

El problema de la representación: Santo Tomás y Kant

1. *Planteamiento*¹

El conocimiento, formalmente considerado, es una transformación rotundamente final en el sentido, y sólo en el sentido, de que el conocimiento tiene la capacidad de «hacerse otro» sin necesidad de que transcurra tiempo. Mientras que el «mundo» se articula temporalmente, el conocimiento es intemporal y, *eo ipso*, irreductible al mundo.

El conocimiento consiste en un *tránsito* hacia el objeto, tránsito que se cumple de un modo terminante: *ya*. Si el tránsito no se cumpliera de este modo no habría hablar de objeto pues un objeto que no esté *ya* alcanzado es una contradicción.

Se advierte que el conocimiento es un tránsito al objeto si se tiene en cuenta, en primer lugar, que el conocimiento no se puede confundir con el objeto y, en segundo lugar, que si el conocimiento no da un paso al objeto, éste no es tal. Es decir, para que el

1. En este artículo no trato de hacer una hermenéutica ni del pensamiento kantiano ni del tomista. Tan sólo me limitaré a examinar algunos presupuestos del planteamiento kantiano —expuestos principalmente en la *KrV*— acerca de la referencia del conocimiento al objeto y, posteriormente, criticaré estos presupuestos desde una interpretación de la concepción sustentada por Santo Tomás.

objeto tenga el carácter de término suficientemente actualizado, el conocimiento tiene que cumplir un tránsito al objeto (el conocimiento es una posesión *interna* del objeto —noción de asimilación— pues sólo así puede haber objeto conocido y sólo como conocido puede haber objeto), y tiene que cumplirlo precisamente porque el conocimiento no es el objeto, no se reduce a él. Además, el tránsito no puede ser ciego pues en tal caso el conocimiento carecería de sentido.

Es decir, en el conocimiento siempre hay algo más que la objetividad y este algo más es la *referencia al objeto*. Pero, añadimos ahora, el conocimiento no está sólo en la referencia y en el término de la misma (objeto) sino que también está *más allá del objeto*. En efecto, sólo trascendiendo al objeto se ilumina el objeto. La *Gestalttheorie* tiene razón cuando sostiene que todo objeto se da en un contexto en el que aquél adquiere su significación precisa. Cabe advertir, en efecto, que el conocimiento humano es capaz de «poner en conexión» objetos, o de «proyectar una continuidad» desde los objetos, lo que implica que todo objeto se da en un ámbito, razón por la cual desde el objeto se abren «posibilidades de objetivación» que constituyen el *horizonte* del conocimiento (HUSSERL). Todo horizonte es saturable si las posibilidades se realizan, pero no por ello desaparece el horizonte dado que éste es formalmente trasladable. Es decir, el horizonte no es un punto fijo de referencia sino un *fondo histórico* (y desde esta perspectiva la Historia es una estructura de posibilidad según la cual aparecen «novedades»). En esto se marca la peculiar «temporalidad» de la objetivación: todo horizonte se abre desde la saturación del anterior y, en este sentido, el horizonte se renueva. A esto se le puede llamar intencionalidad. *La peculiar temporalidad de la objetivación es la intencionalidad*. Ahora bien,

2. *¿Cómo puede interpretarse la referencia del conocimiento al objeto?*

2.1. *La solución kantiana.*

2.1.1. *El punto de partida.*

KANT parte de que poseemos conocimiento científico. En otras palabras, para KANT no sólo es un hecho que conocemos sino que también es un hecho que el conocimiento se organiza científica-

mente. La ciencia, para KANT, también es un hecho y es bien sabido que las ciencias que KANT consideraba suficientemente constituidas eran la física de NEWTON y la geometría de EUCLIDES.

El conocimiento objetivo-científico es para KANT una articulación de objetos que tiene las siguientes características:

1.^a Se constituye como una conexión de objetos. Se trata de una «ganancia» de objetos en el sentido de que lo que ocurre en la ciencia es que pasamos de una noción a otra de tal manera que la segunda noción no estaba implícita en la primera con lo que, evidentemente, se obtiene una ganancia. El ejemplo consagrado es el siguiente: «La línea recta es la distancia más corta entre dos puntos». Esta proposición científica —en la interpretación kantiana— une dos objetos que son la noción de rectitud y la noción de distancia. En la noción de rectitud (noción cualitativa) no está implícita la noción de distancia (noción cuantitativa). Resulta, entonces, que la conexión es una novedad —una «ganancia»— respecto de lo que conecta.

2.^a Es un conocimiento necesario. La conexión, para KANT, es necesaria a pesar de que no esté justificada por el análisis de ninguna de las nociones que conecta; la noción de distancia —en el ejemplo que consideramos— no se deduce de la noción de rectitud.

KANT, por tanto, estudia el acceso a la objetividad en cuanto conexión; estudia, por tanto, el acceso a la ciencia. Si KANT, huelga decirlo, no hubiese estado seguro de que la ciencia es un hecho y de que, además, se trata de un conocimiento necesario, su plantamiento hubiese sido distinto.

Si reconsideramos lo expuesto hasta el momento podemos advertir que en KANT la objetividad científica hay que referirla a dos factores: el primero son aquellos elementos que sin la conexión serían una pluralidad dispersa y el segundo es la conexión misma. Además, tiene que existir una relación entre ambos factores de tal manera que si falta la conexión lo múltiple no es más que una disgregación y si la conexión no es propia de esta multiplicidad, la conexión es vacía (no es conexión de nada). En pocas palabras, la regla de la conexión apela a la multiplicidad y ésta a la regla de la conexión. KANT, por tanto, a través del objeto científico se planteó el problema, común a todos los filósofos, de lo uno y lo múltiple.

En rigor, el objeto científico es una *concepción objetiva*: no es, en efecto, un objeto simplemente dado porque se da en cuanto se constituye. Por tanto, la relación del conocimiento con el objeto científico es la relación con el objeto en cuanto que éste se constituye. Conocer el objeto es constituir el objeto precisamente porque el objeto tiene que ser considerado desde el punto de vista de su constitución. Propiamente hablando, el objeto no es el producto del conocer, sino que el conocimiento es la constitución misma del objeto en cuanto que el objeto está esencialmente constituyéndose. *Eo ipso*, el conocimiento queda inserto en el objeto en cuanto que conocer el objeto es estar constituyéndolo.

La ciencia, que para KANT es un hecho (lo que, dicho sea de paso, es muy discutible puesto que, más bien, es un «proyecto»), es una conexión según la cual una pluralidad resulta vinculada necesariamente a partir de la pluralidad misma; en este sentido la ciencia es *construcción*. En cuanto que la ciencia es construcción son imprescindibles la multiplicidad y la regla. En efecto, el objeto científico es una construcción puesto que es «uno» pero no «simple» y es «múltiple» pero no «desperdigado». El conocimiento no crea el objeto pero el conocimiento no puede distinguirse de la *elaboración* del objeto. Resulta, entonces, que *lo mismo es conocer que hacer posible el objeto* y esto se condensa según elementos que se constituyen como condición de la posibilidad misma. Para KANT, por tanto, el objeto no está simplemente dado o, en otras palabras, no se reduce, como pretendían los empiristas, a mera presencia física.

Es decir, para descubrir de qué manera tiene que ver el conocimiento con el objeto en tanto que éste es una construcción (una síntesis) se requiere un planteamiento trascendental y un planteamiento trascendental es aquél que opera desde el conocimiento mismo con exclusión de factores extáticos. KANT se podía ufanar de haber logrado una explicación del conocimiento desde el conocimiento sin tener que apelar a hipótesis ajenas al conocimiento mismo.

Si se admite, como hace KANT, que el conocimiento es la construcción del objeto y que el problema del tránsito del conocimiento al objeto se plantea estrictamente como construcción, entonces lo que hay que plantearse es cómo es posible el objeto científico

o, en terminología kantiana, cómo es posible el juicio sintético a priori.

El objeto es posible en la medida en que se constituye y el factor de posibilidad es un factor espontáneo. El conocimiento es la espontaneidad constituyente que es lo mismo que sostener que el conocimiento hay que interpretarlo como *dinamismo*. El conocimiento se refiere espontáneamente al objeto y, en este sentido, el principio de la síntesis es dinámico o, en otras palabras, es un cierto tipo de actividad. Evidentemente, una concepción pasiva del conocimiento es contradictoria. El conocimiento, en efecto, no es un mero registrar lo que ante él aparece; el conocimiento toma parte activa en el aparecer.

En cuanto aparece la noción de actividad hay que plantearse lo siguiente: ¿La espontaneidad, como condición de posibilidad del objeto, es completa? KANT sostiene que no, pues si el conocimiento fuese una constitución exhaustiva del objeto sería creador. Se trata de una constitución no creadora que, por ello, tiene que actuar sobre un material que le viene ya dado. Se trata, por tanto, de una actividad que no tiene un término real; es una espontaneidad en el orden de la posibilidad.

Por esta razón KANT se ve precisado a distinguir dos niveles en el conocimiento:

1.º El nivel del entendimiento al que compete la aportación de la regla y que es el que constituye. *El entendimiento es la facultad posibilitante.*

2.º El nivel de la sensibilidad o facultad receptora, nivel que tiene que ser admitido precisamente porque el objeto es posibilitado pero no creado.

De acuerdo con lo que es el objeto científico hay que resolver el problema de la conexión entre el entendimiento y la sensibilidad.

En el nivel de la sensibilidad lo conocido no es más que una afección de la facultad de conocer y esta afección está modulada por las formas a priori de la intuición sensible. La afección modulada por las formas a priori es el fenómeno. La unión con él es inmediata y, por tanto, no hay que establecer ningún tránsito pero, por lo mismo, el fenómeno no es propiamente objeto. En el nivel de la sensibilidad no hay distinción sujeto-objeto; el conocimiento sensible es un conocimiento sin sujeto. En el nivel sensible sólo hay fenómeno.

En el nivel del entendimiento se plantean dos cuestiones.

En primer lugar averiguar cómo el entendimiento se aplica al fenómeno ya que la unión con el mismo no es inmediata puesto que hay que poner en juego la actividad misma del entendimiento y conectarla con el fenómeno. Podría suceder que las condiciones de receptividad no se ajustasen con las condiciones de pensabilidad. Hay que examinar, por tanto, cómo se conecta el entendimiento con el fenómeno.

En segundo lugar, en el supuesto de que el entendimiento se una al fenómeno, éste se caracteriza por ser pensado y respecto de él se destaca una instancia subjetivo-trascendental: *Ich denke*.

Como es sabido KANT resuelve la conexión entre las unidades que aporta el entendimiento y el fenómeno mediante la noción de esquema, que es la consideración dinámica de la categoría en cuanto que unificada con el fenómeno. El esquema es el tiempo que es una forma *a priori* de la intuición sensible: el tiempo es conexión entre entendimiento y fenómeno. Con el esquema, KANT intenta salvar la heterogeneidad entre categoría y fenómeno; es obvio que KANT hace un uso trascendental del tiempo porque el esquema es una regla configuradora.

Inmediatamente se plantea el problema del tránsito del sujeto al objeto tal como éste está en el entendimiento. Según KANT el sujeto se refiere al objeto según el concepto de acuerdo con el esquema que se refiere a la sensibilidad. Queda por examinar, por tanto, la relación entre el sujeto y el concepto. Es el capítulo dedicado a la deducción trascendental de los conceptos puros en la analítica trascendental.

En KANT las categorías no son más que una pluralidad de una unidad más radical. Pero la diversidad de las categorías es obligada porque en caso contrario *el sujeto no podría asumir a la sensibilidad en el plano del entendimiento*. La pluralidad de las categorías es exigida por el carácter temporal de la sensibilidad; si ésta fuese exclusivamente espacial, la pluralidad de las categorías no tendría razón de ser.

Es claro que si no hubiera más que fenómenos no se podría discernir ningún sujeto. Pero, en rigor, entender es establecer la correspondencia con un sujeto y sólo cuando se establece dicha correspondencia tenemos un concepto del fenómeno. Es decir, para que se pueda hablar de objetos pensados es necesario que a la re-

presentación le acompañe el *yo pienso*: se necesita un sujeto como *unidad de la conciencia*, sujeto que no está exclusivamente determinado a lo pensado pues es la generalidad misma. A este «yo pienso» KANT lo llama sujeto trascendental. Evidentemente, también se da el sujeto empírico, pero apelando a este último no se logra alcanzar la *constitución* misma del conocimiento. En efecto, el objeto debe ser pensado desde sus propias posibilidades internas pues la referencia de un objeto científico a un sujeto no puede ser una referencia a un sujeto empírico del cual no puede derivar un conocimiento objetivo necesario. KANT no intenta construir una psicología, sino una teoría del conocimiento objetivo científico y por esta razón tiene que desechar el yo empírico. KANT, en otras palabras, intenta establecer para siempre cómo es posible el conocimiento científico y esto, evidentemente, es una consideración trascendental que está más allá del aquí y del ahora. En efecto, el objeto científico es un objeto necesario, es una ley a la que está sujeta una pluralidad aunque ésta no esté producida por la ley. Para que haya objeto científico, por tanto, es insuficiente la unidad de la sensibilidad (que está constituida por el fenómeno) y hace falta una necesidad que exige el nivel conceptual.

Para que el nivel conceptual pueda ser considerado trascendentalmente no basta con que sea referido a la sensibilidad mediante el esquema, sino que debe ponerse en relación con una subjetividad trascendental. En KANT, por así decirlo, el sujeto es más trascendental que las necesidades conceptuales: el sujeto es conciencia entendida como *universalidad completa*.

Planteado de este modo, ¿cómo se relaciona el entendimiento con la multiplicidad?

Los conceptos —considerados formalmente— no se distinguen de la conciencia más que en cuanto son «funciones» pero, por lo demás, son de la misma índole que la conciencia; es decir, *existe homogeneidad entre la conciencia y los conceptos*. La única distinción, por tanto, que existe entre la conciencia y los conceptos es que aquélla es una mientras que éstos son plurales. Es decir, KANT piensa que basta con que haya conciencia para que haya algo más que sensibilidad. Si es como piensa KANT, es claro que además del fenómeno existe una función constituyente necesaria. Resulta, entonces, que las categorías surgen con la conciencia misma porque ésta no existe sin ellas. Lo que queremos resaltar aquí es que en

KANT la conciencia es una instancia inflexible que aporta la condición de posibilidad que es la necesidad. *La relación con los objetos no es más que el mantenimiento de una conciencia respecto de una sensibilidad.* Todo el problema de la espontaneidad del conocimiento respecto del objeto se reduce a la inflexibilidad de la unidad de la conciencia.

2.2. Observaciones a la teoría kantiana,

2.2.1. Primera observación.

En rigor, la homogeneidad entre los conceptos (que son una mediación entre la conciencia y los fenómenos) y la conciencia no se puede sostener. En efecto, los conceptos, en cuanto que plurales, son determinados, es decir, formales. La conciencia, por el contrario, es una indeterminación y, *eo ipso*, no puede tener carácter formal. En efecto, es contradictorio hablar de una forma indeterminada. Si la conciencia tiene que servirse de las categorías para determinar los fenómenos, entonces la conciencia, como pura unidad, no cumple ninguna función formalizante respecto de los fenómenos.

Una de las maneras que tiene KANT de explicar la homogeneidad entre los conceptos y la conciencia es la siguiente: la noción de categoría alude, ante todo, no a la diversidad que ella misma experimenta al unirse al fenómeno, sino a la noción de algo en general. Algo es el denominador común a todas las categorías. Resulta, entonces, que la categoría tiene dos vertientes o sentidos:

1.º Un sentido en cuanto que la categoría hace alusión al fenómeno; *categoría esquematizada*.

2.º Un sentido en cuanto que la categoría hace alusión a «algo»; *categoría pura*.

Por ser el «algo» común a todas las categorías, a través de él se puede ver la unidad general de la conciencia. Esto implica, como es obvio, que las categorías tienen un valor nocional previo a su carácter de regla que, por así decirlo, es un valor secundario. Pero, ahora, lo que resulta difícil sostener es que las categorías tienen valor formal. Además, al ser la categoría algo distinto de una norma necesaria de la multiplicidad, se hace muy problemático la explicación del tránsito desde la categoría pura a la esquematizada.

2.2.2. Segunda observación.

En KANT se encuentra otra explicación de la homogeneidad entre los conceptos y la conciencia.

La unidad de la conciencia es nocional y no meramente objetiva. Ahora bien, dicha unidad no puede ser totalmente *a priori* porque alude a algo conocido y, entonces, hay que establecer el tránsito hasta la noción misma de unidad. Este tránsito es la unidad de la conciencia como acto que es la espontaneidad originaria del sujeto. De este modo, el problema de la relación entre la conciencia y la categoría se traslada al problema del tránsito desde la conciencia como acto o espontaneidad originaria (autoconciencia) hasta la conciencia nocional. Esta última tiene valor formal porque todo lo que procede de un acto procede de un modo determinado.

Ahora bien, recuérdese que para que la conciencia fuese ilimitada necesariamente tenía que ser autónoma y ahora resulta que no lo es porque depende de la espontaneidad originaria. Pero esto resulta sumamente problemático por lo siguiente: si se considera que la «fuente» es el entender como acto, entonces este entender tendría que ser idéntico a su propia noción; y no lo es. En efecto, la expresión acto-forma es la expresión de la finitud del acto porque no es acto puro (acto-acto) que es el acto idéntico a sí mismo.

2.2.3. Tercera observación.

Según KANT sólo puede ser conocido aquello que previamente ha sido construido. Es decir, el punto de vista trascendental sostiene que no hay análisis sin síntesis previa. Por más que contemos con un hecho, la «construcción» es dominante. En efecto, aunque el dato, precisamente por ser tal, está dado, hay que preguntarse siempre «cómo» y «por qué» está dado. Ahora bien, si la síntesis es previa al análisis, las condiciones de posibilidad del conocimiento no pueden encontrarse simplemente en lo conocido sino que tienen que ser previas a lo conocido. En otras palabras, el objeto no puede explicarse desde sí mismo porque no goza de prioridad. Todo el agnosticismo kantiano es una secuela de esta postura: *no se puede admitir que el objeto contenga sus condiciones de posibilidad —se explique desde sí— porque la síntesis es previa al análisis.*

El conocimiento es antes acto que objeto y el tránsito de aquél

a éste es una relación de fundamentación. Si se acepta el punto de vista trascendental kantiano hay que sostener que la conciencia nacional es un análisis y que, por lo tanto, presupone una síntesis.

Ahora bien, si el acto (síntesis) es previo al objeto (análisis), entonces el acto no puede agotarse en ningún objeto. Por esta razón la síntesis debe ser interpretada —respecto del análisis— como devenir, como movimiento. Resulta, entonces, que el acto no tiene que detenerse en su primera objetivación —que es la unidad de la conciencia— y por esto «pasa» a las categorías y posteriormente a los fenómenos. Estos planos de objetivación son entre sí sintético-analíticos si la síntesis se interpreta como devenir.

Pero de este modo lo que no se resuelve es el problema de la «construcción». En efecto, recuérdese que una síntesis es una unión necesaria de elementos, una consideración unificadora de lo múltiple que nos da algo más que lo que nos da una consideración separada de lo múltiple. Este algo más, ¿es una intelección de los múltiples? KANT sostiene que sí, pero su planteamiento nos obliga a decir que no: *este algo más es síntesis de lo múltiple pero no intelección de lo múltiple.*

2.2.4. Cuarta observación. Planteamiento del problema de la representación.

Al ser toda síntesis previa al análisis resulta que todo análisis efectuado es finito pues se encuentra con elementos atómicos ciegos e ininteligibles y, *eo ipso*, la síntesis (el proceso sintético o devenir) se acaba pues estos elementos no pueden considerarse, a su vez, como síntesis, lo que permitiría la prosecución del análisis.

A lo que no es formal, KANT lo llama intuición y entre lo formal y la intuición existe oposición. Pero, entonces, ¿cómo se llega a la construcción del objeto?

KANT responde que en el conocimiento las intuiciones se encuentran recibidas. En otras palabras, *en el ámbito intuitivo no hay tránsito porque no hay síntesis.* Pero, ¿no resulta, entonces, que en cuanto que las intuiciones afectan, no suponen ninguna referencia del conocimiento a los datos de la intuición y, por lo tanto, tienen un carácter disociado?

KANT quiere salvar la distancia y afirma que hay tránsito mediante los juicios sintéticos *a priori*, pero la capacidad misma del conocimiento es imperfecta: la síntesis se aplica a los datos pero no los explica porque los datos permanecen intactos en esta sub-

sunción. En rigor, el conocimiento no ha llegado hasta ellos. Nos encontramos en presencia de la siguiente paradoja: *los datos afectan al conocimiento porque están en él, pero el conocimiento no se refiere a ellos*. Es lógico pensar que si están en el conocimiento to será porque son conocidos y, sin embargo, KANT sostiene que no hay referencia del conocimiento a los datos. Pero, ¿cómo admitir algo en el conocimiento que no sea conocido? ¿En razón de que susumimos los datos si éstos no nos dan ninguna significación de lo que ellos son, puesto que son «ciegos»? Esta dificultad afecta, centralmente, a la concepción de la intuición sensible sustentada por KANT. Ahora estamos en condiciones de plantear el problema al que apuntan estas reflexiones: el problema de la representación.

En todo análisis hay un valor nocional y otro funcional. De un modo nocional toda forma debería ser referida a ella misma. Por ejemplo, la categoría, como indicamos anteriormente, tiene dos dimensiones, una esquemática o sintetizadora y otra pura que es, precisamente, su valor nocional. El valor nocional queda subsumido dentro de la forma (que es el elemento sintetizador) y, en cierto modo, el valor nocional es intuitivo.

KANT admite que hay formas que de un modo inmediato son representativas de sí mismas. Se trata del espacio y del tiempo que, además, tienen una idealidad en cuanto que se pueden considerar como algo más que síntesis de datos (KANT también admite una representación de las categorías y otra de la unidad de la conciencia). Del espacio puro, por ejemplo, tenemos una representación pero no tenemos su función formal, porque formal implica «conexión» y la representación no tiene un valor aplicado *a priori* (lo mismo ocurre con las categorías en que la representación no es la función de síntesis de la categoría misma).

Ahora bien, la representación o está dado o no es representación y KANT sostiene que la representación no es objeto. Pero, ¿cómo sostener que no es objeto si estamos hablando de ella?

KANT sostiene que los datos son representaciones, pero que en ellos no hay un valor sintético. En los demás niveles, además del valor de representación se da el valor sintético. Es decir, según KANT, en el momento en que nos detenemos en la representación no captamos el valor de «referencia», de síntesis. KANT no quiere admitir que en nuestro conocimiento existen objetos de un modo

inmediato. A los objetos que existen inmediatamente, KANT los llama intuiciones y representaciones. KANT *no da razón de cómo se explican las intuiciones y las representaciones.*

KANT no entiende por objeto todo lo que aparece puesto que las intuiciones son afecciones y, sin embargo, no son objetos. De este modo KANT incurre en un dualismo del que, por así decirlo, sólo explica una parte. Evidentemente, tendría que accederse a la inmediatez pero para KANT no hay tránsito a la misma y si no hay tránsito no hay conocimiento.

La unilateralidad kantiana se cifra en que no logra un sistema general del conocimiento desde el punto de vista trascendental. Por esta razón, dicho sea de paso, sus continuadores tuvieron que utilizar la dialéctica para transformar el sistema kantiano en un idealismo trascendental.

¿Dónde está, nos preguntamos ahora, la incapacidad del sistema kantiano respecto de la sistematización? En el olvido —y en seguida lo vamos a ver— del punto de vista constitucional de la sensibilidad misma. KANT no advierte todas las dimensiones de la sensibilidad y por esta razón la conexión entre el entendimiento y la sensibilidad es, en el sistema kantiano, artificial.

2.3. *El momento constitutivo de la sensibilidad.*

2.3.1. *Planteamiento.*

Para KANT la sensibilidad se reduce a intuición y el momento constitutivo de la misma se entiende sólo de un modo formal. Sin embargo, la sensibilidad es más rica de lo que KANT supone. En efecto, ¿no hay una síntesis efectivamente dinámica en el plano del conocimiento sensible? Es evidente que si la respuesta es afirmativa, las relaciones entre entendimiento y sensibilidad no son las que KANT propone.

Me parece que acerca del valor sintético de la sensibilidad no cabe ninguna duda. Por no alargar excesivamente este trabajo me remito a la *Fenomenología de la percepción* de MERLEAU-PONTY.

2.3.2. *La doctrina tomista.*

2.3.2.1. *Planteamiento.*

El valor activo del conocimiento sensible ha sido rigurosamente defendido por Santo Tomás. El Aquinate distingue tres niveles de objetivación en el conocimiento sensible:

1.º El nivel de la objetivación presencial de la sensibilidad externa. Este nivel, según Santo Tomás, supone una impresión o inmutación física: en este nivel no puede haber objeto más que ante la presencia de un estímulo. Esta es la razón de que en este nivel el conocimiento sea siempre de lo físico y de que la conexión que guarda con el objeto tenga la característica de ser «ahora».

2.º El nivel de objetivación formal de la sensibilidad interna. En este nivel se objetivan formas (es decir, se objetiva lo que no es un dato). Este nivel es admitido y tratado por KANT con la representación del espacio y del tiempo.

3.º El nivel de la objetivación intencional de la sensibilidad interna. Es el nivel que integra, según Santo Tomás, los dos niveles anteriores. Según el Aquinate la percepción es imposible sin la cooperación del nivel intencional.

Pues bien, el carácter activo de la sensibilidad estriba, principalmente, en el nivel intencional de la sensibilidad, nivel que no aparece en la teoría kantiana.

2.3.2.2. *El nivel intencional de la sensibilidad.*

La objetivación intencional lo es de lo «omitido» en los otros niveles de objetivación de la sensibilidad. «Lo omitido» es lo pasado y lo futuro. Ni la objetivación del pasado ni la del futuro pueden ser objetivaciones presenciales ni formales.

Es obvio, además, que si no existiese objetivación del pasado y del futuro, el conocimiento sería «puntual» y estaría, por así decirlo, desligado de la totalidad del viviente que es el sujeto de dicho conocimiento sensible.

2.3.2.2.1. *El pasado.*

La memoria, que es la facultad que objetiva intencionalmente el pasado, no trae a éste al presente como un contenido: no conoce «lo que» se sintió, sino que «se sintió». Es decir, si el pasado no fuese constitutivo del sentiente, éste no lo podría conocer. El pasado, por tanto, queda integrado de un modo constitutivo y no como un mero contenido. El contenido del pasado —«lo que» se sintió— puede ser evocado, pero lo que se recuerda es que «se sintió». El presentar «lo que» se sintió es una actividad formal que, según Santo Tomás, no es propia de la memoria sino de la imaginación. En resumen, lo que se conoce como pasado es la sensibilidad desde

el punto de vista del sentiente y por esto con la memoria se conoce un acto y no una representación. Al ser la memoria un conocimiento de acto, en la memoria aparece el valor sintético de la sensibilidad.

2.3.2.2.2. *El futuro.*

Según Santo Tomás, la sensibilidad activa en pasado (memoria) no agota la percepción puesto que el Aquinate admite otro tipo de objetivación intencional.

Lo característico de la estimativa es que siente una intención de sentir lo que no se puede sentir. Las *intentiones insensatae* de la estimativa no son algo sentido ni como formalidad ni como pasado, sino que se establecen como una comparación (*collatio*) que se cifra en la captación de la relación entre el objeto y lo más subjetivo de la sensibilidad. Sin esta comparación no cabe, según Santo Tomás, percepción. La percepción, por tanto, es el objeto *más* la comparación. En otras palabras, en el conocimiento sensible siempre hay algo más que lo que se objetiva de la exterioridad y este algo más es insensato (no sentido); este «algo más» que aflora en el conocimiento es lo subjetivo de la sensibilidad que —en el animal al menos— es la situación orgánica. Esta no se conoce objetivamente sino sólo por la *collatio* de la estimativa.

Según Santo Tomás, la comparación de la estimativa es lo que, por así decir, posibilida los proyectos; en cuanto, por ejemplo se conoce algo como temible se dibuja un proyecto y se huye. Hay que tener presente, dicho sea de paso, que la vida sensible está inscrita en el tiempo; la vida sensible consiste en hacer posible una continuación del movimiento vital a través de la percepción. Para esto se requiere la *collatio*, pues sin ella el conocimiento estaría disociado del movimiento vital. Más concretamente, un cognoscente sensible es un viviente sensible que se realiza en su entorno vivido. El animal es algo así como una vida que se establece en el binomio de lo que vive y de lo que objetiva; es un viviente que se sostiene en relación con lo que le circunda.

La «riqueza» de la comparación de la estimativa depende de la «intensidad» de la vitalidad del cognoscente. En otras palabras, la «situación vital» se traduce en una serie de valores cuya gama admite graduación precisamente porque la *collatio* viene medida por la intensidad —que admite graduación— de la vitalidad del cognoscente. La «cúspide» de la graduación se alcanza, según Santo

Tomás, en el momento en que lo que se percibe es asumido de una manera completa por la comparación que, en este caso, pasa a ser una valoración *sensu stricto*. La valoración determina el sentido del objeto y cuando esto sucede la comparación es un juicio particular: el objeto se singulariza en tanto en cuanto es afectado por la valoración. Según Santo Tomás, esto sucede en la estimativa humana que el Aquinate denomina *cogitativa*.

Según la teoría tomista la comparación de la cogitativa es un verdadero juicio particular porque no es una comparación transitoria, como sucede con la comparación de la estimativa animal, y no es transitoria porque se realiza singularizando: la comparación se refiere a los objetos particulares desde un punto de vista absoluto. De este modo se posibilita la percepción de la realidad que, según la teoría tomista, se expresa en el juicio «esto es». El «es», en esta frase, expresa la referencia de lo percibido al percipiente de un modo absoluto. Desde esta perspectiva se puede sostener que la percepción de la realidad es la capacidad de entender «trasladada» al objeto mismo. Es decir, el juicio de la cogitativa —«esto es»— no es más que la forma según la cual está en conexión la inteligencia con la sensibilidad.

La teoría de la cogitativa es una anticipación de toda teoría que quiera comprender el entender y el sentir a partir de su distinción, de tal manera que sean dos niveles en conexión. En efecto, con la teoría de la cogitativa se elimina la relación artificial entre ambos niveles, estableciendo que la percepción sensible no culmina, en el hombre, más que en una conexión de carácter inteligente; de este modo es la inteligencia la que establece la modalidad del ser en la intención, pues la función de la cogitativa se cifra en captar la realidad de lo percibido en función de la realidad.

Una de las características de la estimativa es su dimensión futurizante. ¿Se conserva este rasgo en la cogitativa? ¿Qué sucede cuando la percepción funciona en el seno de un régimen intelectual? Según la doctrina tomista el valor futurizante en cierto modo se pierde porque la captación de lo percibido como realidad suspende la integración de lo percibido a la dimensión tendencial de la vida sensitiva. En pocas palabras; en la estimativa la comparación tiene un carácter de proyecto para desencadenar los instintos. Pero éstos no se desencadenan respecto del ser y, en este

sentido, el juicio particular de la cogitativa es un inhibidor de las tendencias sensibles.

Sin embargo, según la interpretación tomista, desde el ser también se abre el futuro en la forma de una tendencia que obedece al ser: intención ética absoluta. Es decir, sin el ser no hay deber. En la cogitativa humana, en otras palabras, el deber y el ser están unidos de un modo originario, porque también de un modo originario están unidos la dimensión futurizante del conocimiento con el uso práctico de la inteligencia. En la cogitativa la teoría está intrínsecamente unida a la praxis. Según la interpretación tomista, por tanto, la ética arranca del nivel perceptivo porque ya en este nivel se encuentra la unión originaria entre el deber y el ser.

2.3.3. *Conclusión.*

Cara a la temática que nos interesa podemos concluir, en primer lugar, que para la teoría tomista la sensibilidad tiene carácter activo porque posee una capacidad de síntesis respecto del pasado y del futuro. En segundo lugar, la unidad que, según Santo Tomás, posee la sensibilidad es más fuerte e interna que la unidad que KANT asigna a la sensibilidad. En tercer lugar, respecto del tránsito del conocimiento al objeto debemos concluir que a nivel perceptivo no cabe otra aparición del tema del ser que la de una comparación entre percepción y sujeto. El tránsito se cumple de un modo constitutivo pero no de un modo reflexivo. En cuarto lugar, desde la teoría tomista cabe advertir que el defecto de KANT estriba en considerar el conocimiento sin tener en cuenta que éste no puede darse sólo. Por esta razón la sensibilidad, tal como la concibe KANT, es fantasmagórica.

2.4. *La representación.*

2.4.1. *Planteamiento.*

Hasta el momento nos hemos limitado a mostrar el carácter activo de la sensibilidad, carácter activo que el tomismo defiende y KANT rechaza. Pero queda pendiente el tema de la representación, tema que ya planteamos páginas atrás.

La representación está al margen del punto de vista trascendental porque está al margen de toda constitución. Ahora bien, ¿existe algún modo de asumir o entender las representaciones de

modo que éstas no se limiten a estar ahí? ¿Podemos establecer alguna conexión entre conocimiento y representación?

Es claro que en la teoría kantiana no se encuentran elementos para solucionar esta cuestión. En cambio, éstos se encuentran en la teoría aristotélico-tomista. Vamos a terminar este artículo tratando con algo de extensión esta temática.

2.4.2. *La teoría tomista.*

2.4.2.1. *El nivel presencial de la sensibilidad.*

Según Santo Tomás para que en el nivel presencial de la sensibilidad haya conocimiento se requiere una impresión, pero el conocimiento no consiste en la impresión. En este punto existe una diferencia bastante relevante respecto a la teoría kantiana. KANT sostiene que en cuanto hay afección hay formalización mediante el espacio y el tiempo. Para Santo Tomás no basta una mera formalización, pues se requiere un acto de conocimiento. Es decir, la impresión es un hecho físico pero el objeto de la sensibilidad externa no es un mero hecho físico pues la objetivación además del hecho físico requiere la presencia misma del objeto que es vivencial: es presencia vivida y no mera presencia. En definitiva, para Santo Tomás sólo el conocimiento constituye el objeto y el hecho físico, por así decirlo, se limita a colaborar.

En la teoría tomista, la sensibilidad, en cuanto objetiva, no puede ser meramente corpórea; si no hay corporeidad no hay impresión, pero si no hay algo más que impresión no hay objetivación. ¿Qué es este «algo más» requerido para que haya conexión entre impresión y la objetivación?

Santo Tomás acude al hilemorfismo y creo que para entender a lo que apunta Santo Tomás hay que profundizar en lo que hay detrás de la teoría hilemórfica aplicada al conocimiento.

Como es sabido, para Santo Tomás el conocimiento es posesión inmaterial u objetiva de formas. La posesión inmaterial es una posesión teniendo delante lo poseído; es un poseer que no es un aprisionamiento en la materia por parte de lo poseído, éste está destacado o liberado. La posesión inmaterial es un poseer teniendo representativamente enfrente lo poseído.

Lo característico del conocimiento es, pues, que lo poseído está «ob». «Objeto», por tanto, significa, «conocido» y sólo hay objeto en tanto que conocido en el sentido de que una forma objetiva no

es posible más que *en* el conocimiento. Este «en» no es el *in quo* de la materia. Ser objetiva o intencionalmente sólo es posible en el conocimiento y el «en» es inmaterial.

Según Santo Tomás lo conocido en acto y el cognoscente en acto son uno en acto. Para que haya objeto no basta con que haya objeto en acto (de hecho: fáctica y efectivamente), pues es imprescindible que esté en acto (acto de conocer) el «poseedor» del objeto. En el conocer, en efecto, no sólo está en acto lo conocido, sino también el cognoscente y por esta razón no cabe sostener que lo conocido sea el acto (forma) informante del cognoscente. Este ser uno en acto (conocer) siendo dos (cognoscente y conocido) es lo constitutivo de la posesión inmaterial en que consiste el conocer.

Un objeto —hablando hipotéticamente— que estuviese para ser contemplado, para ser conocido, sin que el conocerlo estuviese en acto no sería, como es obvio, conocido de ninguna manera, y si no es conocido no es, en modo alguno, objeto. El objeto no se refiere solamente a lo conocido (en cuanto exterior), sino también a lo conocido *por*; ambas dimensiones son igualmente constitutivas en un correcto planteamiento del tema del objeto y del conocimiento. Un objeto actualizado que no fuese conocido carece de sentido en la filosofía de Santo Tomás. Tal objeto sería una idea platónica, una forma en situación celeste. Pero una idea en situación uránica es un objeto en un «en» que no es inmaterial. Las ideas platónicas son representaciones de objetos en condiciones físicas; en último término son ideas materializadas ya que no por proyectar una idea al cielo se desmaterializa, pues no es captada en su estricto carácter de objetividad. El análisis de la condición de objetividad de la idea requiere el referir la inmaterialidad no a su separación local de la tierra (idea en situación uránica), sino a algo mucho más radical que es el conocer.

Resulta claro, por tanto, que al estudiar la génesis del conocimiento no es suficiente plantearse el problema de cómo a partir de una forma otra en situación natural surge el objeto, pues el objeto hace referencia al acto de conocer (ejercido por el cognoscente) lo conocido. Es decir, la actualización de lo conocido en cuanto objeto es inseparable de la actualización del cognoscente con el conocer. Estos dos aspectos son insolubles: el cognoscente en acto y lo conocido en acto son uno en acto; el objeto (lo conocido) es el acto de la operación de conocer lo conocido en cuanto

que la operación del conocer es aquel aspecto «en» que no es materia y que es imprescindible para que haya objeto (conocido).

La actualidad objetiva de lo conocido, por tanto, es distinta de la actualidad que lo conocido tiene no en cuanto conocido, sino en cuanto ser natural. Cuando conocemos, por ejemplo, un perro, la actualidad del perro en cuanto conocido es una actualidad objetiva, lo que no implica que el perro, fuera de su denominación de conocido, no tenga un ser natural. Pero en tanto que conocido su actualidad es objetiva.

Ahora bien, la actualidad objetiva no sólo es el acto de lo conocido, sino que también es el acto de la posesión inmaterial de lo conocido por parte del cognoscente.

Santo Tomás, sin embargo, sostiene que la inmaterialidad del término del conocimiento no exige de suyo la inmaterialidad total del sujeto del conocimiento; el cognoscente puede ser corpóreo sin ninguna dimensión espiritual. Pero resulta, entonces, que cuando coimplicamos el carácter objetivo del conocimiento con la corporeidad del cognoscente —cosa que forzosamente hay que hacer al tratar de cognoscentes orgánicos— hay que sostener inexorablemente que el conocimiento es irreflexivo, lo que no es óbice para que la reflexividad pueda ser un valor secundario del conocimiento. En efecto, si el cognoscente es corpóreo, en cuanto que corpóreo tiene que existir una posesión material de formas, pero en cuanto una forma es poseída materialmente no es poseída inmaterialmente por el mismo sujeto que la posee materialmente: el conocimiento no es, entonces, primaria y directamente reflexivo.

La irreflexividad del conocer se corresponde con que lo conocido sea siempre otro que el cognoscente, lo cual plantea el problema de averiguar, en primer lugar, cómo se adquiere lo conocido y, en segundo lugar, el cómo de la misma adquisición: la consideración de la adquisición en cuanto que ésta se produce en el orden de la inmaterialidad de la operación cognoscitiva. Aunque ambos problemas son solidarios hasta el punto de que no puedan tratarse aisladamente, sin embargo, es en orden al segundo problema como surge la noción de facultad aplicada al conocimiento. Esta noción surge al constatar que cuando una forma es poseída inmaterial o cognoscitivamente, lo actual no es sólo la forma —como sucede en la posesión natural de la forma en que ésta es el elemento actual y la materia el elemento potencial— sino que tam-

bién lo es el cognoscente que es quien conoce poseyendo la forma. Ahora bien, el cognoscente no siempre está en acto de conocer, lo que significa que en el cognoscente se da un paso de potencia de conocer a acto de conocer. Este paso de potencia a acto exige un sujeto próximo de conocimiento (facultad) que ontológicamente será un accidente de la sustancia cognoscente precisamente porque el cognoscente no lo es por esencia o, si se prefiere, porque entre sujeto de conocimiento y conocer se da composición y no identidad simple. Si ésta se diera entonces en el cognoscente no acontecería el tránsito —como de hecho acontece— desde la potencia de conocer al conocer en acto. En conclusión: lo constitutivo del conocimiento, según Santo Tomás, es que el cognoscente y lo conocido están en el conocer radicalmente unificados sin estar «reducidos»: uno que son dos o dos que son uno. El «ser uno» no permite eliminar a los dos. La actualidad cognoscitiva es, en consecuencia, posesión inmaterial de forma. Aquella es, desde el punto de vista de la forma, objetividad y, desde el punto de vista del cognoscente, conocer.

Por tanto, los problemas que plantea el conocimiento irreflexivo son los siguientes:

1.º ¿Cómo la forma a conocer pasa a estar en el sujeto que conoce?

2.º ¿Cómo el cognoscente pasa, en orden al conocimiento de la forma, de potencia de conocer a acto de conocer?

En orden al primer problema surge la noción de especie impresa. Esta es admitida desde la consideración de que la forma conocida es *ajena* al cognoscente. Al ser ajena tiene que «imprimirse», es decir, se le tiene que dar al cognoscente. Ahora bien, el hecho de que se le dé no se identifica, sin más, con el hecho de que la conozca, puesto que el conocer la forma —objetivarla— no es sólo recibir la forma. El conocimiento no consiste simplemente en la recepción de la especie impresa, aunque ésta sea necesaria para que se de el conocimiento. En efecto, en el caso del conocimiento propio de los entes corpóreos, el conocimiento implica un paso de potencia a acto del cognoscente y, en consecuencia, la actualidad cognoscitiva es terminal. La terminalidad de la actualidad cognoscitiva implica que ésta tiene que estar precedida de una especie impresa, a partir de la cual se llega a conocer, pero en esta misma medida conocer no es recibir la especie impresa.

Por tanto, ésta, considerada precisamente, es la forma de lo conocido en la forma cognoscitiva *antes* de ser conocida.

Ahora bien, si la especie impresa es una «presencia» previa al conocimiento —inexorable en el caso de un conocer que es acto de una facultad—, entonces hay que concluir que dicha presencia es natural o, lo que es igual, que la especie impresa forma la organicidad de la facultad cognoscitiva. En una primera aproximación se podría sostener que con relación a la especie impresa la facultad se comporta como material, en el sentido de que la especie impresa es recibida según la materialidad (potencialidad) de la facultad. En este sentido es en el que Santo Tomás sostiene que las facultades cognoscitivas son pasivas. Pero tiene que quedar claro que el conocer no consiste en la pasividad, pues el objeto no informa a la facultad, sino que se identifica con ella en acto, que no es lo mismo.

Expresado de otro modo. La especie impresa es la presencia de la forma conocida en la facultad antes que dicha presencia sea objetiva, es decir, antes de que se produzca la operación inmanente de conocer. Es evidente, por tanto, que la especie impresa es una forma que informa a la facultad. En cuanto que informa tiene que ser un momento previo al conocimiento en acto —consideración precisa de la especie impresa—, pues es inadmisibles que una forma informe al conocer en acto. La especie impresa puede ser principio del conocimiento pero en modo alguno puede informarlo: es insostenible que el conocer en acto se comporte como potencia en relación a la forma conocida, pues se produciría un hilemorfismo que es incompatible con la noción de conocimiento, es decir, con la noción de posesión inmaterial. Asimismo, también es inadmisibles que la función de la forma conocida consista en conexiarse con el carácter terminal de la operación cognoscitiva, pues, de este modo, la inmanencia del conocimiento se perdería. Si lo «externo», en efecto, comunica con el conocimiento, tiene que hacerlo a través de algo que permita el contacto externo. Ahora bien, es imposible que algo «físico» ingrese en el orden de la inmanencia cognoscitiva, pues entonces lo que no se daría sería, precisamente, inmanencia. Esta no puede consistir en pasividad o en recepción de la exterioridad. La recepción de la exterioridad es una dimensión no inmanente y, en consecuencia, no cognoscitiva de la facultad que hay que referir al órgano: dimensión

especializada del organismo desde un punto de vista vegetativo. Ahora bien, ¿cómo es compatible, entonces, que la potencia activa de la facultad sea forma y sostener al mismo tiempo que la especie impresa informa —lo cual sólo es posible de un modo natural— al órgano?

El problema que acabamos de plantear es correlativo al que exponemos a continuación. La facultad cognoscitiva se compone de potencia activa (forma) y órgano (materia), pero la potencia activa no puede ser una mera forma del órgano de su facultad, pues en cuanto potencia activa desarrolla una operación inmanente: pasa al acto en el sentido realizativo de la acción. Por tanto, en la misma medida en que la potencia de la facultad es activa no puede consistir en mera información del órgano. ¿Cómo compaginar, entonces, ambos aspectos de la potencia activa de la facultad orgánico-cognoscitiva?

La potencia activa no puede consistir *únicamente* en la información del órgano. Sólo si la potencia activa goza de cierta independencia respecto del órgano es posible la operación inmanente del conocer. Por tanto, la potencia activa no puede «agotarse» en la información del órgano. Hay que establecer, en consecuencia, una diferencia entre la manera de informar la potencia activa a su órgano correspondiente, y la manera de informar de otras formas que no son potencias activas, formas que están plasmadas en la materia de una manera total.

La potencia activa informa al órgano, pero esta información no es una *plasmación* pues aquella conserva libre —respecto al órgano— una dimensión de su mismo carácter formal que es lo que permite la operación cognoscitivo-inmanente. El carácter formal de las potencias activas es, por tanto, de una índole bastante especial, que comporta una mayor dignidad respecto de otras formalidades. La formalidad de una estatua, por poner un ejemplo, está absolutamente vertida en el bronce y no conserva ninguna independencia respecto de él. En cambio, la potencia activa de una facultad conserva cierta independencia en cuanto que informa. No se trata de que, por una parte, informe y que, por otra, se reserve, sino que la información no la materializa, pues es formal no sólo respecto del órgano, sino también respecto de la operación cognoscitiva. A nuestro entender, éste es el sentido de la inmaterialidad formal que SANTO TOMAS atribuye a la potencia activa; su in-

materialidad consiste no en estar separada de su órgano, sino en no agotarse en informarlo.

La especie impresa es el resultado de la acción del medio exterior que inmuta al órgano pasivo. El órgano, en consecuencia, es movido o impresionado. Pero esta recepción de una forma —especie impresa— no lleva consigo la corrupción: no por recibir la especie impresa el órgano deja de ser informado por la potencia activa. Entonces resulta que la potencia activa es capaz de informar al órgano inmutado. Sólo así es posible objetivar la modificación introducida en el órgano (especie impresa). La sensación, en consecuencia, consiste en objetivar la diferencia entre el órgano sin inmutar y el órgano inmutado; cuando el órgano recibe una forma del exterior —especie impresa— la potencia activa se comporta como forma con relación no ya a una materia —órgano— sino con relación a otra forma —especie impresa—. Conocer consiste en esta coactualidad formal: *sensibile in actu est sensus in actu*. Por tanto, la especie impresa determina al órgano pero no a la potencia activa: sólo así es posible que la especie impresa sea sujeto respecto a la potencia activa y se dé, en consecuencia, una situación de coactualidad (sensación).

En los sentidos, la relativa independencia de la potencia activa respecto del órgano, si se considera precisamente antes de la información de aquél por la especie impresa, no es objetivable, razón por la cual los sentidos no son reflexivos. Por tanto, la relativa independencia formal de la potencia activa —inmaterialidad— hay que entenderla como *indeterminación*.

La indeterminación se determina en el objeto, que es lo determinado de la sensación, lo cual no implica que aquél informe la indeterminación formal de la potencia activa. En consecuencia, ésta no es una indeterminación potencial en sentido material, pasivo.

El objeto, por tanto, es la adecuación entre la indeterminación formal no potencial de la potencia activa y la especie impresa que es la afección —estímulo— en el órgano del medio exterior. Según esta interpretación, el objeto es el establecimiento de una adecuación entre el cognoscente y el conocido en el que el modo de adecuación viene medido por el grado de inmaterialidad de la potencia activa.

El punto de vista central para acceder al conocimiento es la

indeterminación formal que es correlativa al grado de adecuación —noción de objeto como coincidencia— con la especie impresa.

SANTO TOMAS, en efecto, aplica al conocer el adagio «*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*». El *Modus recipientis* de una facultad cognoscitiva es la formalidad de la misma, es decir, su grado de indeterminación no potencial que es, precisamente, el grado de inmaterialidad que mide el modo de objetivación, el modo según el cual se establece el modo de recepción en el sentido de coincidencia y no en el sentido de mera información hilemórfica. Por tanto, el grado de indeterminación de la potencia activa establece el modo de coincidencia en el cual hay objeto. Este grado de indeterminación es el objeto formal de una facultad.

Los diversos grados de objetivación, por tanto, son estrictamente correlativos con el grado de inmaterialidad o indeterminación no potencial de las diversas facultades. Una facultad estrictamente inmaterial —no dependiente subjetivamente de la organicidad— se corresponde con una desmaterialización objetiva completa. En el caso de los sentidos, la independencia de la potencia activa no es completa, lo que es correlativo con el hecho de que la materialidad objetiva no sea pura, es decir, con el hecho de que no se prescindiera totalmente de la materialidad.

De lo expuesto hasta el momento podemos concluir que la actividad objetivante no se agota en informar al órgano. Además, la actividad formal no se objetiva nunca, ni siquiera intencionalmente. Sin embargo, se pueden realizar una serie de observaciones para dilucidar en qué consiste esta actividad formal.

Utilicemos un ejemplo conductor. Nosotros podemos captar aquello que se nos presenta como color, pero no el color mismo. ¿Cómo sabemos que el color es lo peculiar de la visión? Pues en el fondo el argumento es que un color no es lo mismo que un sonido. CARNAP sostiene que, en el fondo, un sonido, un color, no es un individuo, una presencialidad, sino que es un elemento de una clase. Estas clases, diría SANTO TOMAS, hay que entenderlas como distintos géneros de independencia de la forma con relación a su función informadora. El nivel de independencia formal condiciona el nivel de objetivación como ya hemos aclarado líneas atrás.

¿Puede, de alguna manera, aparecer objetivamente el nivel de independencia formal? En mi libro *La articulación del conocimien-*

to sensible (pp. 101 y ss.) sostengo que sí y los argumentos probatorios están allí expuestos.

2.4.2.2. *El nivel formal de la sensibilidad. ¿Pueden las imágenes referirse a una actividad?*

Aquí lo que nos interesa es indagar si en el nivel formal de la sensibilidad podemos, también, captar su nivel de independencia formal. En otras palabras, ¿qué es lo característico de la actividad cognoscitiva del nivel formal de la sensibilidad? Más en concreto, ¿pueden las imágenes referirse a una actividad?

2.4.2.2.1. *El empirismo.*

Según el empirismo inglés la imaginación es una actividad en cuanto es una asociación. No se trata aquí de exponer la teoría asociacionista sino tan sólo se trata de señalar que para el empirismo la actividad formal de la imaginación es una síntesis que se caracteriza por ser un mero ensamblaje de tal modo que la síntesis no es *a priori* sino *a posteriori*. La teoría empirista es psicologista, se fija exclusivamente en la vigencia de la imaginación respecto de los sentidos externos pero, como observa HUSSERL en sus *Investigaciones lógicas*, no explica cómo el conocimiento alcanza a la asociación misma. (Fundamentalmente la misma crítica se encuentra en SARTRE y en MERLEAU-PONTY). El problema, por tanto, está en aclarar cómo se vincula la representación al conocimiento o, lo que es igual, ¿cómo se explica la representación? ¿La actividad del nivel formal de la sensibilidad se caracteriza por estar vertida en la representación?

La dificultad inherente a estas preguntas se debe a que no existe una relación directa de la inteligencia a la imaginación porque la conexión de la inteligencia con la percepción se establece a través de la cogitativa. Para contestar estas preguntas se debe encontrar el estatuto puramente diferencial de la representación. Si no se hace así, cualquier planteamiento que implique la noción de representación no puede concluir.

2.4.2.2.2. *Kant.*

KANT sostiene que en el fenómeno hay dos niveles. Precisamente porque el fenómeno no es un nivel único, KANT no puede admitir una representación pura. Sirvámonos de un ejemplo. ¿Cómo objetivamos tres puntos? KANT sostiene que necesitamos un fondo

(espacio) que los contenga. Esta afirmación es grave pues si la admitimos, la representación (de los puntos en el ejemplo) queda subordinada a algo que no es propio de la representación. Si se apela al espacio no se puede sostener con congruencia la existencia de la representación pura porque el espacio donde se forman o configuran los puntos no es una figura; sólo los tres puntos en el fondo constituyen una figura.

Pero, ¿cabe una representación que no sea figura, una figura, por así decir, sin referencia al espacio? ¿Cabe, por tanto, una representación pura?

Si en el planteamiento teórico se equivoca KANT (al confundir en la representación elementos ajenos a ella; en efecto, las representaciones necesitan de las formas puras que no son representaciones), ¿no tiene razón, de hecho, puesto que para representarnos la figura acudimos a algo que no es representable?

KANT, en último término, sostiene que las figuras son configuraciones del espacio y si es así, es evidente que no pueden existir representaciones puras, pues no cabe una figura sin fondo alguno. Si se sostiene, con KANT, que la figura siempre es un compuesto, entonces la figura es una configuración y tiene que estar regida por el tiempo (véase la aplicación de los esquemas en la KrV).

2.4.2.2.3. SANTO TOMAS.

Los elementos de fondo que KANT considera como propios del estatuto representativo (espacio y tiempo) no aparecen por primera vez en la imaginación pues están presente en el nivel presencial o externo de la sensibilidad. En efecto, el espacio y el tiempo son sensibles comunes que se objetivan por varios sentidos externos. Según SANTO TOMAS existen diversas maneras de objetivar los sensibles comunes porque son objetivados a través de los sensibles propios. Por esta razón, no tenemos, por ejemplo, una noción única de espacio; el espacio es siempre un analogado. El espacio de la vista, por ejemplo, es la distancia abierta, la exposición, el panorama. El espacio olfativo es el rastro que hay que seguir, el *vestigium* (nuestro concepto de investigación es, en su origen, olfativo), es una objetivación secuencial, semiabierta. En el tacto, por poner un último ejemplo, el espacio se clausura. Para el tacto el espacio es lo que se puede abarcar: conmensuración con el órgano que lo capta.

Cuando se habla de espacio como noción única lo que se hace es radicalizar o desarrollar especialmente un aspecto del mismo. En el fondo, cuando usamos el espacio a un nivel superior al de los sensibles comunes, lo que hacemos es confundir diversos aspectos del mismo. Por ejemplo, cuando hablamos de «lentos» subordinamos el espacio táctil al visual: lo indefinido enfrente (vista) está lleno (tacto). Si hablamos de atracción nos encontramos en un espacio olfativo. La discusión, por poner un último ejemplo, acerca de si la energía es onda o corpúsculo es una discusión acerca de si la energía es olfativa o no. Pero el espacio puro no aparece por ninguna parte.

Con estas observaciones queremos apuntar a lo siguiente: si hay representación pura tendrá que ser al margen del espacio y del tiempo. Es decir, la representación pura no puede buscarse en el orden de los sensibles comunes sino en el orden de los sensibles propios. Una pista acerca de esta temática se encuentra, como vamos a ver a continuación, en la interpretación aristotélico-tomista de la imaginación.

La imaginación es definida como el movimiento realizado por la sensibilidad según está en acto. Imaginar —de acuerdo con la definición— no es volver a repetir el objeto de la sensibilidad externa sino *reproducir* o repetir el acto de la sensibilidad externa. La reactualización no es el acto de la sensibilidad externa —porque el acto de la sensibilidad externa desemboca en el objeto— sino un «movimiento» que versa sobre el acto de la sensibilidad externa. La imaginación, por supuesto, puede reactualizar el objeto, pero sólo a través del acto de la sensibilidad externa. La imaginación, por ejemplo, se refiere directamente al acto de oír e indirectamente al sonido, que puede ser evocado pero no escuchado. Por esta razón la imaginación está libre de la presencialidad del objeto y por esta razón también, SANTO TOMAS sostiene que la imaginación objetiva de un modo *proporcional*. En lo que respecta al espacio, la cantidad puede considerarse un tamaño concreto y es captada por la sensibilidad externa. Pero la sensibilidad externa no capta *relaciones*. El captar relaciones es actividad propia de la imaginación y esta captación, según SANTO TOMAS, se hace de un modo proporcional: para establecer proporciones tenemos que prescindir de tamaños concretos; los tamaños, en la comparación, son imaginados más o menos grandes. En lo que respecta al tiem-

po la imaginación lo objetiva según una proporcionalidad y por ello el tiempo puede ser usado como medida. La sensibilidad externa no capta el tiempo como sucesión; esto es propio de la imaginación. La objetivación de la duración es imaginativa. Con el oído se puede oír un «flujo de instantes», una música, pero no se puede objetivar una melodía: la ordenación interna de los sonidos sólo se puede imaginar.

Precisamente porque la imaginación objetiva proporcionalmente es «constructiva» y, también por esto, puede objetivar «contrastes» o pautas. No se trata aquí de exponer exhaustivamente el contenido y funciones de la imaginación sino de responder a la siguiente pregunta que apunta directamente al tema que dirige nuestra atención: ¿Qué tiene que ver la representación con la objetivación proporcional? ¿La objetivación proporcional se puede identificar con la representación pura?

El carácter proporcional de la objetivación imaginativa tiene dos dimensiones. La primera es la versión de la proporcionalidad hacia el objeto de la sensibilidad externa. La segunda es la dimensión cognoscente: algo desde lo cual se puede dar razón de la proporción como existiendo. Téngase en cuenta que la forma de la proporción es la misma proporcionalidad. Se trata, *servatis servandis*, de lo mismo que decíamos respecto del color. Desde luego, es más difícil la captación de la proporcionalidad que la captación del color, pero, sin embargo, es más fácil una comprensión, esencial de la proporcionalidad que de la coloridad. Intentemos, por tanto, aclarar qué es la proporcionalidad, es decir, el acto cognoscente de la imaginación.

Según SANTO TOMAS, que fundamentalmente sigue el planteamiento aristotélico, en el nivel imaginativo se puede plantear una conexión entre el objeto sensible y el inteligible. Hay, en el tomismo, una interpretación del objeto de la imaginación según la cual aquél es considerado en orden a la inteligencia. Esta interpretación es la teoría de la abstracción que recurre al fantasma entendido como imagen. SANTO TOMAS, por tanto, considera que el objeto de la imaginación es apto para vincularse con la inteligencia o, en otras palabras, que el objeto de la imaginación es base suficiente para que la inteligencia funcione.

Es evidente que «aquello» que posibilita que la imaginación esté en relación con la inteligencia no puede radicar en la referen-

cia que la imaginación guarda con los objetos de la sensibilidad externa, sino que tiene que residir en algo propio y original de la imaginación. Es decir, tiene que ser una propiedad de la imagen misma.

Es verdad que SANTO TOMAS sostiene que se abstrae del fantasma gracias a la actividad de la inteligencia, pero no es menos verdad que además de la capacidad activa de la inteligencia tiene que haber algo en la imagen que se corresponda con la inteligencia. ¿Qué es eso propio y exclusivo de la imagen —que corresponde a la formalidad de la imaginación— que le hace «apta» para la inteligencia?

La dificultad en responder a esta pregunta se debe a que aunque la inteligencia sea una facultad única, sin embargo —cosa que no sucede con las actividades de las facultades sensibles—, tiene varios actos: concibe, juzga y razona. Entonces surge el problema de indagar con qué acto de la inteligencia se corresponde lo peculiar de la imagen. ¿Lo peculiar de la imagen, se descubre a través del concepto, del juicio o del raciocinio?

Parece que no hay ningún criterio claro para escoger una de estas actividades de la inteligencia en concreto. KANT opina que es a través del juicio. SANTO TOMAS opina que es a través del juicio pero, sobre todo, a través del concepto. Un geómetra sostendría que a través del raciocinio. Opino que la consideración de la imagen frente al concepto, al juicio o al raciocinio no nos ofrece lo peculiar de la representación. En efecto, para que la representación sea pura (es decir, para captar el estatuto diferencial de la representación) no puede estar subordinada a la razón ni vinculada a elementos presenciales. Pero, entonces, positivamente ¿qué es una representación pura? Me parece que para responder a esta pregunta hay que considerar la representación al margen o independientemente de los conceptos, los juicios y los raciocinios, pero sin desvincularla del entendimiento mismo. Pero, ¿se puede poner en conexión directa el entendimiento con la representación?

Si se puede hablar de relaciones entre planos objetivos es porque estas relaciones existen antes en el orden del ser, es decir, entre las facultades. Estas antes «son» que objetivan. Sólo si las facultades son formas independientes pueden determinar operaciones. Pues bien, la unidad en el ser puede ser objetivada y esta unidad objetivada es la representación pura. La representación

pura es la objetivación de la unidad de la sensibilidad, y el entendimiento. Sostenemos, por tanto, que la imagen, antes de conectarse con el concepto, el juicio o el raciocinio (actos de la inteligencia) está en el entendimiento que es radicalmente uno con la sensibilidad. Para que se dé representación pura, la sensibilidad, por tanto, tiene que estar en un sujeto capaz no sólo de entender, sino de objetivar la conexión de la sensibilidad con el entendimiento en cuanto que éste es. La representación pura, por tanto, es la percepción sensible de la unidad entre inteligencia y sensibilidad.

3. *Conclusión.*

Una teoría que sólo se ocupa del objeto o del conocimiento en cuanto que termina en el objeto es incapaz de dar razón de la representación pura. Si el conocimiento se reduce al objeto tenemos teorías como el estructuralismo o la de SPINOZA que no hemos examinado en este artículo. Si sólo se admite una referencia del conocimiento al objeto aparece la teoría kantiana. KANT sólo admite actividad en el orden de la inteligencia, pero no en el orden de la sensibilidad. La unilateralidad de KANT en este punto es superada por Santo Tomás al darse cuenta de que cabe una interpretación activa de la sensibilidad.

Sin embargo, hemos visto que el problema está en indagar la esencia estricta de la objetivación formal o representativa (proporcional) dado que no aparece en su autonomía. ¿Cómo es posible considerar este nivel en sí mismo? En la medida en que se admite que lo representado es punto de partida de la abstracción. La conclusión ha sido que lo que llamamos representación es la misma consideración de la sensibilidad en cuanto que está unida a la inteligencia. Para llegar a esta conclusión hemos partido de que en la sensibilidad se dan una serie de niveles objetivos en todos los cuales hay una referencia activa. Por ello hay que preguntarse, en primer lugar, por las relaciones que guardan entre sí los niveles objetivos en cuanto tales y, en segundo lugar, por las relaciones entre las actividades en cuanto actividades cognoscitivas. Es decir, la actividad del conocimiento no sólo debe ser referida al objeto sino que también debe ser estudiada la relación entre las actividades cognoscitivas antes de que dichas actividades se refieran a su nivel de objetivación correspondiente. En esta

última consideración hemos cifrado la clave interpretativa de la representación. La representación es la consideración del conocimiento sensible que nos permite resolver la unidad de los actos del conocimiento sensible e intelectual. La razón de ser de la representación, por tanto, envuelve de antemano la referencia a la inteligencia. Es decir, aunque la representación sea sensible puede ser inteligida directamente. Es, por tanto, una unidad inteligible sin proceso abstractivo. La escuela tomista sostiene que la imagen es un inteligible en potencia. Para ser inteligible en acto se necesita el concepto. Esto es verdad desde un punto de vista objetivo, pero desde el punto de vista de la representación de la unidad entre inteligencia y sensibilidad, en la imagen por representación tiene que estar lo inteligible de un modo constitutivo.

AGUSTIN RIERA MATUTE

BIBLIOGRAFIA

Dado el carácter de este artículo omito todo aparato crítico y sólo hago constar la bibliografía que directa o indirectamente he utilizado en él.

- ATCHER, S.: *Kants Begriff der Erkenntnis verglichen mit dem des Aristoteles*, en *Kant-Studien*, n. 6 (1907).
- BRENTANO, F.: *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. de M. de Gudillac. Ed. Aubier, Paris 1944.
- DE CONINCK, A.: *L'Analytique Transcendentale de Kant* (Tomo I: *La Critique Kantienne*). Bibliothèque philosophique de Louvain, 1955.
- DE MURALT, A.: *La conscience transcendentale dans le criticisme Kantien (Essai sur l'unité de l'Aperception)*. Ed. Aubier, Paris 1958.
- HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann, Frankfurt. 2.^a ed., 1951.
- *Kants These über das Sein*. Klostermann, Frankfurt, 1963.
- HEIDEMANN, I.: *Der Begriff der Spontaneität in der reinen Vernunft*, en *Kant-Studien*, n. 47 (1955-56).
- KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Edición de Raymund Schmidt. Meiners Philosophische. Bibliothek, 1926.
- KEMP SMITH, N., *A Cometary to Kant's "Critique of Pure Reason"*. Humanities Press. New-York, 1962.
- MARECHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica*. T. III. Ed. Gredos, Madrid 1958.
- POLO, L.: *El acceso al ser*. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1964.
- RIERA, A.: *La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1970.
- THOMAS AQUINAS, *In libros de Anima*. R. M. Spiazzi. Turin 1955.
- *In libros de Memoria et Remiscentia, et de Sensu et Sensato*. R. M. Spiazzi. Turin 1944.
- *Summa Theologiae*, vol. IV-XII de la ed. Leonina. Roma 1918-30.
- *Quaestio Disputata de Anima*. R. M. Spiazzi. Turin 1949.