

# Inmaterialidad y asimilación cognoscitiva en el "Ferrariense"

## I

La tesis tomista, de inspiración totalmente aristotélica, de que el "cognoscente se hace el objeto conocido" es fundamental en una teoría realista del conocimiento en que salvando la perfecta immanencia del acto de conocer se quiera explicar su contacto con el objeto extramental (1). La incomprensión de esta tesis o una mala interpretación de ella puede acarrear desviaciones fundamentales o encubrir engañosamente una superficial y vacua explicación del problema.

Siendo punto de partida de una teoría que descendiendo a las últimas profundidades del ser cognoscitivo quiere acercarse al foco de su luz, no es extraño que a veces parezca perder su visualidad cuando se la mira con fijeza. Cayetano exigía precisamente en este momento, al dar el primer paso hacia esta región de la luz interior, un esfuerzo especial de analogía y cierta serenidad de veterano (2).

Nada, pues, mejor para penetrar por aquí que arrimarse a algún experto guía de los consagrados y reconocidos por tales en la escuela. Francisco Silvestre de Ferrara es siempre citado como autoridad de primer orden en esta materia, después de Averroes y Cayetano y junto con Báñez y Juan de Santo To-

---

(1) J. Maritain: «Réflexions sur l'intelligence», cap. II, página 55, 1926.

(2) In I p., q. 14, a. 1, c. 7; II Anim. 11, pág. 168.

más, entre otros. Y que lo es no cabe la menor duda; y de sus méritos en el tomismo como comentador del Angélico y fiel transmisor del patrimonio de la escuela, igual.

Pero así como no falta su cita, no abundan los estudios sobre tan ponderado y profundo autor en esta materia. Por eso juzgamos que no serán del todo inútiles las modestas anotaciones que ofrecemos a la benevolencia del lector. El tono será de exposición, pues nuestra principal intención es recoger algunas de las preciosas ideas que sobre el tema de la asimilación cognoscitiva hemos leído en el *Ferrariense* y que creemos pueden servir para aclarar punto tan oscuro.

\* \* \*

La unión del cognoscente y del objeto, la mayor de todas, según palabra de Averroes, nos da la fórmula que desentraña en una expresión profunda todo el misterio del conocer. "Anima est quodammodo omnia" (3), dice Aristóteles resumiendo en esta frase toda su psicología sobre el conocimiento humano del sentido y del entendimiento.

Esta maravillosa propiedad de ampliación del conocer que llega a todos los límites del ente—"todo es, o sensible o inteligible" (4)—sin destruir en nada la identidad del cognoscente consigo mismo es la gran paradoja del conocimiento (5), cuya explicación ha llevado a profundizar en el concepto de inmaterialidad, única explicación que puede dar la clave del contrasentido.

El cognoscente se perfecciona en la máxima operación que de él brota, y este perfeccionamiento, en términos de escuela, no se concibe sin la recepción de una forma. El agua, al pasar de fría a caliente se perfecciona también y recibe por lo mismo una nueva forma accidental, el calor. Pero he aquí el misterio, o, mejor, el punto de tangencia de dos esferas de ser y de operación que no tienen de común más que este punto de contacto. El cognoscente, al perfeccionarse y ser el objeto no deja de

(3) III Anim. 8, 431 b 20.

(4) Ibid.

(5) Yves Simon: «Introduction à l'ontologie du connaître», página 12, 1934.

ser lo que es. El agua deja de ser lo que accidentalmente era para ser, no el calor que recibe, sino una tercera cosa, suma de ambas: "agua caliente".

¿Cuál es la explicación de divergencia tan fundamental que separa estos dos órdenes? La inmaterialidad. Ella explica el conocer. Donde hay conocer hay inmaterialidad, y como hay diversidad de grados en el conocer, los hay también en la inmaterialidad. Esta es tesis central en el aristotelismo tomista. Pero, como advierte muy bien Y. Simon (6), "este término de inmaterialidad debe ser precisado con todo rigor".

El *Ferrariense* habla con la escuela donde es autoridad. Pero no dejan de tener cierta novedad sus explicaciones, siquiera por su precisión y claridad. Estos problemas del conocimiento los enfrenta nuestro autor en dos tratados: en su comentario al *De Anima*, donde, siguiendo al Estagirita, nos da su tratado de Psicología, y en su famoso comentario *Contra Gentes*, donde es menos sistemático.

Su doctrina en toda esta materia la podríamos encerrar en estas tres proposiciones, que nos pueden servir de guión en la exposición de su pensamiento. Explicar el alcance y sentido de ellas será nuestro trabajo:

- I. Cognoscens recipit immaterialiter sive intentionaliter.
- II. Cognoscens fit vel est ipsa res cognita.
- III. Cognoscens est entitativé immateriale ita ut radix cognitionis sit ipsa immaterialitas.

## I

Si siguiendo los pasos del filósofo, llega el *Ferrariense*, en el libro II del tratado *De Anima*, quaestio, 20 (7), a dar la definición de "sensus" preparada gradualmente en las cuestiones precedentes y comenta el famoso texto 12 (8) de Aristóteles, en que nos dice que "sensus est susceptivus specierum sine materia", que él acepta, como vamos a ver, explicándola.

---

(6) O. c., pág. 16.

(7) «Quaestiones de Anima».—Edición de Roma, 1576, pág. 111.

(8) II Anim. 12, 424 a 18.

Empieza—porque es claro y definidor como pocos, que en materias como éstas se agradece—declarando términos. Y aquí el más señalado es el “suscipere sine materia”, y lo hace en tres trazos que cierran. El primero, ya lo decía S. Th. y es claro, pero no de sobra: “Dicitur ergo 1.º de mente S. Th. quod nulla forma potest recipi cum materia, quae est pars agentis. Apparet enim quod materia ignis non recipitur in ligno; non est enim una numero materia agentis et patientis; neque etiam dispositiones materiales agentis eadem numero recipiuntur in passo, cum idem numero accidens de subiecto in subiectum non migret”.

Con gran acierto dice, en segundo lugar, para contraste, lo que es recibir materialmente: “Dicitur 2.º quod forma tunc *recipitur cum materia* quando recipitur secundum eundem modum essendi quem habet in agente; hoc autem accidit quando patiens habet eandem dispositionem ad formam quam habet agens; tunc enim dicitur recipi cum materia, quia recipitur cum dispositionibus similibus dispositionibus materialibus agentis”.

“Dicitur 3.º quod tunc *recipitur sine materia* quando non habet eundem modum essendi in paciente sicut in agente, eo quod non habet patiens dispositiones similes dispositionibus agentis; et dicitur recipi sine materia quia recipitur sine dispositionibus similibus materialibus dispositionibus agentis: unde talis forma denominatione sibi propria quae sibi convenit in quantum talis forma, non denominat patiens; non enim dicitur aer albus, in quo recipitur color sine materia” (9).

Esta inmaterialidad en el recibir la forma la pone, por consiguiente, de una manera significativa en que la forma no denomina al sujeto que así la recibe. Esto implica un modo diverso de ser de la forma en el sujeto, cuya raíz más íntima está en la diversidad de disposición del mismo.

Cuando, en otra parte, nos define con la misma delicadeza de claridad lo que es el “ser intencional”—concepto que linda con éste—usa de parecida fórmula: “Dicitur ergo forma habere *esse naturale*, quando est in subiecto secundum esse quod consequitur substantiam suam secundum quod est in proprio subiecto, et quod sequitur ipsum in quantum est talis forma; hoc modo al.

---

(9) O. c., pág. 111 b y 112 a.

bedo habet esse in corpore albo, quia illi dat esse album, quod est esse consequens essentiam suam receptam in subiecto".

"Dicitur autem habere *esse intentionale* quando non habet tale esse dictum, sed habet repraesentationem sui ipsius in esse naturali; hoc modo dum albedo est in aere per suam similitudinem habet esse intentionale, quia ipsam non sequitur esse album ut est in aere; non enim aer fit albus per similitudinem albedinis, sed est repraesentativa sui ipsius in esse naturali" (10).

La fórmula es más ontológica, pero de la misma contextura. Si no definen un mismo contenido, se enlazan la una con la otra. La forma tiene ser natural cuando comunica su ser propio al sujeto, y, por consiguiente, puede denominar al sujeto: "denominatione sibi propria quae ei convenit in quantum talis forma", que es la recepción material. Por oposición, tendrá ser intencional en el sujeto cuando sea recibida inmaterialmente. "Forma intentionalis non dat esse consequens essentiam formae, ut est talis forma; alioquin forma intentionalis esset forma naturalis et materialis: ergo forma intentionalis nullo modo potest denominare" (11).

Esta noción de intencional e inmaterial propia de la forma cognoscitiva queda todavía incompleta. Por los mismos ejemplos que trae para explicarlas salta a la vista la dificultad: el aire y el agua pueden recibir inmaterialmente e intencionalmente las formas, y no son seres cognoscitivos. No basta, pues, la descripción hecha para distinguir la recepción de formas cognoscitivas y no-cognoscitivas. Es decir, que la inmaterialidad receptiva definida por la "no denominación" no caracteriza todavía al ser cognoscente.

En el comentario *Contra Gentes* se hace cargo de la dificultad y allí completa lo que en el *De Anima* faltó, al menos explícitamente.

Habla en el capítulo 44 del libro I, que después hemos de exponer en la segunda parte de este trabajo, y refiriéndose a una dificultad de S. Th. en p. 1, q. 14, a. 1, se objeta: "Sola

(10) II Anim., q. 14; pág. 87 b.

(11) Ib., pág. 88 a.

cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se. Si enim loquamur quantum ad *esse naturale*, rerum, constat quod etiam non cognoscentia rerum aliarum formas suscipiunt, nam aqua recipit caliditatem et paries albedinem. Si vero loquamur quantum ad *esse intentionale*, constat quod in aere recipitur species albi et nigri et soni ac aliorum sensibilium.

"Sed patet ex dictis quod instantia nulla est..., tunc quia licet in aere recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aere ut perfectio existens albi, sed tantum ut perfectio aliquo modo aeris; in sensu autem et intellectu, ut dictum est, recipitur intentionaliter natura rei cognitae, ut est *ipsius rei cognitae* perfectio, ex quo habet cognoscens ut ipsam rem cognoscat.

"Potest etiam dici, quod naturae cognoscitivae proprium est recipere formas aliarum rerum gratia sui ipsius i. e. propter propriam perfectionem, scilicet ut sua propria operatio sit perfecta. Hoc autem non convenit aeri. Nam in aere recipitur species colorati ut ipsam deferat ad sensum, non autem ut propria aeris operatio per talem speciem accipiat complementum."

Dos nuevas notas vienen a perfilar la noción de sér intencional: el estar en el sujeto no como perfección propia de él, sino del objeto representado—esto implícitamente ya estaba dicho—, y ser sin embargo complemento de la operación característica de ese sujeto.

Cuando, pues, la forma no solamente (a) no denomina al sujeto en que está según el sér que le es natural, sino (b) está en él como pura representación o perfección del otro (c), completándole en orden a su operación característica, entonces la forma está inmaterialiter sive intentionaliter. Es decir, no como puede estar en una potencia corporal, o en el aire o agua.

El sér, que "natus est recipere formam sine materia" (12), en el sentido expuesto por el *Ferrariense*, ese sér será por lo mismo cognoscitivo.

Este concepto de recepción inmaterial que define la forma

---

(12) II Anim., q. 20; pág. 113 b.

intencional es también clave en Juan de S. Th. De no entenderlo dice él que proviene toda la dificultad en esta materia del conocer. Como este autor es también de gran importancia en el desenvolvimiento e interpretación del pensamiento tomista, sobre todo en este punto, nos complace ver las coincidencias que tiene con lo que acabamos de leer en el *Ferrariense*.

Definiendo la recepción inmaterial, que distingue de la material, dice: "(Receptio) passiva immaterialis est, quae... etiam potest recipere formam alterius seu fieri alia a se". Y explica el significado de este genitivo "alterius" en contraposición con la recepción material, en que la forma es recibida como perfección propia del sujeto en que está, que se la apropia, y no como perfección del objeto. "Nam illa forma est *altera*, id est distincta a se et ab extrinseco proveniens, sed non est *alterius*, quia hoc ipso quod in se recipitur fit sua, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se... Cognoscentia autem in hoc elevatur super non cognoscentia, quia id, quod est alterius ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere, ita quod non solum sunt id quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se, sicut quando video colorem, non fit oculus coloratus in se; sed color, qui est in alio realiter, ponitur intentionaliter et visive in oculo" (13).

Como se ve, es la primera nota que añade el *Ferrariense* en C. G.: estar no como perfección propia del sujeto—"oculus coloratus in se"—, sino como perfección del otro, "alterius"—"color qui est in alio realiter"—. Esto es estar intencionalmente en la potencia—"ponitur intentionaliter et visive in oculo"—.

La segunda nota, de servir de complemento a la potencia para su operación, la encontramos en Juan de S. Th. cuando nos habla de la necesidad de las especies para el conocimiento. Respondiendo a la 5.ª dificultad, dice: "Probabilius est quod species non solum concurrat repraesentando obiectum i. e. uniendo illud potentiae intentionaliter, in quo genere nihil efficientiae relucet; sed etiam ad eliciendam ipsam cognitionem effec-

tive concurrat cum potentia... Et ratio est quia... potentia sola non est sufficiens principium huius similitudinis expressae..." (14).

\* \* \*

¿Esta inmaterialidad receptiva del cognoscente, definida por el *Ferrariense*, según acabamos de ver, en función de la forma, implica necesariamente la *inmaterialidad entitativa* del mismo, o sea cierta elevación e independencia de su ser sustancial sobre la materia bruta? De dos maneras podemos buscar la respuesta en nuestro autor: por lo que él define y por lo que él concluye.

Buscando lo que él define, a nuestro entender hay cuatro sitios en que más de cerca se plantea nuestra cuestión.

El primero es cuando al explicar la recepción inmaterial nos dice que la razón de que la forma sea recibida así por el sujeto está en la disposición peculiar del mismo: "Sciendum 2.<sup>o</sup> quod cum formae de se sit dare esse, quantum est ex parte formae non magis dare esse materiale quam spirituale. Unde in aliquo recipitur materialiter, in aliquo spiritualiter; sed *diversitas receptivi* est ratio suscipiendi formam aut secundum esse materiale, aut secundum esse spirituale" (15).

¿Es esta disposición del sujeto la inmaterialidad entitativa? ¿Equivale una cosa a la otra? Evidentemente, es demasiado vago ese término "*diversitas receptivi*" para traducirlo por inmaterialidad entitativa.

Recipere immaterialiter ya sabemos lo que es, y él define a continuación de la cita; la disposición peculiar del sujeto será la que guardé proporción con esa receptibilidad de las formas. Pero por estas equivalencias no consta todavía de la emergencia inmaterial del cognoscente. Hay que introducir una menor, que sería necesario probar.

---

(14) Cur. Ph. III, 189 b 26. Véase también lo que dice en el Cur. Th.: «Formas intentionales recipi in aere, vel in aliis rebus inanimatis non repraesentative nec formaliter ut sunt vice obiecta et formae alterius, sed pure entitative ut sunt quaedam accidentia inhaerentia; quia ita informant aerem illi inhaerendo, quod obiecta repraesentata per illas non informant aerem in esse immateriali, i. e. non repraesentantur aeris. I. 14. d. 16, 1, n. 26.

(15) II Anim. 20; pág. 111 a.



El segundo sitio donde parece que podríamos encontrar la respuesta a nuestra pregunta es cuando dice: "Omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia: unde forma materialis non potest esse principium immediatum cognitionis, sed ad cognitionem requiritur forma aliquo modo abstracta a materia. Unde videmus quod quanto virtus recipit immaterialius, tanto est perfectior ad cognoscendum. Forma enim ignis materialis non est principium cognoscendi ignem" (16).

Este documento lo trae para explicar en qué sentido "sensibile supra sensum non facit sensationem", puesto que se requiere siempre para la sensación una forma o especie de alguna manera abstracta de la materia. "Sensibile positum supra sensum non causat sensationem ex eo quod ponatur supra sensum... sed ex eo quod habet similitudinem in sensu" (17). Y como la especie ha de ser una forma inmaterial, de ahí que en todo conocimiento sea necesaria la abstracción de la materia, aun en aquel en que el contacto inmediato con el objeto parece que haría inútil la especie inmaterial.

Pero ¿en qué está esta abstracción de la materia, necesaria en todo conocimiento? El mismo nos lo declara, y de lo que dice no parece que se pueda afirmar todavía la inmaterialidad entitativa.

"Omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia. Tripliciter autem forma abstrahi a materia potest. Uno modo, quia et si non recipiatur cum materia, non est tamen abstracta a conditionibus materiae et a materiae praesentia: ipsa enim repraesentat obiectum corporaliter ut est in loco determinato, et cum aliis conditionibus materialibus; similiter ipsa recipitur in organo materiali, extenditurque ad extensionem organi, quae sunt conditiones materiales. Item non habet esse nisi praesente sensibili.

"Secundo modo, abstrahitur forma et a materia et a praesentia materiae, quia videlicet esse in absentia materiae remanet; non tamen abstrahitur a conditionibus materiae: repraesentat enim individualiter et recipitur in organo materiali.

---

(16) *Ib.*, pág. 108 a.

(17) *Ib.*

"Tertio modo, abstrahitur forma a materia et praesentia materiae et a conditionibus materiae, eo quod non recipitur in organo materiali et universaliter repraesentat" (18).

El primer modo de abstracción es propio del sentido externo; el segundo, del interno, y el tercero, del entendimiento.

Hablando, pues, generalmente de todo conocer esa abstracción no es más que el "recipere sine materia" ya definido. No dice más la cita. Si del entendimiento se puede afirmar su inmaterialidad entitativa, será por lo que particularmente dice de él.

Un tercer sitio donde expresamente se hace cargo de nuestro problema es en dos dificultades que él mismo se objeta contra la definición del sentido por la recepción inmaterial. En ellas arguye haciendo ver la compatibilidad de la materia con la intencionalidad. Dice:

"Primo. Aer est susceptivus specierum sine materia, scilicet speciei coloris et odoris; et tamen non est sensus."

"Quarto. Unumquodque recipitur in aliquo per modum recipiendis; sed organa sensuum sunt materialia; ergo" (19).

Es decir, que la definición no conviene "soli et omni definito", y el tropiezo está precisamente en la materialidad entitativa.

La solución de ambas dificultades sería fácil distinguiendo entre estas dos inmaterialidades y exigiendo para el ser cognoscitivo también la entitativa. No lo hace así, y por consiguiente nos priva de una respuesta que parecía teníamos ya en la mano. Veamos, sin embargo, cómo responde a esas dificultades, por si podemos entrever en las palabras del *Ferrariense* la inmaterialidad entitativa.

En la respuesta a la primera dificultad nos remite a la última conclusión de esta "quaestio" 20, en que ha dejado acabada y perfilada la definición del sentido y, por consiguiente, donde ha recogido todas las notas diferenciales que lo distinguen de cualquier otro ser que reciba inmaterialmente, pero que no sea cognoscitivo. Dice así:

"Quarta conclusio. Ista est conveniens definitio sensus ex-

(18) Ib., pág. 112 a.

(19) Ib., pág. 111 a.

terioris, sed quaedam sunt verbis Philosophi supplenda. Praeintelligitur enim primo puod superius determinavit, scilicet quod sensus est potentia passiva cognoscitiva. Secundo intelligitur quod subintelligit Albertus, scilicet non tamen sine praesentia materiae.

"Ista igitur est definitio communis omni sensui exteriori: "Sensus est potentia cognoscitiva receptiva specierum sine materia, non tamen sine praesentia materiae". Et est conveniens definitio sensus in quantum est potentia, explicat enim essentiam eius et facit differre ab aliis. Nam per hoc quod dicitur "potentia cognoscitiva" differt ab aere et aqua: quae licet recipiant species sine materia, tamen non sunt potentiae cognoscitivae" (20).

Es decir, el recibir inmaterialmente es algo así como el género en el que se incluyen como especies la potencia cognoscitiva y el aire o agua. Por consiguiente, e'arísimamente dice que el concepto de recepción inmaterial prescinde adecuadamente de la inmaterialidad entitativa, y que si la potencia cognoscitiva está de hecho en su entidad elevada de alguna manera sobre la materia bruta habrá que demostrarlo por otras razones, y que no basta decir que recibe intencionalmente.

En la solución "Ad quartum" no añade más, sino nos confirma en la impresión que vamos sacando de que en el pensamiento del *Ferrariense* la inmaterialidad entitativa no está implicada de una manera positiva en esa otra inmaterialidad que hemos llamado receptiva. Dice: "Quia sensus in quantum cognoscitivus natus est recipere sine materia, ideo sine materia recipit". Pero esta razón—fácilmente se entiende—puede muy bien sostenerse sin variar nada la letra del *Ferrariense*, aun suponiendo provisoriamente la materialidad entitativa del sentido: con tal que "natus sit recipere sine materia"...

Por último, un cuarto lugar donde más patente se hace la posición del *Ferrariense* respecto a esta cuestión es en la Conclusio III, donde toca el límite entre lo viviente y lo cognoscitivo. Dice así:

"Organum sensus recipit sine materia in quantum cognosci-

tivum, i. e. si debet simul cum potentia cognoscere obiectum oportet quod recipiat species rerum sine materia."

Cualquiera podría interpretar estas palabras en el sentido de que la recepción inmaterial no repugna con la materialidad del receptor. El órgano es material, pero basta que esté dotado de la propiedad de recibir intencionalmente por ser cognoscitivo, y recibirá así.

Esto dice. Más aun: la prueba que aduce—que es la que podría aclarar el sentido de la conclusión—no hace fuerza en la materialidad como obstáculo para conocer, sino en el recibir materialmente: las plantas no conocen no por ser materiales entitativamente, sino por recibir cum materia.

"Patet haec conclusio ex multoties dictis. Si enim forma cum materia esset causa cognitionis, tunc etiam plantae cognoscerent."

Ese "forma cum materia" no podemos referirlo a la materialidad entitativa de la planta, pues como viviente tiene cierta elevación y emergencia sobre la materia, es inmaterial; sino a la materialidad receptiva. De otro modo no concluiría el argumento por fallarle el supuesto.

Más aún: taxativamente viene a decir lo siguiente en las palabras de la prueba: las plantas tienen inmaterialidad entitativa y no la tienen receptiva. Luego estos dos conceptos no son equivalentes ni necesariamente conexos. Si las plantas no conocen y el órgano sí, será por recibir "cum materia o sine materia". De la inmaterialidad entitativa al menos se puede prescindir.

Así, pues, la inmaterialidad receptiva, o sea la disposición del sér para recibir formas intencionales en las condiciones descritas por el *Ferrariense*, por un lado parece que no implica la inmaterialidad entitativa del mismo, y por otro tampoco se conecta con ella, como sucede en las plantas. Podíamos decir que es un concepto independiente y neutral entre materialidad e inmaterialidad entitativa.

Hasta aquí es adonde hemos llegado por vía de definiciones y equivalencias. Nos queda el otro camino que proponíamos más

arriba para venir a la inmaterialidad entitativa del cognoscente por deducción.

Así lo hace, en efecto, el *Ferrariense* en el libro primero de su comentario *Contra Gentes*, cap. 44. Pero antes—porque ha de ser una de las premisas de su silogismo—es necesario explicar el sentido de la II Proposición que proponíamos al principio: "Cognoscens fit quodammodo res cognita".

Resumiendo todo lo dicho en esta primera parte, tenemos que el *Ferrariense*:

1) Ha definido la potencia cognoscitiva por la inmaterialidad, pero una inmaterialidad receptiva, "suscipere formas sine materia".

2) Esta inmaterialidad consiste en recibir la forma no como propia perfección, sino "ut alterius". Por consiguiente, la forma no podrá denominar al sujeto cognoscente según el ser que de ella naturalmente deriva.

3) Esta inmaterialidad no implica positivamente la inmaterialidad entitativa del cognoscente. Son dos cosas distintas.

## II

¿Habla nuestro autor del principio de asimilación cognoscitiva, o sea de la unión íntima del cognoscente y del objeto en el acto mismo de conocer, por la que aquél se hace éste—"cognoscens fit vel est quodammodo res cognita"—, y que Averroes califica de "maxima"? Inevitablemente; pues el mismo Arist. le da la fórmula hecha y él la recoge en su comentario al filósofo.

"Visus enim immutatus a re colorata dicitur quodammodo res colorata, quia visus habet formam coloris spiritualiter" (22).

"Sequeretur... quod virtus sensitiva non informatam similitudine rei sensibilis operationem haberet: quae sunt contra mentem Philosophi dicentis puod sentire in quodam pati consistit et quod oportet ex sensu et sensibili effici unum, scilicet per similitudinem receptam in sensu" (23).

"Intellectus in actu et res intellecta in actu sunt unum, ut

(22) III Anim. q. 1; pág. 127 a.

(23) III, 3; pág. 138 b.

dicitur in 3 de Anim.; sed non sunt unum secundum naturam; ergo oportet quod sint unum per speciem intelligibilem receptam in intellectu" (24).

Ante todo, estas expresiones, como puede verse por los ejemplos citados, las entiende siempre o al menos siempre las usa refiriéndose al acto primero. Y en esto coincide con S. Th. (25). No es que sea una fórmula exclusivista, pues podríamos definir también el acto segundo, o sea el mismo acto de conocer, por una unión o asimilación, un hacerse el mismo objeto, un traer a sí o aprehender el objeto y posesionarse de él... Pero todas estas fórmulas, al verificarse en la región luminosa de lo consciente no pueden tener más que un valor descriptivo y de aproximación: en la luz no caben fórmulas y abstracciones que la aclaren.

La realidad e interés del principio está en el acto primero, porque es al fin y al cabo la formulación de una tesis capital de Psicología escolástica, la existencia de las especies intencionales. La última cita que traemos del *Ferrariense* es precisamente uno de los argumentos con que prueba la necesidad de la "species impressa" para el entendimiento. La potencia cognoscitiva debe ponerse en contacto con su objeto, como la experiencia y eventualidad de nuestros conocimientos nos lo demuestran. Ahora bien, la especificación, y más todavía la inmanencia del acto cognoscitivo exigen que, no pudiendo el mismo objeto entrarse en la potencia y fusionarse con ella, el cognoscente se haga el objeto bajo la influencia de éste. Se comprende que la identidad, más que el parecido, sea máxima si es que queremos salvar el realismo del conocer. No cabe duda que tocamos el misterio y que no sin razón aquí está el punto de partida de las mayores aberraciones filosóficas.

Siguiendo con nuestro autor observamos que esta unidad del cognoscente y del objeto la concibe como unidad de conveniencia "in eadem forma". Por eso habla más veces de semejanza que de unidad en el de Anim.: "Duplex est similitudo: scilicet in

(24) III, 8; pág. 173 a.

(25) Tonquedec, *Notes di exégèse thomiste*. Arch. de Phil. 1 (1923), 56-62. A pesar de la exégesis del R. P. Simonin en Ang. 7 (1930), 218-248, nos inclinamos por esta solución. Cfr. Gredt, O. S. B. *De unione omnium maxima inter subiectum cognoscens et obiectum cognitum*. Xenia thomista I (1925), 303-318.

esse naturae, sicut inter duos homines, est similitudo secundum naturam. Alia est similitudo secundum repraesentationem in esse cognoscibili, sicut est inter intellectum informatum similitudine hominis et hominem. Dicitur ergo quod quanto aliquid est similis cognoscenti secundum repraesentationem in esse cognoscibili, tanto est magis cognoscibile, non autem quando est simile secundum naturam" (26).

Ahora, que esta semejanza es tal que es más bien unidad. "Inter cognoscens in actu et cognitum in actu oportet esse quandam similitudinem, imo unitatem, non quidem in esse naturae, sed in esse cognoscibili. Oportet enim cognoscens et cognitum convenire in una forma actu cognoscibili, sicut visus in actu et corpus visum in actu conveniunt in specie visibili quae est forma informans potentiam visivam et repraesentans corpus visum" (27).

Y clarísimamente, en su Comentario *C. G.*, libro I, cap. 44, Quarto, que es el lugar clásico del *Ferrariense*, citado siempre a este propósito, y con muchísima razón, porque expresamente se detiene a explicar y demostrar este principio con toda abundancia y precisión. Su lectura será su mejor recomendación. Dice así:

"Pro cuius notitia sciendum est quod forma quae recipitur in intellectu est forma eadem quae extra intellectum secundum rationem, sed aliud et aliud esse habet: nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectum autem habet esse intelligibile, ut patet a S. Thom. Quodl. 8, q. 1, ad 3. Ipsa natura ut existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, ut est de mente S. Thom. Ver. q. 2, a. 2; propter quod dicitur potest talis natura, puta lapis, perficit intellectum.

"Quia autem unumquodque est id quod est per suam formam et suam naturam: ideo sequitur quod intellectus in actu—qui est intellectus in actu ut habet formam et naturam rei intellectae—sit ipsa res intellecta. *Intelligens enim lapidem est lapis*: sicut et habens in se formam lapidis est lapis. Sed tamen, quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid ut absolute dicatur lapis, sed esse intelligibile;

(26) III, 1; pág. 127 b.

(27) III, 6; pág. 160 b.

intellectus in actu respectu lapidis non dicitur absolute lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicuius intellectu dicitur ipsum intellectum, quia videlicet habet formam eius per quam est tale."

Explanemos según nuestra capacidad las ideas de este maravilloso párrafo. Su explicación es fácil cogerla, pues nos la resume al final: inteligente y objeto son "unum" y "maxime unum", porque tienen la misma forma. Esta intimidad de ambos en el acto de conocer nos permite afirmar que "intelligens lapidem est lapis", que es la fórmula exacta del principio de asimilación cognoscitiva.

En primer lugar, esta asimilación no se entienda, como se podría entender por lo que dice en el de Anim. (28), solamente en cuanto que la misma forma que denomina intrínsecamente al sujeto "intelligens in actu", es la misma que denomina extrínsecamente al objeto "intellectum in actu". Sería una unidad demasiado analógica y tan evidente, que no haría falta más explicación. Aparte de que propiamente sólo tendría lugar en el acto segundo del conocer.

Se trata de una unidad más íntima, de una identidad entre el cognoscente y su objeto, que sin metáfora se pueda expresar por esa extraña proposición "cognoscens in actu est cognitum in actu". Claro está, como lo advierte muy bien el *Ferrariense*, no "in esse naturali", sino "in esse intentionali". Precisamente conocer es ese existir intencional del objeto (29).

A pesar de la advertencia no se puede disimular todavía la extrañeza y se desea una explicación, que el mismo *Ferrariense* nos va a dar sin que sufra en nada el principio de identidad.

Recordemos el texto en que nos decía que esta semejanza de identidad entre el cognoscente y el objeto era de representación:

"Duplex est similitudo: scilicet in esse naturae, sicut inter duos homines, est similitudo secundum naturam. Alia est similitudo secundum representationem in esse cognoscibili, sicut inter intellectum informatum similitudinē hominis et hominem."

Ante todo, hay que dejar bien sentado la dualidad ontoló-

(28) Ib.

(29) Y. Simon, o. c., pág. 19; Cfr. Cayetano, III Anim. 5, página 237.



gica entre el sér pensante y el objeto pensado en el mismo acto de conocer. El los enfrenta uno con otro como se puede hacer con dos hombres. Sería no entender el principio interpretar de una manera idealista la fusión en un solo "cognoscens in actu", o "cognitum in actu"—según la faceta que se considere—del sujeto y del objeto pensado; como si esa fórmula equivaliera al "esse est percipi" del idealismo (30). Ya el mismo Aristóteles se vió obligado a deshacer esta mala interpretación que corría en su tiempo, por no distinguir el acto primero y el segundo, el "cognoscens in actu" y el "cognoscens in potentia" (31).

Son dos seres, el existente intencional y el natural. Por ellos pasa la línea divisoria que separa nada menos que dos órdenes distintos de ser, tangentes en un punto, pero que por lo mismo no se comprenderían de sér absorbido el uno por el otro.

Este punto común de tangencia está precisamente en que cada uno en su esfera es con toda propiedad y sin metáfora "vere lapis", porque con toda propiedad y sin metáfora la forma "lapis", la una natural, la otra cognoscible, se comunican a su propio sujeto, que recibe en consecuencia de ella la denominación: "lapis naturalis", "lapis intelligibiliter".

Y en esta coincidencia está la identidad. Porque adviértase bien la diferencia de esas dos semejanzas que pone en paralelo el *Ferrariense*: no "lapis et lapis", como "homo et homo", sino "hic lapis et idem hic lapis". El cognoscente es "aliud in quantum aliud", es el objeto mismo que conoce por identidad; si no no habríamos explicado el conocer real.

Y la razón es patente: la forma que intencionalmente existe en el cognoscente no es sólo específicamente la misma con la que existe en el objeto, sino "numericè répresentative eadem": lo conocido es *hic lapis*.

"Forma quae recipitur intellectu est *eadem* quae extra intellectum secundum rationem". Y más adelante: "*ipsa* natura ut existens perfectio *rei existentis* extra intellectum, recipitur in intellectu" (32).

(30) Tonquedec, «La critique de la connaissance», pág. 41.

(31) III Anim. 2, 426 a 20-27.

(32) No acertamos a comprender cómo el R. P. H. D. Simonin, O. P., «Connaissance et similitude», Rev. Sch. Ph. et Th. 20 (1931), 299-301, haya podido ver no sé qué relación necesaria entre la asimi-

Y si según ciertos principios la especie por ser espiritual en su entidad ha de ser universal en su representación, tendrá, sin embargo, cierta connotación al "hic lapis" singular de donde ha salido. No puede perder de un modo o de otro la referencia a lo existente y singular.

lación cognoscitiva y la tesis de la distinción real de esencia y existencia, de tal manera que los defensores de la opinión contraria con dificultad podrían legitimar una definición realista del conocer, y que el P. Suárez, con su famosa tesis, «ha abierto la puerta al idealismo».

Hace una demostración «quasi per signum», puesto que no pretende establecer la tesis de la distinción real, sino sólo su conveniencia con la definición realista del conocer.

«Un premier signe de cette convenance—nos dice—est fourni par la considération de la «nature absolue» telle qu'elle est envisagée par l'esprit comme contenu de l'universel métaphysique, c'est à dire réduite aux éléments qui integrent sa définition. Dans cet état la nature fait abstraction de toute existence, soit réelle soit idéale. Cette même nature existe de façon universelle dans l'esprit, de façon singulière dans les choses; il semble bien que la distinction de l'essence réelle d'avec son être garantisse l'objectivité de l'opération intellectuelle qui la saisit comme essence.»

En verdad que no vemos por qué la posición tomista, que distingue realmente la esencia y la existencia, garantiza más el realismo del conocer; y que la distinción solamente formal, no real, de esencia y existencia, suficiente más que de sobra para fundar esa *abstracción* de la naturaleza absoluta, ponga en peligro ese realismo.

Si algo se destaca en toda la Psicología suareziana es su tendencia al realismo. Para el P. Suárez el entendimiento conoce directamente el singular, que es simplemente la única realidad. Los tomistas lo niegan rotundamente; y no creo que esto sea una profesión de más realismo.

De ese singular después de conocido así por el entendimiento, dice el P. Suárez que éste retiene la esencia en universal en virtud de la fuerza abstractiva y precisiva de que está dotado. Con lo cual y de una manera muy sencilla está plenamente garantizada la objetividad de los conceptos universales.

Más. La identificación real de esencia y existencia viene, no a disminuir, sino a reforzar este realismo. Esa esencia que el entendimiento conoce precisa ab existenti—y lo puede hacer puesto que formalmente se distinguen—es tan real que identifica consigo la existencia. ¿Y qué más real que lo existente per identitatem?

Más aún; ni siquiera en la hipótesis tomista aparece necesaria esa conexión entre la distinción real y el conocer objetivo.

Porque no entrando el singular existente hasta el entendimiento, habría que preguntar: ¿cómo se garantiza la objetividad de esa esencia que el entendimiento toca, pues todos esos conceptos esenciales y absolutos los podría poseer aun en la hipótesis absurda de la no realidad del mundo exterior?

Se dirá que basta que el singular haya entrado en el sentido, de donde parte todo el movimiento cognoscitivo, para asegurarnos de la objetividad de las esencias abstractas.

Muy bien. Pero traída la cuestión aquí y dependiendo por consiguiente la objetividad del conocer intelectual de la captación del sin-

Esta es la gran diferencia entre esas dos semejanzas y esto lo característico de la semejanza intencional que la convierte en identidad. Veámoslo en un ejemplo más asequible.

La estatua de César es semejante a César, es representativamente idéntica con él, como la palabra bisílaba con que le nombro. "César" es este señor, concreto e inconfundible.

Empero hay esta diferencia: la estatua en su entidad, aunque no es César, sino mármol, guarda con todo una relación de semejanza con él por convenir en la misma configuración externa con el modelo. Lo cual no ocurre con el bisílabo "César".

Representativamente, lo mismo la estatua que la palabra son por identidad César; entitativamente la una es semejante, la otra no.

Son las dos semejanzas de que nos hablaba el *Ferrariense*: semejanza de naturaleza o cualidad y semejanza de representación, que es identidad. La estatua tiene ambas; la palabra es sólo "signum ad placitum": no tiene más que la semejanza de representación.

El alma conociendo se hace idénticamente el objeto, porque representa a ese mismo objeto. Pero en su entidad no es como la estatua. No podemos decir, se comprende más que de sobra, que el "intellectus informatus specie" convenga en ninguna cualidad o configuración con el objeto. Su semejanza con él es, por consiguiente, solamente de representación.

El conocimiento es "signum" formal natural, cuya semejanza de identidad con el objeto no parece que pueda expresarse

---

gular por los sentidos, no aparece la conexión que ve el P. Simonin con la famosa distinción.

Porque, en efecto, en el conocer sensible se da también esa asimilación con el objeto, ni más ni menos que en el entendimiento. Recuérdese que toda la doctrina de J. de S. Th. sobre el «*fieri aliud inquantum aliud*» la trae a propósito del sentido. Ahora bien, en el sentido no caben esas abstracciones de «*naturaleza absoluta*», etc., clave del argumento del P. Simonin. Luego si se salva el realismo del conocer sensible, y no puede menos de salvarse, sin presuponer la distinción real de esencia y existencia, y dependiendo de este realismo y objetividad del sentido el del conocer en universal, repito que no se ve ni el menor asomo de fundamento para sacar la fuerte consecuencia que contra el P. Suárez y su escuela lanza el R. P.

Las otras dos consideraciones que añade giran acerca de lo mismo y no dan más fuerza.

Nos parece que en todo esto no ha habido más que una pequeña confusión entre el orden lógico u objetivo y el ontológico.

mejor que con la igualdad aquella de que "ita identice se habet in sibi notificando rem ipsam, sicut ipsa res se habet in essendo".

\* \* \*

Averroës, al decir en su célebre texto "et est etiam manifestum quod materia et forma copulantur ad invicem ita, quod congregatum ex eis fit unicum: et maxime intellectus materialis et intentio intellecta ab eis: sicut est de aliis compositis ex materia et forma" (33), estudia la identidad en uno de los extremos que comparaba el *Ferrariense*, no "inter intellectum informatum specie et obiectum", sino "inter intellectum et intentionem intellectam in actu". Expliquemos, pues, también la identidad en este terreno.

Comentando estas palabras, Cayetano nos dice atinadamente: "Cognoscens est ipsum cognitum actu vel potentia, materia autem numquam est ipsa forma. Ex hac differentia quoad esse, sequitur differentia quoad unitatem: quod scilicet cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, ut egregie dixit Averroës in III de Anim. comm. V. Et rationem reddidit modo dictam, quia ex intellectu et intellecto non fit tertium, sicut ex materia et forma: assignando enim pro ratione maioris unitatis exclusionem tertii, aperte docuit unitatem consistere in hoc, quia unum est aliud" (34).

Dos cosas, pues, distingue perfectamente Cayetano: el "esse" y la "unidad máxima" que de él deriva. Así, pues, veremos primero cómo el "intellectus sit ipsa intellectio intellecta"; y en segundo lugar, cómo "ex his fiat maxime unum", más que de materia y forma.

Acerca del primer punto empieza el *Ferrariense* descartando una interpretación demasiado material, de reminiscencia empédocliana, que se podría dar a las palabras.

"Pro declaratione istius propositionis "formae intellectae in actu fiunt unum cum intelligente in actu" advérte secundum S. Th. (In. I. Sent. d. 35, a. 1, ad 3), quod non sic dicitur formam intellectam in actu fieri unum cum intellectu in actu, quasi

(33) III Anim., Comm. V.

(34) In I p., q. 14, a. 1.

fiat substantia vel pars substantiae intellectus possibilis, sed quia fit forma intellectus: et ex horum coniunctione fit hoc unum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore fit unum, quod est homo, habens operationes humanas: nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantum quantum ad hoc, quod est *ex ipsis fieri unum ad operationem.*"

Muy oportuna la advertencia y la comparación que la explica. Entitativamente la unión de la especie intencional con la potencia no puede ir más allá de formar el "unum ad operationem", quitar la indiferencia de la potencia completándola como causa eficiente total del acto cognoscitivo. Pero esto no es nada nuevo. Deja intacto el problema. Por eso continúa así, con mucha precisión:

"Licet ex anima et corpore fortassis fiat unum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellectu et intelligibili, sicut nec ex substantia ignis et calore, etc. Verum istud magis dubitationem affert, quomodo non solum ex intellectu et intelligibili sit unum operans et intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quod dicitur 3 de Anim. intellectum possibilem esse quo est omnia fieri."

Y aquí empieza el análisis profundo que pondrá a toda luz el problema. Ante todo, distingue en la forma intencional su *entidad* y su *contenido*.

Si en otras formas no se podría hacer esta precisión entre entidad y contenido sino con un esfuerzo violento, "rationis ratiocinantis", en la forma intencional sí, está completamente justificado por su naturaleza, que dice relación esencial al objeto externo.

"Ad cuius autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu duo posumus intelligere: scilicet aut ipsam speciem intelligibilem, quae dicitur intellecta in actu, non quia sit id quod primo et directe intelligitur, sed quia est id, quo res repraesentata per ipsam intelligitur; aut ipsam rem quae primo per ipsam speciem repraesentatur."

La especie inteligible según su *entidad* no tiene otro contacto con el "intellectus possibilis" que cualquiera otra forma con su sujeto. El "unum" resultante será "intellectus informatus spe-

cie"—pues carece de nombre—, o más brevemente "intellectus in actu", con la unidad del todo respecto de sus partes.

"Primo modo, non proprie dicitur, neque est ad mentem Arit. quod intellectus in actu sit intellectum in actu; sed bene verum est quod fit unum cum illo inquantum ex ipsis unitis fit hoc unum, quod est "intellectus in actu". Et sic aliquo modo sunt unum, sicut totum est aliquo modo unum cum sua parte, inquantum pars non est omnino extrinseca a toto." Según esta consideración entitativa de la especie tiene lugar lo que nos ha dicho antes al explicar su unión con el entendimiento comparándola con la del alma y el cuerpo.

Nada nuevo ni original ni es ésta la unión de que se trata. Empero, consideremos en este compuesto "intellectus-species" el aspecto representativo de la especie, *su contenido*, que es el objeto extramental. La especie no es más que esto, pura representación. Por eso éste es su aspecto más interesante y que la valoriza. Ella en sí es totalmente transparente—"ut quo"—. Si algo específico se puede decir de ella es que es el objeto mismo "in esse repraesentativo".

Esta diferencia fundamental de la forma intencional con respecto a otros accidentes, y que radica en la índole propia de ella de ser esencialmente relativa al objeto, explica naturalmente la profunda diferencia, señalada por Averroes, de sus efectos formales. Y aquí está todo.

"Secundo vero modo—dice el *Ferrariense* refiriéndose a este aspecto representativo de las especies—verum est illa esse idem et unum fieri reliquum."

Porque, en efecto, por esta su *transparencia entitativa* al comunicarse al sujeto no deja huella de sí en el efecto formal que como a tal forma corresponde. Lo que especifica al sujeto, lo que le denomina es *el contenido* de la forma, que aquí es el objeto de fuera: "forma quae est extra intellectum sec. rationem".

Y así, el efecto formal será, por consiguiente, el objeto "res intellecta", y mejor que "res intellecta", que no es lo representado, lo conocido, "rem intelligibiliter", como dice exactísimamente el *Ferrariense*, cambiando por un adverbio; porque el contenido de la especie es el mismo contenido "secundum ratio-

nem" de la forma externa. Y así como la forma extramental denomina "lapis" al sér natural, así la forma intencional denomina también "lapis" al sér inteligente "in actu", però "intelligibiliter i. e.", no simple y absolutamente como la forma natural, sino en el orden de representación en que únicamente la forma intencional es el objeto.

Así, pues, el inteligente "in actu" se hace el objeto conocido, como todo sujeto se hace el contenido de su forma, es ese contenido en concreto. El agua, al recibir el calor "fit calida, est calida"; el "intellectus", al recibir la forma intencional, totalmente representativa del objeto, que no es más que el mismo objeto "in esse repraesentativo", se hará "repraesentans lapidem", o bien "lapis repraesentative". Pero no "aqua est calor". como tampoco "intellectus est species", porque ambos predicados suponen por la entidad de la forma, no por el contenido.

Tal es la explicación que nos da el *Ferrariense* de la asimilación del inteligente "in actu" y el objeto conocido. Toda ella se apoya en el aspecto representativo de la forma. Lo verdaderamente original de ella y a lo que hay que atribuir el éxito, es que ha buscado la solución no en el inteligente, como se hace comúnmente (35), sino en la forma inteligible. Y no cabe duda que en la técnica del acto y de la potencia siempre es más seguro si las características del compuesto se pueden explicar por la forma y no por el sujeto. Es lo que concisamente nos decía Juan de S. Th., reduplicando aquel genitivo "cognoscéntia... id quod est alterius ut alterius... possunt in se recipere" (36), o según la otra fórmula que ya ha pasado al uso: "cognoscens fit aliud inquantum aliud" (37). Este predicado con su reduplicación expresan el contenido de la forma intencional, esencialmente relativa al objeto y transparente en sí misma.

Queda explicado *el sér* representativo del "intellectus in actu", el "unum esse reliquum". *Su unidad*, mayor que la de la materia y forma, no será difícil de entender. Así como ella—según nos decía Cayetano—se deriva del ser, así su explicación será una ampliación de lo que precede.

(35) Cfr., por ejemplo, C. Henry, P. B. «Immaterialité et intellectualité», en R. Th. 21 (1913), 552-571.

(36) Cur. Ph. III, 104 a. 1.

(37) Cfr. N. Balthasar, Rev. N-Sc. 25 (1923), 294-310; 430-441.

Distingamos como antes el "esse entitativo" y el "esse representativo" de la especie intencional. Sobre las mismas coordenadas hemos de construir también ahora.

La especie, según su entidad, es un accidente cualitativo, y, por consiguiente, compone con el "intellectus" un "unum accidentale". No hay más unidad que la que proviene de la inhesión.

Pero consideremos la especie según su representación: entonces *prescinda* "ab inhaesione", como *prescinda* "ab entitate", pero no la niega. En este sentido *precisivo* la especie es el objeto—"forma eadem quae extra intellectum secundum rationem"—, cuyo efecto formal es, según hemos dicho, hacer al cognoscente la cosa conocida: "intelligens in actu est ipse lapis intelligibiliter". Ahora bien: esta copulación judicativa permite afirmar plenamente la identidad o unión inmediata entre el "intellectus" y el objeto o "species in esse representativo"; mejor dicho, esa copulación es la afirmación de esta identidad. Quien dice una cosa dice la otra.

Mas no olvidemos que esta identidad o unión inmediata entre el cognoscente y la especie corre sobre la línea del "esse representativo" e intencional, que es meramente precisiva y no exclusiva o negativa. Decir, por consiguiente, que la "species secundum entitatem inhaeret", pero "secundum representationem non inhaeret", es completamente inexacto: "secundum representationem praescindit ab inhaesione" (38).

---

(38) Esto es, lo único que reprende el P. Suárez cuando juzga este famoso principio en su III Aním., cap. 2, n. 5 y ss.

Porque en primer lugar admite la identidad en el orden representativo entre el cognoscente y el objeto, que es la única manera de entenderla si queremos evitar los absurdos que rechazó el *Ferr.* al principio de su exposición. Expresamente dice «nec alio modo dici vere potuit intellectum fieri ipsum intelligibile, nisi quatenus informatur specie illud representante». A la letra, como el *Ferr.* Por consiguiente, afirma la máxima unión de ambos según la razón de Averroes. Es que esto es tan evidente que no se puede negar, y por otro lado, tan obvio que resulta ridículo querer buscar aquí misterios.

En segundo lugar, es cierto que toma una posición más bien realista y no precisiva y no se detiene en poner tan de relieve el aspecto representativo de la especie. Le parecía más oportuna esta posición haciendo como hacia el análisis físico de los elementos que integran el mecanismo del conocer; aparte de que la especie es un accidente como otro cualquiera, con la diferencia de que su contenido es relativo. «Species intelligibilis—dice en II De Deo, 12,6—proprie significat aliquid distinctum ab obiecto, quod sit veluti semen seu instrumentum eius... Et huiusmodi species semper est accidens, neque aliter intelligi



Así comprendemos, como nos lo da a entender Cayetano, la razón de Averroes para explicar la máxima unión entre el "intellectus" y la "species", mayor que la de la materia prima y la forma sustancial. No hay más misterio que el contenido en ei

nec fieri potest; et ideo speciei proprie dictae, quatenus ab obiecto distinguitur per se convenit inhaerere. Quanvis in ipsa specie distingui possit entitas, seu esse eius, et finis, seu efficacia eius: priori enim modo per se conveit illi inhaerere: posteriori consideratione dici potest per accidens». Cfr. Juan de S. Th. Cur. Ph. III 183, a. 40.

Por eso se fija más bien en los elementos reales que entran en el conocer «revera namque sola ibi potentia et species, unioque accidentaria ac realis inter ipsas invenitur: quid ergo per vocem «intelligibiliter» importari amplius fingitur? (III Anim. 2,6) Hablar de otra cosa será introducir un aspecto preciso, pero no una realidad más. Por eso al recordar la distinción entre el esse entitativo y el esse representativo de Cayetano, condena la inexactitud evidente de dar más valor a lo que es mera precisión de nuestra mente. «Responderi potest pro Caetano et ipsius principiis, quod species duo habeat, esse nimirum imaginem et esse qualitatem, atque ut qualitatem *inhaerere*, unumque per accidens fieri: ut imaginem vero *non inhaerere*, sed immediate uniri potentiae, adeo ut potentia fiat res ipsa quae repraesentatur. Sed de hac distinctione quid sentiendum sit infra dicemus. Attamen *quod ad rem* (ad realitatem) attinet, impertinens est, nam species *sub quacumque ratione*, non potest non esse accidens a potentia distinctum, ac adeo nec nisi accidentalem unionem cum ea causare» (ib.). Es claro, pues, que el P. Suárez lo que niega es: que bajo ningún aspecto *real* se puede negar *realmente* que la especie non inhaerent. Pero no ha dicho que según la representación no se pueda *prescindir* —¡no negar!— de la inhesión de la especie.

Se podrá discutir la conveniencia o no conveniencia de esta posición del P. Suárez de tomar la especie *en toda su realidad* de cualidad representativa, que toda cuanta es esencialmente relativa; y de no destacar tanto *el aspecto preciso* de su representación, contradictorio de su entidad. Pero lo que nunca se podrá afirmar es que el P. Suárez *niegue* la doctrina de la asimilación explicada por el *Ferr.* y Juan de S. Th., por ejemplo.

Si con cierta crudeza dice refiriéndose a las palabras de Averroes: «Illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo» (I. c. 5), es si se toma esta asimilación no, como dice a continuación y admitimos todos como única manera de entenderlo, «nec alio mod dici vere potuit intellectum fieri ipsum intelligibile, nisi quatenus informatur specie illud representante» unión y asimilación en la línea cognoscitiva y representativa (Cfr. Juan de S. Th. II C. Ph. 105 a 30); sino en un sentido tal vez empedocliano o averroísta, que es la segunda interpretación posible.

Recuérdese además lo sospechoso y turbio del contexto de que está sacado el famoso dicho. Lo trae Averroes precisamente como puente para salvar la enorme dificultad que de su entendimiento único y universal se levantaba contra el conocer de los particulares.

De ese contexto dice S. Tomás (III Anim. Lec. 7): «Non igitur intellectus per hoc unitur nobiscum. Sed manifestum est autor huius positiones deceptus fuit per fallaciam accidentis». Nada extraño, pues, que Suárez advierta contra cualquier exageración y rigorismo en la interpretación del texto famoso.

principio de asimilación: "assignando enim pro ratione maioris unitatis exclusionem tertii, aperte docuit unitatem consistere in hoc, quia *unum est aliud*" (39).

Lo mismo que anteriormente vimos cómo el concepto de recepción inmaterial, originado al distinguir entre dos maneras de recepción, material e inmaterial, era clave en Juan de S. Th. para fundamentar su teoría del conocimiento, así está otra distinción entre el sér entitativo y el sér representativo de la especie le franquea la siguiente puerta, que le adentra en las intimidades del acto mismo de conocer. Entender bien este "sér representativo" y distinguirlo del "sér entitativo" es la única manera de penetrar la inmanencia y especificación de ese acto bajo la influencia del objeto.

No basta probar para comprenderlo, la fecundación de la potencia por la producción de una especie intencional en ella proveniente del objeto (40); es necesario además ver en esa especie un "esse representativo" que sea el mismo objeto y que explique así la presencia íntima de la realidad extramental dentro de la potencia, única manera de construir no un fichero de placas fotográficas, sino una potencia cognoscitiva de lo real. La especie vale por esto, y por esto se impone su afirmación. Todo lo demás en ella es accesorio. "*Solum ergo potentiam repraesentative et cognoscibiliter perficit (species) et cum ea componit intentionaliter, non physice, licet ut accidens inhaerens est, etiam physice actuet. Sed hoc per accidens est ad formalitatem speciei, ut vice obiecti praecise repraesentat*" (41).

Y, naturalmente, lo que nos demuestra la existencia de la especie eso mismo disipa las nieblas de inverosimilitud que a un sér tan extraño podían envolver. Que reluzca bien esta relatividad esencial de la especie, su aspecto representativo, que es su contenido formal, y se habrán salvado todos los pasos difi-

---

(39) In I p., 14, a. 1.

(40) Cum partus iste et egressio (del acto cognoscitivo) immediate fiat a potentia animae, necesse est, quod talis potentia prius in se perficiatur et actuetur ab obiecto, ut actus ipse per talem egressionem participet id, quod ab obiecto habet, quia vitalis est. C. Ph. III, 104, b 18.

(41) C. Ph. III, 183 a. 36.

ciles, porque el contenido de la forma nos dará razón de sus efectos formales (42).

Así, en la resolución "Ad secundam difficultatem", que es la central, todo el nudo está "quia species inter omnes alias formas hoc habet speciale, quod non solum informat pro se, sed vice alterius, scil. obiecti, imo propter se non requiritur, sed propter obiectum, a quo perficitur potentia sine hoc, quod cum ipso obiecto constituat naturam aliquam" (43). Y "Ad tertiam difficultatem" se dice, dando la última razón de la respuesta: "Pertinet autem species ad ordinem intelligibilem, quia ex sua natura est vicaria obiecti et repraesentativa illius, ut per talem repraesentationem reddatur intelligibilis et cognoscibilis a potentia, et sic eius munus ad ordinem cognoscibilitatis spectat. Et respectu huius ordinis per accidens et materialiter se habet, quod entitas speciei sit substantia vel accidens" (44).

Resumiendo: el principio de asimilación cognoscitiva, o sea la identidad entre cognoscente y objeto dentro de una teoría realista, queda explicado por la índole representativa de la especie intencional. A este aspecto relativo nos hacen advertir el *Ferrariense* y Juan de S. Th.

No es una novedad, sino un caso particular de un efecto formal que se explica, como se explican todos, por el *contenido* de su forma.

---

(42) Uno de los puntos que más se esfuerza por aclarar J. de S. Th., y con razón, es la unión de la especie con la potencia en cuanto cognoscitiva y en la línea intencional de la representación, distinta de la unión entitativa por inhesión «potentiam ut cognoscitivam et in linea cognoscibili obiectum informat, et unitur ei alio modo unionis quam inhaerentiae, quod etsi negest Suárez ubi supra...» (C. Ph. III, 104 a. 30). Ya sabemos lo que niega Suárez, el decir que la especie como cualidad inhaeret y como objeto non inhaeret: prescinde, que no es igual.

Y la razón es—prosigue J. de S. Th.—que esta unión intencional es «pure ad perficiendum ipsam potentiam, non autem ut obiectum perficiatur». En las otras uniones entitativas, como resulta un todo, la forma perficit et perficitur.

Esta tesis, que es tan importante en todas las páginas de *Anim. sensitiva*, se explica perfectamente teniendo en cuenta lo que llevamos dicho en el texto, a saber, el contenido relativo de la forma intencional. Aquí está la razón última de por qué la forma intencional en cuanto tal, i. e. en cuanto vicaria del objeto, según su contenido representativo es «pure ad perficiendum», y las otras formas accidentales, aun la especie en cuanto accidente, perficit et perficitur.

(43) C. Ph. II, 185 a. 34.

(44) Ib. 187 a 13.

## II

El hecho de la fusión queda formalmente explicado en el discurso de la II parte. Pero ¿cuál es el clima ontológico necesario para que pueda producirse esa función y unión máxima? Esto nos lleva a explicar la III de las Proposiciones al principio expuestas.

A la pregunta que acabamos de formular corresponde una doble respuesta, que nos dará la raíz próxima y remota del conocer.

Desde luego, hay que responder en primer lugar a esta cuestión—y es corolario de lo que precede—que la condición ontológica primordial para todo conocimiento es la *inmaterialidad receptiva*. El sér que goza de esta propiedad recibe, o puede recibir, formas intencionales. Ahora bien, las formas intencionales son por definición esencialmente relativas, que es decir producen esa fusión. Esta inmaterialidad es, por consiguiente, la raíz próxima del conocer, y aun en el orden lógico ha sido la premisa para explicar la asimilación cognoscitiva.

Clarísimamente nos lo dice Juan de S. Th., distinguiendo, como hemos distinguido, entre ambas inmaterialidades y dando su momento a cada una. Dice así: “Neque ad hoc est necesse disputare, an de potentia absoluta possit dari *natura spiritualis non cognoscitiva*. Quidquid enim sit de hoc, sufficit nobis in praesenti, quod nulla sit imaginabilis natura *capax illius modi recipiendi non solum formas proprias, sed formas alterius, quae cognoscitiva non sit*” (45).

Es decir: una cosa es si todo sér *espiritual* es necesariamente cognoscitivo de manera que ni de potencia absoluta de Dios se pueda concebir una sustancial *espiritual no cognoscitiva*, y otra si todo sér dotado de la *capacidad de recibir inmaterialmente* es por lo mismo cognoscitivo.

“Quidquid sit de hoc”, sea de lo primero lo que fuere, lo cierto e indubitable es que la inmaterialidad receptiva y la cognoscitividad son convertibles; afirmar una es afirmar la otra. Así, Juan de S. Th.

Pero a nosotros “in praesenti” si queremos llevar el comen-

---

(45) I p. q. 14, d. 16, a. 1, n. 22.

tario del *Ferrariense* hasta el fin no nos basta pararnos aquí. Necesitamos averiguar si la inmaterialidad receptiva, raíz próxima del conocer, tiene una explicación ulterior en la *inmaterialidad entitativa* del cognoscente. Es decir, preguntamos por la raíz última del conocer.

En la I parte, inquiriendo en las definiciones del *Ferrariense* sobre la inmaterialidad receptiva, no aparecía clara, o al menos expresamente declarada, la incompatibilidad en un mismo sér de la aptitud para recibir formas intencionales y la materialidad de su entidad. De hecho, el *Ferrariense*, como vamos a ver, con otros muchos autores antiguos y modernos, nos demuestra la inmaterialidad entitativa del cognoscente no por vía de análisis, sino acudiendo a otros principios; en último término, al de individuación "ex materia signata quantitate". Este hecho no deja de ser una confirmación de lo que decíamos allí. Prácticamente, se nos dice que al hablar de la inmaterialidad receptiva se puede prescindir de la entitativa, que afirmar una no es afirmar la otra; puesto que afirmada la inmaterialidad receptiva hay que acudir todavía a otros principios para afirmar la entitativa. Y taxativamente, Juan de S. Th.: "Quidquid sit de hoc, sufficit nobis in praesenti...", que suena a precisión, como vamos diciendo.

No se olvide en todo esto que el problema no es establecer la verdad del principio escolástico que "la inmaterialidad es raíz del conocer", sino de examinar los caminos por donde se va a él; y en concreto, exponer las pruebas del *Ferrariense*, con objeto de acabar el comentario de los textos que vamos leyendo.

Al emprender la marcha en el camino de su demostración hemos de advertir también en dos cosas. Primero, podríamos llegar a la conclusión de que, en efecto, todo cognoscente es inmaterial y que ni siquiera se puede concebir un sér cognoscitivo que no lo sea: que toda inmaterialidad receptiva exige o implica cierta superación de la materia.

Con esto habríamos averiguado una condición ontológica necesaria para todo conocimiento. Hecho importantísimo y punto de divergencia de dos psicologías: espiritualista y materialista. Sería mucho, pero no es todo. No sabríamos todavía si todo lo

inmaterial entitativo es cognoscitivo, que es la recíproca de la anterior.

Una segunda cosa podemos, pues, proponer todavía a nuestra consideración: averiguar si esa inmaterialidad entitativa es no sólo requisito necesario, sino también suficiente para el conocer. Si esto es así habremos dado con la raíz última del conocer, precioso hallazgo para la Psicología racional.

Lo primero es más fácil de demostrar: la superioridad de la sensación sobre cualquier operación de la materia bruta lo evidencia, contra todo positivismo y materialismo. Esta es la tesis primera de toda Psicología cristiana. Lo segundo, como se comprende, es más difícil: y hay a veces peligro de no empujar los argumentos suficientemente hasta conseguir esto segundo.

En el *Ferrariense* el punto de partida para esta deducción es la asimilación cognoscitiva. Naturalmente, en la otra premisa ha de entrar la inmaterialidad entitativa, con objeto de hacer puente para la conclusión.

Su argumento en esquema es como sigue, que ponemos en latín para aprovechar sus expresiones:

Res fiunt intellectae in actu, quia abstrahuntur a materia.

A. formae intellectae in actu fiunt unum cum intellectu intelligente. E. intelligens ex eo quod sit sine materia est intelligens.

*Maior*: Solum fiunt intellecta in actu universalia.

A. universalia solum sunt universalia quia carent principio individuationis, quod est materia.

E. res fiunt intellectae in actu ex eo quod abstrahuntur a materia.

*Minor*: Explicata est in II parte. Explicatio reducitur ad hoc, quod intelligens recipit formam essentialiter relativam ad obiectum, ideoque fit ipsum obiectum non in esse naturae, nec ita ut fiat tertium quid, sed ipsum obiectum repraesentative.

*Consequentia*: Obici posset eam non esse rectam. Videtur quidem sequi, oportere intellectum esse inmaterialem, non tamen quod ex inmaterialitate habeat ut sit intelligens, quasi omne quod caret materia sit intelligens. Respondetur autem consequentiam rectam esse. Unde.

*Probatur consiã.*: "a signo" seu ex conditione quam debet habere forma intelligibilis ut recipiatur in intelligente.

Intelligibile debet elevari ad ordinem intelligentis in quantum talis, seu ad illum modum essendi ob quem et intelligens est intelligens et intelligibile est intelligibile.

A. intelligibile ex eo est intelligibile quod fiat inmateriale.

E. signum est etiam intelligentem ex eo solum habere conditionem intelligentis, quia est inmateriale.

*Hæc maior*: Cum enim debeant fieri unum, patet conditionem entitativam utriusque debere esse unam (46).

El argumento es terso é impecable en la forma, suficiente para acreditar de profundo filósofo y egregio comentador del Angélico a nuestro autor. No creo que se pueda dar más vigor ni poner más en luz una consecuencia que, como él mismo confiesa, es de las más sutiles.

Los principios que entran en juego para la construcción del argumento son, como se ve, en primer lugar y de una manera fundamental el de individuación por la materia "signata quantitate". De él cuelga la Maior del silogismo principal en las dos premisas de su prueba, si bien se advierte. En segundo lugar, la ininteligibilidad directa de los singulares. Y por último, la representación universal de las formas inmatrimales por ser tales.

---

(46) Tal vez alguien encuentre en la prueba de esta ilación algún equívoco entre la *proporción de relación* o de aptitud que debe existir entre el recipiente y el recibido, y la *proporción entitativa* que haga al recipiente y recibido de la misma condición específica. Parece que se infiere lo primero, pero no lo segundo.

Porque, en primer lugar, si el intellectus y el intelligibile se hacen uno con la máxima unión, pero no es en el orden del ser, sino en el orden de la representación. Y no se ve cómo de esa unidad en el orden de la representación se pueda inferir la unidad específica de los componentes en el orden del ser.

Por consiguiente, esa unidad se ha de entender en el orden entitativo, que es donde el intelligibile es inmaterial. Ahora bien, en este orden, como nos ha dicho el *Ferr.*, esa unidad no pasa de ser accidental.

Pero, en todo caso, de que lo recibido como tal haya de elevarse al rango de inmaterial no se sigue que el recipiente como tal haya de ser de la misma condición entitativa, pues equivaldría a exigir que la materia prima como tal, que es el recipiente, fuese de la misma condición entitativa que la forma como tal, que es lo recibido, porque entitativamente se unen en un uno substancial mucho más íntimo que la unión del intellectus y el intelligibile en la línea entitativa.

Pero este equívoco es de fácil solución si nos atenemos a la letra del *Ferr.*

Es lo que supone, o, mejor, expresa la menor del segundo silogismo.

No toca para nada la condición inmaterial del cognoscente, aunque la supone, o al menos, como nos acaba de decir, se deduce facilísimamente de las mismas premisas. En la conclusión final nos deducirá esta inmaterialidad, no sólo como necesaria, sino también como suficiente para el conocer.

Una cosa se advierte desde luego en todo el discurso del *Ferrariense*, y es que sólo concluye la inmaterialidad como raíz del conocer intelectual. Por consiguiente, este argumento no nos da la universalidad que deseáramos en este principio y que de hecho tiene. Claro que nuestro autor no se había propuesto otra finalidad más universal; trataba sólo de probar la intelectualidad de Dios.

¿Se podría con todo hacer la aplicación al sentido? Evidentemente que no. El argumento no llega a tanto ni las premisas se pueden aprovechar. La premisa de la inmaterialidad en este silogismo está en función del conocer en universal, patrimonio exclusivo del entendimiento.

Por eso Juan de S. Th., por ejemplo, hace la deducción del principio tomando como puente la premisa de la irrestricción entitativa del cognoscente. Es otra vía, inspirada en la I, q. 14, a. 1, y que de ordinario usan los autores para probar la raíz última del conocer.

Después de exponer el principio de asimilación cognoscitiva a la manera del *Ferrariense*, según copiábamos en la II parte, dice: "Et ad hoc (scilicet para recibir la "forma alterius ut alterius", o sea para recibir inmaterialmente) requiritur immaterialitas in ipsa potentia sic recipiente". Se trata evidentemente de la inmaterialidad entitativa de la potencia.

¿Cómo la prueba? Toma también como punto de partida la asimilación cognoscitiva, porque continúa así: "quia non potest unum fieri alterum seu trahere ad se formam alterius ut alterius in ipso esse materiali et entitativo, in quo existit. Sic enim non posset fieri alterum et trahere illud ad se nisi per aliquam immutationem aut conversionem unius in alterum, et si ita fieret, adhuc non diceretur fieri alterum a se manente altero, sed transmutare illud in se et fieri proprium. Receptio ergo ista de-



bet fieri immateriali modo, quia non potest fieri secundum conditionem materiae, cuius proprium est coartare et restringere formam et reddere illam incommunicabilem ulteriori subiecto et componere cum altero secundum transmutationem in esse. Et sic ut aliquid fiat alterum a se ... oportet quod careat illa conditione restrictiva materialitatis et habeat conditionem amplitudinis, quae vocatur immaterialitas" (47).

El principio en que se apoya toda esta argumentación es el mismo que en la anterior, el de individuación por la materia, raíz de la restricción y coartación de la forma. Con esta diferencia, que no entran en juego otros principios. Por eso también concluye más universalmente.

Una dificultad ofrece en seguida este modo de argüir, y es que la materia será razón de la restricción *entitativa*, o sea de la incapacidad de la naturaleza para recibir otras individuaciones; pero no de que en el *orden representativo* e intencional un sér individuado por la materia no pueda recibir una forma accidental relativa en su contenido, y que por ser relativa tiene como efecto formal hacer al sujeto el objeto. Tanto más cuanto conocer es no sólo recibir otra *individuación* en el orden representativo, sino principalmente otras especies de ser *en universal*. Ahora bien: la materia podrá ser impedimento para recibir otras individuaciones en el orden entitativo; se podría conceder que también lo fuese para recibirlas en el orden intencional, aunque quedase malparado el sentido, pues la naturaleza sensitiva de los brutos individualizada por la materia conoce: "id enim manifeste instatur in natura sensitiva" nos concederá el mismo J. de S. Th.; pero nadie puede admitir que la materia sea raíz de la limitación *específica* en ningún orden y menos en el intencional.

Esta es la dificultad que el mismo J. de S. Th. se pone en el Cur. Th. (48), que como puede ilustrar materia tan importan-

(47) Cur. Ph. III, 104 a.

(48) «Denique fit argumentum contra rationem D. Thom. Quia ex eo probat D. Th. quod immaterialitas est radix intellectualitatis, quia immaterialitas est causa amplitudinis, sicut materia est causa coartationis et limitationis formae. Haec autem consequentia non subsistit, quia licet materia sit causa limitationis formae, non tamen sequitur quod negatio materiae sit causa negandi omnem limitationem: nam non probatur quod materia sit causa adaequata limitationis for-

te no hemos querido pasar en silencio. Responde así: "Ad ultimam obiectionem resp. Div. Thom. ex negatione materiae non inferre negationem omnis limitationis etiam metaphysicae in forma, sed inferre negationem limitationis *ad recipiendum formas entitative* et materialiter, quae solum se habent ut formae propriae eius in quo recipiuntur, et consequenter amplitudinem ad recipiendum formam alterius, quae repraesentative et non compositively afficiat id, in quo recipitur: neque enim recipiendum speciem lapidis compono in me naturam lapidis, sed repraesento. Ad hunc autem *modum recipiendi* requiritur natura amplior, i. e. elevata supra *modum recipiendi solum entitative* et materialiter.

"Unde nec D. Thom. procedit *ex sola negatione materiae corporalis* ad probandum naturam cognoscitivam ut sic (id enim manifeste instatur in natura sensitiva), sed procedit *ex negatione modi recipiendi materialiter* et entitative tantum, ut dictum est" (49).

La respuesta se funda, pues, en la distinción entre *inmaterialidad entitativa*, o negación de materia corporal, e *inmaterialidad receptiva*, negación de recibir materialmente. Se niega lo primero y se concede lo segundo.

Es decir, que quitado el principio de individuación o materia signata el sér resulta ilimitado o capaz para recibir otras formas intencionales, o lo que es lo mismo, resulta cognoscitivo, quede o no con amplitud y capacidad para recibir formas específicas. De la inmaterialidad entitativa se infiere la receptiva, que es el discriminativo lógico y ontológico próximo de los cognoscentes sobre los que no lo son.

---

mae sed potest praeter illam dari alia causá, et sic ex negatione solius materiae non sequitur adaequata negatio limitationis.

Et constat etiam apud thomistas non sumi ex materia limitationem specificam, sed solum individuaem, ut bene notat *Ferr. I. C. G.*, capítulo 44.

Ergo ex negatione materiae, solum infertur maior illimitatio et amplitudo individualis, non absoluta et simpliciter. Haec autem conducit ad fundandam cognoscibilitatem, quia ad cognoscendum requiritur posse recipere alias formae etiam diversae speciei, et non solum diversae individuationis. I. p. q. 14, d. 16, 1, núm. 8.

I p. q. 14, d. 16, 1, núm. 8.

(49) Cur. Th. ib., núm. 25.

## IV

CONCLUSION.—Resumiendo todo lo expuesto podríamos recoger en unas cuantas afirmaciones nuestras impresiones en este itinerario científico por las páginas del *Ferrariense*.

1. Por la manera de expresarse y de definir distingue perfectamente dos modos de inmaterialidad: receptiva y entitativa. Distinción importante que conviene tener presente al leer los autores y para apreciar el valor de los argumentos.

2. La inmaterialidad receptiva o capacidad de recibir formas "inmaterialiter sive intentionaliter", o de otra manera, de recibir formas intencionales, es la raíz próxima y el discriminativo infalible de los cognoscentes sobre los que no lo son.

3. Esta inmaterialidad receptiva es por lo mismo presupuesto necesario para explicar la fusión del sujeto y objeto en el acto de conocer.

4. La asimilación cognoscitiva y consecuente unión de identidad, más que de materia y forma, se explica por la naturaleza de la forma intencional esencialmente relativa, y no es necesario acudir como a premisa lógica para explicarla a la inmaterialidad de la potencia. Esta inmaterialidad será una deducción del principio de asimilación.

5. La inmaterialidad receptiva tiene conexión inmediata con la cognoscitividad del sér: afirmar una es afirmar la otra. No así la entitativa, o sea cierta elevación y liberación de la materia.

6. La inmaterialidad entitativa, como condición necesaria para conocer, es tesis esencial e indiscutida en una Psicología espiritualista.

7. La inmaterialidad entitativa, como raíz del conocer, es necesario deducirla del principio de asimilación con la ayuda de otros principios y fundamentalmente el de individuación por la materia.

B. PÉREZ ARGOS, S. I.

*Chamartín de la Rosa (Madrid), fiesta de San Pedro Camisio,  
Doctor de la Iglesia.*