

LA TEORÍA DE LA PERCEPCIÓN DE TOMÁS DE AQUINO: FUENTES Y DOCTRINA

JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP*

RESUMEN

Este artículo analiza la teoría de la percepción de Tomás de Aquino desde tres puntos de vista: en primer lugar, la contextualización histórica de dicha teoría, tomando en cuenta sobre todo a Aristóteles y a Averroes; en segundo, el estudio de los textos tomasianos, con énfasis en la causalidad de los actos perceptivos; y, por último, la presentación de un esquema generalizado de las potencias perceptivas, *i.e.* los sentidos exteriores e interiores. Se trata de reconstruir la teoría de la percepción como una teoría cognitiva y como la aplicación de un sistema causal. Partiendo de la causalidad de la percepción, argumentaré que Tomás sigue implícita, pero nunca explícitamente, una teoría materialista que estuvo presente en el siglo XIII a través de la recepción de la doctrina estoica del *pneuma* o *spiritus*. Se verá la aplicación de los conceptos ontológicos de la alteración en el contexto de la teoría de la percepción, que por su parte representa la base genética de todo conocimiento. Paralelamente se demuestran las limitantes históricas de Tomás, al igual que su acercamiento peculiar al tema de la percepción.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

THOMAS AQUINAS' THEORY OF PERCEPTION: SOURCES AND DOCTRINE

JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP*

ABSTRACT

This study analyzes Thomas Aquinas' theory of perception from three different viewpoints: First, the historical contextualization of his theory, taking into account Aristotle and Averroes; secondly, the study of Aquinas' texts, laying stress upon the causality of perceptive acts; and finally, the presentation of a general outline of the perceptive means, *i. e.*, the external and internal senses. The aim is to reconstruct the theory of perception as a cognitive theory and as the application of a casual system. Starting with causality of perception, I will try to argue that Aquinas follows implicitly, although never explicitly, a materialistic theory shaped by the Stoic doctrine of the *pneuma* or *spiritus*. The discussion will yield a complex causal theory of alterations, which will apply to the theory of perception, which without any doubt lays the systematic basis for all knowledge. Simultaneously, I will try to show Aquinas' historical limitations, and his peculiar approach to perception.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

1. PUNTO DE PARTIDA

EN ESTE ARTÍCULO trataré de ofrecer una perspectiva sistemática e histórica sobre un tema que en escasas ocasiones ha sido el centro de análisis: la teoría de la percepción en la filosofía de Tomás de Aquino. A manera de introducción, se presentarán primero los términos claves de la teoría tomasiana de la percepción. En segundo lugar, seguirá una síntesis de los predecesores filosóficos más importantes sobre este tema. Solamente después, en la cuarta parte, expondré en detalle los tipos de causalidad implícitas en la teoría de la percepción. El enfoque histórico permitirá esclarecer algunos puntos teóricos tradicionalmente interpretados desde un punto de vista de mera coherencia sistemática, mediante lo cual se hace difícil, si no imposible, una evaluación de la doctrina de la percepción tomasiana como complejo teórico fundamentado en una historia determinada. A través de esta historia es posible criticar y, posiblemente, rechazar el concepto que se discutirá en las siguientes páginas.

2. TEORÍA TOMASIANA DE LA PERCEPCIÓN

AUNQUE EN LOS ESCRITOS tomasianos encontramos una serie de consideraciones acerca de la naturaleza y el funcionamiento del aparato cognitivo, podemos constatar que el centro de atención de la filosofía de Tomás de Aquino no es la reflexión en torno al conocimiento humano. Si bien la epistemología no es central en el sistema tomasiano, es notoria la presencia de consideraciones acerca del conocimiento. Encontramos extensos tratados sobre la naturaleza del intelecto, al igual que algunos aportes sustanciales sobre el papel que cumple en el proceso del conocimiento humano. En este ensayo me ocuparé básicamente de un problema que hasta ahora ha recibido poca atención en la literatura sobre la teoría del conocimiento en Tomás de Aquino. Tal vez este hecho se deba a que los tratados sobre los actos perceptivos estén inmersos en su mayoría en el contexto teórico sobre la naturaleza del conocimiento humano. Los textos en los que encontramos de manera más depurada lo referente a la percepción son la *Summa Theologica Pars Prima* y el Comentario al li-

bro sobre el Alma —citado aquí como *De Anima*—¹. En lo siguiente me limitaré básicamente a estos escritos.

La percepción es el punto de partida para toda clase de conocimiento humano; sin ella es imposible acercarnos a los fenómenos de la realidad y, por consiguiente, no podemos formar conceptos que signifiquen las esencias de las cosas que nos rodean². Para Tomás, la habilidad de expresar proposiciones está estrechamente relacionada con el conocimiento de las esencias, ya que para este proceso es indispensable recurrir a las imágenes mentales, los *phantasmata*, de los cuales el intelecto agente abstrae aquello que se conoce, es decir, las esencias³. Otra función elemental de la percepción es la de posibilitar la supervivencia de los animales y seres humanos. La oveja que ve acercarse el lobo necesita de su aparato perceptivo para la conservación de su ser, igual que el ser humano. La importancia de la percepción para el conocimiento, al igual que para la supervivencia, ha sido repetida por casi todos los filósofos de la era moderna y hasta nuestro tiempo no ha perdido importancia para la filosofía psicológica. Si bien el valor constitutivo de la percepción para el conocimiento y la acción de seres sensibles es poco cuestionable, podemos ver que la explicación de sus causas y su funcionamiento carece de semejante claridad. Trataré de demostrar que Tomás de Aquino propone una teoría causal de la percepción que es problemática tanto desde el punto de vista sistemático, como del histórico. Es por lo tanto indispensable colocar el concepto tomasiano de la percepción dentro de su contexto histórico para su justa evaluación.

Todo ser sensible tiene la capacidad de extenderse hacia algo que ya no es el ser mismo; tiene, por ende, la capacidad de trascenderse a sí mismo y conocer el mundo. La percepción se realiza en seres

1. En las notas al pie de página haré referencia a la *Summa Theologica Pars Prima* y al Comentario al *De Anima* de la siguiente manera: *S.th. I* y *In DA* respectivamente. Las ediciones consultadas son las siguientes: S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologiae Pars Prima*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1978 ; SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Sententia Libri De Anima*, Tomus XLV, 1. Roma/París, 1984.

2. *S.th. I q. 89 a. 1 c.*: "[...] *Homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla*".

3. Véase por ejemplo *S.th. I q. 85 a. 1*.

vivientes, pero no en todos, sino sólo en aquellos que tienen capacidades o potencias sensitivas. Las plantas no perciben, porque no son capaces de trascenderse a sí mismas, es decir referirse a algo que no es su propio ser⁴. Los seres sensibles, o sea los animales, sí tienen esta capacidad de extender su campo de acción a lo que ya no es su propio ser. En términos prácticos, Tomás le asigna a la percepción la función de asegurar las funciones vitales de los animales. Del sentido del tacto dice que tiene la función de establecer el fundamento necesario para cualquier otra actividad sensitiva. En un sentido sistemático el tacto es jerárquicamente superior a todos los otros sentidos. Podemos pensar en animales que no tienen capacidad visual, pero es imposible concebir un animal que no tenga el sentido del tacto. Ésta es entonces la potencia sensitiva que ayuda a asegurar la existencia de los seres que lo tienen; tiene además la función de propiciarles a algunos seres el buen vivir a través de las sensaciones placenteras del gusto y del olfato. En el contexto de la supervivencia introduce Tomás, conceptualmente, la necesidad del tacto que es la base necesaria para cualquier conocimiento sensible⁵.

Cada sentido exterior tiene una función determinada. Esta función se define a través del objeto que le es propio al respectivo órgano. En este contexto "objeto" no debe entenderse como una cosa material específica, sino como lo que se denomina objeto formal, que es aquella propiedad que hace que un acto se realice⁶. Por ejemplo, el objeto de la visión es lo *visible*, es decir aquello que vemos, no en cuanto sea un tomate, sino en cuanto sea algo rojo. De esta manera podemos asignarle a cada sentido exterior su objeto formal, o sea su objeto propio; como dice Tomás: El oído se actualiza mediante lo audible, el tacto mediante lo palpable, etcétera. Los objetos, entendidos como *objeto formal*, diversifican las potencias⁷.

Como hemos visto, los sentidos exteriores coexisten de manera jerarquizada. El tacto es el sentido necesario para la definición de

4. Cfr. *S.th. I q. 78 a. 1 c.*

5. *S.th. I q. 76 a. 5 c.*: "*Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum*". También *In DA II*, 19 p. 149, 91ss (edición Leonina).

6. Cfr. KENNY, ANTHONY, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, London/New York, 1963, p. 189.

7. Cfr. *S.th. I q. 77 a. 3 c.*

animal. Esta es la razón por la cual el tacto es jerárquicamente primero en la sistematización de las potencias perceptivas. Es, en cambio, el último en lo que se refiere a la gama de aquello que puede ser percibido. La limitación del tacto está relacionada con la inmediatez del objeto formal de cada uno de los sentidos. El sentido de la vista es el sentido más excelso, porque puede extenderse hacia más cosas que los otros sentidos, ya que su radio de acción es muy variable, es decir, puede conocer objetos lejanos y cercanos, grandes y pequeños. La vista es, además, el sentido más noble, porque no depende de factores causantes materiales, sino de lo que Tomás denomina la alteración espiritual —*immutatio spiritualis*— del órgano sensitivo⁸. El aspecto de la espiritualidad será tematizado más adelante. Cabe señalar que lo excelso de la visión se debe además a su característica de lindar con la esfera de lo intelectual, la cual está, por su parte, rozando lo divino.

El sentido auditivo tiene un grado menos espiritual, pero tiene una función elemental, que el predicador y educador Tomás de Aquino menciona con mucha seriedad: es a través del oído que nosotros aprendemos al escuchar a nuestros maestros. El oído es la puerta de entrada de la prudencia, es decir, de todo conocimiento adquirido⁹.

Las teorías del olfato y del gusto en Tomás son temas extensamente debatidos, no obstante, no contribuyen mucho a la temática de este ensayo. De manera general puede indicarse que estos sentidos sustentan una función vital para los animales, ya que ayudan a diferenciar los alimentos buenos de los nocivos. Tienen además la función complementaria de aportar sensaciones agradables a la existencia del ser viviente.

La lista de las potencias perceptivas no puede estar completa sin mencionar los sentidos interiores —*sensus interiores*—¹⁰. Estos son

8. In *DA* II, 19 p. 149, 85-88 (edición Leonina): "*Set uidetur quod aptitudo mentis magis respondet bonitati uisus quam bonitati tactus, quia uisus est spiritualior sensus et plures differentias rerum demonstrat*".

9. In *De Sens.* 1 p. 15, 273ss (edición Leonina).

10. El tema de los sentidos interiores los tratan algunos autores de los cuales cabe resaltar los siguientes: WOLFSON, HARRY A., "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophical Texts", en *Harvard Theological Review*, 28, 1935, pp. 69-

concebidos en analogía a los sentidos exteriores, con la diferencia fundamental que los diferentes sentidos interiores no tienen un objeto formal que ayude a distinguir una potencia interior de otra¹¹. El objeto de todos los *sensus interiores* es una imagen mental y no, como en el caso de los sentidos exteriores, un sensible propio —*sensibile proprium*—. Según Tomás, debemos suponer la existencia de cuatro sentidos interiores que son propios de los animales más desarrollados: el sentido común —*sensus communis*—, la fantasía —*phantasia*— o imaginación —*imaginatio*—, la memoria y la *vis aestimativa* o *vis cogitativa*. El lugar de estos sentidos es, según la tradición estoica-galénica, el cerebro y no el corazón como lo sostuvo Aristóteles.

El sentido común es, contrario a su concepción moderna forjada por la filosofía inglesa del siglo XVII, una potencia orgánica con una doble función¹². Como sentido interior inmediatamente contiguo a los sentidos exteriores, distingue los estímulos de los sentidos exteriores y al mismo tiempo atribuye los diferentes estímulos a sus respectivos órganos perceptivos. Además contribuye a una clase de conciencia perceptiva, mediante la cual percibimos qué estamos viendo¹³. El *sensus communis* tiene la función esencial de unificar los diferentes datos complejos que conforman el episodio perceptivo, al igual que darle al sujeto perceptor la certeza del hecho de que está viendo, oyendo, etcétera.

La fantasía o imaginación tiene la función básica de crear imágenes mentales¹⁴, a las cuales el sujeto se refiere al formarse conceptos generales o al hablar de episodios perceptivos. Según Tomás la fantasía es un instrumento cognitivo confiable, aunque tiende a repre-

131; HARVEY, E. RUTH, *The Inward Wits. Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, The Warburg Institute/University of London, London 1975.

11. Cfr. STENECK, NICHOLAS H., "Albert on the Psychology of Sense Perception", en WEISHEPL, JAMES A. (ed.), *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 263-290; véase aquí pp. 270 y 274.

12. Véase sobre este tema: RYAN, EDMUND J., *The Role of the Sensus Communis in the Psychology of Saint Thomas Aquinas*, The Messenger Press, Carthagenia (Ohio), 1951.

13. *In DA II*, 13 p. 120, 104s (edición Leonina): "[...] *Sensu enim communi percipimus nos uidere et discernimus inter album et dulce*".

14. *In DA II*, 29 (edición Leonina).

sentar episodios perceptivos de una manera errónea, ya que depende: 1) Del buen funcionamiento del aparato sensorial; 2) de la ubicación adecuada del sujeto con respecto del objeto, y 3) de la capacidad del sujeto de atribuirle al episodio proposiciones verdaderas con base en lo percibido¹⁵. El objeto de la fantasía puede ser un sensible presente o también un sensible ausente. Es evidente que en el segundo caso las posibilidades de una referencia errónea son mayores. Tal vez se puede decir que la fantasía es aquella potencia interior que le otorga una estructura comprensible a los estímulos ofrecidos por el sentido común.

La memoria tiene una función esencial que se divide en dos subfunciones. Consiste primordialmente en la capacidad de traer a la conciencia un episodio pasado. Esto puede ocurrir de manera espontánea, lo que Tomás llama memoria propiamente hablando, y también puede ocurrir de forma inductiva y reflexionada, como cuando tratamos de acordarnos de algo y solamente logramos presentarnos el episodio pasado mediante la inducción a través de otros episodios conectados con el episodio en cuestión. Esta forma de acordarse es denominada reminiscencia¹⁶.

Por último queda la mención de las facultades orgánicas de juicio, la *vis aestimativa* en los animales y la *vis cogitativa* en los seres humanos¹⁷. En esencia, ya que una discusión pormenorizada sería demasiado larga, me limito a indicar que a través de estas facultades los seres vivientes realizan actos de conocimiento sensible. Este conocimiento es complejo y lleva, en el caso de animales más desarrollados, a una reacción instintiva —*instinctu*—, como cuando la oveja ve al lobo y percibe en él no tanto el color y su estatura, sino el hecho de tener a la vista a su enemigo natural. Es decir que el animal reconoce lo que percibe. La *vis cogitativa* es análoga a la *vis aestimativa*; difiere de la última, sin embargo, por no ser un reflejo instintivo de lo que es percibido, sino que presupone cierto conocimiento

15. Véase *In DA II*, 30 (edición Leonina).

16. La temática de la memoria es discutida en el comentario sobre el escrito aristotélico *De memoria et reminiscencia*.

17. Hay varios textos publicados sobre este tema. Sin embargo, me limito a mencionar el siguiente: KLUBERTANZ, GEORGE, *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa according to St. Thomas Aquinas*, The Messenger Press, Carthagen (Ohio), 1952. En Tomás de Aquino encontramos el pensamiento al respecto de manera concisa en *S.th. I q. 78 a. 4 c.*

intelectivo de lo que son los objetos sensibles que nos rodean. En cuanto es una potencia racional, Tomás la denomina *ratio particularis*, ya que su objeto es la cosa particular bajo el signo de lo conceptual. Es como cuando vemos un taxi; no sólo vemos un artefacto amarillo y de tales y tales magnitudes, sino que vemos “un taxi”, porque poseemos el concepto previo de lo que son los taxis; es decir que conocemos su esencia y la sabemos aplicar en un caso particular dado un cierto episodio perceptivo.

Después de haber esbozado la base orgánica de la percepción es menester tomar en consideración su fundamento ontológico, al cual, según el *Doctor Angelicus*, no solo están sometidos los actos perceptivos, sino todos los procesos físicos. Las potencias perceptivas se caracterizan por ser potencias pasivas —*potentiae passivae*—, y esto significa que todo lo que ocurre físicamente con nuestro aparato sensitivo depende de factores causales externos. Este criterio se aplica además a todo proceso de cosas materiales. El paradigma de las ciencias físicas, las cuales ofrecen el marco terminológico para la descripción de procesos, es para Tomás la física aristotélica. Todo proceso físico es conceptualmente reducible a los términos ontológicos de pasión —*passio*— y acción —*actio*—. En el Comentario al *De Anima* Tomás diferencia tres clases de pasión o alteración o inmutación como elemento explicativo de procesos causales entre objetos.

1. En un primer sentido *pasión* significa el cambio de un objeto *X* en el sentido estricto de la palabra —*proprie dicta*—. Tomás se refiere con la expresión *proprie dicta* a la destrucción de un objeto que sufre la alteración, o sea que es el paciente —*detrimentum patientis*—¹⁸. Esta clase de pasión implica la sustracción de una forma accidental o sustancial del objeto. Solamente en el caso que *X* se inmute en el sentido de la pérdida de su forma sustancial, podemos hablar de corrupción, como por ejemplo cuando un pedazo de papel al consumirse por el fuego se vuelve carbón, es decir algo sustancialmente diferente con respecto al estado anterior.

2. En un segundo sentido *pasión* significa un cambio “menos propiamente” hablando —*minus proprie*—. Según esta acepción el

18. *In DA II*, 11 p. 111, 94ss (edición Leonina).

término *passio* se refiere a la adquisición de una forma, y no necesariamente a su pérdida¹⁹. Si bien anteriormente se definió *pasión* como destrucción, es decir la transición de ser *X* a no ser *X*, el Aquinate habla aquí de un cambio o bien negativo —*passio a contrario*— o bien positivo —*passio a simili*—, como por ejemplo cuando un enfermo es curado a causa de la medicina que le da el médico. Lo relevante de este proceso pasivo “menos propiamente” hablando es únicamente el hecho de la adquisición de una forma que marque una relación de similitud entre agente y paciente. De esta manera, incluso la pérdida de una forma implica la adquisición de una forma nueva, lo que se ve en el ejemplo del papel que —quemado— deja de ser papel, y que, sin embargo, adquiere la forma de carbón.

3. Por último, encontramos en la *Summa Theologica* aquello que Tomás llama la pasión comúnmente hablando —*passio communiter dicta*—²⁰. Ésta es la acepción que más nos interesa con respecto a la percepción. En términos generales, esta clase de pasión o alteración significa simplemente que algo que está en potencia cambie a algo que está en acto. Este sentido de la palabra pasión señala formalmente la transición de algo que todavía no es *X* a ser *X*.

En su *Summa Theologica* 1 q. 78 a. 3 c. Tomás presenta de modo conciso su teoría de los cinco sentidos, la cual abarca su doctrina de la percepción externa de objetos. Para explicar las causas de la percepción, Tomás parte de una doble causalidad que ocasiona efectos en objetos materiales:

Hay un doble tipo de alteración: una física y otra espiritual. La *alteración física* [*immutatio naturalis*] se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural [*secundum esse naturale*]. Ejemplo: el

19. In *DA* II, 11 p. 112, 109ss (edición Leonina): "*Alio modo passio communis dicitur minus proprie, secundum scilicet quod importat quandam receptionem; et quia quod est receptivum alterius comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, actus autem est perfectio potentie, ideo hoc modo dicitur passio non secundum quod fit quedam corruptio patientis, set magis secundum quod fit quedam salus, id est perfectio, eius quod est in potencia ab eo quod est in actu [...]*".

20. *S.th.* 1 q. 79 a. 2 c.: "[...] *Dicitur aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur. Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur*".

calor en lo calentado. La *alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual [*secundum esse spirituale*]. Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual, no por eso se queda colorada²¹.

De igual manera podemos leer en el Comentario al *De Anima* una variante de este texto. Se trata de una interpretación de la conocida metáfora de Aristóteles, en la cual el Estagirita desarrolla la teoría de la percepción en analogía a la impresión de un anillo en un pedazo de cera:

Todo paciente recibe algo a través de un agente en cuanto éste sea activo. Mas, el agente es activo a través de su forma y no a través de su materia. Por lo tanto todo paciente recibe una forma sin materia. Y esto parece ser el caso con la potencia sensitiva: el aire no recibe del fuego agente la materia del mismo, sino su forma. Por eso esto no parece ser pertinente al sentido ya que es susceptible de especies sin materia. [...] Algunas veces, sin embargo, se recibe en el paciente una forma según otro modo de ser del que está en el agente, ya que la disposición material del paciente para recibir no es similar a la disposición material como la que tenía el agente, y por eso se recibe la forma en el paciente sin materia solo en cuanto el paciente se asimile al agente según la forma y no según la materia. De esta manera el sentido recibe una forma sin materia, porque la forma tiene un modo de ser diferente en la potencia sensible que en la cosa sensible: es que en la cosa sensible tiene un ser natural y en la potencia sensible tiene un ser intencional o espiritual. Para eso usa [Aristóteles] el ejemplo adecuado del anillo y la cera²².

21. La traducción proviene de la siguiente traducción: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, parte I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

22. In *DA* II, 24 p. 168s (edición Leonina): "[...] *Omne enim paciens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens; agens autem agit per suam formam et non per suam materiam; omne igitur paciens recipit formam sine materia. Et hoc etiam ad sensum apparet: non enim aer recipit ab igne agente materiam eius, sed formam. Non <igitur> uidetur hoc esse proprium sensus, quod sit susceptivus specierum sine materia. [...] Quandoque uero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali que erat in agente, et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum paciens assimilatur agenti secundum formam et non secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu habet esse intentionale siue spirituale; et ponit conueniens exemplum de sigillo et cera [...]*".

Estos dos textos contienen los conceptos necesarios para un análisis más detenido de las causas de la percepción. En este momento cabe resaltar las formulaciones *esse spirituale* y *receptio specierum sine materia*, que, como veremos más adelante, serán de suma importancia.

3. DESARROLLOS HISTÓRICOS

LA FÍSICA TOMASIANA de la alteración constituye sistemáticamente la parte central de la causalidad de la percepción. Antes de proseguir con el análisis, creo necesario dar una breve síntesis de la tradición que precedió a Tomás. Una retrospectiva histórica es importante, porque ayuda a reconocer las limitaciones sistemáticas del concepto tomasiano. El punto de partida histórico para la teoría de la percepción en Tomás de Aquino es, sin duda alguna, la doctrina del *aisthesis* en el *De Anima* de Aristóteles. La influencia aristotélica es tan marcada que muchos conocedores de Tomás llegaron a concluir que el Aquinate sigue fielmente a su mentor filosófico, haciéndose culpable de algunas diferencias distorsionantes lamentables²³.

La dependencia tomasiana de Aristóteles es sin duda muy marcada, pero, por otra parte, ha sido sobrestimada con respecto de la teoría de la percepción. Como personajes importantes que ejercieron una influencia incuestionable hay que nombrar, además de Aristóteles, a san Agustín, al filósofo árabe Averroes y a Alberto Magno. Para no extenderme demasiado me limitaré básicamente al *Commentator* que se consideraba a sí mismo como legítimo defensor del pensamiento aristotélico²⁴. Unas palabras sobre el Estagirita servirán de introducción.

23. Esta es la posición de TWEEDALE, MARTIN M., "Origins of the Medieval Theory that Sensation is an Immaterial Reception of a Form", en *Philosophical Topics*, 20, 1992, pp. 215-231.

24. Cfr. MARTÍNEZ LORCA, ANDRÉS, "Ibn Rusd, renovador de la filosofía en el mundo medieval", en MARTÍNEZ LORCA, ANDRÉS (editor), *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 39-52; sobre todo pp. 44s.s.

Aristóteles

SU TEORÍA de la percepción, entendida como la alteración de un sentido por parte de un objeto sensible, es desarrollada sobre todo en el segundo libro del *De Anima*. Aquí encontramos la metáfora que originó tantas discusiones en la edad media, es decir la imagen de que la sensación es como la impresión de un anillo en un pedazo de cera. Este proceso de impresión implica que se imprima solamente la forma del anillo sin que se transmita al mismo tiempo la materia del mismo. Esta metáfora es un ejemplo de un proceso meramente "formalista"²⁵. La otra parte de la causalidad en la teoría de la percepción en Aristóteles se basa en la afirmación de que toda potencia sensitiva es en potencia lo que el objeto sensible es en acto²⁶.

Averroes

Aparte de Aristóteles es Averroes —ibn Rushd, 1126-1198—, eminente figura de la filosofía árabe del siglo XII, el que cumple un papel destacado en lo que se refiere a nuestro tema²⁷. En el occidente latín se le conocía bajo el epítome respetuoso del *Commentator*. Fue el filósofo que por primera vez comentó los escritos de Aristóteles de manera exhaustiva, a lo que se debe su apodo; y es en sus comentarios sobre el *De Anima* y sobre el *De Sensu et Sensato* donde

25. La literatura reciente más interesante sobre el tema de la percepción en Aristóteles proviene en su mayoría del mundo anglosajón, como p.ej.: BARNES, JONATHAN, "Aristotle's Concept of Mind", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, 1971-72, pp. 101-114; BYNUM, TERRELL WARD, "A New Look on Aristotle's Theory of Perception", en DURRANT, MICHAEL (ed.), *Aristotle's De Anima in Focus*, Routledge, London, 1993, pp. 90-109; EBERT, THEODOR, "Aristotle on what is done in perceiving", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 37, 1983, pp. 181-198; MODRAK, DEBORAH, *Aristotle. The power of perception*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1987; NUSSBAUM, MARTHA C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1978; SLAKEY, THOMAS J., "Aristotle on Sense-perception", en DURRANT, MICHAEL (ed.), *Aristotle's De Anima in Focus*, London, Routledge, 1993, S. 75-89; SORABJI, RICHARD, "Aristotle on demarcating the Five Senses", en BARNES, JONATHAN *et al.* (ed.), *Articles on Aristotle*, vol. 4, Duckworth, London, 1979, pp. 76-92; WEDIN, MICHAEL V., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven/London 1988.

26. Véase a HAMLYN, DAVID W., *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, Routledge & Kegan Paul, London/New York, 1961, p. 21.

27. Soy consciente de que las influencias sobre la doctrina tomasiana no se limitan a estos dos filósofos. Hay que mencionar a san Agustín, a Avicena entre otros. No obstante, creo haber escogido los dos autores más importantes.

podemos encontrar su posición frente al problema de la percepción entendiéndola como proceso causado. Lo más sobresaliente en Averroes, con miras a Tomás, es la introducción del adjetivo *spiritualis*, o sea *espiritual*, en los comentarios al *De Anima* y *De Sensu et Sensato*.

El Comentario al *De Anima* de Averroes es de suma importancia, ya que el profesor de Tomás de Aquino, Alberto Magno, al exponer su versión sobre la percepción, cita casi textualmente al filósofo árabe²⁸. Como hemos visto en el texto de la *Summa Theologica*, Tomás emplea la doctrina del *esse spirituale*, la cual es en su origen típicamente averroista²⁹. Alrededor del año 1230, en el escrito anónimo *De potentiis animae et obiectis* ya se hace referencia al *esse spirituale* en el *medium* transparente y en los órganos³⁰. Podemos ver, por lo tanto, que Averroes llega a tener una influencia en occidente mucho antes del famoso pleito de los dominicanos contra los averroistas.

La teoría del ser espiritual —*esse spirituale*— está estrechamente relacionada con la idea que las formas sensibles tienen características intencionales, es decir, proposicionales que incluyen el significado de una palabra denominando un objeto³¹. El ser espiritual o intencional no tiene su fondo de existencia solamente en el sujeto, sino también en el medio; problema ontológico que no nos preocupará aquí. Averroes supuso, como la tradición estoica-galénica, que las potencias sensitivas se comunican con el mundo exterior mediante un cuerpo sutil, el espíritu o *spiritus*. La captación —*comprehensio*— de una cosa es más distinta y verdadera, mientras más sutil —*subtilius*— sea la forma percibida³². Esto implica, claro está, que debemos

28. Así por ejemplo en ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, Volumen 35, Secunda Pars, "Summae de Creaturis", Borgnet, August (ed.), Parisiis, 1896, q. 21 a. 5.

29. Cfr. GAUTHIER, R.A., "Préface", en *Thomas de Aquino: Sentencia libri de anima*, Opera Omnia ed. Leonina tomus XLV, 1, Roma/París, 1984, pp.201*-282*; sobre todo p. 225*.

30. Cfr. CALLUS, D.A., "The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text", en *Recherches de théologie ancienne et médiéval*, 19, 1952, pp. 131-170. Aquí p. 150.

31. Una síntesis muy útil de la historia del concepto de la *intentio* constituye ENGELHARDT, P., "Intention", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, Basel/Stuttgart, 1976, pp. 466-474.

32. AVERROIS CORDUBENSIS, "Compendium Libri Aristotelis De Sensu et Sensato", en *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis Qui Parva*

suponer que el ser espiritual está siempre mezclado con algo de ser natural o material, lo que hace que esta teoría no tenga una coherencia ontológica suficiente, ya que por un lado este concepto es utilizado como si no implicara materialidad, y por el otro lado es evidente que lo material es constitutivo para el *spiritus*.

4. TOMÁS DE AQUINO Y LA *IMMUTATIO SPIRITUALIS*

COMO HEMOS VISTO, Tomás utiliza dos términos relacionados para explicar el funcionamiento de la percepción. El primero es el de la alteración espiritual —*immutatio spiritualis*— y el segundo el de la fórmula aristotélica de la recepción de especies sin materia. Me concentraré primero en el primer punto, tratando de ofrecer una interpretación con base en la terminología del *spiritus*. Para entender el significado de lo que es la alteración espiritual en Tomás de Aquino, hay que determinar primero la base de esta alteración, es decir su causa. Esta causa proviene de un ente que subsiste como ser espiritual —*esse spirituale*—. ¿Cómo debemos entender a un ser que causa efectos en el mundo material, y que es por su parte espiritual? La clave para una respuesta a esta pregunta reside en que no debemos igualar lo espiritual con lo inmaterial.

Si *espiritual* no es equivalente a *inmaterial*, tenemos que preguntarnos qué es. Tal como sugiere R.A. Gauthier, el término *espiritual* se origina en la teoría del *pneuma* en la filosofía estoica. La filosofía estoica es básicamente materialista, y por consiguiente también lo es su teoría sobre las causas. El *pneuma* representa un hálito material, mediante el cual potencias superiores se comunican con aquello sobre lo cual ejercen una influencia. Tomás mismo todavía está consciente de esta interpretación:

Espíritu es un nombre que se ha dado para denominar la sutilidad de una cosa natural [...] y es de ahí que los vapores muy sutiles

Naturalia Vocantur, SHIELDS, AEMILIA (ed.), Cambridge (Mass.), 1949 (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, vol. VII), p. 32: "In medio habent [formas] esse medium inter purum corporale et purum spirituale: sic enim oportet esse, quoniam natura non transit de opposito ad oppositum nisi per medium. Et propter hoc impossibile est ut spirituale acquiratur a corporali nisi per medium, quod, quanto subtilius fuerit, tanto verior et certior erit comprehensio".

que son difundidos por las potencias del alma en nuestro cuerpo se llaman espíritu³³.

Una vía de transmisión de la idea de un espíritu agente es la de la filosofía neoplatónica no-cristiana. Esta vertiente no pone énfasis en el carácter interior del espíritu, como lo hace Agustín, sino que lo ubica en el exterior, *extra animam* como fuerza cosmológica agente. En el escrito sobre las *Substancias Separadas —De Substantiis Separatis—* da Tomás una síntesis de su opinión sobre las propiedades de "espíritu": 1) Ejerce una causalidad sobre cosas en este mundo; 2) tiene una naturaleza material, y 3) es paradójicamente incorporal³⁴. La característica de entidades incorporeales, pero de alguna manera materiales, le permite a Tomás una maniobra conceptual: no necesitamos prescindir de los beneficios de una física materialista y no nos comprometemos con los absurdos de la epistemología atomista.

5. RECEPTIO SPECIERUM SINE MATERIA

UNA DISCUSIÓN sobre la causalidad de la percepción no puede estar completa sin la consideración del punto de vista aristotélico. El *locus classicus* de tal perspectiva es *De Anima* 424a17ss, texto en el cual Aristóteles compara la recepción de una forma sensible por los sentidos con la impresión de un anillo de oro en un pedazo de cera. Esta metáfora da un ejemplo de cómo se transmite una forma, sin que se transmita al mismo tiempo la materia del objeto. Se puede interpretar este texto tal como lo encontramos en Aristóteles como una explicación formalista de percepción que se basa en una teoría causal fisicalista³⁵. Un análisis más exhaustivo de algunos textos tomasianos dará un poco de luz sobre esta teoría de la recepción de una especie sin materia.

Esta teoría se basa en los términos ontológicos de acto y potencia. La teoría aristotélica de la percepción tiene como fundamento un

33. In I Sent. d. 10 q. 1 a. 4.

34. Cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M.* edita. "De Substantiis Separatis", Tomus XL, Romae, 1969.

35. COHEN, SHELDON M., "St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms", en *The Philosophical Review*, 91, 1982, pp. 193-209.

supuesto según el cual se explica la causa de actos perceptivos a través de la transición de formas sensibles. Tomás suele corroborar esta afirmación diciendo que cualquier clase de conocimiento está siempre ligada a la inmaterialidad de lo que se conoce: mientras más inmaterial sea el objeto del conocimiento, más puro y general será el contenido del conocimiento.

Por eso es evidente que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestos. De este modo, los seres que reciben sólo materialmente las formas de otros seres, no pueden conocer de ningún modo, como, por ejemplo, las plantas (...). En cambio, cuanto más inmaterialmente un ser posee una forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Por eso el entendimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de la condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales³⁶.

Esta cita demuestra una estructura tripartita de la inmaterialidad. Las plantas no son capaces de recibir la forma de una cosa de manera inmaterial, y por lo tanto no pueden conocer. Todo lo que reciben son formas unidas a su materia, como por ejemplo el agua. Los sentidos, en cambio, recogen formas que están separadas de la materia del objeto sensible. Estas formas todavía contienen las condiciones individuantes del objeto exterior, lo que significa que la forma percibida tiene aún los elementos accidentales del objeto, como cuando vemos una manzana como objeto rojo, redondo, etcétera. La potencia más inmaterial es el intelecto, el cual llega a su conocimiento a través de la abstracción de las condiciones individuantes que son, por su lado, como hemos visto, el resultado de la actividad sensitiva. Todo esto significa que la recepción de una forma sensible sin materia es una condición necesaria, pero no suficiente de todo conocimiento.

36. *S.th. I q. 84 a. 2 c.*: "Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae [...]. Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus conditionibus individuantibus, perfectius cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus".

Percepción es, para volver con Averroes, la abstracción de las formas sensibles de su objeto material³⁷. Esta capacidad abstractiva es aplicable a todos los cinco sentidos exteriores. La capacidad de recibir formas espirituales, que tienen un ser espiritual, es, en cambio, una característica exclusiva de la visión. Averroes apoya la teoría de la recepción de una forma sin materia con el siguiente argumento: si la forma en el sujeto perceptor y la forma en el objeto percibido tuviesen la misma base material, ¿no implicaría esto una identidad de ser —*esse*— de las formas en el alma —*in anima*— con las que subsisten fuera del alma —*extra animam*—? Lo suscitado por la pregunta no es el caso, ya que solamente se pueden realizar actos del intelecto —*comprehensiones*— en el alma y atribuir significados a las cosas, las cuales Averroes denomina intenciones —*intentiones*—. Estas intenciones, por el hecho de significar o denotar un objeto, difieren de los objetos mismos: “[...] La intención del color difiere del color [mismo]”³⁸. Este es, en suma, el contexto de la metáfora del anillo y de la cera. La impresión del anillo es una señal inmaterial del anillo, pero en todo caso no pueden ser identificados el anillo y su impresión en la cera.

Con esto podemos volver a los textos de Tomás de Aquino. Tomás señala que existe una relación mutua entre paciente —*patiens*— y agente —*agens*—. El agente es aquel que provoca alteraciones en el paciente, y el agente ejerce su causalidad a través de su forma y no de su materia. La razón para esto es obvia: según Aristóteles solamente una forma puede actualizar una cosa³⁹. En este sentido ontológico hay que entender todo cambio en este mundo. Toda cosa paciente recibe la forma de la cosa agente, es decir la cosa que está en acto “[...] *todo* paciente recibe una forma sin materia”⁴⁰.

37. AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum In Aristotelis De Anima Libros.*, STUART CRAWFORD, F. (ed.), Cambridge (Mass.), 1953 (= *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* vol. VI, 1) II, 121 p. 317, 13ss: “[...] *Et opinandum est quod receptio formarum sensibilium ab unoquoque sensu est receptio abstracta a materia*”.

38. AVERROES CORDUBENSIS, *De Anima II*, 121 p. 317, 31s (ed. Stuart Crawford): “[...] *Intentio coloris alia est a colore*”. La aclaración es nuestra.

39. Véase MEYER, HANS, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn, 1961, Schöningh, p. 335.

40. In *DA II*, 24 p. 168, 19-22 (edición Leonina): “[...] *omne igitur paciens recipit formam sine materia*”. El subrayado es nuestro.

Si este principio ontológico es aplicable a cualquier clase de cambio físico, entonces también es aplicable a actos de percepción, los cuales se realizan mediante el uso de los correspondientes órganos. Pero también se puede aplicar a procesos naturales, que no llevan a conocimiento, como cuando por ejemplo el fuego calienta el aire. Tenemos, pues, dos clases de recepción inmaterial de una forma: una que no implica conocimiento y otra que sí lo implica. Es por eso que la inmaterialidad es tan solo la condición necesaria de la percepción, pero no la condición suficiente⁴¹. Analicemos los casos:

1. Una potencia pasiva recibe la forma del agente, cuando la forma tiene el mismo modo de ser —*modus essendi*— en el agente y en el paciente⁴². Este caso se da cuando el paciente tiene la misma disposición —*dispositio*— hacia la obtención de una forma que el agente⁴³. ¿Qué quiere decir esto? Al parecer, esto significa que la forma no sufre alteraciones sustanciales en el proceso de transición de un objeto a otro, y esto significa que la forma se materializa en una base material adecuada: “[...] *Eodem modo recipitur forma in paciente sicut erat in agente* [...]”. Tomás une este modelo conceptualmente con la teoría de las alteraciones naturales —*passiones naturales*—, que sirve para dar un contraste con las alteraciones cognitivas de los sentidos.

La comprensión de esta teoría depende en gran medida del esclarecimiento del término *disposición*. En el caso de las alteraciones naturales debemos suponer que la recepción de la forma tiene una base real en la materialidad de la cual la forma es forma. Tomás dice que ambos objetos, agente al igual que paciente, tienen una misma

41. In DA II, 24 p, 169, 27-29 (edición Leonina): “*Dicendum est igitur quod, licet hoc sit commune omni patienti quod recipiat formam ab agente, differentia tamen est in modo recipiendi*”.

42. *Ibidem*, p. 169, 30ss: “*Nam forma que in paciente recipitur ab agente, quandoque quidem habet eundem modum essendi in paciente quam habet in agente* [...]”.

43. El uso del término *dispositio* tiene que ser visto en conexión con la lectura tomasiana de los escritos de AVERROES CORDUBENSIS DA II, 121 (ed. Stuart Crawford) p. 317. Este texto particular tiene como base la *Translatio Vetus*, la cual utiliza el término *dispositio*. En la *Translatio Nova* de Moerbeke, que Tomás también utilizó, leemos en vez de *dispositio* la palabra *ratio* como traducción del concepto griego λογος.

disposición material hacia la posesión de una forma, es decir que la materia es el criterio según el cual una cosa puede obtener una forma. De esta manera podemos dar un poco de luz al concepto de la disposición -entendiéndolo como se entiende en la filosofía analítica-: el aire es *calentable* —predicado disposicional—, porque la materia del aire es apta para recibir la forma del fuego. La posibilidad del paciente de ser alterado materialmente de acuerdo a lo que determina el agente, es la *disposición material idéntica*⁴⁴.

2. La recepción de una forma sin materia como fundamento de conocimiento difiere en algunos aspectos del punto anteriormente mencionado, ya que aquí la forma es recibida por el paciente de acuerdo a otro modo de ser —*secundum alium modum essendi*—. Esta variante excluye la transmisión de una forma con base en una igualdad de disposiciones materiales. Sin embargo, Tomás pone el énfasis en el hecho de la transmisión de una forma. La explicación para este supuesto no es del todo clara:

Algunas veces, sin embargo, se recibe en el paciente una forma según otro modo de ser del que tiene en el agente, ya que la disposición material del paciente para recibir no es similar a la disposición material como la que tenía el agente, y por eso se recibe la forma en el paciente sin materia sólo en cuanto el paciente se asimila al agente según la forma y no según la materia. De esta manera, el sentido recibe una forma sin materia, porque la forma tiene un modo de ser diferente en el sentido que en la cosa sensible: es que en la cosa tiene un ser natural y en el sentido tiene un ser intencional o espiritual. Para este hecho da [Aristóteles] el

44. In DA II, 24 p. 169, 38-43 (edición Leonina): "[...] *Et tunc non recipitur [patiens-J.T.] forma sine materia, quia [...] fit tamen quodam modo eadem in quantum similem dispositionem materialem ad formam acquirit ei que erat in agente; et hoc modo aer patitur ab igne, et quicquid patitur passione naturali*". Véase sobre este punto también a COHEN, *Op.cit.*, p. 200: "If whether a thing has received a sensible form *materialiter* or *immaterialiter* depends on whether, in acquiring the form, the thing acquired a certain material disposition, and if whether a thing disposed towards receiving sensible forms *immaterialiter* depends on its own material dispositions, then the thing that receives sensible forms *immaterialiter* is a material thing". El argumento central de Cohen salta a la vista: Si se vincula la recepción de una forma, siendo ésta material o inmaterial, a las disposiciones físicas de un objeto, entonces el paciente mismo tiene que ser material.

ejemplo adecuado del anillo y de la cera; no tiene la cera la misma disposición hacia la imagen, que estaba en el hierro u oro⁴⁵.

Es obvio que en este texto Tomás no se pueda apoyar en la identidad ontológica de disposiciones materiales de paciente y agente. Es, por consiguiente, difícil encontrar un argumento sólido en esta cita en pro de la transmisión de una forma, suponiendo al mismo tiempo que la materia no cumpla ningún papel. Tomás pone énfasis en que las formas pueden ser conocidas solamente cuando la forma recibida existe de manera inmaterial en el sujeto⁴⁶. De otra manera también piedras y otros objetos naturales tendrían que estar en condiciones de realizar actos de percepción y de conocimiento. La existencia inmaterial de la especie percibida en el sujeto es un elemento integral para definir percepción, y es esta la razón por la cual Tomás recurre a este modelo causal un tanto curioso de disposiciones formales que definen la relación de objeto y sujeto.

El problema fundamental del modelo de la transmisión de formas *secundum alium modum essendi* es que no puede confiar en las propiedades de las formas mismas. Debido a este defecto, la teoría no se puede basar en una causalidad consistente, ya que se eliminan factores materiales. Como hemos visto antes, se define causalidad principalmente como la eficiencia entre objetos materiales. Por otro lado, la teoría de lo espiritual en la percepción le ayuda a Tomás a no tener que prescindir completamente de elementos causales, ya que lo referente al *spiritus* tiene connotaciones claramente materialistas. Parece que Tomás estuvo intuitivamente convencido de necesitar elementos de una filosofía materialista, aunque de una manera muy

45. In DA II, 24 p. 169, 45-59 (edición Leonina): "*Quandoque uero forma recipitur in paciente secundum alium modum essendi quam sit in agente, quia dispositio materialis patientis ad recipiendum non est similis dispositioni materiali que erat in agente, et ideo forma recipitur in paciente sine materia in quantum pasciens assimilatur agenti secundum materiam; et per hunc modum sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili: nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale siue spirituale; et ponit conueniens exemplum de sigillo et cera, non eadem dispositio cere ad ymaginem, que erat in ferro et auro*".

46. Véase S.th. I q. 84 a. 2 c.: "[...] *Si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent: puta, si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret*".

implícita, y tal vez inconsciente. Es esta tensión entre la necesidad de lo inmaterial para procesos cognitivos y el bagaje conceptual materialista de la doctrina del *spiritus* el mayor problema para la teoría tomasiana de la percepción. Tenemos en la interpretación tomasiana del *De Anima* 424a17ss una mezcla interesante de conceptos históricamente bastante dispares. Tomás procede a partir de una perspectiva neoplatónica y árabe, la cual sirve de base para el concepto del *spiritus*. “Espíritu” es implícitamente una fuerza materialmente agente.

6. CONCLUSIÓN

ESTE ENSAYO tuvo como fin elucidar un concepto tradicionalmente malentendido o menospreciado. Como se pudo ver, la percepción en Tomás de Aquino está basada en supuestos sistemáticos e históricos sumamente complejos. Igualmente es posible a través del acercamiento histórico emitir un juicio sobre la coherencia de la doctrina de la percepción. Desde el punto de vista sistemático el interés en la temática de la causalidad de la percepción consiste en ver un desarrollo pormenorizado de algunos principios físicos y ontológicos, aquí ejemplificados por la teoría de la “pasión”. El tema de la percepción nos puede llevar así a comprender un poco más el mundo ontológico del Aquinate.

Por otra parte me interesó esclarecer el tema de la percepción desde un punto de vista de análisis textual e histórico. En primer plano fue necesario dar una síntesis de las bases orgánicas de la percepción. Este fundamento, junto con la ya mencionada física de índole aristotélica, llevó a plantear la tesis que la teoría de la percepción en Tomás de Aquino es inherentemente inconsistente. Prescindí de un acercamiento “moderno” al tema, ya que éste habría llevado *ipso facto* a un rechazo de la teoría por ser esencialmente no—moderna. Un análisis dentro del marco histórico, en cambio, ayuda a situar el pensamiento de Tomás y esclarece las opciones doctrinales de otros filósofos a las cuales el Aquinate pudo haber recurrido para evitar algunas de las inconsistencias de su teoría. No obstante los problemas mencionados, podemos constatar que tenemos en la teoría de la percepción un excelente ejemplo de la mezcla de fundamentos ontológi-

cos aristotélicos con un pensamiento precientífico forjado básicamente por el *Commentator*.

