LA RELACIÓN ENTRE EL CONOCIMIENTO SENSITIVO Y EL INTELECTIVO EN SANTO TOMÁS Y EN HEGEL

El propósito de la presente reflexión consiste en mostrar con la mayor precisión posible uno de los puntos más difíciles y decisivos de toda las ciencias filosóficas, la relación entre lo espiritual y lo dependiente de la materia en el mismo hombre. Desde el punto de vista epistemológico debemos establecer el carácter radicalmente metafísico del estudio. Se trata, en efecto del ser en su más elevada expresión, al menos, tal como aparece entre los entes de este mundo.

La importancia de la precisión epistemológica es capital; de ella depende la comprensión de la esencia de la cuestión que nos ocupa. Es que se trata, justamente, en primer lugar, del entendimiento que se entiende a sí mismo, y que capta, por tanto su relación con lo sensitivo y lo sensible.

La filosofía moderna de raíz empirista nos tiene habituados a otra perspectiva. Según ésta, es desde el conocimiento sensitivo, que en cierta manera es comprendido como realización por excelencia de la "claridad" de todo conocimiento, desde donde surge *todo* el conocimiento intelectual, según la famosa expresión: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. No es ésta la perspectiva de la filosofía tomasiana y verdaderamente "tomista". Es, más bien, la línea que triunfará en el criticismo kantiano.

La gnoseología o teoría del conocimiento es realmente, en su parte superior y realización plena, "metafísica" de pleno derecho. Para captarlo debemos referirnos al gran "Filósofo", Aristóteles, en quien se inspiran directamente los dos autores que queremos comparar aquí, Santo Tomás y Hegel, y contra quien Kant, continuando en cierto modo el empirismo, formula en el fondo su doctrina, como se ve ya por su terminología, de *noúmeno* y *fenómeno*, en la que se insinúa un origen aristotélico.

A diferencia de la característica unitaria de los esfuerzos intelectuales modernos según la "fatiga del concepto",[1] el Estagirita manifiesta en su concepción teórica y especialmente metafísica, un carácter poliédrico. La realidad se presenta y habla de "muchas maneras" (*polajós*), incluso a nivel metafísico. Por esta razón, la metafísica es también, e incluso

[1] Cf. G.W.F.HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, prólogo, Mexico-Madrid-Buenos Aires 1981, p.39. Cf. Al contrario la afirmación aristotélica en el libro XII de la *Metafísica* Bk 1074b: "Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento. Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección."

principalmente, estudio del conocimiento inmaterial, el que corresponde a Dios y a las substancias separadas de la materia.

Comenzamos, pues, refiriéndonos a la ardua obra capital del Filósofo, la *Metafísica*. En el famoso libro *Lambda* encontramos la caracterización de Dios como pensamiento que es pensamiento de pensamiento, o mejor, "conocimiento que es conocimiento de conocimiento"[2]. El "Bien" de Platón despliega toda su "energía" (*enérgeia*) o su perfección espiritual. Es vida perfectamente feliz porque realiza del todo lo principal de la Vida, que es el conocimiento intelectual.

Debemos despojarnos, ciertamente, del modo de pensar moderno que identifica lo intelectual con lo abstracto, con lo separado como débil y no conforme a la realidad, o directamente no real. Es la concepción que desde el empirismo llega a Kant, al idealismo, y a diversas corrientes de la psicología contemporánea.

Para Aristóteles el conocimiento intelectual es ser. Es perfección o acto, es realidad. Más aún, el Entendimiento, como tal, es "el más divino de los fenómenos". "Se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección."

Esta afirmación aristotélica ha sido interpretada en el sentido de que el Entendimiento por excelencia, que es el de Dios, no capta nada distinto de sí mismo. No solamente se trata de una desviación respecto del sentido del texto, sino que implica consecuencias en la comprensión de la naturaleza del entender. En el sentido moderno, el entender es en cierta manera un acto centrado en sí mismo que sólo extrínsecamente se relaciona con el objeto situado más allá.

He aquí un pasaje de gran importancia para toda la filosofía, desde la principalidad de la metafísica y su gnoseología correspondiente:

> "Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección. Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas sin materia, la substancia y la esencia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo entendido."[3]

---

[2] ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII Bk 1074b.
[3] ARISTÓTELES, *Metafísica* XII c.9; Bk 1074b-1075a.

La hegeliana "fatiga del concepto"[4] corresponde, pues, a los niveles inferiores del conocimiento "la opinión y el pensamiento". El entender imperfecto corresponde al ser imperfecto.

Puede resultar a primera vista extraño el hecho de que hayamos comenzado por lo más elevado de la metafísica para explicar aquello que es ínfimo en el ámbito de la operatividad cognoscitiva humana, es decir, la corporeidad, o más precisamente el órgano corporal, que acompaña la acción y la pasión cognoscitiva del sentido. Tal perplejidad comienza a despejarse si consideramos lo que Aristóteles tiene presente en el III libro *De Anima* cuando explica la sensación: el sentido en acto es el sensible en acto.[5]

El acto es lo perfecto. Su comparación con la potencia es uno de los principales méritos del Estagirita. Para captar adecuadamente su significado, o por mejor decir, para contemplarlo, es necesario tener presente el conjunto de la realidad, que no se explica sin su Principio: *Enérgeia*, acto perfecto, según Aristóteles. Es propio de la inteligencia, en efecto, abrise a la totalidad del Ente, como enseña el Filósofo en el VIII libro de la *Metafísica*.[6] Según el mismo la inteligencia capta la causa del ser. Toda la Metafísica se ordena a ello. Es la ciencia implicada en todas las otras.

Captar, por lo tanto, el significado de la sensación como acto requiere, de esta manera, recorrer la vía de la resolución, no menos que la vía de la invención. Se trata, pues, de ver como desde arriba la sensación como acto.

La profundización filosófica de la doctrina aristotélica realizada por Santo Tomás de Aquino, así como es formulada, por ejemplo, en la *Suma de Teología*, primera parte, nos permite vislumbrar, apoyándonos sobre la Metafísica, dos principios capitales que gobiernan toda la Gnoseología como parte de la misma Metafísica.

El primero es el de la progresiva inmanencia del acto cognoscitivo. El segundo es el de la creciente comunidad del mismo acto. Según Aristóteles y Santo Tomás, en Dios se da la culminación de la realidad de los dos principios. En efecto, El es acto de conocimiento de sí mismo, y es, por otra parte, quien realiza y abarca todo el acto, siendo de esta manera no solamente el Bien como acto perfecto, sino el Bien común separado del todo el universo. El conocimiento de Sí es la posesión vital del propio acto perfecto.

Las cosas que tienen materia, según los principios aristotélico-tomistas, contienen en sí un principio de imperfección. Necesario, sin embargo, para la constitución de la cosa

---

[4] G.W.F.HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, prólogo, Mexico-Madrid-Buenos Aires 1981.
[5] ARISTÓTELES, *De Anima* III Bk 425b.
[6] ARISTÓTELES, *Metafísica* VIII, Bk 1045b; cf. XI Bk 1060b .

misma material. Por ello, la materia es llamada causa. Como tal, produce un determinado tipo de alteridad, que imita y duplica la alteridad de las formas respecto del Acto puro de modo diferente. Es, incluso, proporcional a cada forma realizada.

Así sucede especialmente en el ámbito de los sentidos corporales. Así como recorremos la vía de la resolución desde el Acto perfecto hacia abajo, es necesario recorrer la vía de la invención hacia arriba. Desde la materia prima nos elevamos hacia los cuerpos perfectos, entre los cuales el lugar preeminente lo ocupa el cuerpo humano, que no es pura materia, sino materia formada, justamente por su unión con el alma, más aún, por su ser-desde-el-alma. Es intermedio entre las cosas materiales -y los brutos animales- y las realidades espirituales. Tiene características especiales por el alma desde la que es y hacia la cual se ordena.

Lo mismo encontraremos, en particular, por lo que se refiere a los sentidos como facultades cognoscitivas del compuesto humano. Como señala lúcidamente el Aquinate, los órganos son para las potencias, y no viceversa.

Es propio de los órganos de los sentidos, sobre todo en cuanto están al servicio de la inteligencia como facultad cognoscitiva del alma espiritual, permitir en el grado correspondiente la realización del doble principio gnoseológico de la inmanencia y la comunidad del acto.

En Dios la inmanencia es perfecta, así como la comunidad, en cuanto abarca todas las formas inteligibles del ente universal o total.

En el intelecto del alma humana se da su imagen, en cuanto es “lugar de las formas”,[7] pero conocidas en otro y como otro. Sólo después de este conocimiento se actualiza en sí la inteligencia del alma. El ente total, así se particulariza, doblemente, en la realidad de las formas, y en el alma que las capta.

Cuando llegamos al conocimiento sensitivo la particularización se multiplica con el segundo tipo de alteridad que señalamos. Cada sentido en cierta manera imita a la inteligencia que se identifica con las formas conocidas. El intelecto en acto es lo entendido en acto, sin materia.[8]

El sentido en acto es lo sensible en acto solamente con la materia, por ambas partes. Por eso la asimilación o identidad no es perfecta, como en el caso de la inteligencia. De aquí que exista una cierta duplicidad en la cualidad sensible, en cuanto está en acto en los cuerpos,

---

[7] ARISTÓTELES, *De Anima* III, Bk 429a.
[8] ARISTÓTELES, *De Anima* III Bk 430a.

y en cuanto está en acto en el sentido de manera vital, o "espiritual" como dice Santo Tomás en la *Suma*.[9]

Como en el caso de toda potencia anímica, para entender el sentido es necesario entender la operación. Y para captar el órgano es necesario entender el sentido.[10] El órgano, a su vez, no se explica sin la materia. Esta es, sobre todo, principio de particularidad, de privación de comunidad. Pero, por otra parte, es principio de privación de inmanencia. Por la materia, el acto particular o sensible, la forma particular accidental, no es poseída plenamente por el sentido, sino que *pertenece a la cosa distinta según su propia materia*. Pertenece al sentido como forma de una nueva materia sólo imperfectamente y fugazmente, mientras el sentido conoce, o más precisamente, siente.

No puede considerarse adecuadamente la esencia del sentido sin ver al mismo tiempo su función al servicio de la potencia superior del intelecto, no solamente según su objeto propio, que son las esencias de las cosas materiales, sino también según su operación superior o divina, según la que capta lo propiamente inmaterial. Es el sentido como la mano de intelecto. Esto vale no solamente respecto de los sentidos externos, sino de manera especial y superior de los internos, que tienen también órgano corporal.

El órgano sirve para proporcionar la operación vital del sentido al modo de ser particular de las formas de las cosas materiales. La diferencia entre el sentido común y los sentidos externos prepara desde lejos sea la operación de la inteligencia que abstrae separando la esencia de las cualidades accidentales particulares, sea su operación ya superior según la que distingue la substancia de los accidentes. Si en los sentidos externos aparece especialmente la inmanencia del acto en la operación sensitiva, en el sentido interno común aparece especialmente la comunidad del acto, que a este nivel no puede ser sino radicalmente imperfecta. Para poder entender es necesario que en el fantasma se conjuguen los frutos de las operaciones de los sentidos externos juntamente con la de los sentidos internos, y sobre todo la del sentido común.

Sólo de esta manera se prepara, se posibilita y se refleja con una operación imperfecta el acto de la inteligencia que entiende haciéndose el acto de lo que entiende.

El órgano de los sentidos externos en general y en particular es tal que permita la captación de las diferencias, de los caracteres sensibles discretos, que en cuanto tal implican perfección o forma, aunque sea mínima. Y de entre los sentidos, ya decía Aristóteles en el

---

[9] *STh* I q.78 a.3.
[10] *STh* I q.78 a.3: "Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias."

principio de la *Metafísica*, el de la vista es el que nos muestra más diferencias. Por eso su órgano es especialmente sutil, y se adapta a la multiplicidad de las diferencias.

El sentido del tacto, sin embargo es fundamental, como dice Santo Tomás siguiendo al mismo Aristóteles. Es como el origen común de los otros sentidos. Por eso su órgano es más material, y se identifica en cierto modo con el conjunto del cuerpo. Es como la base de los otros sentidos en su comunidad. Por ello se acerca al sentido común.

El sentido común permite *discernir* entre las cualidades sensitivas que los sentidos externos captan. Se refiere especialmente a la materialidad en cuanto ésta es *común* a todas las cualidades sensitivas. Por el lado de la comunidad es como el punto de llegada imperfecto y por ello desintegrado de la comunidad como aspecto inteligible del acto, en general, y en cuanto el acto perfecciona el intelecto como *forma* universal.

Señalaba el Aquinate que la materia prima es como una imagen de la Bondad divina por su universalidad. En el sentido ésta está desintegrada de la actualidad (e inmanencia como perfeccionando el sentido) que corresponde a cada sensible en particular. Universalidad y actualidad particular, sin embargo, van juntas. Por eso los sentidos externos no pueden ejercer su acción sin el sentido común y viceversa.

La acción inmaterial de la inteligencia, terminando en un acto determinado y a la vez común, requiere del fantasma configurado por ambos tipos de sentido. En efecto, la forma conocida, es inmediatamente la de la cosa material representada en cuanto tal en el fantasma. Por eso en la especie se conoce la forma particular, que no es tal sino en cuanto existe en la materia .

En la mente del hombre, considerada en la totalidad de sus potencias cognoscitivas, no solamente se conoce el mundo, sino que se lo *reproduce*. No ciertamente creándolo desde la nada como Dios, sino presuponiendo la materia y las formas singulares de las cosas. La mente humana, sin embargo, algo *hace*. Pone en acto la forma, no solamente como universal, con una universalidad nueva y más perfecta, sino que la pone en acto de manera más perfecta en cuanto a su ser determinado o formal. Es la función del intelecto agente. En el intelecto (posible) la forma tiene así una nueva presencia, identificación o asimilación a la potencia que la contiene "como lugar de las ideas."[11]

El hombre entero es así, especialmente por sus potencias cognoscitivas, incluyendo la corporeidad de los sentidos, "imagen de Dios", *imago Dei*.

[11] ARISTÓTELES, *De Anima* III Bk 429a.

La mente divina, en cambio, contiene todo acto totalmente, como está en lo inteligible y como está en lo sensible, sin la imperfección que proviene no solamente de la materia como principio de alteridad respecto de la forma, sino también de la creaturalidad como distinto principio de alteridad respecto del "Ipsum Esse subsistens". Un principio de alteridad reproduce el otro, así como la forma particular sensible reproduce la forma universal inteligible. La alteridad en general junto con la forma como acto en general reflejan la perfección absoluta de Dios que no solamente es el totalmente *Otro*, sino también el *mismo* Ser para los existentes de una manera que supera la capacidad de cualquier mente creada.

Así como Dios es Otro de una manera diferente que la *alteridad* (doble) de las creaturas, es *Ser* de una manera diferente que el ser de las creaturas, incluyendo *todo* acto

En la filosofía idealista nos encontramos con otro panorama. Se parte de Descartes pasando por Kant. No se logra superar la duplicidad entre cuerpo y alma. Dice Hegel, en efecto, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: "El sentir en general es la sana *convivencia* del espíritu individual en su corporeidad. Los sentidos son el sistema simple de la corporeidad especificada."[12]

Su concepción lo lleva a reformular el axioma que citamos al principio de esta manera:

"Es dicho antiguo que se suele atribuir falsamente a Aristóteles con intención de expresar el punto de vista de su filosofía: *nihil est in intelectu, quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el intelecto que antes no haya estado en la experiencia. El que la filosofía especulativa no quiera conceder esta proposición, se debe considerar como una mala inteligencia de su parte. Pero, por lo contrario, es preciso igualmente afirmar: *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*, en el significado general de que el *nous*, o entendiéndolo más profundamente, el espíritu, es la causa del mundo; y en aquel otro sentido más estrecho de que el sentimiento jurídico, moral, religioso, es un sentimiento, y, por consiguiente, una experiencia de tal contenido que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento." [13]

Para Hegel, pues, la especificidad del conocimiento sensitivo queda reducida a la del intelectivo. Es el corazón del idealismo. En la *Fenomenología del Espíritu* muestra que el conocimiento sensitivo es en realidad ya intelectivo.

La diferencia con Aristóteles es muy profunda. Para Hegel la materia es solamente accidental y provisional en la realidad de las cosas sensibles. Todo lo real es racional, como

---

[12] G.W.F.HEGEL, *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*, n.401, Mexico 1977 p.212.
[13] G.W.F.HEGEL, *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*, n.8, Mexico 1977 p.7.

afirma en el prólogo de la *Filosofía del Derecho*. El verdadero conocimiento es, por tanto, también el racional.

En la *Fenomenología*, la primera gran obra de Hegel, presenta ya el pensamiento que vimos con referencia a Aristóteles en su última obra, la *Enciclopedia* de 1831. Ya aquí lo sensible se reduce y mezcla con lo inteligible y viceversa.

"El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en el que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado de lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí con toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo, como puro esto."[14]

El conocimiento sensitivo coincide en Hegel con el conocimiento del ser, y por lo tanto con lo de lo más pobre y lo más abstracto. Pero es también aquél que constituye el ejemplo de todo conocimiento, establecido como mediación, de la cual el yo y la cosa sensible que se requieren mutuamente, son también puros ejemplos de algo que no es sino el método absoluto racional constitutivo de toda realidad, y estudiado en la *Ciencia de la Lógica* como si fuera Dios antes de la creación del mundo y de un espíritu finito.[15]

Ignacio Andereggen

---

[14]G.W.F.HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Mexico-Madrid-Buenos Aires 1981, 63.
[15] G.W.F.HEGEL, *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires 1968, introducción, p.47 .