

El ver sensible en Tomás de Aquino: replanteamiento de una objeción

M^a IDOYA ZORROZA

Resumen: La conocida tesis de Tomás de Aquino de que el ver «es el más elevado de todos [los sentidos]» (*De anima*, c13) está detrás de la metáfora de la vista como expresión del conocer y de la afirmación de que este sentido es el más inmaterial (y más próximo a lo espiritual) de todos los sentidos externos. Esta noción de ‘ver’ (y de ‘sentir’) presentaba dos elementos constitutivos de todo sentido: lo que tenía como inmutación o impresión (contacto con la realidad) y su carácter formal (aprehensor de la forma sensible). Lograr una posición unitaria que integre tanto el elemento impresivo (dador de realidad) como aprehensivo o cognoscitivo ha sido también el intento de posturas filosóficas contemporáneas (como la de Zubiri) respondiendo a posiciones insuficientes que o bien han primado el elemento de inmediatez, o han señalado el sentir como mero dador de contenido a la inteligencia. Así, este autor revisa las formas de interpretar el sentido, señalando la primariedad del sentido del tacto y la fundamentalidad de éste para la comprensión del verdadero estatuto del sentir humano, poniendo de nuevo en actualidad la reflexión del Aquinate sobre el sentir, indicando a su vez la diferencia de planteamientos de ambos autores.

Palabras clave: sentido, impresión, aprehensión, vista, tacto, Tomás de Aquino, Xavier Zubiri.

Abstract: *Sensible Vision in Thomas Aquinas: A Reconsideration of an Objection.* The well-known thesis of Thomas Aquinas that sight «is the most elevated of all [the senses]» (*De anima*, c13) is behind the metaphor of vision as an expression of knowledge, as well as the affirmation that this sense is the most immaterial (and the closest to the spiritual) of all the external senses. This notion of “seeing” (and of “sensing”) distinguished two constitutive elements in every sense: that which it has as change or impression (contact with reality) and its formal character (apprehension of the sensible form). To achieve a unified position which integrates both the element of impression (giver of reality) as well as the apprehensive or knowledge-providing element

has also been the intent of contemporary philosophical projects (such as that of Zubiri), responding to insufficient positions which have either given priority to the element of immediacy, or have treated the operation of sensing as a mere provider of content to the intelligence. Thus, this author reviews the forms of interpreting the senses, indicating the priority of the sense of touch and the fundamental nature of this sense for the understanding of the true status of human sensing, again bringing the reflection of Aquinas on sensing into the contemporary conversation, indicating at the same time the difference of approaches of both authors.

Key words: senses, impression, apprehension, vision, touch, Thomas Aquinas, Xavier Zubiri.

1. Planteamiento de una objeción

La conocida tesis gnoseológica de Tomás de Aquino de que el ver «es el más elevado de todos [los sentidos]»¹ está detrás de la metáfora de la vista como expresión del conocer, y de la afirmación de que este sentido es el más inmaterial (y más próximo a lo espiritual) de todos los sentidos externos.² De ahí que *ver* y los términos vinculados sea utilizado como expresión del cono-

1 Tomás de AQUINO, *De anima*, a13, c: «visus est altior inter omnes sensus et universalior»; Por ejemplo, «sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus et ad plura se extendens», *Summa Theologiae*, I-II, q77, a5, ad3; *Contra Gentes*, III, c53; «visus est praecipuus inter alios sensus eo, quod est spiritualior», *In de anima*, III, lect6, co; *Summa Theologiae*, I, 78, a3, c; q84, a2, c; I-II, q83, a4, ob3; *In Ethicam*, X, lect8, c; «visus ideo secundum se est melior, quia potentia visiva sua apprehensione annuntiat nobis multas differentias rerum et diversorum modorum», *In de sensu et sensato*, lect2; *In Metaphysicam*, I, a.

2 En el mismo lugar, al articular el orden de los sentidos entre sí y el de los sentidos y el conocer, advierte Tomás de Aquino que lo *anterior* en el sentido no necesariamente es lo *anterior* en cuanto al objeto sensible «el tacto es anterior a la vista, aun cuando lo visible sea anterior y más común que lo tangible» (a13, ob10).

cer, o incluso del conocer más elevado.³

Esta afirmación ha sido puesta contemporáneamente como ejemplo representativo para una disyuntiva: el distinto carácter que tiene la filosofía medieval y contemporánea y su distinta posición ante lo real. En efecto, Xavier Zubiri nos decía en 1980 que «se ha dado una preponderancia tal a la presentación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible». ⁴ Sin embargo, el tacto «es la manera suprema de sentir» por eso Aristóteles compara la *mens* «no sólo a la luz, sino también al tacto. El *noûs*, dice, es un ‘palpar’. De entre todos los sentidos, en efecto, el tacto es el que más certeramente nos da la realidad de algo»; «es un ‘palpar’, un ver palpando que nos pone en contacto efectivo con las cosas ‘palpitantes’, es decir, reales. Tanto, que, en el fondo, es más bien un palpar de nosotros en las cosas que de las cosas en nosotros». ⁵

3 «Patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium ad omnem cognitionem aliorum sensuum (dicimus enim Vide, quomodo sapit vel quomodo redolet vel quomodo est calidum) et ulterius etiam ad cognitionem intellectus»; Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q67, a1, c. También «sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus et ad plura se extendens [...]. Et ideo nomen eius transfertur ad omnes alios sensus et etiam ad omnes interiores apprehensiones», I, q77, a5, ad3.

4 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 1980, p. 104. La preponderancia del ver va además asociada a un *intelectualismo* que no ha comprendido la radical vinculación en el conocer humano del sentir y del inteligir como aprehensión de lo real como tal (*inteligencia sentiente*); «a lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra, inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición», p. 11.

5 X. ZUBIRI, «¿Qué es saber?», en: *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid 1981, pp. 53-54. Pero no significa el predominio del tacto sobre la vista como afirma: «Si en la antigüedad predominaba

La posición tanto clásica como moderna –nos decía Zubiri– ha estudiado el sentir desde su *oposición* al inteligir,⁶ pero este error tenía como origen la falta de una comprensión adecuada de qué es *en sí mismo* el sentir (y a su vez, el inteligir): «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». En esta dirección Zubiri afrontará la tarea de estudiar «qué sea formalmente sentir» (y consiguientemente «qué sea formalmente inteligir»),⁷ señalando

la idea sobre la cosa, la vista sobre el tacto, ahora predomina de tal suerte la cosa sobre la idea, que nuestro saber del mundo se va convirtiendo en un palpar realidades sin verlas, sin ‘tener idea’ de lo que son», pp. 58-59.

- 6 Problematizando, por tanto, su articulación, dedicándose los distintos autores a definirlos por exclusión mutua y en términos antagónicos: X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 19: «La filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos *facultades* esencialmente distintas», cada una con su objeto y su ámbito propio; de ahí que ese error gnoseológico acarrearba –diría también más adelante– una metafísica disyunta en dos órdenes: sensible e inteligible; apariencia y realidad (o realidad verdadera); física y metafísica; lo mudable y caduco frente a lo inmutable y necesario; opinión y verdadero conocimiento. Sin profundizar en este tema podría señalarse que tras la cuestión que se está esbozando se encontrarían importantes cuestiones: la justificación de un realismo gnoseológico entre el idealismo y el empirismo, la incarnación del espíritu y la unidad humana, etc.
- 7 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 12: Zubiri lo ha expresado de modo negativo, pues «se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir...». O en otras palabras, el sentir no es sólo un mero *dador de formas con las que trabajara la inteligencia*, como decía Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*, pp. 58-59; *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial Madrid 1999, p. 53, y más extensamente en *Inteligencia sentiente*). En positivo, sentir tiene como función, como proceso unitario, del viviente tres momentos: suscitación, modificación tónica y respuesta o efeción; y *formalmente*, como aprehensión impresiva, es impresión, alteridad y fuerza de imposición.

que «sentir es aprehender lo real en impresión»:⁸ es *aprehender* lo real (aprehender lo real es captarlo como algo *en propio, de suyo*) y se aprehende lo real *en la aprehensión*. «Los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales... esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente».⁹ Esta aprehensión impresiva (pues el sentir no es otra cosa que la aprehensión de lo suscitante), tiene *formalmente* tres momentos en su *estructura formal propia*: el primero, la afección del sentiente por lo sentido; el segundo, el hacer presente lo que impresiona, es el momento de alteridad; y el tercero, la fuerza de imposición con que la nota presente a la afección se impone al sentiente. Y de esos tres, nos dice, la filosofía ha desatendido parcialmente el segundo y no considerado el tercero,¹⁰ de modo que principalmente ha atendido a la impresión como *afección*, y en parte atendiendo a la aprehensión de lo suscitante o afectante, pero dando una visión sesgada de la unidad de la aprehensión impresiva.

Zubiri ha enarbolado una comprensión unitaria de esos elementos del sentir porque entiende que ellos habían sido articulados de modo insuficiente en la tradición anterior, bien porque se había identificado la sensibilidad o el sentir con el elemento de *intuición sensible* (al primar el elemento de *inmediatez* que nos

8 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 12.

9 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 12. De ahí que se posición será no la oposición de sentir e inteligir sino que «inteligir y sentir constituyen estructuralmente [...] una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión, en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad», p. 13. Cfr. para los momentos de la *aprehensión*: pp. 31-39.

10 «Los tres momentos de la impresión (afección, alteridad, fuerza de imposición) se han dislocado en la filosofía moderna. Y este dislocamiento falsea la índole de la impresión de realidad, la índole de la aprehensión primordial de realidad» en forma de representación, juicio elemental o simple aprehensión; *Inteligencia y realidad*, pp. 65-66.

entrega con la mayor fidelidad posible la realidad);¹¹ bien porque de ella se destacaba el ser una forma de conocer imperfecta y por tanto subordinada a la forma más perfecta, afirmando el carácter de impresividad del sentido pero reduciendo su valor aprehensivo. En este contexto, lo *formalmente propio del sentir* se encuentra en el menos «afectado» de los sentidos y más «intelectual» de ellos: *el ver*. Frente a esa primacía del ver, Zubiri propondrá como el sentido más *formalmente* definitorio de lo que sea el sentir, al *tacto*. Él es el sentido más *básico*.

Sin embargo, ¿es tan lejana esta posición de la gnoseología realista, como la que defendió Tomás de Aquino? Ciertamente en él encontramos afirmaciones que revelan la preeminencia del ver como el sentir superior o más excelente frente a todo otro sentir, pero ¿significa esto que esa excelencia sea considerar al ver como el sentido por excelencia respecto al cual los demás sentidos son formas incompletas o imperfectas?, ¿significa que lo propio del sentir o del conocimiento sensible es su independencia del elemento impresivo? Si así fuese, estaríamos confirmando el juicio de valor anteriormente señalado.

Ciertamente éste es un tema largo y complejo, del que sólo veremos dos elementos sobre la analítica del sentir en este autor, atendiendo en particular a, primero, qué es formalmente el sentir y, segundo, lo específico del sentir como conocimiento o aprehensión. El objetivo de este breve trabajo es revisar el planteamiento que hace Tomás de Aquino del sentir y en particular del ver como una forma de *sentir* (sentido externo) desde su análisis propio para mostrar el alcance de la gnoseología tomista en este punto, si atendemos –frente a posturas como las antes reseñadas– a valoraciones de estudiosos que afirman han encontrado en esta gnoseología la posibilidad de «rehabilitar el

11 En este sentido, como escuetamente presenta R. ALVIRA, «Reflexiones sobre el concepto de percepción», *Anuario Filosófico* 19 (1986) 159, la sensación se reduce (especialmente en la filosofía moderna) a su inmediatez, su ser por *contacto*, a ser una *afección*, pero minimizando su aporte propiamente cognoscitivo «si esto es así el conocimiento sensible es todo menos conocimiento».

orden sensible». ¹²

2. El constitutivo formal de la sensibilidad

Ciertamente el constitutivo del sentir es hacerse uno con lo sentido, según el adagio *intelligibile in actu est intellectus in actu sicut sensible in actu est sensus in actu*; y lo específico del sentir, lo que es esencial al sentir o al sentido, es que «el sentido reciba la especie de las cosas sensibles: lo cual es el acto *proprio* del *sentido*». ¹³

No se trata de una asimilación de lo ajeno para incorporarlo a la realidad propia (como sucede en la digestión) en la que la realidad asimilada pierde su propia forma para incorporarse al sujeto; tampoco se trata de una modificación de la estructura propia, sin más (pues entonces toda realidad que afectara sería conocida sensiblemente, y todo afectar conocer sensible), ya que esa alteración no es una simple *alteración física* sino una alteración «espiritual»: «cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. [...] Para la operación del sentir se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían». ¹⁴ El elemento principal es, por tanto, que mediante el sentido, *el sentir se hace lo sentido en acto*. ¹⁵ Es

12 Étienne GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 236; habla de «lo sensible» entendiendo que para que haya verdad debe haber una real adecuación de la cosa y la inteligencia, para lo que debe rehabilitarse (frente al neoplatonismo) la verdad de lo sensible y, consiguientemente, la aprehensión humana (cfr. pp. 238-239).

13 Tomás de AQUINO, *De anima*, a13, co.

14 La diferencia del *afectar* relativo a la sensación con otro tipo se resume, en términos de filosofía aristotélico-tomista, rechazando que la afección *consista en un movimiento*, pues es *acto*, acto *inmanente* de una potencia pasiva. No podemos detenernos en este punto. Esta afirmación se encuentra, entre otros lugares, en *Summa Theologiae*, I, q78, a3, co.

15 Agustín RIERA, *La articulación del conocimiento sensible*, Eunsa,

decir, lo común y compartido a todo sentir es «*recibir* la especie de las cosas sensibles», mas no limitándose a la *mera recepción*, pues hay una verdadera *posesión*.

En este punto, el elemento fundamental es la especie impresa y cómo el sentir la tiene en acto en una forma *cognoscitiva*.

La gnoseología tomista es clara en dos elementos: nada físico puede entrar en la inmanencia cognoscitiva; y, en segundo lugar, el sentir no es mera pasividad o recepción de la exterioridad, de ahí que la *recepción de la exterioridad* no es cognoscitiva –referida al órgano–, pero sí lo es cuando esa recepción de una exterioridad a su vez es recepción *inmaterial*, generándose en el sentiente una especie impresa que *informa*.¹⁶

La acción sobre el órgano (pasivo) –sobre un *órgano* de sensación¹⁷– de una realidad exterior hace que lo recibido por el órgano sea objetivado en una especie impresa; que queda en acto en el sentido en acto: la coactualidad de que el sentido y el sensible sean uno en acto.¹⁸ El propio Aristóteles en *Sobre el alma*¹⁹ dice que sentir es ciertamente *padece una afección*, pero es un padecer que es plenamente un *sentir*, y si bien es sensible por ese *recibir* en el órgano la inmutación, no es *conocer* (sensi-

Pamplona 1970, pp. 88-89.

- 16 Un reciente acercamiento al tema se encuentra en el texto de Simo Knuuttila, «Aristotle's Theory of Perception and Medieval Aristotelianism», en: Simo Knuuttila y Pekka Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 1-22. En él se plantea la tesis aristotélica de la percepción y la interpretación medieval de ese carácter afectante, especialmente en cuanto al elemento de *actividad* o *pasividad* del órgano del sentido y del sentido externo.
- 17 Ahí se señala, entonces, que hay una formalidad que no se agota en informar al órgano sino que es capaz de hacerse en acto la forma de la realidad inmutante: genera una *especie impresa*.
- 18 Revisar: Cornelio FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, por ej., pp. 55ss. Ver: Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect3, n°612; *Contra Gentes*, II, c50; c68; *Summa Theologiae*, I, q12, a4, c; q14, a1, c.
- 19 ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 5, 416 b 35. «la sensación [...] tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección».

ble) por recibirla, sino por la actualización de lo conocido:²⁰ de ahí el célebre aforismo del Aquinate –revisión de la expresión aristotélica–: *intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu.*²¹

Podríamos decir que el sentir es cognoscitivo porque cumple lo señalado en este aforismo, porque es un acto inmanente. Y lo propio del sentir (y que comparte todo sentir) es que hay una afección que actualiza el sentido y un sentido que se hace en acto.

Juan Cruz Cruz señala cuáles son los elementos o «tesis vertebrales» que caracterizan el conocimiento sensible: «*primera*, que la actividad vital de los sentidos está afectada de una pasividad trascendental», o lo que es lo mismo, el carácter receptivo del sentido mediante su órgano a la afección; «*segunda*, que la sensación es una acción inmanente», como ya se ha dicho, a diferencia de toda otra posible inmutación o asimilación física que le cabe a la corporalidad del sentiente; «*tercera*, que ella es un modo de asimilación», a saber, es capaz de tener lo afectante de modo intencional, no de modo físico o material, debido al carácter propio de la *forma*; de ese modo puede decir el Aquinate: «La forma que existe en el sentido, la que hace que el sentido esté en acto, y la forma de la cosa sentida, son en verdad una sola, aunque se distinguen únicamente por los diversos modos de ser», «una de manera natural o física y la otra intencional o inmaterial»;²² «y *cuarta*, que es un conocimiento intuitivo».²³

20 ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 2, 425 b 25-30.

21 Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, I, 51. Cfr. *In de anima*, III, lect2, n590-n591: «Ahora bien, no sólo el que ve es como coloreado y semejante a lo coloreado, sino también el acto de cualquier sentido y lo sensible en acto son un mismo sujeto, pero no son idénticos en el concepto»; «Digo acto del sentido como la audición actualizada, y acto de lo sensible como el sonido actualizado».

22 Tomás de AQUINO, *Contra Gentiles*, I c44.

23 Juan CRUZ CRUZ, «Dialéctica de la presencia sensible», en: Tomás de AQUINO, *Comentarios a los libros de Aristóteles: Sobre el sentido y lo sensible. Sobre la memoria y la reminiscencia*, introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 12-13.

En este sentido no he encontrado un texto de Tomás de Aquino en que se niegue esta afirmación fundamental: que el sentido externo actualiza la realidad con la mediación del órgano de sentir, pues son operaciones del alma «que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales. Por ejemplo, ver, por los ojos; oír, por los oídos», puesto que «la acción de sentir no la realiza sin el cuerpo, porque no puede proceder del alma si no es a través de un órgano corporal».²⁴ De este modo, según el Aquinate, en todo sentido nos encontramos una exposición de:

a) por un lado la configuración que debe tener el *órgano* para ser sensible a la modificación efectiva, quedándose con aquellos elementos máximamente pasivos (agua y aire),²⁵ de manera que puedan recibirse las inmutaciones externas.

b) Por otro lado, tenemos el *objeto sensible*: «un objeto es sensible en cuanto inmuta al sentido»,²⁶ ha de ser capaz de realizar una *inmutación al órgano* propio de cada sentir.

c) En tercer lugar, tenemos que la inmutación deja una *especie* (la especie sensible) que a semejanza de la inteligible, no es lo que es visto, sino aquello por lo que la vista ve: «Es manifiesto también que las especies inteligibles, por las que el intelecto posible se hace en acto, no son el objeto del intelecto. Pues no se relacionan al intelecto como lo que se entiende sino como *por lo que entiende*; así la especie que está en la vista no es lo que se ve sino es por lo que la vista ve, pues lo que se ve es el color que está en el cuerpo».²⁷ La *especie sensible* es el elemento gnosológico fundamental para la teoría tomista del conocimiento sensible,²⁸ es «el medio vital de comunicación del objeto con el

24 Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q75, a5, co y ad3.

25 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect1, n571: «los órganos de sentir pueden constar por naturaleza de sólo dos cuerpos simples, de aire y agua, porque éstos son más pasibles, lo que es requerido por la condición del órgano sensorio para que sea inmutado más fácilmente por lo sensible». Ésta es la parte del análisis tomista que, al estar vinculada a la biología griega, más ha sentido el paso del tiempo.

26 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect1, n583.

27 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect8, n718.

28 Cfr. sobre las especies: la larga nota 1 en CRUZ CRUZ, «Dialéctica

sujeto... y que habilita al sujeto cognoscente para unirse intencionalmente con el objeto de su conocimiento». ²⁹

Ciertamente, toda impresión sensible consiste en estos tres elementos; su diferenciación vendrá (hay pluralidad de sentidos: vista, oído, olfato, gusto y tacto³⁰) dice Tomás de Aquino, de los distintos *objetos formales*, propios de los sentidos, o, en otro lugar, de las distintas *inmutaciones*, no sólo por los distintos órganos o afecciones, pues los órganos están por las potencias³¹ «Pero por el hecho de ser inmediatamente afectado por las cosas sensibles, el *sentido propio*, que es el primero en el orden de las potencias sensibles, debe ser distinguido, conforme a las diversas inmutaciones de las cosas sensibles, en diversas potencias». ³² En este punto hemos de señalar uno de los temas más sugerentes que plantea el filósofo español Zubiri: además de presentar cada sentido un contenido determinado (un contenido propio y otro común), Zubiri señala que el sentido está presentando –con el ejemplo de la vista–, no sólo el color de la realidad o la realidad coloreada (en la medida en que el sentir es

de la presencia sensible», p. 10: «tales objetos no pueden obrar directamente sobre las facultades sensitivas, sino mediante un representante, una imagen que debe tener el mismo rango que los accidentes representados», es la especie impresa sensible. La especie intencional es la misma forma del objeto, aunque bajo otro modo de ser (el *natural* y el *intencional*). Sobre este tema ha pivotado la teoría del conocimiento de Leonardo POLO; cfr. a modo de introducción *Lecciones de psicología clásica*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 101-123, y desarrollada en el *Curso de teoría del conocimiento*, 4 vols., Eunsa, Pamplona 1984-94.

29 Robert Edward BRENNAN, *Historia de la psicología según la visión tomista*, Morata, Madrid 1957, p. 82.

30 Cfr., en una línea de autores contemporáneos en que se han ampliado el número de sentidos: X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 100 y ss., quien pone un total de once desglosando el tacto en: sensibilidad laberíntica y vestibular, contacto-presión, calor, frío, dolor, kinestesia y cenestesia.

31 Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q78, co.

32 Tomás de AQUINO, *De anima*, a13, co.

aprehensivo de realidad en impresión)³³ sino que también «presenta la realidad en forma distinta», así: «La vista aprehende la cosa real como algo que está ‘delante’... ‘ante mí’... según su propia configuración».³⁴

Pero en esos tres elementos no puede obviarse que estamos ante un *acto inmanente*, expresado en la unidad en acto del ver y lo visible: «que *uno y lo mismo es lo sensible en acto y el que siente, pero difieren en el concepto*».³⁵ Así, «cuando la vista percibe lo sensible y su acto, el que ve se hace semejante a lo sensible, y el acto del que ve y lo sensible en acto son un mismo sujeto aunque no en el concepto».³⁶ De esa manera «la acción

33 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 100: «ésta no es la diferencia radical de los sentidos en el caso del sentir humano. Los órganos de los sentidos humanos sienten con un sentir en que lo sentido es *aprehendido como realidad*». La unidad de la *inteligencia sentiente* como facultad, tesis propia de este autor, lleva implicada la consideración desde la unidad de la *aprehensión sensitivo-intelectiva* de lo real.

34 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 100 y 101; a diferencia de los demás sentidos: en el oído el sonido nos remite a la realidad, esta remisión (noticia) señala la presencia en el oído de la realidad como notificante; en el olfato, como rastro; en el gusto, como realidad poseída, degustada, fruible; en el tacto como nuda presentación de realidad; en la kinestesia como realidad en hacia, etc. (pp. 101 y ss.). Así no sólo se ofrecen a través del sentido *cualidades*, sino *rasgos de realidad*. En virtud de ese carácter unitario, la *intelección humana* tiene, también, modos propios (por su carácter de unidad estructural de *inteligencia sentiente*): se *intelige lo real atemperándose* a la realidad y *estando afectado* por ella, como *orientación* en la realidad, como *teniendo ante mí* la realidad, etc. (pp. 106 y ss.).

35 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect2, n592. Más abajo: «lo mismo es lo sensible en acto y el que siente, pero no en el concepto. Por ello, el acto de lo que suena o sonido es la sonada, mientras que la audición es acto de lo que oye»; y en n593: «Además, lo que se ha afirmado del oído y del sonido puede atribuirse igualmente a los restantes sentidos y sensibles».

36 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect2, n591.

de la vista puede considerarse, [...] en cuanto consiste en la inmutación del órgano por un sensible externo, y así no siente sin el color». ³⁷ Los distintos sentidos son «modos de presentación de lo real, son por tanto modos de impresión de la realidad». ³⁸

3. ¿El sentido primordial como sentido es la visión o el tacto?

Lo último que se nos ha afirmado es la señal de un «sentido propio» (o la expresión de lo propiamente formal, básico y fundamental), de todo sentir, que se diferenciará según los distintos objetos formales que *inmutan* en los distintos órganos de sensación.

Ese *sentido* lo es en la medida, como se ha dicho, que tenga una doble *recepción*: el sentido recibe, por un lado, una inmutación *física* y en ella recibe una inmutación *intencional*; sólo con la inmutación física no tenemos sensación; sin ella el sentido no puede formar la especie impresa. ³⁹ De ahí que «sin el tacto no es posible que exista algún sentido», ⁴⁰ dice el Aquinate.

Por ello si nos quedamos en este nivel, la teoría del conocimiento sensible tomista no renuncia a ningún elemento formal propio del sentir. E incluso, pasando al nivel de la sensibilidad interna, en la medida en que hay un sentido común que no sólo tiene lo captado por cada sentido sino también reflexivamente su mismo estar afectado, no puede decirse que la sensibilidad se

37 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect2, n588.

38 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 103. En este elemento de congruencia con su tesis de la inteligencia sentiente Zubiri presenta los elementos de unidad diferenciada de la inteligencia y el sentir en cuanto humanos, siendo ambos momentos, momentos estructurales de un mismo proceso cognoscitivo.

39 «Para la operación del sentido se requiere una inmutación inmaterial, en virtud de la cual se establezca en el órgano del sentido una forma intencional de la forma sensible. De lo contrario, si la sola alteración física bastase para sentir, todos los cuerpos físicos sentirían al padecer una alteración»; *Summa Theologiae*, I, q78, a3, ad1. Hay un interesante desarrollo frente a diversas teorías modernas de la percepción, en FABRO, *Percepción y pensamiento*, pp. 56ss.

40 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect18, n868.

limite a dar el contenido objetivo para que trabaje la inteligencia, y expresa «la expresión trascendental de la unión de alma y cuerpo».⁴¹ En este plano la posición zubiriana sería, en este aspecto, muy cercana a la que el propio Tomás de Aquino expone.

Y en esa expresión trascendental de unión, es el *tacto* la raíz de todos los sentidos y, en cierto modo, la base que acompaña a todos ellos; de ahí que diga Tomás de Aquino: «Ahora bien, si esto se produce por un sentido, más propiamente ocurrirá por el tacto que es el primer sentido, y en cierto modo raíz y fundamento de todos los sentidos y por el que el animal puede denominarse sensitivo».⁴²

Pero al abordar la preeminencia de la vista sobre los demás sentidos, en este punto, la posición de Tomás de Aquino respecto al ver abre una cuestión compleja, especialmente por el problema del estatuto de la *luz* y cómo llega lo visto al ojo;⁴³ resumiendo una larga disquisición –que no vamos a tratar– hay algunos titubeos en Santo Tomás que se trasladan a los autores que abordan el tema, especialmente por lo que hace a la descrip-

41 J. CRUZ CRUZ, «Dialéctica de la presencia sensible», p. 22.

42 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect3, n602; en el mismo lugar: «tal distinción es atribuida al tacto no en cuanto que el tacto es un sentido propio, sino en cuanto es fundamento de todos los sentidos y el que más se acerca a la raíz fontal de todos los sentidos que es el sentido común»; y en n612: «como el órgano del tacto se difunde por todo el cuerpo, parece apropiado que el órgano de tal principio sensitivo común se encuentre donde reside la raíz primera del órgano del tacto».

43 RIERA, *La articulación...*, pp. 89-90. Él cita distintos autores que se han enfrentado a esta labor de «actualizar» en este punto las tesis del Aquinate, como J. de TONQUEDEC, *La critique de la connaissance*, Lethielleux, Paris ³1961; J. MARITAIN, *Distinguir para unir o los grados del saber*, Desclée de Brower, Buenos Aires 1947; P. SIEWERT, «Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin», en *Die sinnliche Erkenntnis*, vol. I, Munich, Berlin 1933; K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963. Por otro lado, para el tema de la luz cita la obra de Tonquedec: *Quaestiones de cosmologie et physique chez Aristote et Saint Thomas*, Paris, 1958. Lo mismo refiere, con mayor bibliografía y actualidad, J. CRUZ CRUZ, «Dialéctica de la presencia sensible», pp. 9ss.

ción de cómo llega la luz y lo visible, al afirmar la luz como *cualidad no padecible*,⁴⁴ deudora de un sistema físico ya superado.

Podría decirse que las siguientes diferenciaciones (corrigiendo la incoherencia psicológica antigua) sólo sirven para presentar *qué mediación* afecta al sentido: el objeto mismo, un efecto o representación transmitida a un medio: agua, aire, etc., pero no para anular ese elemento primero, primario y esencial señalado en el epígrafe anterior.

Por otro lado, si bien encontramos en Tomás de Aquino muchos textos que abogan por la primacía del ver, también expresa que, en cuanto sentir, el tacto es el sentido fundamental: «Siendo el sentido del tacto como el fundamento de los demás sentidos» de ahí que éste se encuentre recubriendo todos: «en el órgano de cualquier sentido no sólo se halla lo esencial del sentido que tiene órgano propio, sino también el atributo del tacto».⁴⁵

Por eso dice en *In de anima*:⁴⁶ «parece que la capacidad intelectual más bien responde a la perfección de la vista que a la perfección del tacto, porque la vista es un sentido más espiritual y descubre más diferencias en las cosas. Pero se ha de decir que por dos razones la perfección de capacidad intelectual depende de la perfección del tacto. La *primera razón* es que el tacto es el fundamento de todos los demás sentidos, pues es claro que el órgano del tacto se difunde por todo el cuerpo y que el instrumento de cualquier sentido es también del tacto y por último que aquello por lo que algo se considera sensitivo es el sentido del tacto. [...] *La otra razón* estriba en que la perfección del tacto

44 A. RIERA, *La articulación del conocimiento sensible*, p. 89

45 Tomás de AQUINO, *De veritate*, q22, a5. «Por la función antropológica que el tacto tiene de ser la primitiva expresión trascendental de la unión de alma y cuerpo, todos los sentidos se fundamentan o enraízan en él. Y no sólo es el fundamento, sino que se encuentra en todos los otros sentidos, en los cuales puede percibir las cualidades que le son propias: por ejemplo, el órgano de la vista no solo percibe lo blanco y lo negro, en cuanto es órgano de la vista, sino que siente lo caliente y lo frío y se corrompe por los excesos de ambos, por ser órgano del tacto»; J. CRUZ CRUZ, «Dialéctica de la presencia sensible», p. 22.

46 Tomás de AQUINO, *In de anima*, II, c19, n484-n485.

es consecuencia de la perfección de la compleción o armonía orgánica. Ahora bien, como el instrumento del tacto no puede ser despojado de las cualidades táctiles, porque está compuesto de los elementos, es preciso que esté capacitado para las sensaciones extremas, por lo menos para las que son intermedias. Pues de la buena compleción del cuerpo se sigue la nobleza del alma, porque toda forma es proporcionada a su materia. De donde se concluye que a los que corresponde un buen tacto, les corresponde un alma más noble y una capacidad intelectual más perspicaz».

Por tanto, en cuanto a la consideración formal del sentir, no puede decirse que para Tomás de Aquino sea la vista el sentido principal, sino, al contrario, el *tacto*, que expresa de modo suficiente los elementos precisos para sentir, y está en cierto modo recubriendo todos los demás sentidos, de manera que aunque impropriamente, también el ojo *puede sentir* táctilmente.

En consecuencia, la prioridad de la vista⁴⁷ (o incluso la vista y el oído) por sobre los demás sentidos no se encuentra en que satisfagan de modo más perfecto el carácter propio del *sentir*, sino en otro elemento.

¿En qué radica entonces su primacía? No es en tener en forma propia y exclusiva lo específico del conocimiento sensible (como actualización impresiva), pero sí en la dirección del sentir a un grado superior de conocimiento. Para Tomás de Aquino y la psicología clásica, en donde sentir y conocer no forman dos elementos paralelos, a lo sumo conectados, sino una *estructura jerárquica* aunque genéticamente se va de lo imperfecto a lo perfecto,⁴⁸ en cuanto a su teleología, están ordenadas de manera

47 Cfr. Tomás de AQUINO, quien afirma: «visus est praecipuus inter alios sensus eo, quod est spiritualior», *In de anima*, III, lect6, c; «visus ideo secundum se est melior, quia potentia visiva sua apprehensione annuntiat nobis multas differentias rerum et diversorum modorum», *De sensu et sensato*, 2 g; «visus est altior inter omnes sensus et universalior, quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus», *De anima*, a13, c.

48 Tomás de AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q96, a1, co.

que la inferior se ordena a la superior que la asume (sin anular) y la enriquece. Así, entre el tacto y la vista lo anterior y lo primordial es el tacto, pero la vista es el sentido más perfecto no en cuanto *sentido* sino en cuanto captación *objetiva*, en la medida en que marca la orientación del conocimiento sensible hacia su culminación o perfección, su dirección al conocimiento intelectual.⁴⁹ O lo que es lo mismo: dicha primacía o jerarquización de los distintos sentidos no se encuentra en su ser mejor o peor sentidos sino en la *distancia* y *objetividad* que establecen con la realidad percibida y, por tanto, en la dirección hacia un conocimiento más completo de la realidad percibida, integrando lo anterior. Olvidar este punto supone malinterpretar el conocimiento sensible y hacer, como acusaba Zubiri,⁵⁰ de los demás sentires «sucedáneos» o formas imperfectas de visión con olvido de su modalidad propia como modos de *conocimiento sensitivo*, puesto que «todo modo de aprehensión de lo real, aunque no sea ni visual ni visualizable, es verdadera intelección, y lo aprehendido en ella tiene su propia inteligibilidad».

Según el esquema tomista la posibilidad de captar lo sensible por *contacto* o de manera más *objetiva* nos podría dar una división entre dos tipos de sentidos: aquellos por los que captamos no sólo la cualidad real sino esa misma cualidad por relación al sujeto (no nos da una relación neutra sino una determinada relación afectada por la posición del sujeto), y aquellos otros que tienen un carácter más objetivo o «neutro», como la vista o el oído, en donde la mediación del órgano sólo se advierte cuando es disfuncional. Y en esto, la descripción aristotélico-tomista es deudora de una fisiología muy concreta, hace afirmar que: «El sentido es inmutado por lo sensible, de un modo por contacto,

49 J. CRUZ CRUZ, «Dialéctica de la presencia sensible», p. 19; ahí expresa la «primacía teleológica de la vista».

50 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, p. 103 y p. 105. De hecho, *la realidad «en hacia»*, para Zubiri señala un elemento primordial para toda su teoría de la intelección; los distintos sentidos no sólo se yuxtaponen, sino que fundamentalmente se recubren total o parcialmente entre sí, puesto que más que cualidades (que sí presentan) ofrecen *modos de presentación de la realidad*.

como ocurre con el sentido del *tacto* que discierne aquellas determinaciones de las que consta el animal y con el sentido del *gusto* que percibe las cualidades que designan la conveniencia con la alimentación por la que se conserva el cuerpo animal. De otro modo el sentido es inmutado por el medio. Esta inmutación ocurre o bien con alteración sensible, y así el *olor* inmuta al sentido por la disolución del olor, o bien por algún movimiento local como inmuta el *sonido*. Por último, *sin inmutación sensible sino por inmutación inmaterial* solamente del medio y del órgano, como inmuta el *color*». ⁵¹ Ciertamente no podemos afirmar hoy en día que la vista es inmutada *sin alteración sensible*.

Sin embargo, nuestra mejor comprensión de la fisiología de la sensación que parece rechazar afirmaciones como la del Aquinate: «la vista entre los sentidos es el principal porque es más espiritual, como antes se ha afirmado», ⁵² ¿invalida la gnoseología de este autor en cuanto a lo formal del sentir? Para el Dr. Cruz la tesis de la primacía del ver apoyada en su mayor espiritualidad no es una tesis fundamental en la analítica del sentir, y no compromete su gnoseología. ⁵³ Más bien, centrarse en el análisis del sentir como *conocer (sensible)* plantea una rica reflexión que hace revisar ese *dualismo* gnoseológico y permite acentuar el carácter unitario pero jerárquico del conocimiento humano.

51 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect1, n583.

52 Tomás de AQUINO, *In de anima*, III, lect1, n417-n418.

53 J. CRUZ CRUZ, «Dialéctica de la presencia sensible», p. 16ss.; «De este planteamiento surgen tres conclusiones: las dos primeras fundamentales, básicas para una teoría realista de la sensación; la tercera es accesoria y prescindible. Primera, que toda sensación exige una inmutación intencional, dada la esencial o trascendental pasividad del sentido, el cual ha de ser actuado por el objeto necesariamente, actuación que consiste en asimilación. Segunda, que el sujeto de esa inmutación es la facultad –el órgano informado por la potencia–, pues no obra el órgano solo ni la potencia sola, sino el compuesto. Tercera, que la inmutación intencional no siempre va acompañada de la inmutación natural, pues en el caso de la vista se da, según la tradición aristotélica, la inmutación intencional sola».

M^a Idoya Zorroza es Doctora en Filosofía y Profesora Asociada de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra.

izorroza@unav.es

Recibido: 20 de febrero de 2010.

Aceptado para su publicación: 10 de marzo de 2010.

