

REFLEXIONES EN TORNO A LA SENSIBILIDAD EXTERNA

JUAN JOSÉ SÁNCHEZ ALVAREZ-CASTELLANOS

This paper consists of a series of reflections of external sensitive knowledge: what does it mean to know a color, a sound, etc. Three different views are compared Zubiri, Leonardo Polo and Aquinas.

En este artículo deseo apuntar algunas ideas, desde mi propio entendimiento de la materia, en torno a la vieja cuestión escolástica de si se puede hablar de especie expresa (o algo equivalente) en la sensibilidad externa. Sobre este tema se ha escrito bastante, y si nos centramos en la filosofía de Santo Tomás, parece que los textos son claros al respecto. Pero lo que no parece tan claro, a mi entender, es el problema, pues si sólo se destaca el carácter pasivo del conocimiento sensitivo y no su carácter activo y la necesidad de cierta formación de su objeto (tal como vamos a exponer), lo que ocurre es que se deja sin explicar el conocimiento sensitivo mismo.

Llevaré a cabo la explicación partiendo del pensamiento del profesor Polo, al que en muchos puntos sigo casi literalmente. Además, voy a traer a colación el planteamiento de Zubiri, pues creo que en este caso concreto nos puede ayudar bastante a comprender este tema. Como guía de la explicación se verá que están presentes, explícita o implícitamente, algunas nociones esenciales del planteamiento tomista. Sólo al final abordaremos, de modo directo, algunas cuestiones sobre el conocimiento sensitivo según Santo Tomás.

Aunque a veces hable de la sensibilidad sin más, como acabo de hacer, o traiga a colación el tema del conocimiento intelectual, deseo centrarme exclusivamente en el denominado conocimiento

sensitivo externo, dejando al margen otros niveles también sensitivos, como el sentido común, la imaginación, etc. Nuestro tema es, pues, en qué consiste propiamente la sensación.

De los sentidos externos, el de la vista parece siempre, por su perfección y superioridad frente a los demás, el más indicado para hablar del conocimiento (tanto sensitivo como intelectual). Ello hará que nos centremos, igualmente, en él para hablar de la sensibilidad externa, aunque lo que digamos vale también para los restantes sentidos (oído, gusto, tacto, etc.).

* * * * *

Pienso que el mejor modo de abordar el tema de la sensibilidad es comenzando por el del conocimiento en cuanto tal. Si descubrimos unos caracteres esenciales, intrínsecos al mismo (por lo menos al humano), tales caracteres deberían darse tanto en el denominado conocimiento sensitivo como en el intelectual, aun cuando se tengan en cuenta los rasgos peculiares de ambos niveles (la propuesta de Polo de una axiomática del conocimiento va por este camino). Si cambiamos de perspectiva, esto se puede traducir, a mi entender, en lo siguiente. Cuando en filosofía se estudia, por ejemplo, el conocimiento intelectual, se ve en seguida que muchos de los caracteres, problemas, etc. descritos no son exclusivos del nivel intelectual, sino intrínsecos a todo conocimiento y, por tanto, perfectamente aplicables al conocimiento sensitivo, aunque en dicho planteamiento no se extraigan explícitamente tales consecuencias.

El punto de partida en la consideración del conocimiento está en su carácter de acto, operación inmanente (la *práxis* aristotélica frente a la *poíesis* o acción transitiva). Que el conocimiento es acto significa, por lo pronto, que sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad, que no cabe hablar de un conocer en el que el cognoscente se limitara simplemente a asistir, sin ejercer actividad alguna (la dimensión pasiva del conocimiento está no en el conocimiento en cuanto tal, sino en la facultad). Además, es claro que si hay conocimiento hay conocido *ya*, pues no cabe hablar de un conocer que no tenga objeto conocido (a diferencia de las acciones transitivas, donde el resultado de la acción se da al final, y en tanto que se da, la acción cesa, como en el ejemplo clásico del edificar y lo edificado). Tampoco el objeto de conocimiento existe por sí mismo, pues sin un acto de conocimiento correspondiente el

objeto no comparece en absoluto. Lo cual equivale a decir que el objeto de conocimiento, en cuanto tal, sólo se da en el acto de conocerlo, no en la facultad (y menos aún "fuera" de ella, en la realidad), y esto vale tanto para las ideas como para el conocimiento sensitivo: una imagen es sólo imagen en el imaginar (Sartre diría en la conciencia imaginante), y un sensible (por ejemplo el color) sólo es tal en el acto de conocerlo, y no en la facultad (que es claro que no es coloreada).

Yo pienso que la mejor formulación (por lo menos la que más me ha ayudado a comprenderlo) del tema de la inmanencia del conocer y con ello del carácter del objeto conocido (lo que se denomina intencionalidad cognoscitiva) es la conocida afirmación de Juan de Santo Tomás de que *intellectus noster intelligit intra se considerando, non extra se inspiciendo*, y también de que *intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format* (afirmaciones que explica muy bien Polo)¹. Es decir, el entendimiento no sale "fuera" para entender, sino que permanece en sí mismo, de modo inmanente, y además entiende en tanto que forma, no forma primero para pasar luego a conocer, es decir, no entiende lo formado, sino según el formar (el formar no es un fabricar). Y, como ya hemos dicho, si esto fuera propio del conocimiento en cuanto tal (que pienso que sí), no sólo para el caso del conocimiento intelectual valdría esta formulación, sino también para el sensitivo.

¹ L. POLO, *Curso de Teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 1984, 78 y ss. Los textos completos de Juan de Santo Tomás dicen así:

«Hoc quod est esse terminum intellectum solum potest objectum habere ubi ipsum intelligere habetur, hoc est intra intellectum, non extra: nam et intellectus ipse non intelligit nisi trahendo res ad se et intra se considerando, non extra se inspiciendo. Et Divus Thomas docet rem intellectam non posse esse rem ut ad extra, sed ut intra» (*Cursus Theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 11).

«Ex quibus patet pertinere ad ipsum intellectum suo actu, qui est intelligere, formare sibi objectum in aliqua similitudine repraesentante, et intra se ponere ibique unire per modum termini seu objecti ad quod intelligere terminatur: sicut per speciem impressam unitur, ut principium determinans intellectum ad pariendam notitiam (...) Ille autem actus, quo formatur objectum est cognitio: cognoscendo enim format objectum, et formando intelligit: quia simul format, et formatum est, et intelligit: sicut visus videndo formaret parietem, simul videret, et formaret objectum visus» (*ibid.*, n. 13).

Los dos textos están citados en CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1977, 231, nota 9, y 239, nota 17, respectivamente, de donde he tomado la referencia.

Creo que la intencionalidad cognoscitiva (acto y objeto) se podría entender a partir del ejemplo clásico del retrato, realidad simbólica que, aunque como cualquier ejemplo físico es insuficiente, sin embargo es más adecuado que el ejemplo de la imagen especular y, por supuesto, que la palabra. La fotografía, como realidad simbólica, representativa, envía a una realidad distinta de ella: se ve la fotografía y ella conduce acompañando (*sympállo*) al fotografiado, pues en ella no se encuentra el mismo. La fotografía, como tal, tiene un asiento material, la cartulina, y lo que en la misma hay de intencional, de remisión, no se da separado de dicho soporte: «La sugerencia ahora es esta, afirma Polo: la intencionalidad cognoscitiva sería como una fotografía separada de la cartulina, y el acto sería como la separación. El acto “intencionaliza” no en el sentido de “hacer” la intencionalidad, sino en el sentido de que la intencionalidad requiere un prescindir»², es decir, no que el conocimiento forme la intencionalidad en el sentido de término de una acción transitiva y, a partir de ahí, “vea” el objeto, sino que el “ver” para el conocer es un ver que requiere formar, separar o intencionalizar un contenido: sólo se ve en tanto que se intencionaliza, y sólo se da intencionalidad en tanto que se ejerce el acto de conocer. Lo que la fotografía tiene en tanto que fotografía, “purificada” de la materia, no es algo, un *qué* formado o realizado por el acto de conocer como realidad aparte del acto mismo, sino que sólo en el acto se da dicha purificación: «Si pudiera haber una fotografía que lo fuese sin cartulina, sigue afirmando Polo, lo que tiene de intencional la fotografía quedaría purificado. Una simple semejanza intencional requiere prescindir de la cartulina, porque la cartulina no es intencional. Pero tal prescindir no corre a cargo de la semejanza misma. La semejanza no es capaz de separarse, sino que ha de ser separada, y ello significa que ha de ser “formada” de acuerdo con su separación, ya que dicha separación no era de ninguna manera en la realidad física. Así pues, el acto cognoscitivo no hace nada físico, ningún efecto, pero al prescindir forma o, mejor, sólo prescinde en tanto que forma, puesto que forma y nada más. Sólo en este sentido el objeto es una forma: no una forma formada, esto es, “hecha”, sino un parecerse»³. Esto nos remite a la especie impresa, que gráficamente la define Polo como «una forma cuya cartulina es el

² L. POLO, *o. c.*, 121.

³ *Ibid.*, 122.

órgano de la facultad»⁴. Dicho separar la especie impresa del soporte orgánico se entiende mejor si se compara a algo así como un iluminar prescindiendo. Si se “acaba” el iluminar se acaba la precisión (el prescindir), y lo que queda no es una intencionalidad, sino una forma en una materia. En este sentido puede conducir a confusión, pienso, el que se emplee a veces en terminología escolástica la expresión *semejanza intencional* para hacer referencia a la especie impresa pues, insistimos, sin el acto de conocer, lo que queda no es la intención, la representación u objeto, sino la especie impresa. Sin objetivación del color, lo que queda no es el órgano “coloreado”, sino la especie impresa (el color no es la especie impresa).

El objeto intencional no es sino un puro remitir. Por eso no es lícito afirmar que es el objeto *lo que* se conoce si este *lo que* se interpreta teminativamente, es decir, como si se conociera lo que se forma. No se conoce lo que se forma, sino según el formar, o formando. Es decir, se podría pensar que al conocer, conozco la representación y (subrayado), a través de ella, conozco la realidad, como es el caso de las imágenes reales: se ve el cuadro y, a partir de ahí, se ve la realidad representada. Ahora bien, sin perder de vista que lo que en este momento nos interesa de modo especial es la sensibilidad externa, si el objeto o representación fuese una copia, pienso que ello se podría interpretar de varias formas (por lo menos tres), todas las cuales acarrearán otras tantas dificultades.

En primer lugar, se puede entender la copia en el orden de la especie impresa. La realidad ha de influir en los sentidos para que se pueda conocer, y esto que en los sentidos se imprime no puede ser el mismo color, por ejemplo, que se encuentra en esta cosa real, pues la cosa sigue teniendo su color. Ni siquiera puede ser el mismo color, aunque numéricamente diferente, en el sentido de que la realidad multiplicara sus accidentes, pues la especie impresa no es algo que vaga por el mundo, y además, el órgano tampoco posee la cualidad pues, como hemos dicho, el ojo se volvería coloreado. Sin embargo, es cierto que aquello que se imprime ha de tener que ver con la realidad que se conoce, ha de hacer sus veces en el órgano del sentido, y por eso se puede hablar, si se entiende bien el término, de copia o semejanza intencional. Ahora bien, esta copia sigue teniendo carácter material, orgánico, y decir que se conoce la copia y, a través de ella, la realidad, sigue

⁴ *Ibid.*, 123.

teniendo las mismas dificultades que trae consigo el explicar cómo se conoce la realidad “extra mentem”, pues por trasladar la realidad, a modo de copia, a los órganos de los sentidos, aun cuando sea verdad, no se explica todavía nada, con el agravante, además, de que en este caso ni siquiera se posee en el órgano la cualidad que se intenta conocer.

En segundo lugar, aun cuando se afirme que la representación o copia que se conoce no posee carácter orgánico, sino un estatuto inmaterial, cognoscitivo, que parece lo más lógico, pues es claro que no es la especie impresa lo que se conoce, el problema, claro está, es cómo se elabora dicha representación. Si se sigue hablando de copia de la realidad, la realidad tendría que ser conocida ya de alguna manera para, a partir de ella, formar la copia, con lo cual elevo la realidad a rango de objeto (cognoscible en acto), pues ¿cómo podría copiarla si no la conozco? Sólo se puede dar comparación entre objetos, con lo cual no puedo “salir” a la realidad. A este respecto dice Kant: «Anteriormente hemos dicho que los fenómenos no son más que representaciones sensibles que, de igual modo, tampoco han de ser consideradas en sí mismas como objetos independientes de la facultad de representación. ¿Qué se quiere decir, pues, cuando se habla de un objeto que corresponde al conocimiento y que es, por tanto, distinto de él? Se ve fácilmente que tal objeto hay que entenderlo simplemente como algo en general = X, ya que, fuera de nuestro conocimiento, no tenemos nada que pudiéramos poner frente a ese conocimiento como correspondiente» (*KrV*, A 105). Es sabido que esto, aplicado a la inteligencia, supone en gnoseología tomista la afirmación de que la causalidad del fantasma en la elaboración del conocimiento intelectual no puede ser una causalidad ejemplar, como si el entendimiento agente “copiase” de la imagen. «El inteligible en acto, afirma Santo Tomás, no es algo existente en la naturaleza de las cosas, en cuanto a la naturaleza de las cosas sensibles, que no subsisten fuera de la materia. Y por ello, para inteligir no sería suficiente la inmaterialidad del intelecto posible, salvo que se añada el intelecto agente, el cual haría los inteligibles en acto por medio de la abstracción» (I, 79, a. 3 ad 3)⁵. Por eso es preferible siempre pensar el conocer en términos de luz: «el

⁵ «Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quae non subsistunt praeter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis».

conocimiento, afirma Polo, se parece a la cosa, pero no como si el original estuviese en acto en la cosa. La cosa luce en la intencionalidad; el veredear la cosa es el acto cognoscitivo, que conoce formando»⁶. De modo que la realidad da origen a la verdad intencional, pero no en cuanto que cognoscible en acto, sino en cuanto que actúa en la facultad (especie impresa).

En tercer lugar, aun cuando se admita la idea de una copia o representación cognoscitiva en tanto que poseyendo un estatuto distinto del estatuto de la especie impresa (copia o representación elaborada de modo "ciego", a la manera, pienso, de la explicación kantiana, o bien presente en el conocimiento de modo innato, ocasionalista, etc.), sigue permaneciendo la dificultad de cómo se conoce la representación. Es claro que afirmar que la vista "ve" la representación, aunque sea término *quo*, no es sino retrotraer la explicación. Decir que se conoce en tanto que se forma no significa conocer lo formado, pues para ver lo formado se tendría que formar de nuevo, y así hasta el infinito. Volviendo al ejemplo del retrato. Veo un cuadro y, a través de él, veo la realidad que denominamos, valga el caso, Pedro. «El movimiento que se dirige a la imagen, afirma Santo Tomás, no permanece en la misma, sino que tiende hacia aquello de lo cual es imagen» (II-II, 81, 3 ad 3)⁷. Pero la imagen no es un espejo ni un cristal, es decir, ese aquello a lo que se tiende, y de lo cual es imagen la imagen o representación, no es algo que esté "detrás" de la imagen. Es algo que el propio conocimiento ha de poner. Como dice Sartre: «No sólo la imagen mental tiene necesidad de una intención para constituirse: un objeto exterior funcionando como imagen no puede ejercer esta función sin una intención que lo interprete como tal (...) Si yo veo a Pedro en la foto, es que yo lo pongo en ella»⁸. Se me ocurre un ejemplo todavía quizás más sencillo, porque puede dar la impresión de que Pedro en la foto y Pedro (su figura o apariencia) en la realidad son lo mismo, sólo que de diferente tamaño o aspecto (según la precisión y realismo del retrato). Supongamos el dibujo de un dado sobre un papel, por ejemplo. Si vemos el dibujo en tanto que dibujo, es decir, en tanto

⁶ L. POLO, *o. c.*, 139.

⁷ «*Motus qui est in imaginem, non sistit in ipsa, sed tendit in id cuius est imago*».

⁸ J. P. SARTRE, *Lo imaginario (Psicología fenomenológica de la imaginación)*, traducción de Manuel Lamana, Losada, Buenos Aires, 1964, 31. (T.o., *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1943).

que trazos sobre un papel, no vemos un dado en profundidad (con lo cual deja de ser un dado y se convierte más bien en algo así como un mosaico). Si vemos un dado en profundidad, es entonces evidente que no vemos el dado en tanto que dibujo, porque el papel no es profundo. ¿Dónde está la profundidad? Es claro que, o la formo yo, o no la formo y entonces deja el dibujo de ser imagen (por lo menos imagen de algo profundo). Ese ir más allá de la propia imagen es en realidad un más acá, es decir, una conmensuración del acto cognoscitivo con su objeto ejercida sobre un nivel anterior de conocimiento, esto es, un reobjetivación imaginativa ejercida sobre una objetivación intencional que sería, en este caso, la visión del dibujo sobre el papel (sin profundidad). Si no hay intención, no hay imagen, y una intención no es sólo un acto de conocer, sino un acto conmensurado con su objeto, en este caso el objeto imagen que denominaríamos “profundidad” (o “dado profundo”). Pues bien, lo mismo ocurriría con la vista si la interpretáramos como si conociera, a través de lo formado, la realidad. Por eso pienso que hay que tomar con tiento la afirmación de Santo Tomás, que tanto se trae a colación, «la especie que está en el sentido de la vista no es lo que se ve, sino que es aquello por lo que [quo] la vista ve. Lo que se ve, en efecto, es el color que está en el cuerpo» (*In III De Anima*, l. 8, n.718)⁹. En tanto que de aquí se desprende que no es la especie impresa lo que se conoce, vale. Pero no explica este texto la esencia formal misma del conocimiento sensitivo. Queda por explicar en qué consiste precisamente el *videre quo (quod)*, que es lo que realmente interesa.

Lo que estas consideraciones ponen de manifiesto es el carácter peculiar del acto cognoscitivo, y por tanto del objeto. El estatuto del conocer y de lo conocido no puede pertenecer al mundo de lo físico, de los movimientos transitivos, el conocer es *praxis*. Una afección no es conocimiento, el conocimiento es posesión inmanente de *telos*, como dice Aristóteles: se ve y al mismo tiempo se tiene lo visto, y aquí el fin no es *peras*, límite, sino al contrario, sólo se ve en tanto que se tiene lo visto, y no porque se tiene lo visto la acción cesa¹⁰. Pero si el conocer no es orgánico, ni siquiera el conocimiento sensitivo, surge en seguida, volviendo al

⁹ «Species quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt: quod autem videtur est color qui est in corpore».

¹⁰ *Met.*, 1048 b 18-28 y 1050 a 24-36.

segundo caso que hemos propuesto al hablar de la representación (estatuto intencional, inorgánico de la misma), la dicotomía entre el proceso, por denominarlo así, que conduce al conocimiento, y el hecho mismo de conocer. Es la dicotomía, hablando con Zubiri, entre el “mecanismo” cognoscitivo y el conocer mismo en cuanto tal. Pues bien, para explicar el conocimiento sensitivo es preciso no perder de vista estos dos aspectos; será necesario explicar cómo lo inorgánico surge de lo orgánico. Es lo que Polo denomina el problema inverso de la intencionalidad¹¹. De este modo se precisa aún más en qué consiste para la sensibilidad externa la afirmación de que conocer es formar, que conoce formando y que formando conoce.

El mejor modo de entender este paso lo tenemos apuntado ya en cierto modo en la misma consideración de lo que sea la vida, nos explica Polo. Si consideramos la diferencia existente entre la estructura hilemórfica de un viviente y de un no viviente, lo primero que se destaca es que la forma, para el segundo, se limita simplemente a “informar” (en sentido aristotélico del término *forma*), pues el advenimiento de otra forma supone automáticamente la destrucción de la primera: la generación y la corrupción no es un movimiento de la sustancia, sino un cambio de sustancia. Por el contrario, el vivo se caracteriza precisamente por esa resistencia a la corrupción: cuando es inmutado, el vivo no se destruye sino que sólo de ese modo existe: la vida está en el movimiento. De ahí que se hable de una asimilación o integración de lo inmutado: el vivo incorpora a sí los influjos exteriores de tal modo que en él se hacen vida (hay de este modo una cierta descodificación: lo físico externo pasa a ser vida). En este sentido, ya tenemos un primer cambio de signo: la vida ya no es algo puramente físico, un efecto. La forma del viviente no se limita a informar una materia, como en el caso de las entidades materiales, sino que hay un *plus*, un *sobrante formal* lo denomina Polo¹².

En la vida cognoscitiva se da todavía otro paso más. El órgano también posee una materia y una forma, y en cuanto que la forma es vida, ésta no se limita a informar. Pero aquí la resistencia a la corrupción consiste en «recibir una forma sin necesidad de descodificarla para instalarse viviendo en la recepción»¹³. Y es que

¹¹ para este tema, L. POLO, *o. c.*, 201-278.

¹² *ibid.*, 215 y ss.

¹³ *Ibid.*, 259.

hay que tener en cuenta que la especie impresa no funciona de la misma manera que el alimento, por ejemplo, para la vida vegetativa. Es esto precisamente lo que debemos aclarar. La facultad posee, por así decirlo, dos dimensiones. Por un lado, es causa formal del órgano; por otro, es principio de operaciones, es decir, es potencial (no respecto del órgano, el cual ya está formado –el tema del órgano de la imaginación es otro asunto–, sino respecto de la operación cognoscitiva). Si la facultad se limitara a ser forma del órgano, el advenimiento del estímulo supondría, o bien la corrupción del órgano (suponiendo que la forma del estímulo tuviera más “fuerza”), o bien una asimilación del mismo (dado que la facultad es una forma viviente). Sin embargo, es evidente que la especie impresa no actúa de esta manera, no “desplaza” ni “alimenta” a la forma del órgano. Ahora bien, dicha especie se halla en una materia. Por tanto, el órgano posee igualmente dos dimensiones: funciona como materia de la forma que es la facultad y, por otro lado, como materia de la forma que es la especie impresa.

Con esto tenemos establecido lo que se puede denominar la condición de la operación cognoscitiva, pero la recepción de una forma no es todavía la objetivación intencional. Dicha objetivación la explica Polo a partir de una consideración de las cuatro causas aristotélicas. La especie impresa es una causación en el órgano. Como toda causación, es formal (no hay causación informe). Pero la materia es el órgano, esto es, la especie impresa no viene de fuera, como si éstas vagasen por el mundo. Esta causación física en el órgano (*esse rei causat veritatem*) es aspectual, no es de todo lo físico (también es evidente, por otra parte, que tampoco toda causación física encuentra una facultad correspondiente). Lo físico, la especie impresa, posee por tanto tres dimensiones: una material, otra formal y otra eficiente. De estas tres causas la que se conoce, es decir, la que la operación cognoscitiva objetiva, es solamente la formal, pues es claro que no conocemos ni el carácter material de la especie impresa (la especie impresa en cuanto inmutación, afección en un órgano), ni el carácter eficiente (la especie impresa en cuanto estímulo), sino únicamente su carácter formal. Pero tampoco objetivamos la causa formal en tanto que causa, sino precisamente ese su carácter formal. El conocimiento no es efecto sino objetivación. Se encuentra al final de un movimiento físico, transitivo, pero él mismo no es tal y, por tanto, deja al margen (en cierto modo) las condiciones de su operación:

«La cuestión del conocimiento de “toda” la especie impresa es esta: la causa formal es “más” que la forma conocida porque la forma conocida no es una causa, pues una forma física es causa concausal. Ahora bien, al ser causa en concausalidad, el valor formal de causa formal queda deprimido o coartado. Y ello tanto si la concausa es la causa material como si es la eficiente. Y, por lo mismo, lo formal *es* más formal como objeto que como especie impresa. “Quitarle” a una forma su carácter causal físico o biológico (recuperable en el arte) tiene sólo relevancia física. La especie impresa es un ingrediente, no una especie pura, por cuanto es impresa. Por ejemplo, quizá en la estructura concausal no haya colores porque una causa formal no alcanza a ser intencionalmente un color. De manera que si se declara un color (y esta declaración es intencional), se declara lo que tiene de formal la causa formal. Esta es la tesis»¹⁴. Este es el punto al que quería llegar y el motivo principal de este artículo. Si afirmamos que todo conocimiento es activo, que además el objeto no se da sin operación, que sólo se conoce en tanto que se forma, y se forma en tanto que se conoce, esto también se debe aplicar a la sensibilidad externa, y ello no por razones de simetría del sistema, sino que, a mi entender, es el modo más convincente de comprender el conocimiento sensitivo. Por tanto, insistimos, no sólo del entendimiento hay que afirmar que *intelligendo format et formando intelligit*, o que conoce *intra se considerando, non extra se inspiciendo*, sino también de la sensibilidad (y en nuestro caso, de la sensibilidad externa): la vista, viendo forma, y formando ve; la vista no ve *extra se inspiciendo, sed intra se considerando*. Ya Juan de Santo Tomás parece sugerir esto en el segundo texto citado suyo (nota 1), aunque él lo propone como posibilidad o ejemplo: *sicut visus formaret parietem, simul videret et formaret objectum visus*.

Creo que una forma de entender esto nos lo puede ofrecer Zubiri en su obra *Inteligencia sentiente (Inteligencia y realidad)* (abreviadamente, *I.S.*)¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, 243-244.

¹⁵ X. ZUBIRI, *Inteligencia sentiente (*Inteligencia y realidad)*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

1. El planteamiento de Zubiri.

El tema del conocimiento como acto está presente en todo el planteamiento de Zubiri. Ahora bien, cuando Zubiri se pregunta por la índole formal del conocimiento, qué es lo que significa formalmente el estar presente de algo en el conocimiento, lo que busca no es cuál sea la índole de la acción, del “proceso” cognoscitivo, o como él afirma, del «mecanismo de la intelección» (I.S., p. 134), sino por el resultado, cómo se nos presenta lo conocido. Por eso nos dice que le es indiferente si la actividad cognoscitiva es *praxis* o *poiesis* (cfr. I.S., pp. 148-49), acuñando el término *actualidad* para diferenciarlo de lo que él denomina *actuidad*. Actuidad sería el carácter de acto, nos dice, de plenitud de lo que una cosa es, y por eso aquello que está en acto actúa. El término *acto* (*enérgeia*, siguiendo a Aristóteles) haría referencia más bien a la acción, a la actividad de las diversas realidades (de las cosas o del sujeto mismo), y entonces, afirma el propio Zubiri, es evidente que para conocer algo hay una auténtica actividad, bien por parte de los receptores del sujeto, por ejemplo, bien por parte de la realidad física. Pero nosotros no conocemos esta “actuidad”, y cualquier explicación de la misma sería no un hecho, sino una teoría. Por eso abandona Zubiri dicha explicación precisamente en una obra dedicada exclusivamente al tema del conocimiento, ya que, como repite insistentemente, a él sólo le interesan los hechos. De ahí que sólo nos hable de la índole de lo conocido en cuanto tal, de los caracteres de ese estar presente en el conocimiento. Ahora bien, aunque Zubiri no se detiene a explicar el conocimiento en estos términos, ni se plantea tampoco el tema de la intencionalidad del objeto cognoscitivo (el término *intencional* aparece sólo en *Inteligencia y Logos*; la segunda parte de su trilogía sobre la inteligencia, y no nos ayuda para el tema que nosotros estamos tratando), hay sin embargo un momento en *Inteligencia sentiente* donde lleva a cabo una aclaración sobre el tema de la realidad de las cualidades sensibles¹⁶. Pienso que detrás de sus explicaciones encontramos una confirmación de lo que nosotros hemos expuesto y nos ayuda a entender algo en qué consiste esa formación propia del conocimiento sensitivo. Observaremos cómo algunos términos (ya hemos aludido al caso de *actualidad*) poseen un significado

¹⁶ *ibid.*, 150-154 y 171-178 (Apéndice).

distinto del empleado usualmente. Es algo peculiar al pensamiento de Zubiri, pero creo que por el contexto se podrá deducir dicho significado. Lo más importante ahora creo que es no confundirse con el término *real*, que nosotros hemos identificado más bien con lo físico (lo *cósmico* nos dirá Zubiri) en tanto que contrapuesto a intencional, pero que Zubiri contrapone aquí más bien a “subjetivo”, pura creación del psiquismo, etc.

Desea Zubiri poner de manifiesto la realidad (lo que él denomina el “de suyo”) de las cualidades sensibles frente a la afirmación de la ciencia de que las cualidades sensibles son subjetivas, no reales. Comienza entonces afirmando que, aunque es claro que para ser percibidas las cosas del mundo, éstas actúan sobre los órganos de los sentidos y en esta actuación se modifican las notas físicas no sólo de los órganos, sino de las cosas mismas (es lo que Zubiri, como hemos apuntado, denomina la actuación de las cosas o de los órganos, su carácter de actuidad), sin embargo lo apprehendido es la mera actualidad de una cualidad determinada:

«El proceso de sentir una cualidad es un complejísimo sistema de estructuras y de actuaciones, tanto por parte de las cosas como por parte de mis receptores. Pero lo que en este proceso se siente formalmente no son estas actuaciones, sino lo que en ellas me está presente: el verde mismo. Verde sentido no es una actuación, sino que es una actualidad. Que el verde esté visto no consiste en que mi proceso sentiente fuera verde, sino en que el verde visto es algo “de suyo”. Ser sentido no consiste sino en estar presente en la visión. Y esto es realidad en la acepción más estricta del vocablo» (I.S., p. 151). Por ello, «consideradas desde las presuntas cosas reales allende la percepción, esto es, argumentando no formalmente sino desde el punto de vista de la ciencia, diremos que las cualidades sensibles son la *manera real* como estas cosas allende la percepción son realidad “en” ella» (I.S., p. 175).

Esto no quiere decir simplemente que la actuación de las cosas sea real, lo cual es evidente (es real el órgano y es real la percepción misma en tanto que actividad del sentiente ante la actuación de las cosas). Lo que esta afirmación quiere indicar es que hay una dimensión de las cosas que solamente se hace realidad en el fenómeno que llamamos percepción, las cualidades sensibles, lo cual no merma en absoluto su carácter de realidad:

«Como realidad, estas impresiones no son subjetivas ni en cuanto envuelven algo percibido ni en su aspecto percipiente. No son subjetivas en su aspecto percipiente porque no son actos subjetivos, sino subjetuales, cosa muy distinta. Y en su aspecto de envolver algo percibido, las cualidades no son realidades “subjetivas”, esto es, no son cualidades de mi sujeto, porque esto equivaldría a afirmar que mi intelección es caliente, es sonora, etc., lo cual es absurdo» (I.S., p. 179. Recuérdese que donde Zubiri pone *intelección*, en este caso, se podría poner también *percepción* (yo preferiría *sensación*), dada la unidad que establece entre sentir e inteligir).

Aunque sea insistir, creo que este texto recoge muy bien la idea:

«Lo que hay que distinguir no es realidad y nuestras impresiones, sino lo que es real “en” la impresión y lo que es real “allende” la impresión. No se trata, por tanto, de contraponer realidades a mis impresiones, sino de dos maneras de ser real, o si se quiere de dos zonas que poseen ambas la formalidad de realidad. Lo real “en” impresión puede no ser real más que en la impresión. Pero esto no quiere decir que no sea real “en” ella. Hoy sabemos que si desaparecieran los animales videntes, desaparecerían los colores reales; no desaparecerían meramente unas afecciones impresivas, sino que desaparecerían realidades. Lo que sucede es que estas realidades no lo son más que “en” impresión. Lo real “allende” la impresión continúa incólume. Ahora bien, esto no es un juego de palabras. Porque lo real es siempre y sólo lo que es “de suyo”. Lo real “allende” no es real por ser “allende”, sino que es real por ser “de suyo” algo “allende”. Allende no es sino un modo de realidad. Realidad, repito, es formalidad del “de suyo” sea “en” la impresión, sea “allende” la impresión (...) Lo que a estas cualidades reales en la percepción puede corresponder de realidad allende lo percibido, es algo que sólo puede ser inteligido fundándonos en la realidad de esas cualidades “en” la percepción» (I.S., pp. 152-3), pues «no hay posibilidad ninguna de establecer aquella presunta correspondencia entre las cualidades sensibles y las “cosas reales”, si se comienza por afirmar que aquéllas son cualidades subjetivas. Porque si todo el orden sensorial es subjetivo, ¿de dónde y cómo puede la

inteligencia salirse de lo sensorial y saltar a la realidad?» (I.S., p. 178).

Ante la dificultad que supone entender qué puede significar que el color es algo que está en la realidad, pero no como color, Polo respondería que no podía estarlo si un color es una forma purificada de la eficiencia, pues si dicha forma se “devuelve” a la eficiencia, sería “formalmente” menos. Yo pienso, como ya indiqué, que es a esto a lo que se refiere Zubiri cuando trata de explicar cómo hay que entender la afirmación de que las cualidades sensibles son la *manera real* como las cosas allende la percepción son realidad en ella. Voy a citar un largo texto suyo que es bastante importante y que creo que ayuda a entender nuestra afirmación de que el objeto es intencional: el acto de conocer forma su objeto en tanto que conoce y conoce sólo en tanto que forma, y este formar es un prescindir (“purificar” la forma de su carácter material y eficiente), aunque, como hemos indicado, ni la terminología ni los intereses de Zubiri son siempre los mismos que los nuestros:

«El punto de partida y la total razón de ser de la afirmación de lo real allende la percepción, es, pues, justamente lo real percibido. Todo lo que la ciencia afirma del mundo físico sólo está justificado como explicación de lo percibido en cuanto real “en” la percepción. Las ondas electromagnéticas o sus fotones, por ejemplo, son necesarios para el color percibido. Pero son necesarios no sólo como causas productoras de la cualidad percibida, sino que, a mi modo de ver, son necesarios en un sentido más radical y hondo. Es que aquellas ondas y sus fotones no quedan “fuera” de la cualidad percibida, sino que son la realidad de esta cualidad “dentro” de ella: son un *momento formal* de su realidad en profundidad. El color no está producido por la onda (como afirma el realismo crítico), sino que, pienso, el color “es” la onda percibida, “es” la realidad perceptiva visual “de” la onda misma. Por tanto, la percepción visual del color “es” la onda electromagnética “en” la percepción. Igualmente, el sonido nos lleva allende su sonoridad misma a unas ondas elásticas longitudinales. Pero estas ondas no son solamente causas del sonido en la percepción, sino que son el fondo constitutivo formal del sonido mismo en su propia sonoridad. Tanto las

ondas electromagnéticas como las ondas elásticas exceden del color y del sonido respectivamente; en este aspecto son “otra cosa” que estas realidades, puesto que su realidad cósmica carece de estas cualidades. Pero como “además” constituyen el fondo formal del color y del sonido, resulta que aquellas ondas y estas cualidades no son pura y simplemente dos cosas. Porque si bien en lo que exceden del ámbito de esta percepción las ondas son otra cosa, sin embargo, dentro del ámbito de la percepción (y sólo dentro de él) las cualidades y las ondas son numéricamente una misma cosa y no dos, como lo serían si las ondas fuesen la causa de las cualidades. Las cualidades sensibles son realidad en la percepción, son la realidad perceptiva de lo que cósmicamente excede de ellas. Si las cualidades sensibles no tuvieran ninguna realidad, o si ésta fuera numéricamente distinta de la del cosmos, entonces la ciencia sería un mero sistema de conceptos pero no un conocimiento de lo real. Si se pretendiera que las cualidades sensibles están producidas en su contenido por los receptores mismos, no por ello dejarían de ser mera actualización de ese producto real. Pero es que esta concepción es una pura construcción metafísica, y no un hecho» (I.S., pp. 186-7).

2. El planteamiento tomista.

Pienso que todos los elementos pertenecientes al conocimiento que hasta ahora hemos expuesto se podrían desprender, directa o indirectamente, del planteamiento tomista. Sin embargo, centrándonos en el caso del conocimiento sensitivo externo, parece como si Santo Tomás no acabara de llevar a sus últimas consecuencias los principios por él establecidos, aplicados, por lo demás, al caso de otros niveles cognoscitivos. El problema, creo, no es tanto que no sea coherente con tales principios en el caso del conocimiento sensitivo, sino que se suele quedar donde precisamente comienza la cuestión más importante: en qué consiste formalmente el sentir. A esta conclusión llega, entre otros, el propio Barbado después de dedicar más de setenta páginas a tratar exclusivamente la sensibilidad externa según Santo Tomás y algunos tomistas, con la correspondiente carga de erudicción que le caracteriza: «Si desde la altura a que hemos llegado en la

exposición de la doctrina gnoseológica tomista volvemos la vista atrás para obtener una visión sintética, el primer resultado positivo que debiéramos lograr es una definición exacta de sentido y de sensación. Pero, desgraciadamente, no podemos llegar a tanto, porque, como ya hemos visto, los mismos tomistas, que están bastante acordes al señalar las condiciones antecedentes y concomitantes de la sensación, no lo están, ni mucho menos, al determinar su esencia o constitutivo formal, y, por tanto, no lo pueden estar al definir la facultad sensitiva ni su operación específica»¹⁷. Y más adelante vuelve a insistir: «Y sobre todo, nos queda en la oscuridad el punto central del problema, o sea en qué consiste esencialmente el acto de sentir, que es precisamente la cuestión principal que se debiera resolver»¹⁸. En este sentido se entiende el reproche de Zubiri cuando afirma que la filosofía clásica no ha definido en qué consiste formalmente el sentir (cfr. *I.S.*, p. 79), aunque acaba haciéndolo extensivo a toda la tradición filosófica, y además no sólo en el caso del sentir, sino también del entender: «La filosofía desde sus orígenes mismos comenzó oponiendo lo que llamamos entender a lo que llamamos sentir. Pero por extraño que parezca, la filosofía no se ha hecho cuestión de qué sea formalmente el entender. Se ha limitado a estudiar los diversos actos intelectivos, pero no nos ha dicho qué sea entender. Y lo extraño es que esto mismo ha acontecido en la filosofía con el sentir. Se han estudiado los diversos sentires según los diversos “sentidos” que el hombre posee, pero si se pregunta en qué consiste la índole formal del sentir, esto es qué es el sentir en cuanto tal, nos encontramos con que en el fondo la cuestión misma no fue ni planteada» (*I.S.*, pp. 24-25).

Bien es verdad que Santo Tomás suele traer a colación algunas definiciones de sentido, siguiendo a Aristóteles, donde destaca, por lo demás, el carácter pasivo de la sensibilidad:

«Sensus est susceptivum specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali» (*Q. De Anima*, 13, c.);

«Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili» (I, q. 78, a. 3 c.).

¹⁷ M. BARBADO, *Estudios de psicología experimental*, CSIC, Madrid, 1946 (2 vol.), v. II, 71.

¹⁸ *Ibid.*, 74.

Pero es claro que no parece que se pueda tomar ninguna de tales definiciones por una definición del sentir en cuanto tal, pues aquí se está haciendo referencia a la inmutación de la potencia (*sensus*), y el sentir es acto cognoscitivo, objetivación intencional. En efecto, si tenemos en cuenta el conjunto de la explicación tomista, pienso que podríamos destacar lo siguiente:

1º Santo Tomás no parece identificar la inmutación como tal y la operación de sentir, sino que la operación se lleva a cabo a partir de dicha inmutación en la potencia: «Ser movido por el objeto no es propio de la razón de cognoscente en cuanto que es cognoscente, sino en cuanto que es potencia que conoce» (I, q. 56, a. 1)¹⁹.

2º Dicho acto es operación inmanente; la acción transitiva sería, en todo caso, la inmutación de la facultad: «En las obras del alma, especialmente las sensitivas y las intelectivas, hay que tener en cuenta que, puesto que no pasan [*transeant*] a la materia exterior, son actos o perfecciones del que obra, a saber, entender, sentir, querer y semejantes. Pues las acciones que pasan a la materia exterior son más bien acciones y perfecciones de la materia transformada» (I-II, q. 31, a. 5, c.)²⁰. De ahí que afirme también, siguiendo a Aristóteles, que «*sensus in actu est sensibilis in actu*» (I, q. 55, a. 1 ad 2).

Por esta y por otras razones que no nos interesan exponer en detalle, se entiende que no se pueda considerar tampoco como definición del sentir aquella, siguiendo a Aristóteles, que dice que «*sensum affici, est ipsum eius sentire*» (I, q. 17, a. 2 ad 1), pues, como también Santo Tomás indica en la misma *Summa* (I, q. 78, a. 3, c.), y que Barbado nos hace ver en su comentario citado, la sola afección natural no basta, pues de lo contrario todos los seres corporales sentirían en tanto que son inmutados.

Ahora bien, el acto de sentir se ha de hacer uno en acto con el sensible en acto. Este sensible en acto no es, evidentemente, la realidad exterior, pues el ojo, por ejemplo, no sale “fuera” para conocer, y además la realidad exterior no es cognoscible en acto,

¹⁹ «*Moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens*».

²⁰ «*In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi: nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae*».

sino en potencia: «Los colores, en efecto, que existen fuera del alma, en presencia de la luz son visibles en acto y capaces de mover a la visión, pero no como sentidos en acto, en cuanto que son uno con el sentido en acto» (C.G., II, c. 59, n. 1366)²¹.

El sensible tampoco se puede encontrar en el sentido, pues, por un lado, por ejemplo, la vista se volvería coloreada, o la lengua se volvería dulce o amarga (cfr. I, q. 78, a. 3 ad 4), y, por otro lado, además, aunque así fuera, el estatuto de lo sensible en el sentido, en el órgano, sería material, lo cual no es el caso del estatuto de lo conocido en cuanto tal (sensible en acto), por lo que se seguiría sin explicar nada, como ya hemos indicado anteriormente. Además, es evidente que la especie impresa no se conoce, que es lo que parece afirmar el propio Santo Tomás en el texto antes citado refiriéndose a la visión: «La especie que está en el sentido de la vista no es lo que se ve, sino aquello por lo que la vista ve. Lo que se ve, en efecto, es el color que está en el cuerpo» (*In III De Anima*, l. 8, n. 718). Teniendo todo esto en cuenta, parece que si el acto de sentir se ha de hacer uno en acto con el sensible en acto, el único modo, pienso, es formando en cierto modo un objeto intencional que sea el término de dicha acción inmanente (el sensible en acto), tal como lo hemos explicado: se tendría que dar cierta *declaración* del objeto por parte del acto de sentir, una cierta *exposición* del mismo cuando dicho sentido se encuentra en acto, lo cual no habría que confundirlo con la formación que es propia de la imaginación: ésta retiene lo ya conocido por la sensibilidad externa y, a partir de ahí, forma su *ídolo* o imagen: «ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus, et interior conservata» (*Q. De Anima*, a. 13).

Sin embargo, Santo Tomás no parece llegar tan lejos, e incluso parece indicar lo contrario:

«El conocimiento del sentido externo se perfecciona por la sola inmutación del sentido por el sensible, de ahí que siente por la forma que en sí mismo es imprimida por el sensible. Pero el propio sentido exterior no forma para sí mismo [*sibi*] alguna forma sensible: esto lo hace la potencia imaginativa, y

²¹ «Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu».

algo semejante a su forma sería el verbo del intelecto» (*Quodl.*, V, q. 5, a. 2 ad 2)²².

Aún más explícito parece ser el siguiente texto, también perteneciente a la misma obra:

«Las cosas que existen fuera del alma se comportan de tres maneras en relación con las diferentes potencias del alma. En relación con los sentidos exteriores se comportan como agentes suficientes, con los cuales los que padecen [*patientia*, esto es, los propios sentidos] no cooperan, sino que se limitan a recibir. El hecho de que el color no pueda por sí mismo mover el sentido de la vista a no ser que sobrevenga la luz no es contrario a lo que se ha afirmado, puesto que tanto el color como la luz pertenecen a aquellas cosas que existen fuera del alma. Los sentidos exteriores reciben solamente de las cosas según el padecer, sin que cooperen de ningún modo a su formación. Aunque una vez formados posean operación propia, que es el juicio acerca de los objetos propios» (*Quodl.*, VIII, q. 2, a. 1c)²³.

Esta necesidad de cierta formación del objeto parece que habría que afirmarla aún más si, según la ciencia, las cualidades sensibles no son reales en las cosas, porque, en tal caso, en algún “sitio” se tienen que dar. Sin embargo, se deja entrever claramente después de lo que hemos dicho que este no es un motivo determinante, pues aun cuando se admita la realidad “cósmica” de las cualidades sensibles, sigue quedando en la oscuridad en el planteamiento tomista, a mi entender, en qué consiste el conocerlas, que es lo que habría que explicar. Por eso la dificultad la encuentro en el hecho de que Santo Tomás no afirme expresamente una cierta formación

²² «Cognitio sensus exterioris perficitur per solam immutationem sensus a sensibili: unde per formam quae sibi a sensibili imprimitur, sentit. Non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem: hoc autem facit vis imaginativa, cuius formae quodammodo simile est verbum intellectus».

²³ «Res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potencias. Ad sensus enim exteriorem se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum nisi lux superveniat, non est contra hoc quod dictum est; quia tam color quam lux, inter esa quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis».

en el acto de sentir externo, o incluso que la niegue, como se podría desprender de estos dos textos. Parece que uno de los problemas consistiría en qué hay que entender por “formar su objeto”, pues Santo Tomás, cuando niega formación a la sensibilidad externa, lo hace por contraste con la formación propia de la imaginación. Nosotros hemos evitado hablar de especie *expresa*, y hemos hablado más bien de especie *expuesta*, y también de *declaración* de la forma, siguiendo a Polo. En efecto, hablando de la facultad orgánica como potencia formal, afirma: «De momento la hemos definido como el sobrante estrictamente formal de la forma que, asimismo, determina al órgano. En tanto que la operación es el acto de esta potencia, se aclara la diferencia entre el objeto y la especie impresa. El objeto, en todo caso, es una especie expuesta (no digo expresa). El conocimiento sensible, digámoslo así, “despega” a la especie impresa de la materia. Ahora bien, tal despegar no implica la desaparición de la especie impresa, la cual sigue en el órgano»²⁴.

Hablar de cierta formación en el acto de la sensibilidad externa no significa, como hemos indicado, que se forme una imagen en la misma, ya que esto es propio de la imaginación, imagen que, además, se puede dar sin la presencia de la realidad externa, cosa que no ocurre con la sensibilidad externa. Este declarar su objeto, o depurarlo de la materia o asiento en el órgano, como yo lo entiendo, vendría a ser la traducción de lo que la ciencia afirma cuando dice, según Zubiri, que en la sensación se da una auténtica actividad por parte del órgano. Si Santo Tomás, en el último texto, ha afirmado que el sentido no contribuye para nada a la formación, quizás se refiera a la recepción de la especie impresa en el órgano, la cual es previa por naturaleza a la operación propia que, como afirma explícitamente, no es la recepción, sino que sigue a al misma, una vez que el sentido está *formado*. Ahora bien, si esta operación hay que entenderla como juicio, es decir, como si el sentido discerniera u objetivara la diferencia entre el órgano con especie impresa y el órgano sin la misma, en tanto que dicha diferencia pasa al acto, nos encontraríamos, más bien, con la imaginación (así la define Polo)²⁵. Si decimos que la operación de

²⁴ L. POLO, *o. c.*, 220.

²⁵ *Ibid.*, 372. Sólo que en el caso de la imaginación se habla más bien de especie retenida (es la noción de *thesaurus*). Con el término *juicio* no me refiero aquí, por tanto, a esa capacidad de discriminación que, según Aristóteles, posee cada sentido dentro de su propio objeto formal, en cuanto que aprehende objetos

sentir fuera causada por la impresión sensible, pero no acogiera en sí misma (aunque declarándola) la especie recibida, tendríamos lo que afirma Zubiri: que las cualidades y la especie impresa serían dos cosas completamente diferentes, las cualidades sensibles serían producto real del órgano, pero numéricamente diferentes de la onda que lo ha causado, por ejemplo, con lo que el contacto con lo real se pierde (sabríamos que la cualidad sensible es causada por la realidad en sí, pero nada más). Téngase en cuenta, por otra parte, que no queremos afirmar, al hablar de cierta declaración del objeto, que se dé una sensación pura, aislada de la imaginación y de las restantes facultades. Lo que tenemos no son sensaciones más o menos aisladas, sino percepciones, que es un fenómeno global y sería debido a la puesta en funcionamiento de las restantes facultades²⁶. A pesar de ello,

a) si en la percepción encontramos datos que no se pueden confundir con el carácter del objeto imaginado, tales datos u objetos han de ser dados previamente (no prioridad temporal, sino constitutiva o jerárquica, en tanto que cada nivel cognoscitivo supone el anterior). Tales son los sensibles propios y los comunes: si la cualidad sensible es la manera real de encontrarse en la sensación, en el acto de sentir, un aspecto de las cosas, esta forma depurada en la sensación no es sólo una determinada cualidad, sino que además contiene en sí unos caracteres *espaciales* distintos de las otras formas o cualidades: si un color no es lo mismo que un sonido, será, entre otras cosas, porque el estímulo visual no será el mismo y, por tanto, el carácter espacial objetivado de la especie impresa tampoco lo puede ser: habrá entonces un espacio visual, uno auditivo, etc²⁷.

b) Además, estas sensaciones han de poseer ya cierta organización y, por tanto (llegamos a la misma conclusión), han de ser un conocimiento explícito y previo (explícito como cualquier objeto de conocimiento, no tanto para el sujeto –fenome-

que son contrarios entre sí, o sea, que se oponen dentro del ámbito de un mismo género, como el blanco y el negro para la vista, lo dulce y lo amargo para el sabor, duro y blando para el tacto, etc.

²⁶ Aquí tomo el término *percepción* no sólo en el sentido tomista de conciencia sensitiva, sino como el conocimiento sensitivo global, debido a la puesta en funcionamiento (valga la expresión) no sólo de los sentidos “formales” sino también “intencionales” (cogitativa y memoria) o “sensibilidad secundaria”, siguiendo a Fabro.

²⁷ Para una consideración de la pluralidad de espacios sensitivos (visual, olfativo, auditivo, etc.) *I.S.*, 99-106; *L. POLO, o. c.*, 303-314.

nológicamente considerado— cuanto sí para la facultad que sigue a continuación), pues si la percepción se realiza en base a la experiencia no sólo actual, sino que también interviene necesariamente la pasada, ¿en base a qué se traería a colación una determinada experiencia del pasado más bien que otra para la elaboración de la percepción si no estuviese dada ya cierta unidad y estructura en el objeto de la sensación? Esto también lo apunta Fabro discutiendo precisamente este tema²⁸, y es un problema que surge cuando se estudia la cuestión, por ejemplo, de la asociación de ideas.

Según lo aquí expuesto, no habría que entender, por ejemplo, que una sensación visual consistiera, supuesto que la podamos aislar, en ver una realidad determinada a distancia, como una casa, una silla, etc. Esto es algo más complicado de lo que parece y presupone al puesta en funcionamiento de todo un complejo de facultades y experiencias presentes y pasadas. La sensación visual habría que reducirla quizás a una mancha de color, todo lo nítida que se quiera, y, según la interpretación de Zubiri, en ella habría que incluir el «“ante” mí» (I.S., p. 101) (sin que haya que pensar tampoco que este *mí* supone que el sujeto esté incluido en la sensación como tal de la cualidad).

Dr. JUAN JOSÉ SÁNCHEZ ALVAREZ-CASTELLANOS
Universidad Católica de Puerto Rico
Departamento de Filosofía
Station 6. Ponce. 00732 (Puerto Rico)

²⁸ C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, 470-471. (Traducción de Juan Francisco Lisón Buendía, t. o. *Perzezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia, 1962).





NOTAS

