parte—la verdad inteligible; pero raciocinar es proceder de una cosa entendida a otra para conocer la verdad inteligible [...]. Pues bien, los hombres llegan al conocimiento de la verdad inteligible procediendo de una cosa a otra [...], y por eso se les llama racionales. Por lo demás, es manifiesto que raciocinar se compara a entender como moverse a reposar o como adquirir a tener, de los cuales lo uno es imperfecto y lo otro perfecto. Y como el movimiento siempre parte de un término inmóvil y concluye en otro también inmóvil, de aquí que el raciocinio humano, en el

(78) *III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 3.

(79) *Qq. Quodlib.*, *Quodlib.* VIII, q. 2, a. 4, c.

proceso inquisitivo o de invención, parta de ciertos principios simplemente entendidos que son los primeros, y en el proceso resolutivo o de juicio, vuelva a los principios primeros con los que contrasta sus adquisiciones (80).

Así, pues, en el entendimiento en su función aprehensiva de esencias se encontrará la intuición precisamente en esa captación inmediata, inerrable, cuasi natural, de las primeras nociones y los primeros principios, pues, aunque conocer las esencias de las cosas de este modo tan general e indeterminado sea mucho menos perfecto que conocerlas de manera propia y determinada (81), sin embargo sólo respecto a ese conocimiento tan general e indeterminado es intuitivo nuestro entendimiento y naturalmente infalible.

«Nuestro entendimiento—escribe el Angélico—al participar deficientemente de la luz intelectual, no es actualmente perfecto por la posesión de todos los objetos que naturalmente puede conocer, sino que es perfectible. Ni podría tampoco reducirse de la potencia al acto si no estuviera naturalmente en acto respecto al conocimiento de algunas cosas. De donde es menester que existan en nuestro entendimiento ciertas cosas naturalmente conocidas, a saber, los primeros principios, aunque inclusive el conocimiento de ellos no se actúe en nosotros sino por los datos recibidos de los sentidos. Pues bien, *así como nuestro entendimiento se comporta respecto a estos principios, así se comporta el ángel por respecto a todo lo que naturalmente puede conocer. De donde, así como nosotros conocemos sin discurso esos principios, por una simple intuición, así los ángeles todas las cosas que conocen*» (82).

De modo que la intuición intelectual en el conocimiento de las esencias es *la captación inmediata e infalible de una esencia o principio universal* (83).

2. *El entendimiento en su función captadora de existencias.* El entendimiento humano, facultad de conocimiento inmensamente su-

(80) I, q. 79, a. 8, c.

(81) Santo Tomás escribe: «El conocimiento por el que se conoce algo en común y no en especial es imperfecto, como quiera que le falte algo» (*De Veritate*, q. 2, a. 4, 2 sed contra).

(82) *De Veritate*, q. 8, a. 15, c.

(83) El hecho de que esa esencia o principio universal sean conocidos a través de un concepto o verbo mental no hace mediato el conocimiento, como lo enseña Santo Tomás en un texto citado más atrás. En cuanto a la infalibilidad, ella está asegurada por el hecho de que el objeto propio del entendimiento es la esencia y acerca de ella no puede engañarse.

perior a los sentidos, contiene en grado eminente todo lo que es propio de éstos. De modo que, así como por lo que atañe a la luz, claridad y discernimiento de su objeto, el entendimiento contiene toda la perfección del sentido (y principalmente del de la vista) superándolo casi infinitamente, así también contiene por modo eminente todo lo que de perfección supone la aprehensión inmediata, existencial, concreta, que caracteriza a la intuición empírica de los sentidos externos. Porque, aunque el objeto del entendimiento es la esencia misma de las cosas, la cual, en las cosas materiales, es *per accidens* distinta de ellas; aunque el singular material no puede, de consiguiente, ser objeto directo de nuestro entendimiento, ni ser explicado o esclarecido por su luz propia; sin embargo no es admisible que lo superior carezca enteramente de la perfección de lo inferior, o que nuestro entendimiento no tenga modo de llegar a la existencia concreta y singular que alcanza el sentido. Pero veamos cómo se realiza en nuestro entendimiento, analógica y eminentemente, la aprehensión existencial concreta, primero de nuestra propia alma y de sus actos, y después de las cosas exteriores.

Acerca de lo primero nada mejor que reproducir aquí los siguientes trozos de un clásico texto de Santo Tomás:

«Del alma se pueden tener dos conocimientos [...]. Uno por el que se conoce al alma en cuanto a lo que le es *proprio*; otro por el que se la conoce en cuanto a lo que le es *común* con todas las almas. El conocimiento que se tiene del alma en cuanto a lo común es aquel por el que se conoce la *naturaleza* del alma; y el que se tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es aquel por el que se la conoce *como existente en tal individuo* [...]. Pues bien, por lo que atañe al conocimiento existencial, se ha de distinguir entre conocimiento *habitual* y conocimiento *actual*. Y en cuanto al conocimiento *actual*, por el que alguien percibe que tiene alma, digo que *el alma se conoce por sus actos*. Porque en esto percibe alguien que tiene alma y que vive y que existe, en que percibe que él siente y entiende, y ejerce las demás operaciones vitales [...]. Pero nadie percibe que él entiende si antes no entiende algo, porque primero es entender algo que entender que se entiende, y por tanto el alma viene al conocimiento de que ella existe porque antes entiende y siente. En cuanto al conocimiento *habitual* digo que *el alma se percibe por su propia esencia*, esto es, que del hecho de que su propia esencia es presente a sí misma, puede pasar al acto del conocimiento de sí misma [...]. Pues para que el alma perciba que existe y atiende lo que acontece en ella no se requiere hábito alguno, sino que basta para ello la sola esencia del alma, presente al entendimiento, pues

de ella proceden los actos en los que actualmente puede ser percibida» (84).

En cuanto al conocimiento intelectual de los singulares materiales, véase este otro texto :

«Así como no podríamos sentir la diferencia de lo dulce y lo blanco si no tuviésemos una potencia sensitiva común que conociese los dos, así tampoco podríamos conocer la comparación de lo universal a lo particular si no tuviésemos una potencia [intelectiva] que conociese a ambos. *El entendimiento*, pues, *conoce a los dos, pero de manera distinta*. Conoce, en efecto, *la naturaleza de la especie, o lo que la cosa es, extendiendo directamente su mirada, pero el singular, por cierta reflexión, en cuanto vuelve sobre las imágenes sensibles de las que abstrae las especies inteligibles*» (85).

O como escribe más extensamente en otro sitio :

Todo conocimiento se verifica por medio de la forma que hay en el cognoscente. De donde, como la semejanza o forma de la cosa que hay en nuestro entendimiento es recibida allí en cuanto separada de la materia y de todas las condiciones materiales, que son los principios individuantes, es necesario que nuestro entendimiento, hablando propiamente, no conozca lo singular, sino sólo lo universal [...]. *Pero accidentalmente puede nuestro entendimiento conocer también lo singular*. En efecto, como dice Aristóteles en III de Anima, las imágenes sensibles se comportan respecto a nuestro entendimiento como las cualidades sensibles respecto a los sentidos, o más concretamente, como los colores que están fuera del alma respecto a la vista ; de donde así como la especie que está en el sentido es abstraída de las cosas mismas y mediante ella el conocimiento del sentido llega a las mismas cosas sensibles, así nuestro entendimiento abstrae la especie de las imágenes y mediante ella su conocimiento se extiende en cierto modo hasta las imágenes sensibles. Pero hay una diferencia, pues la semejanza que está en el sentido es abstraída de la cosa como del objeto cognoscible, y por eso, mediante esa semejanza, es conocida directamente la cosa misma ; pero la semejanza que está en el entendimiento es abstraída de la imagen sensible, no como del objeto cognoscible, sino como del medio del conocimiento [...]; de donde *nuestro entendimiento, mediante la especie que recibe, no es llevado directamente al conocimiento de la imagen, sino al de la cosa de la que es imagen. Sin embargo,*

(84) *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

(85) *III de Anima*, lect. 8, n.º 712-713.

por cierta reflexión, vuelve también al conocimiento de la misma imagen, en cuanto considera la naturaleza de su acto y de la especie por la cual conoce y de aquello de lo que abstrae la especie, esto es, de la imagen [...]. Así, nuestro entendimiento, en cuanto por la semejanza que toma de la imagen sensible refleja sobre la misma imagen—que es una semejanza particular—de la que abstrae la especie, tiene cierto conocimiento del singular según una cierta continuidad del entendimiento hasta la imaginación. (86).

Hay, pues, un conocimiento intelectual humano de los singulares materiales y, por consiguiente, de la existencia concreta de los mismos, bien que indirecto y por cierta continuidad con las facultades sensibles; conocimiento que es preciso explicar considerando, no precisamente el lado objetivo de nuestro entendimiento, dominado todo él por la esencia, sino más bien el lado subjetivo o el ejercicio de sus actos en el que depende de la excitación de las facultades sensibles y de la misma cosa exterior. O de otro modo: en el acto del conocimiento intelectual puede considerarse la esencia y la existencia (la especificación y el ejercicio); pues bien, por parte de la esencia o de la especificación siempre nos encontramos con una esencia y (tratándose de seres materiales) con un universal; pero por parte de la existencia o del ejercicio podemos toparnos con una existencia y, por consiguiente, con un singular.

Así, pues, también podemos hablar, aunque de una manera menos propia, pues lo propio del entendimiento es conocer la esencia, de un conocimiento intelectual existencial, ya de la propia alma, ya de las cosas exteriores, al que podemos llamar experimental por su analogía con la experiencia sensible. Desde esta perspectiva, la intuición intelectual en el conocimiento existencial es *la aprehensión inmediata e infalible de una existencia concreta y singular (87)*.

3. *El entendimiento en su función estimativa de los valores.* La importancia que en la filosofía contemporánea ha adquirido el tema de los valores ha hecho olvidar en gran parte la concepción clásica de los mismos, que es preciso rehabilitar. El valor es sinónimo de perfección

(86) *De Veritate*, q. 2, a. 6, c.

(87) Por lo que hace a la aprehensión del alma por sí misma, la inmediatez es evidente, al menos por parte del objeto; en cambio, por lo que atañe al conocimiento intelectual del singular material, no hay verdadera inmediatez, ni por consiguiente intuición, como lo demostraremos más adelante. En cuanto a la infalibilidad, ella se da sobre todo en el conocimiento existencial de la propia alma donde «nadie puede pensar con asenso que él no existe» (*De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 7); pero también en el conocimiento existencial de las cosas exteriores por la evidencia de la intuición sensible empírica, que se impone al entendimiento.

o bondad, siempre que se entienda a éstas en un sentido analógico; es aquello por lo que una cosa es apetecible o amable o apreciable, y no es algo que esté separado de las cosas, constituyendo una esfera irreductible a la del ser, sino algo que está en las cosas mismas, más aún que se identifica con ellas, como el bien se identifica con el ser, digan lo que quieran los axiólogos contemporáneos y entre ellos el merítísimo *Max Scheler* (88). En realidad lo único que el valor añade a las cosas es una relación de razón de conveniencia al apetito (entendido también en un sentido análogo), relación fundada desde luego en la misma entidad de las cosas valiosas.

«El bien y el ente—escribe Santo Tomás—son lo mismo en la realidad y sólo difieren en el entendimiento. En efecto, el concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por eso dijo Aristóteles que «bueno es lo que todas las cosas apetecen». Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que en tanto es una cosa buena en cuanto es ente, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas, según hemos visto. Por consiguiente, el bien y el ente son realmente una sola cosa, aunque el bien tenga la razón de apetecible que no tiene el ente» (89).

Pues bien, esta relación importada por el concepto de bien o de valor, esta relación de conveniencia al apetito, es y debe ser aprehendida por el entendimiento, del cual es propio conocer el orden que las cosas guardan entre sí y respecto a nosotros, del mismo modo que le es propio conocer la esencia de las cosas. Es cierto que las cosas son buenas en cuanto apetecibles y no en cuanto inteligibles (en este caso son verdaderas), pero la misma apetibilidad de las cosas es también inteligible y así cae bajo la mirada del entendimiento. El mismo objeto de la voluntad y del apetito sensible no es el bien sin más, sino el bien entendido o conocido. Luego la aprehensión del bien o del valor compete con pleno derecho al entendimiento; más aún, sólo él puede realizarla (90). Valorar una cosa es precisamente conocer su valor, y conocer el valor de una cosa es conocer su relación de conveniencia al apetito (general o particular). Pero el único que puede conocer esa rela-

(88) Cf. *Ética*, cap. I: *Bienes y valores*.

(89) I, q. 5, a. 1, c.

(90) En la estimativa natural se da también cierta aprehensión instintiva, ciega, del valor (útil); pero ella hay que atribuirle en último término al Autor de la Naturaleza, que es máximamente inteligente.

ción (como todas las relaciones) es el entendimiento. Luego sólo el entendimiento puede valorar. Oigamos a Santo Tomás :

«Como enseña Aristóteles al principio de su *Metafísica*, es propio del sabio el ordenar, y el fundamento de esta verdad está en que la sabiduría es la perfección principal de *la razón, de la que es propio conocer el orden*. Pues aun cuando las fuerzas sensitivas conozcan algunas cosas en absoluto, con todo, *el conocer el orden o la relación de unas cosas a otras es exclusivo del entendimiento o de la razón*» (91).

Se da, pues, por parte de nuestro entendimiento (y dentro del ámbito de su objeto propio) una aprehensión de los valores. Estos valores pueden ser de muchas especies distintas: valores referidos al apetito intelectual en su doble tendencia egocéntrica y heterocéntrica; valores referidos al apetito natural de cada una de nuestras facultades: de conocimiento (así la verdad es un valor para nuestro entendimiento); valores referidos al apetito natural de conocer del hombre como tal (así la belleza es un valor para el hombre); pero todos estos valores pueden reducirse a la división clásica en útiles, deleitables y honestos. Y todos los aprehende el entendimiento en cuanto percibe la conveniencia de las cosas valiosas, bien con el fin intentado, como medio de conseguirlo (valor útil), bien con el fin alcanzado, como satisfacción resultante (valor deleitable), bien con el apetito recto o con el fin en sí mismo (valor honesto).

Por lo demás, si la aprehensión de esa relación implicada en el concepto de valor se hace en algún caso de una manera inmediata e infalible, como ocurre, por ejemplo, en el primer principio del orden práctico: «hay que hacer el bien y hay que evitar el mal», entonces tendremos una verdadera intuición intelectual estimativa, la que podremos definir como *la captación inmediata e infalible del valor de una cosa*.

D) CONCLUSION

Si examinamos con detenimiento las exposiciones precedentes de los diversos tipos y modos de la intuición humana, llegaremos a la conclusión de que ésta se dice fundamentalmente de dos maneras: 1) aprehensión inmediata de un objeto realmente presente, en su existencia concreta y singular (y aquí podemos incluir tanto a la in-

(91) *I Ethicor.*, lect. 1, n.º 1.

tuición empírica como a la función experimental de nuestro entendimiento, principalmente respecto a la existencia de nuestra propia alma y de sus actos), y 2) aprehensión inmediata de un objeto intencionalmente presente, en su forma más o menos abstracta y precisión hecha de su existencia concreta aquí y ahora (y aquí incluiremos tanto a la intuición imaginativa como a la función aprehensiva de esencias de nuestro entendimiento y también a su función estimativa, pues el conocimiento de los valores se apoya en el conocimiento de las esencias). Lo que tienen de común estas dos aprehensiones intuitivas es que son inmediatas (por contraposición al discurso en la aprehensión formal—imaginativa o conceptual—y por contraposición a la interposición de algún medio en la aprehensión existencial); y así esta nota de la inmediatez deberá figurar, entendida analógicamente, en la definición esencial de la intuición humana.

Aparte de esto, las notas propias de cada una de las dos especies descritas de la intuición humana nos aparecen como incompatibles, no ciertamente en sí mismas, pues nada se opone a que puedan aprehenderse a la par la existencia y la esencia (y el valor) de una cosa, sino en el hombre, donde no hemos encontrado ninguna intuición—conocimiento inmediato—que verse a la vez sobre esos dos aspectos de la realidad; pues si se trata de la intuición empírica, ella carece de un verdadero conocimiento esencial; si se trata de la imaginativa, ésta no sólo está privada de un auténtico conocimiento esencial, pues sólo participa de él de un modo analógico y deficientísimo, sino también de un conocimiento existencial, propio de la intuición empírica, y si se trata de la intuición intelectual, aunque en el entendimiento se dan la dimensión existencial (sobre todo en la aprehensión del alma por sí misma) y la dimensión esencial, sin embargo, nunca coinciden acerca del mismo objeto; pues ni las nociones y principios universalísimos sobre los que versa la intuición esencial existen como tales en la realidad, ni las existencias concretas sobre las que versa la intuición existencial son transparentes y luminosas al entendimiento de un modo inmediato. Luego las notas propias de estos dos tipos de intuición humana no podrán entrar copulativamente en la definición esencial de esa misma intuición, sino sólo disyuntivamente. De modo que la definición a que nos conduce el procedimiento inductivo seguido hasta aquí será la siguiente: *La intuición humana es un conocimiento inmediato, bien de la existencia real de una cosa, bien de su esencia y valor.*

APARTADO II

Procedimiento deductivo

Así como la argumentación inductiva procede desde los hechos particulares hasta la noción o ley universales que los abarcan dentro de sí, así la deducción procede desde la noción universal hasta los miembros particulares (o menos universales) contenidos en ella. Con arreglo a esto, la investigación que emprendemos en este momento deberá arrancar de la noción universalísima de intuición para descender luego a la noción universal de la intuición humana comprendida en aquélla, viniendo así a coincidir en una misma definición esencial el término de la investigación inductiva, llevada a cabo en el apartado anterior, y el de la deductiva, que emprendemos ahora.

Y pues la intuición en sí misma, y según su etimología y uso histórico, expresa la forma perfecta del conocimiento, nuestra tarea actual se reducirá a determinar, primero, las condiciones generales de un conocimiento perfecto, para fijar, después, por exclusión y acomodación, las que se cumplen y cómo se cumplen en el conocimiento humano, dada su peculiar naturaleza.

1. *El conocimiento perfecto.* La perfección de un conocimiento debe computarse atendiendo a estos tres aspectos del mismo: el acto cognoscitivo, el objeto conocido y la unión del primero con el segundo; de modo que tanto más perfecto será un conocimiento cuanto más perfecto sea el acto, más perfecto el objeto y más perfecta la unión entre ambos.

Pues bien, por respecto al acto cognoscitivo su perfección consiste en la certeza; respecto al objeto su perfección está en la nobleza y actualidad, y respecto a la unión entre ellos su perfección hay que ponerla en la adecuación y la inmediatez.

1.º *El conocimiento perfecto es cierto y tanto más perfecto cuanto más cierto.* Esto es evidente, pues la certeza es como el signo subjetivo de la verdad objetiva, que es la perfección propia del conocimiento. Santo Tomás escribe a este respecto:

«A la perfección del conocimiento pertenece la certeza del mismo» (92).

(92) *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 4.

2.º *El conocimiento perfecto es propio y tanto más perfecto cuanto más propio.* Hemos dicho que el objeto de un conocimiento goza de perfección en la medida en que es noble y actual. Por eso cuando lo alcanzado objetivamente en un ser es simplemente todo lo que hay en él, la perfección de su conocimiento se computa por la del ser conocido, y así el conocimiento más perfecto es el que versa sobre el ser más perfecto. Pero a veces de un ser determinado no se capta o no se objetiva más que un aspecto parcial y fragmentario; con lo que, aunque el ser conocido sea muy noble y actual, el objeto como tal de semejante captación es imperfecto y potencial. Y por eso la propiedad o determinación objetiva debe contarse entre las perfecciones del conocimiento, ya que un objeto común o universal (con universalidad de predicación) es esencialmente potencial y, por consiguiente, imperfecto. Oigamos a Santo Tomás :

«Entender una cosa en general y no en especial es conocerla imperfectamente; de donde nuestro entendimiento, al pasar de la potencia al acto, llega antes al conocimiento universal y confuso de las cosas que al conocimiento propio de las mismas, como procediendo de lo imperfecto a lo perfecto» (93).

3.º *El conocimiento perfecto es adecuado e inmediato y tanto más perfecto cuanto más adecuado e inmediato.* Esta tesis se apoya en el principio de que en el acto del conocimiento el objeto conocido y el sujeto cognoscente se hacen uno, y así tanto más perfecto será un conocimiento cuanta mayor sea esta unidad. Ahora bien, tal unidad puede considerarse, bien en el orden de la esencia y de la especificación, o bien en el orden de la existencia y del ejercicio. En el primer caso la unidad del conocimiento se llama conformidad o adecuación; en el segundo, se llama inmediatez. Y por eso las notas de adecuación e inmediatez expresan la perfección del conocimiento por parte de la unión del sujeto con el objeto. Santo Tomás escribe a este respecto :

«Como quiera que el entendimiento es llevado hacia la cosa entendida por medio de la especie inteligible, de dos cosas dependerá la perfección de la operación intelectual. La primera, de que la especie inteligible *se conforme perfectamente a la cosa entendida.* La segunda de que *se una perfectamente al entendimiento,* lo que se hace tanto más cuanta mayor eficacia tenga el entendimiento en orden al entender» (94).

(93) I, q. 114, a. 6, c.

(94) *I Contra Gentes*, cap. 47.

Y también :

«Es manifiesto que *cuanto más se entiende una cosa tanto es más íntima la concepción intelectual en el que entiende y más una con él*, pues el entendimiento, en cuanto entiende en acto, se hace una sola cosa con el objeto entendido» (95).

Por lo que hace a la adecuación o conformidad conviene advertir que no hay que entenderlas en el sentido de que el modo del conocimiento haya de ser exactamente el mismo que el modo del objeto, sino en el sentido de que el conocimiento perfecto debe aprehender todo lo que hay en el objeto y nada más que lo que hay, aunque el modo de la aprehensión sea distinto al modo del objeto, pues no atenta a la perfección del conocimiento, sino que es una exigencia de ella, el que lo material sea conocido inmaterialmente. Oigamos a Santo Tomás :

«*La perfección del conocimiento consiste en que se conozca a la cosa del mismo modo como es, pero no en que el modo de la cosa conocida esté en el cognoscente*» (96).

Por lo demás, como esa acomodación, para que sea perfecta, tiene que aprehender todo lo que hay en la cosa, según hemos dicho, y en ésta—en toda cosa creada—hay tres elementos integrantes: el modo (individualidad y existencia concreta), la especie (forma y esencia) y el orden (relación y valor) (97); de aquí que esta acomodación haya de entenderse como perfecta aprehensión del modo, la especie y el orden de las cosas.

En cuanto a la inmediatez, aunque más adelante hemos de poner más en claro este punto, conviene aquí adelantar que, por de pronto, debe ser tal que excluya todo discurso, como lo enseña Santo Tomás :

«*A la perfección del conocimiento pertenece la certeza del mismo, pero a su imperfección el discurso del entendimiento*

(95) I, q. 27, a. 1, ad 2.

(96) *De Veritate*, q. 2, a. 5, ad 6.

(97) Estas son, en efecto, las integrantes de todo ente creado perfecto, como lo enseña Santo Tomás, siguiendo a San Agustín : «El modo, la especie y el orden acompañan a cualquier bien creado en cuanto tal y también a cualquier ente. Todo ser y bien, en efecto, es designado por alguna forma según la cual pertenece a una especie. Pero la forma de cualquier cosa, ya sea sustancial, ya accidental, existe siempre con alguna medida [...], y de aquí que haya de tener cierto modo que hace referencia a esa medida. Además, por su forma cada cosa se ordena a otra. En consecuencia, según sean los diversos grados de bienes, así serán los diversos grados de modo, especie y orden» (I-II, q. 85, a. 4, c.)

desde los principios a las conclusiones, de las que se tiene ciencia, pues este discurso no se da sino en tanto que el entendimiento, al conocer los principios, no conoce las conclusiones más que en potencia, ya que, si las conociera en acto, no habría en él el discurso, como quiera que el movimiento no es otra cosa que un paso de la potencia al acto» (98).

De todo lo cual se concluye que el conocimiento perfecto debe definirse por los siguientes caracteres: *aprehensión cierta, propia, inmediata y adecuada del modo, la especie y el orden de las cosas.*

2. *El conocimiento humano.* Las condiciones generales del conocimiento humano, afectado de muchas y variadas limitaciones, pueden reducirse a las siguientes, manifestadas principalmente por la experiencia :

1.^a *El entendimiento humano, la potencia de conocimiento más elevada del hombre, ocupa el último lugar en la escala de los entendimientos, pues de suyo está enteramente en potencia en orden al conocimiento de la verdad. Véanse algunos textos de Santo Tomás confirmativos de esta tesis :*

«El alma intelectual [...] ocupa, según el orden de la naturaleza, el ínfimo lugar entre las sustancias intelectuales, ya que no tiene naturalmente inserto en sí el conocimiento de la verdad, como el ángel, sino que tiene que adquirirlo a partir de las cosas sensibles, por el ministerio de los sentidos» (99).

«Nuestra alma ocupa el último lugar en el género de los seres intelectuales, como la materia prima en el género de los seres sensibles [...]. Pues así como la materia prima está en potencia respecto a todas las formas sensibles, así nuestro entendimiento posible respecto a todas las formas inteligibles; y por eso en el orden de los seres intelectuales es como la potencia pura, igual que la materia en el orden de los seres sensibles» (100).

2.^a *El entendimiento humano es una debilísima participación de la luz intelectual, y así, impotente para descubrir en las formas universales el conocimiento de los particulares, tiene que ser ayudado de los sentidos. Véase este hermoso pasaje del Doctor Angélico, alusivo a lo que acabamos de decir :*

(98) *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 4.

(99) I, q. 76, a. 5, c.

(100) *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

«*El alma humana, como la última que es en el orden de las sustancias intelectivas, participa de un modo infimo y debilísimo de la luz intelectual o de la naturaleza intelectual. En el primer inteligente, o sea Dios, la naturaleza intelectual es tan potente que por una sola forma, a saber, su esencia, entiende todas las cosas; pero las sustancias intelectuales inferiores necesitan muchas especies o formas inteligibles, y cuanto más elevada es una de ellas tantas menos formas necesita y tanta mayor potencia tiene para entender todas las cosas con pocas formas. Por eso, si una sustancia intelectual inferior tuviera formas tan universales como la superior, al carecer de la potencia intelectual necesaria, su ciencia permanecería incompleta, pues conocería las cosas sólo en universal, y no podría extraer del conocimiento de pocas cosas el conocimiento de todas. Así, el alma humana, que es la infima de las sustancias intelectuales, si recibiera sus formas con la misma abstracción y universalidad que las sustancias separadas, como tiene una potencia intelectual mínima, tendría un conocimiento imperfectísimo, pues sólo conocería las cosas en cierta universalidad y confusión. Y por eso, a fin de que su conocimiento sea más perfecto, es necesario que recoja de cada una de las cosas el conocimiento de la verdad, con ayuda empero del entendimiento agente, necesario para que las formas se reciban en el alma de modo más alto que están en la materia. Por consiguiente, para la perfección de la operación intelectual fué necesario que el alma se uniera al cuerpo» (101).*

3.^a *El entendimiento humano, que no posee en sí mismo el conocimiento de la verdad, necesita recibirlo de las cosas, y por eso, tanto es pasivo respecto de éstas cuanto lo consiente su naturaleza espiritual. Oigamos nuevamente al Doctor de Aquino:*

«El entendimiento que recibe algunas formas de las cosas se comporta respecto de éstas de dos maneras, a saber, como agente y como paciente, tomando aquí en un sentido lato las palabras acción y pasión. Pues las formas que están en las cosas materiales o en los sentidos o en las imágenes sensibles, como no están enteramente desprovistas de la materia, no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia, y por eso se requiere que sean hechas inteligibles en acto por la actividad del entendimiento agente, y esta es la razón por la que es necesario poner en nosotros un entendimiento agente. Pero por otra parte, tampoco podríamos entender mediante esas formas, hechas ya inteligibles, si ellas no se unieran a nuestro entendimiento, de modo que el que entiende y lo entendido se hagan uno; y por eso es menester que nuestro entendimiento reciba esas formas, y así se comporte pasivamente

(101) *Qq. disp. de Anima, q. un., a. 15, c.*

respecto a las cosas, en cuanto toda recepción entraña cierta pasividad.

Ahora bien, así como la comparación de la forma a la materia es como la del acto a la potencia, así también la comparación del agente al paciente, ya que cada uno obra en cuanto está en acto y padece en cuanto está en potencia. Además, así como al acto propio corresponde la potencia propia, así al agente propio debe corresponder el paciente propio, y viceversa, como ocurre también en la forma y la materia. De donde es necesario que el agente y el paciente estén en el mismo género [...]. Pero las cosas materiales son de diverso género que las inteligibles [...], y así no es posible que las cosas materiales sean inmediatamente pasivas o activas respecto al entendimiento. *Y por eso, el Autor de la Naturaleza puso en nosotros las potencias sensitivas, en las cuales las formas de las cosas están de un modo intermedio entre el inteligible y el material, pues convienen ciertamente con las formas inteligibles en cuanto son formas sin materia, y con las materiales en cuanto no están desnudas de las condiciones de la materia, y por eso puede haber acción y pasión a su modo entre las cosas materiales y las potencias sensitivas, e igualmente entre éstas y el entendimiento»* (102).

4.^a *El entendimiento humano, por el hecho de recibir su ciencia pasivamente de las cosas, no es inmediatamente cognoscitivo sino de la forma; a la materia la conoce por su relación a la forma. Véase cómo explica esto Santo Tomás :*

«Todo conocimiento se verifica por alguna forma, que es en el cognoscente el principio de su conocimiento. Pero esta forma puede considerarse de dos modos : uno según el ser que tiene en el cognoscente ; otro según la referencia que hace a la cosa de la que es semejanza. Pues bien, con arreglo al primer aspecto, la susodicha forma hace al cognoscente conocer en acto ; pero, con arreglo al segundo, lo orienta al conocimiento de un cognoscible determinado. Así, el modo de conocer una cosa cualquiera es según la condición del cognoscente, en el cual es recibida la forma de acuerdo a su modo de ser ; pero no es necesario que la cosa conocida sea según el modo del cognoscente o según el modo como la forma, que es el principio del conocer, está en el cognoscente. De donde nada se opone a que, por las formas inmateriales existentes en la mente, se conozcan las cosas materiales. Sin embargo, *esto acontece de manera distinta en la mente humana, que recibe de las cosas el conocimiento, y en la divina y angélica, que no lo reciben de ellas. Pues en la mente que recibe de las cosas la ciencia, las formas existen por cierta acción*

(102) *De Veritate*, q. 8, a. 9, c.

de las cosas en el alma, y como toda acción es por' la forma, por eso las formas que están en nuestra mente se refieren a las cosas que existen fuera del alma, primera y principalmente en cuanto a las formas de ellas [...]. Sin embargo, del conocimiento de esas formas que se refieren esencialmente a la materia, se conoce también de algún modo la materia, a saber, según la relación que guarda con la forma, y por eso dice Aristóteles que la materia es cognoscible por analogía con la forma. Y así, por la semejanza de la forma, se conoce la misma cosa material» (103).

5.^a *El entendimiento humano, por el hecho de ser una potencia del alma, forma sustancial del cuerpo, tiene por objeto propio y conatural las esencias abstraídas de las cosas materiales.*

«El entendimiento humano—escribe Santo Tomás—, que está unido al cuerpo, tiene por objeto propio la quiddidad o naturaleza existente en la materia corporal, y por la naturaleza de esas cosas visibles asciende a un cierto conocimiento de las invisibles» (104).

Y en otro lugar :

«Lo natural para nuestro entendimiento es conocer las cosas que no existen sino en la materia, ya que nuestra alma, por la que conocemos, es forma de una materia. Pero el alma tiene dos facultades cognoscitivas. Una que es acto de algún órgano corpóreo, por lo que su operación natural es conocer las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual, y por esto los sentidos únicamente conocen lo singular. La otra es el entendimiento, que no es acto de algún órgano corpóreo, y por ello, lo natural al entendimiento es conocer las naturalezas que tienen ser en una materia concreta, pero no en cuanto están concretadas en tal materia individual, sino en cuanto abstraídas de ella por la acción del entendimiento, por lo cual con el entendimiento podemos conocer las cosas en su ser universal, a lo que no pueden alcanzar los sentidos» (105).

6.^a *El entendimiento humano, carente de suyo de toda ciencia, tiene que adquirir poco a poco el conocimiento de las cosas, pasando de lo imperfecto a lo perfecto, de lo universal a lo particular.*

«El conocimiento de lo singular—escribe el Doctor Angélico—es en nosotros anterior al conocimiento de lo universal

(103) *De Veritate*, q. 10, a. 4, c.

(104) I, q. 84, a. 7, c.

(105) I, q. 12, a. 4, c.

como el conocimiento sensitivo, anterior al intelectual. *Pero, tanto en el orden sensitivo, como en el intelectual, el conocimiento más común es anterior al menos común»* (106).

7.º *El entendimiento humano*, dado que adquiere poco a poco el conocimiento de la verdad, *realiza tres operaciones realmente distintas: aprehender, juzgar y razonar*. Dejemos una vez más la palabra a Santo Tomás :

«Como el entendimiento humano pasa de la potencia al acto, tiene cierta semejanza con las cosas generales, que no tienen de una vez su perfección, sino que la van adquiriendo poco a poco. Así, *el entendimiento humano no alcanza de una vez, por una primera aprehensión, el conocimiento perfecto de las cosas, sino que primero aprehende algo de ellas, a saber, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento, y después entiende las propiedades y los accidentes y las relaciones que circundan la esencia. Y por eso tiene necesidad de componer y dividir una aprehensión y otra, y de proceder de una composición y división a otra, que es razonar»* (107).

Pues bien, todas estas condiciones del conocimiento humano afectarán, como es natural, a la realización de la intuición en el hombre.

3. *El conocimiento humano perfecto o la intuición humana*. Conocidas las condiciones del conocimiento perfecto, y las principales limitaciones y deficiencias que afectan al conocimiento humano, veamos en qué sentido puede hablarse de un conocimiento humano perfecto, o lo que es lo mismo, de la intuición humana. Para ello consideraremos una a una aquellas condiciones y veremos la posibilidad de compaginarlas con estas deficiencias y limitaciones.

1.º El conocimiento perfecto es cierto. Como dijimos, la certeza es el signo subjetivo de la evidencia o claridad objetiva o también de la verdad. Se la define como el estado de firme adhesión de la mente a un juicio sin temor de equivocarse. Y como la firmeza de la adhesión depende de la naturaleza del juicio, por eso se divide, con arreglo a éste, en *necesaria* o de derecho y *contingente* o de hecho, y una y otra en *inmediata* y *mediata*. La certeza, cualquiera que sea, se opone contradictoriamente a la duda (y por supuesto a la falsedad o el error) y relativamente a la opinión. Así quedan excluidos del conocimiento cierto, y por consiguiente de la intuición, todos los cono-

(106) I, q. 85, a. 3, c.

(107) I, q. 85, a. 5, c.

cimientos humanos—que son muchos—dudosos o falsos o simplemente probables.

Ahora bien, supuesta la doctrina de que la verdad, propiamente hablando, no se encuentra más que en el juicio del entendimiento, es claro que la certeza tampoco se hallará más que en el juicio intelectual, al menos de una manera propia. Por eso, si se habla de certeza sensible, será, o de una manera impropia en cuanto que el sentido también juzga y en consecuencia participa analógicamente de la verdad, o de una manera propia en cuanto se trata de una certeza intelectual provocada por los datos sensibles.

En todo caso la certeza propia de la intuición no podrá ser la mediata, pues hemos quedado en que el juicio mediato no es intuitivo, sino sólo la inmediata. Dentro de ésta, la certeza contingente corresponderá a la intuición existencial, y la necesaria, a la intuición esencial. La mayor certeza contingente corresponde a la aprehensión existencial del alma y de sus actos, pues la que en el orden intelectual tenemos de la existencia de las cosas exteriores está apoyada en la evidencia de la intuición empírica. La mayor certeza necesaria corresponde al primero de todos los principios, que es el de contradicción, pues todas las demás se apoyan en ella directa o indirectamente.

2.º El conocimiento perfecto es propio. Si entendemos al conocimiento propio como el que alcanza las últimas diferencias de las cosas, entonces es casi totalmente imposible al hombre, tanto en el orden sensible como en el intelectual. Pero si lo entendemos simplemente como el que alcanza algunas notas que diferencian a un ser de todos los demás, entonces sí que nos es posible, ya en el orden sensible, donde alcanzamos directamente al singular material, ya en el intelectual, donde alcanzamos, directamente, la esencia de las cosas, e indirectamente, el mismo singular material. Sin embargo, todo conocimiento propio requiere en nosotros otros conocimientos previos, por lo que no es inmediato.

3.º El conocimiento perfecto es adecuado. La adecuación completa al objeto está muy lejos de conseguirla el conocimiento humano. El sensible, porque queda en los accidentes exteriores sin penetrar hasta el interior de las cosas. El intelectual, porque tampoco puede calar hasta los últimos repliegues de la realidad. Y aparte de esto, es una de las limitaciones más características del conocimiento humano que el acto cognoscitivo que llega hasta el modo (o individualidad) de una

cosa no penetra en la esencia propia de la misma, mientras que el que llega a la esencia y el valor no aprehende el modo.

4.º El conocimiento perfecto es inmediato. La inmediatez puede entenderse en tres sentidos, dos objetivos y uno subjetivo, que expresan respectivamente: 1) la identidad intencional y real de objeto y sujeto, 2) la identidad sólo intencional merced a una especie esencialmente abierta hacia el objeto, y 3) la rapidez de la aprehensión o la ausencia de todo discurso o paso de un objeto a otro. Pues bien, a la primera inmediatez se opone únicamente la alteridad que, por sí sola, no es obstáculo para la inmediatez cognoscitiva; a la segunda se opone la reflexión, que cuando es llevada sobre la misma especie intencional que hace posible el conocimiento directo, sí que mediatiza la aprehensión del objeto directo, y a la tercera se opone el discurso que, al entrañar sucesión y paso de un objeto a otro, también hace mediato el conocimiento. De este modo, para que un conocimiento sea inmediato en sentido propio, no se precisa la identidad real de objeto y sujeto, ni tampoco la ausencia de toda especie intencional, pero sí que se requiere que el conocimiento se dirija al objeto y no a la especie que lo representa, y también que no haya discurso ni sucesión alguna.

Por lo que hace a los medios objetivos recuérdese este texto de Santo Tomás, lo suficientemente explícito para que no necesite comentario:

«En la visión intelectual puede haber un triple medio objetivo. Uno *bajo el cual* el entendimiento ve y que lo dispone para ver, y éste es en nosotros la luz del entendimiento agente que se comporta respecto del entendimiento posible como la luz del sol respecto del ojo. Otro medio es *por el cual* ve, y éste es la especie inteligible que determina al entendimiento posible y se comporta respecto de éste como la especie de la piedra respecto del ojo. El tercer medio es *en el cual* algo se ve, y éste es alguna cosa a través de la cual llegamos al conocimiento de otra, como en el efecto vemos la causa, y en una de dos cosas semejantes o contrarias vemos la otra, y este medio se comporta respecto del entendimiento como el espejo respecto de la vista corporal, en el cual el ojo ve alguna cosa. Pues bien, *el primero y el segundo medio no hacen mediata la visión*, pues se dice que uno ve inmediatamente la piedra, aunque la vea por una especie recibida en el ojo y por la luz, porque la vista no es llevada hacia estos medios como hacia cosas visibles, sino que por ellos es llevada hacia una sola cosa visible que está fuera del ojo. Pero *el tercer medio sí hace mediata la visión*, pues la vista es llevada primero

hacia el espejo como hacia algo visible, y mediante éste recibe 'a especie de la cosa vista en la especie o en el espejo» (108).

Por donde se ve que no tiene verdadero fundamento la oposición que quiso resaltar principalmente Occam entre la *noticia intuitiva* y la *abstractiva*, considerando a la primera como inmediata y a la segunda como mediata. Aunque la noticia abstractiva requiera el concepto o la especie expresa (la especie impresa también la requiere la noticia intuitiva), no es por eso mediata, a no ser que se considere al concepto como un *signo instrumental* y no como un puro *signo formal* (109).

Y por lo que toca al medio subjetivo, o sea, el discurso, repárese este otro texto del mismo Santo Doctor :

«Discurrir es propiamente llegar al conocimiento de una cosa a partir del conocimiento de otra. Y adviértase que no es lo mismo conocer una cosa *en otra* que conocerla *a partir de otra*, pues cuando se conoce una cosa en otra, el que conoce *es llevado hacia las dos con un solo movimiento* [...]. En cambio, se dice que una cosa es conocida a partir de otra cuando *no hay un solo movimiento hacia las dos, sino que primero el entendimiento se mueve hacia una y a partir de ella se mueve hacia la otra*» (110).

Por donde se ve que tampoco hay fundamento para oponer la *intuición* al *juicio*, siempre que éste sea inmediato, esto es, que no haya menester el recurso a un término medio para que se perciba el enlace del predicado con el sujeto ; porque si el juicio es mediato entonces tenemos el *discurso* que sí se opone a la intuición.

Según todo lo que antecede, tomando la palabra inmediato en el primer sentido (opuesto a alteridad), el único conocimiento inmediato que tenemos es el que versa sobre nuestros propios actos cognoscitivos y que se da en aquellas facultades que pueden reflectir sobre sí mismas : el sentido común imperfectamente y la inteligencia perfectamente. Se acerca a este conocimiento, aunque no se identifica con él ni mucho menos, el de los sentidos externos que, por no formar especie expresa, aunque sí requieran especie impresa, alcanzan su objeto en su misma realidad física.

(108) *Qq. Quodlib.*, Quodlib. VII, q. 1, a. 1, c.

(109) Si la contraposición entre noticia intuitiva y abstractiva se limita a que la primera versa *circa presentialiter existens*, mientras que la segunda abstrae de la existencia de su objeto, entonces no hay inconveniente en admitirla, pero bien entendido que se trata de una diferencia accidental, pues la existencia «est extra genus notitiae».

(110) *De Veritate*, q. 8, a. 15, c.

Tomando la palabra inmediato en el segundo sentido (opuesto a reflexión), son conocimientos inmediatos todos los de cada una de nuestras facultades versando acerca de los objetos propios de las mismas; así es inmediato el conocimiento de las cualidades sensibles llevado a cabo por los sentidos, tanto externos como internos, y el de las esencias universales de las cosas materiales llevado a cabo por el entendimiento.

Finalmente, tomando la palabra inmediato en el tercer sentido (opuesto a discurso), son inmediatos únicamente aquellos conocimientos que no requieren, por decirlo así, esfuerzo alguno; como la aprehensión instantánea de las cualidades sensibles, presentes, por los sentidos externos, y ausentes, por la imaginación, la estimativa y la memoria, sin ir de una cosa a otra, sino al momento, y la aprehensión de las primeras nociones y de los primeros principios y de las primeras relaciones de las cosas por el entendimiento.

Así, con esas limitaciones, se realiza el conocimiento inmediato en el hombre.

En conclusión, que el conocimiento humano no participa sino de una manera muy fragmentaria y deficiente de los caracteres del conocimiento perfecto y, por consiguiente, de la intuición. Sin embargo, si nos contentamos con algunos de esos caracteres—no todos, pero los más posibles—algún conocimiento intuitivo podemos hallar en nosotros. Así,

a) *En el orden sensible:*

1) *Los actos más perfectos de los sentidos externos y del sentido común*, pues son *inmediatos* (en un sentido muy propio), *ciertos* (bien que con certeza de hecho), *propios* (dentro de los límites de su esfera objetiva) y *adecuados al modo y a la forma* (también dentro de su limitada esfera); y

2) *Los actos instantáneos de la imaginación, la estimativa y la memoria*, pues son *inmediatos* (en los dos últimos sentidos señalados), *ciertos* (con certeza de hecho y en caso de buen uso de esas facultades), *propios* (dentro de lo que cabe) y *adecuados al modo, la forma y el orden* (dentro de su esfera limitada a lo accidental); y

b) *En el orden intelectual:*

1) *El conocimiento de las primeras nociones y principios y relaciones*, pues es *inmediato* (en los dos últimos sentidos señalados), *cierto*

(con la máxima certeza que es la certeza de derecho inmediatea), y *adecuado a la forma y orden* (aunque en un plano muy general). Este conocimiento es el más perfecto y, por eso, el más intuitivo, pero le falta la *propiedad* y la *adecuación al modo*, y

2) *El conocimiento de la propia alma y de sus actos*, pues es *inmediato* (en los dos primeros sentidos indicados, pero no en el tercero, pues el alma no se conoce a sí misma sino viniendo de conocer las cosas), *cierto* (con la máxima certeza de hecho), *propio* (en el sentido de inconfundible con otro) y *adecuado al modo* (pero no a la forma y al orden, pues esta adecuación pertenecería a otro conocimiento, al de la esencia del alma, que ni es inmediato ni tiene tal certeza).

De todo esto se desprende que *en el orden sensible*, en los actos de los sentidos interiores y sobre todo de la estimativa, aun a pesar de sus múltiples imperfecciones, de las cuales la más radical es permanecer en el orden accidental, *se da una realización propísima de los caracteres de la intuición*; pero en el orden intelectual humano no se da tal realización. Lo que no debe producirnos extrañeza, pues *en los sentidos interiores se encuentra la más perfecta realización del conocimiento sensible*; pero en el entendimiento humano no hay sino una participación deficientísima del conocimiento intelectual.

Dejando empero esta consideración *relativa*, hablando de manera *absoluta*, la intuición humana se encuentra sobre todo en el orden intelectual, y en éste tenemos que definirla de una manera disyuntiva como *la aprehensión inmediata, bien del modo de una cosa, bien de su esencia y valor*, definición ésta que coincide exactamente con la alcanzada al final del procedimiento inductivo.

CAPITULO II

División de la intuición humana

Como se recordará, en el procedimiento inductivo para hallar la definición esencial de la intuición humana, enumeramos las diferentes clases de ésta; pero allí únicamente constatábamos *el hecho* de darse esas clases de intuición humana, y no *la razón* de que se dieran en tal número y no más ni menos. Esta es la tarea reservada para el presente capítulo en el que nos proponemos *deducir* de la misma naturaleza de la intuición humana la división de la misma.

La división de la intuición humana puede hacerse, bien con arreglo a la división del conocimiento humano que es como su propia materia, o bien con arreglo a la división del objeto del conocimiento humano que es como su propia forma. Por lo demás, estas dos divisiones deben coincidir y corresponderse como coinciden y se corresponden la materia y la forma.

ARTICULO I

DIVISION MATERIAL O POR EL CONOCIMIENTO

Sabemos—o damos por sabido—que, en el hombre, el conocimiento se divide en sensible e intelectual; el sensible, a su vez, en externo e interno, y el intelectual, por su parte, en directo y reflejo.

El conocimiento intelectual se diferencia del sensible en que aquél recibe la forma cognoscible sin la materia y sin las condiciones de la materia, mientras que éste recibe la forma cognoscible sin la materia, pero con las condiciones de la materia, son a saber, la concreción y singularidad (111). Por eso el conocimiento sensible es propiamente cognoscitivo de lo singular, mientras que el intelectual es formalmente cognoscitivo de lo universal.

La división del conocimiento sensible en externo e interno corresponde a estas dos operaciones del conocimiento sensitivo: una puramente receptiva de las formas sensibles a la cual se ordenan los sentidos propios y el sentido común, y otra formativa de ciertas semejanzas o representaciones de esas mismas formas en las que pueden ser éstas aprehendidas, aun estando ausentes. De este modo el conocimiento sensitivo interno tiene una mayor amplitud y elevación que el externo, pues depende menos del objeto y lo alcanza desde un punto de vista más alto.

Por último, la división del conocimiento intelectual en directo y reflejo está fundada en la misma naturaleza del mismo, pues sólo el en-

(111) Santo Tomás escribe: «El ser inmaterial es de dos grados. Uno, según que las cosas están en el alma sin sus materias propias, pero según la singularidad y las condiciones individuales que acompañan a la materia, y este es el grado del sentido que es receptivo de las especies individuales sin materia, pero en un órgano corporal. Otro más alto y perfectísimo grado de inmaterialidad es el del entendimiento que recibe las especies completamente abstraídas de la materia y de las condiciones de la materia y sin órgano corporal» (*Qq. dispp. de Anima*, q. un., a. 13. c.)

tendimiento, que es perfectamente inmaterial, puede volver sobre sí mismo con un retorno completo (112).

Pues bien, la intuición, que es una forma del conocimiento humano, será también sensible e intelectual; la sensible, externa o *empírica*, e interna o *imaginativa*, y la intelectual, *directa* y *refleja*.

De este modo tenemos:

a) *El conocimiento sensitivo externo* (de los sentidos propios y del sentido común), caracterizado por la *recepción* de una forma sensible sin materia, pero conservando las condiciones de la materia. Este conocimiento es máximamente pasivo y dependiente del objeto; supone la existencia real de éste, y es inmediatamente aprehensivo del mismo en esa su existencia real. *La intuición* propia de este conocimiento, que hemos llamado *empírica*, es, pues, la aprehensión inmediata de una forma sensible, juntamente con su modo o realización concreta (pues este conocimiento conserva las condiciones de la materia que son la concreción y singularidad), pero todo en el plano de lo accidental donde el conocimiento sensible está colocado (113);

b) *El conocimiento sensitivo interno* (de la imaginación, la estimativa—la cogitativa—y la memoria—la reminiscencia—), caracterizado por la *formación* (merced a una previa recepción) de una representación o imagen de una forma sensible existente ahí sin materia, aunque con las condiciones de la materia. Este conocimiento, dado que termina en esa representación, no depende tan completamente de su objeto ni exige la existencia real del mismo ni su inmediata acción sobre el sentido. *La intuición* propia de este conocimiento, que hemos llamado *imaginativa*, es la aprehensión inmediata de una forma sensible, y también de su modo y orden (recuérdense respecto al orden las aprehensio-

(112) Es verdad que en el sentido común (en su función de conciencia sensible) se da también una cierta analogía de este retorno, pero en él la vuelta no es completa. «El sentido común—escribe Santo Tomás—que es entre los restantes el más próximo a la naturaleza intelectual, empieza ciertamente a volver sobre su esencia, pues no sólo conoce lo sensible, sino que también conoce que él siente, pero con todo su vuelta no es completa, pues el sentido común no conoce su esencia» (*De Veritate*, q. 1, a. 9, c.).

(113) «El objeto de la imaginación y del sentido—escribe Santo Tomás—son ciertos accidentes, de los cuales se forma determinada figura o imagen de la cosa; pero el objeto del entendimiento es la misma esencia de ésta, aunque la conozca por cierta semejanza de ella como por un medio de conocimiento» (*De Veritate*, q. 10, a. 4, ad 1).

nes propias de la estimativa), desde luego en el plazo accidental en el que permanece este conocimiento (114).

c) *El conocimiento intelectual directo* de las esencias de las cosas y de sus principios y valores, del cual es propio la *aprehensión* y *formación* al mismo tiempo (115); aprehensión de una forma sin materia y sin las condiciones de la materia, y formación de una representación inmaterial en la que esa forma es alcanzada. Este conocimiento depende todavía menos de su objeto y no exige tampoco la existencia real del mismo ni su inmediata acción sobre el entendimiento; más aún, esa acción no es posible sino mediante una progresiva depuración de la forma a su paso por los sentidos externos e internos y la definitiva elevación a un plano radicalmente distinto por la acción del entendimiento agente. *La intuición* propia de este conocimiento, que hemos llamado *directa*, y también puede llamarse conceptual y estimativa, es la aprehensión inmediata de una forma inteligible y de su orden, abstracción hecha de su modo (recuérdese que el entendimiento humano no es directamente cognoscitivo del singular material), todo en el plano sustancial a donde el entendimiento cala o penetra, y

d) *El conocimiento intelectual reflejo*, tanto del alma y de sus actos como de los singulares materiales, del cual es propio la aprehensión del modo sustancial de las cosas. Este conocimiento depende enteramente de su objeto y exige la existencia real del mismo. *La intuición* propia

(114) El que la intuición imaginativa aprehenda el modo o realización concreta chocará tal vez a quien repare en que la diferencia fundamental que separa a esa intuición de la empírica está precisamente en que la primera es indiferente a la existencia o no existencia de su objeto, pues lo percibe como ausente, mientras que la segunda exige la existencia real de su objeto y su inmediata presencia. Pero tengase en cuenta que la imaginación, y en general todos los sentidos internos, conservan todavía las condiciones de la materia—singularidad y concreción—, y además que cuando se dice que los sentidos internos versan sobre objetos ausentes esto determina lo que les es propio, pero no excluye que puedan también aprehender objetos presentes. Oigamos a Santo Tomás: «San Agustín, de cuyas palabras se toma esta glosa, se propone asignar la diferencia de esas tres visiones atribuyendo a la superior aquello en que excede a la inferior; así dice que la visión espiritual se da cuando pensamos las cosas ausentes por ciertas semejanzas, y sin embargo la visión espiritual o imaginativa también se da acerca de aquellas cosas que se ven presentes; pero en el hecho de que la imaginación ve las cosas ausentes trasciende al sentido, y por eso se pone esa nota como propia suya» (*De Veritate*, q. 10, a. 4, ad 1).

(115) «En la parte sensitiva—escribe Santo Tomás—se encuentra una doble operación: una según la sola inmutación [...]; la otra es formación [...]. Y una y otra operación se juntan en el entendimiento; pues primero se considera la pasión del entendimiento posible en cuanto es informado por la especie inteligible; y después, una vez informado por ella, forma él a su vez la definición o la división o la composición que se expresan por las palabras externas» (I, q. 85, a. 2, ad 3).

de este conocimiento, que hemos llamado *refleja* y experimental, se da únicamente en el conocimiento del alma y de sus actos, pero no en el de los singulares materiales, pues aquí falta la inmediatez. El conocimiento del alma propia es, en efecto, inmediato en dos sentidos, en cuanto que hay a la vez identidad intencional y real de lo conocido y el cognoscente, y en cuanto que, a pesar de la especie intencional, no hay ningún medio objetivo que verdaderamente mediatice la acción cognoscitiva; falta tal vez la inmediatez que de alguna manera podríamos oponer al discurso, puesto que el alma no puede ser conocida sino por sus actos y viniendo de conocer las cosas exteriores, pero esta falta de inmediatez, que es más bien una mera secundariedad, es inevitable en todo conocimiento reflejo humano. En cambio, el conocimiento intelectual de los singulares materiales no puede decirse inmediato en modo alguno, ya que el objeto propio del mismo no son precisamente esos singulares, sino la afección producida en el entendimiento por las imágenes sensibles elevadas por el entendimiento agente o incluso esas mismas imágenes que representan a los singulares materiales; de modo que no se daría este conocimiento si la potencia intelectual no se continuara y prolongara de alguna manera en las potencias sensitivas. Así, pues, la intuición refleja es sólo la aprehensión inmediata del alma y de sus actos en cuanto a su modo o realización concreta, sin atender a la forma propia ni al propio valor.

Con lo que tenemos estos cuatro tipos de intuición humana :

- a) La intuición *empírica*,
- b) La intuición *imaginativa*,
- c) La intuición *intelectual directa* o conceptual, y
- d) La intuición *intelectual refleja* o experimental.

ARTICULO II

DIVISION FORMAL O POR PARTE DEL OBJETO

Sabido es que el objeto en cuanto tal es la razón formal y especificadora del conocimiento; y de aquí que la división del objeto en cuanto tal proporcione la división verdaderamente formal del conocimiento.

Pues bien, el objeto de la intuición en cuanto tal admite una primera división en accidental y sustancial, el primero de los cuales determina y define a la intuición sensible, y el segundo a la intelectual.

Además, en cada uno de esos objetos—accidental y sustancial—podemos todavía descubrir el modo (o realización concreta), la especie (o forma) y el orden (o valor), que nos llevarán a los distintos tipos particulares de intuición humana comprendidos dentro de aquellos dos más generales.

Comencemos por el *objeto accidental*. Dentro de éste cabría—en pura posibilidad—una intuición especificada por el modo, otra por la forma y otra por el orden ; pero, como la aprehensión de solo el modo o de solo el orden, sin relación a alguna forma general o particular, es imposible por la sencilla razón de que todo conocimiento se verifica por alguna forma (116), por eso habrá una intuición que se caracterice por la aprehensión del modo con la forma, y otra por la aprehensión del orden con la forma, y que son respectivamente la intuición *empírica* y la *imaginativa*. En efecto, en la intuición empírica hay aprehensión de la forma sensible—ésta es absolutamente necesaria—juntamente con el modo o realización concreta de la misma (117), pero no hay aprehensión del orden, ni siquiera de la manera imperfecta que se encuentra en la estimativa. En cambio, en la intuición imaginativa (dentro de la cual están la intuición de la estimativa y de la memoria) hay aprehensión de la forma sensible y también, en cuanto es posible en el plano sensible, del orden de la misma (118) ; y si en esta intuición se aprehende también el modo (aunque de una manera menos propia, pues aquí se prescinde de la existencia actual del objeto) ello se debe a que, como el conocimiento sensible no prescinde de las condiciones de la materia, siempre debe aprehender el modo o la singularidad de las cosas.

En cuanto al *objeto sustancial*, también cabrían en él—en mera posibilidad—una intuición especificada por el modo, otra por la especie y otra por el orden ; pero como aquí, igual que en el objeto accidental, el modo y el orden están necesariamente conexos con la forma, por eso habrá dos intuiciones, una que aprehende el modo y de alguna manera

(116) «Todo conocimiento—escribe el Doctor de Aquino—se verifica por alguna forma, que es en el cognoscente el principio de su conocimiento» (*De Veritate*, q. 10, a. 4, c.).

(117) En el conocimiento sensible externo la forma es el objeto propio y el modo el objeto común. Cf. *II de Anima*, lect., 13, n.º 394.

(118) El valor útil y práctico de las formas sensibles es aprehendido por la estimativa y la memoria, de las que es propio captar ciertas intenciones no percibidas por los sentidos externos. Por lo demás, estas intenciones no sentidas pueden reducirse de alguna manera al llamado *objeto per accidens*.

la forma, pero no el orden, y otra que aprehende la forma y el orden, pero no el modo, que son respectivamente la intuición refleja o *experimental* y la directa o *conceptual y estimativa*. En efecto, en la intuición experimental del alma por sí misma hay aprehensión del modo o realización concreta del alma individual, o como dice Santo Tomás, se conoce al alma en cuanto tiene ser en tal individuo (119), pero no se conoce el valor de ella, ni siquiera la esencia propia del alma misma, aunque sea necesario algún conocimiento esencial comunísimo o muy indeterminado. En cambio, en la intuición intelectual conceptual y estimativa de las primeras nociones y de los primeros principios y relaciones hay aprehensión de la forma y del valor, pero no del modo.

Y así resultan estos cuatro tipos de intuición humana :

- a) La intuición *empírica*,
- b) La intuición *imaginativa*,
- c) La intuición *intelectual conceptual y estimativa*, y
- d) La intuición *intelectual experimental*,

que son exactamente las mismas que habíamos descubierto atendiendo al conocimiento o a la casi causa material de la intuición humana.

Esto, por lo demás, viene a confirmar nuevamente que en el hombre no se da la intuición perfecta—aprehensión inmediata del modo, la especie y el orden sustanciales—, pues los actos del conocimiento sensitivo versan sobre lo accidental y los actos del conocimiento intelectual cuando aprehenden el modo no aprenden el orden ni la forma propia, y cuando aprehenden el orden y la forma no aprehenden el modo.

Y ahora sólo nos resta señalar que en esos tipos o clases de la intuición humana que acabamos de exponer se da un orden o gradación jerárquica. La intuición humana es un todo análogo, con analogía intrínseca, cuyo primer analogado es la intuición intelectual conceptual—la más perfecta—y cuyos analogados secundarios son, primero, la intuición intelectual experimental, y después, la intuición imaginativa y la empírica, por este orden.

JESUS GARCIA LOPEZ

(119) Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.