

## **Lo connatural y el conocimiento por connaturalidad**

**Santo Tomás de Aquino**

Como he señalado en otras oportunidades, la obra de Santo Tomás de Aquino, aunque extensa y omniabarcante, se estructura a partir de algunos conceptos claves que sirven de fundamentos a la totalidad del ordenamiento de su pensamiento, lo que no lo simplifica, sino lo funda, haciendo de él un paradigma de reflexión también para nuestro tiempo, si sabemos comprenderlo desde la íntima profundidad de su sentido. La filosofía tomista es una filosofía esencialmente inclusiva que, a través de esas mismas ideas matrices, presenta una cosmovisión filosófica y teológica, al mismo tiempo que refleja en ella una experiencia de vida. Así logra una síntesis que estructura una arquitectura reflexiva. Ello se puede ver en ideas como sabiduría<sup>1</sup>, hábito y virtud, participación, analogía y otras. La connaturalidad como forma de conocimiento es una de esas ideas que estructuran su síntesis, siendo expresión de la congénita simpatía con el bien y de su concepción sobre la participación, mirada desde la realización cognoscitiva y afectiva de lo humano.

El conocimiento por connaturalidad se muestra como simpatía que acerca afectivamente a un bien. Es así como, a través de él, presenta una visión casi sinóptica al abrirse a una amplia región de la doctrina tomista sobre Dios, el hombre, las cosas, desde un contexto que, aunque se puede analizar filosóficamente, es fundamentalmente teológico.

En Santo Tomás la naturaleza se encuentra compenetrada por la gracia; su inteligencia no es sólo la del cultivar el don recibido, sino una inteligencia iluminada por la fe y purificada por la caridad. Por eso, la nobleza intelectual que transparece en sus escritos es, ante todo, el fruto de la santidad, de una santidad que no podía menos de expresarse en el orden del pensamiento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. mi artículo «La sabiduría en Santo Tomás: Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor»: *Sapientia* 39 (1984) 119-132.

<sup>2</sup> Cfr. J. E. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

### El conocimiento

Del conocimiento experimental Santo Tomás habla en primer lugar refiriéndose al conocimiento sensitivo, percepción a través de los sentidos del singular existente. Característica del conocimiento experimental es atenerse a lo singular. El conocimiento de lo singular en cuanto intelectual es sólo indirecto. Por analogía, la noción de experiencia ha sido elevada por el Aquinate al ámbito del conocimiento del intelecto y conlleva inmediatamente un interrogante: ¿cómo puede haber un conocimiento experimental en el intelecto que por definición conoce lo universal? Su respuesta indica que lo singular no repugna al intelecto en cuanto singular, sino en cuanto material:

«Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes, en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que los primeros pueden tener también las formas de las otras cosas, porque las especies de las cosas conocidas están en el mismo que las conoce. Por ello la naturaleza de las cosas que no conocen es más coartada y limitada, y la naturaleza de las cosas que conocen tiene más amplitud y extensión. Y así dice Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas»<sup>3</sup>.

El entender permanece en el que entiende. Pero tiene una relación a la cosa que se entiende, por el hecho de que la especie que es principio de la operación intelectual como forma es una semejanza de aquélla<sup>4</sup>. Esta identidad en la línea de la forma, que podríamos llamar «pura», la expresa el Doctor Angélico con los términos de «semejanza», «asimilación», «adecuación». Se trata en realidad de su doctrina común sobre todo conocimiento en general: «Todo conocimiento se realiza por asimilación del que conoce a la cosa conocida, de modo que esta asimilación es causa del conocimiento»<sup>5</sup>. La misma «verdad» se define «formalmente» como «adecuación entre el entendimiento y la cosa»<sup>6</sup>. Sin embargo, y a pesar de admitir esta identidad de forma en las cosas y en nuestro entendimiento, Tomás de Aquino afirma igualmente una diversidad de «modo» con que las mismas formas están en nuestro entendimiento y en las cosas en sí mismas.

Para el Doctor Angélico es un principio metafísico que el «conocimiento se realiza cuando lo conocido está en el que conoce» y también que «lo conocido está en el que conoce con el mismo modo del que conoce»<sup>7</sup>. De ahí deduce el principio de connaturalidad que debe darse entre el modo del sujeto que conoce y el modo del objeto directamente

<sup>3</sup> *Summ. theol.* I q. 14 a. 1c. Cfr. *ibid.*, I q. 68 a. 1.

<sup>4</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* I 53.

<sup>5</sup> *De verit.* q. 1 a. 1c.

<sup>6</sup> *Ibid.* Cfr. R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino»: *Sapientia* 32 (1977) 30.

<sup>7</sup> *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c.

conocido. Siendo nuestra alma forma de una materia, a los hombres nos será connatural conocer las cosas que tienen ser en una materia individual. Las cosas materiales son, pues, el objeto connatural del conocimiento humano. A Dios sólo le es connatural, como ya hemos dicho, conocer aquella naturaleza que es el mismo ser subsistente. Éste es el hilo conductor del artículo 4 de la cuestión 12 de la primera parte de la *Summa theologiae* en la que expone las consecuencias de la doctrina de la connaturalidad<sup>8</sup>.

Así, todo conocimiento se funda en un conocimiento connatural. El conocimiento connatural es el primero y el origen del conocimiento especulativo, es decir, su ἀρχή. En efecto, todo conocimiento parte, como de su fundamento, de una experiencia. Que no se agota en la experiencia es suficientemente claro; es decir, que el conocimiento va más allá de la experiencia. Pero también es claro e indudable que no puede existir sin ella y que sólo existe en la medida en que parte de una experiencia y en que remite a ella.

Como según la doctrina de Santo Tomás todo conocimiento intelectual de las cosas presupone el conocimiento de la forma inteligible que determina el entendimiento a conocer esto o aquello, y como ese conocimiento es un conocimiento *in actu exercito*, es decir, un conocimiento connatural, concluimos que éste, el conocimiento connatural, es el fundamento y origen de todo conocimiento humano<sup>9</sup>. Conocimiento racional y conocimiento connatural no son dos modos paralelos de conocer, sino que el segundo es el fundamento del primero. Es lo que podemos llamar la originación de todo conocimiento en el conocimiento por connaturalidad.

Un espíritu encarnado tiene por objeto propio el ser envuelto en lo sensible<sup>10</sup>. El objeto connatural del conocimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales. El alma humana, por ser pura potencia en el orden intelectual, no puede conocerse objetivamente a sí misma por sí misma en su estado actual de unión con el cuerpo. Si su potencia no es iluminada por los actos de conocimiento de su objeto connatural corpóreo, el alma permanece en total obscuridad potencial<sup>11</sup>. El conocimiento habitual del alma por sí misma, de que habla el Doctor Angélico en *De veritate* q. 10 a. 8, no es nunca un conocimiento ac-

<sup>8</sup> Cfr. R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino», 33-34.

<sup>9</sup> Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974); A. MORENO O. P., «The Nature of St. Thomas' Knowledge "per connaturalitatem"»: *Angelicum* 47 (1970) 44-62; y T. M. BARTOLOMEI, «La percezione originaria dell'ente "esistenziale", fondamento della metafisica di S. Tommaso d'Aquino»: *Asprenas* 10 (1963) 172-199.

<sup>10</sup> Cfr. *In III de Anima*, lect. 13; *Summ. c. Gent.* II 81, 83 et 98; *Summ. theol.* I q. 79 aa. 2 et 7; q. 84 a.7, et passim.

<sup>11</sup> Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8c; *Summ. theol.* I q. 87 a. 1c.

tual, ya que el hábito nunca es acto en su doctrina, y claramente afirma allí que con él el alma solamente «tiene poder para pasar al acto de conocimiento de sí misma [...] pues de ella proceden los actos en que ella se percibe actualmente». Como afirma expresamente en el mismo artículo, «actualmente» el alma no se conoce a sí misma por sí misma, sino «por sus actos». Lo único que hace, pues, este conocimiento habitual por sí mismo, es excluir otro hábito distinto de sí misma y principio de este conocimiento, ya que basta para ello la misma esencia de alma de la que proceden sus actos de conocimiento<sup>12</sup>.

El Doctor Angélico supone unos primeros principios judicativos del entendimiento y también unos primeros conceptos, que son los conceptos trascendentales y todos los demás referentes al ente en cuanto tal; todos los cuales se conocen por la luz del entendimiento agente a modo de hábito<sup>13</sup> al actuar en el mundo sensible<sup>14</sup>. Nuestra inteligencia está como ensombrecida<sup>15</sup> y avanza razonando desde lo sensible:

«Los entendimientos inferiores, como son los de los hombres, alcanzan la perfección en el conocimiento de la verdad, por cierto movimiento o discurso, en cuanto que de una cosa pasan a otra»<sup>16</sup>.

Como no es intención de este trabajo exponer toda la doctrina tomista con relación al conocimiento podemos decir, casi a modo de resumen, que incluso las cosas inanimadas desean lo que conviene a su naturaleza. Al menos todo ocurre como si lo desearan, porque alguien lo desea por ellas. Al crearlas, Dios les dotó de naturalezas activas, capaces de obrar con miras a un cierto fin que ellas no conocen, pero que Él conoce. Esta inclinación natural de los entes a seguir su naturaleza es el apetito natural. Se puede denominar amor natural a esta afinidad electiva (*connaturalitas*) que tiene cada cosa hacia lo que le conviene. El mundo de los cuerpos no conoce el amor que le mueve, pero el Amor conoce el mundo que mueve, porque lo ama, y lo ama con el mismo amor con el que ama su propia perfección<sup>17</sup>. Así el hombre busca realizar todas sus potencialidades, también el conocer a partir de aquello que le es accesible directamente.

Una forma será tanto más inteligente cuanto más sea capaz de hacerse, por modo de conocimiento, un número más considerable de otras formas; ahora bien, la materia es la única que puede restringir y limitar esta extensión de la forma, y por esta razón se puede decir que

<sup>12</sup> Cfr. R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino», 36.

<sup>13</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 57 a. 2c.

<sup>14</sup> Cfr. *De verit.* q. 11 a. 1c. Véase R. MARIMÓN BATLLÓ, «El conocimiento humano en Santo Tomás de Aquino», 40.

<sup>15</sup> Cfr. *In I Sent.* dist. 3 q. 4 a. 1c.

<sup>16</sup> *Summ. theol.* I q. 58 a. 3c.

<sup>17</sup> Cfr. É. GILSON, *El tomismo: Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona: Euns, 1978), p. 482.

cuanto más inmatereales son las formas, tanto más se acercan a una cierta infinitud. Es, pues, evidente que la inmaterialidad de un ente es la que le confiere el conocimiento, y que el grado de conocimiento depende del grado de inmaterialidad<sup>18</sup>. Por lo anterior vale decir que *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*<sup>19</sup>.

Ello se aplica a las formas del conocimiento humano dado que el hombre se realiza en el mismo conocimiento, pero también en el amor, como veremos con posterioridad. Pero este axioma interviene también en la *Suma teológica* para establecer la unicidad del fin último, pues todo ser desea su perfección, desea su fin último cuando desea un bien perfecto, capaz de completarlo: un tal bien no puede ser sino único, porque si hubiera varios fines últimos, ninguno de ellos completaría el ser perfectible, ninguno de ellos sería fin último<sup>20</sup>. La posibilidad de reflexión no se limita, según el Aquinate, a la inteligencia. Ella vale de toda potencia inmaterial y se aplica por lo mismo a la voluntad<sup>21</sup>, especialmente en la relación afectiva de amor, que expresa una forma de connaturalidad del sujeto amante con el objeto amado, aunque ésta no sea igual a aquella propia del conocimiento.

### Lo connatural y la connaturalidad

La finalidad fundamental del intelecto es el conocimiento inmediato del ente y de los primeros principios. Nuestro intelecto tiene como finalidad fundamental el *ens* en toda su extensión. Porque el intelecto, por aquello mismo que por esta finalidad tiende al *ens* como a su fin, *naturaliter ens* conoce. Santo Tomás insinúa esto en el siguiente texto:

«Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur

<sup>18</sup> Cfr. *De verit.* q. 2 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 14 a. 1c. Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, p. 184.

<sup>19</sup> *Summ. c. Gent.* I 43. Cfr. *Quodlib. III* q. 9 a. 2; *De anima* a. 19 ad 10um; *De virtutibus* q. 1 a. 12c.

<sup>20</sup> «[...] cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius» (*Summ. theol.* I-II q. 1 a. 5c). Continúa el texto explicando cómo un tal fin no puede ser sino único. Conviene recordar que Santo Tomás aplica a veces la noción de perfección primera y segunda, no a dos estados del mismo ser, sino a la estructura misma de un ser, para expresar su constitución. Cfr. F. MARTY S. I., *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1962), p. 11.

<sup>21</sup> «Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua obiecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere. Cuius ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione obiecti» (*In I Sent.* dist. 17 q. 1 a. 5 ad 3um). «Unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis: quia "qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo", ut dicitur 1 Ioan. 4. Et ideo secundum caritatem specialiter attenditur perfectio vitae christianae» (*Summ. theol.* II-II q. 184 a. 1c). Cfr. F. MARTY S. I., *op. cit.*, p. 178, y mi trabajo «El acto de entender como reflexión sobre sí mismo en Santo Tomás de Aquino»: *Analogía* 6 (1992).

tur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita [...] Quod non est aliud quam ens»<sup>22</sup>.

De este texto se manifiesta que *a)* la ordenación natural del intelecto al *ens* se da como objeto; *b)* tal objeto se conoce *naturaliter*; *c)* el acento se pone en las palabras *virtus* y *vis*, que significan un principio dinámico. De ello fácilmente se puede concluir que el intelecto por esta finalidad *naturaliter ens* conoce. Esta conclusión excede la afirmación explícita de Santo Tomás, pero se postula de lo que dice en forma explícita<sup>23</sup>.

La expresión *connatural*—es decir, que responde a la naturaleza de algo— se repite con frecuencia en diversas obras y se refiere a una cierta proporción<sup>24</sup>, aunque guardando significados diversos, especialmente en tanto se refiere a *connatural* o por *connaturalidad*. La primera vez que el vocablo *cognitio per connaturalitatem* se muestra en toda su claridad expresiva es en la *Summa theologiae* II-II q. 45 a. 3 y se contrapone en Santo Tomás al conocimiento según el perfecto uso de la razón. En este texto también aparece que el intelecto tiene la parte principal en el acto de conocimiento, pero no exclusiva. También la voluntad influye de algún modo en el conocimiento<sup>25</sup>. Santo Tomás no usa el término *conocimiento por connaturalidad* sino en el texto citado, pero con frecuencia se refiere a este concepto y ciertamente contraponiéndolo a otro modo diverso de conocimiento, es decir a aquél por perfecto uso de la razón<sup>26</sup>. En este último, su verdadero intento es exponer la sabiduría, supremo grado de conocimiento por *connaturalidad*, por analogía con la prudencia<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> *Summ. c. Gent.* III 83.

<sup>23</sup> Cfr. J. KAKICHI KODOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam* (Madrid: Procura del Japón, 1973), p. 95.

<sup>24</sup> Es sus diversas formas o declinaciones, *connaturalis* como raíz aparece doscientas sesenta y dos veces según la *concordantia* de Busa, a las que se suman treinta y seis veces desde *connaturalitas*. Aparece significando «de la misma naturaleza» («[...] ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius» [*Summ. theol.* I q. 34 a. 2 ad 3um]); o relacionado con la naturaleza como sinónimo de natural: relacionado con el quehacer natural de otras cosas o como propio de algo («[...] «cognoscere est nobis connaturale» [*Ibid.*, I q. 12 a. 4c]; «[...] est ei connaturale, ut magis particulariter veritatem accipiat» [*Ibid.*, I q. 106 a. 1c]; «[...] extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem» [*Summ. c. Gent.* I 89: cfr. II 21, III 54]; «[...] propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas» [*Summ. theol.* I q. 13 a. 1 ad 3um]; «[...] aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» [*Ibid.*, I-II q. 23 a. 4c]; «[...] amor est quedam unio vel connaturalitas amantis ad amatum» [*Ibid.*, I-II q. 32 a. 3 ad 3um]; «Propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporeas[...]» [*Ibid.*, I-II q. 52 a. 1c]; «[...] tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae» [*Ibid.*, II-II q. 153 a. 4c]; «[...] connaturalitas attenditur secundum formam substantialem» [*In I De generat. et corrupt.*, lect. 11]; «[...] amor importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum» [*In II Ethic.*, lect. 5]; «[...] a rebus sensibilibus connaturaliter sibi [=intellectus] scientiam capiens» [*Summ. c. Gent.* IV 1]).

<sup>25</sup> Prescindimos ahora de la parte que nuestros sentidos tienen en el acto de conocimiento.

<sup>26</sup> Cfr. *In III Sent.* dist. 35 q. 2 a. 1 sol. 3; *In II De div. nom.*, lect. 4, nn. 190-192.

<sup>27</sup> Cfr. el estudio sobre la prudencia desde este sentido en J. KAKICHI KODOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam*, cit. Sobre la sabiduría, *ibid.*, así como mi trabajo «La sabiduría en Santo Tomás: Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de

La voz *connaturalitas*<sup>28</sup> en Santo Tomás tiene tres sentidos. En primer lugar, identidad de naturaleza, cuando, por ejemplo, se trata de la connaturalidad de las divinas personas: «[...] ita utrobique deficit representatio connaturalitatis et coaeternitatis divinarum personarum»<sup>29</sup>. En segundo lugar, significa relación natural o relación con una naturaleza determinada, o más bien ordenación natural a un determinado modo de operar<sup>30</sup>. Finalmente este término se muestra de un modo particular en el amor o primer acto del apetito. Para que la connaturalidad se entienda bien en Santo Tomás es necesario examinar la noción de amor y ciertamente del amor intelectual. Este aspecto lo analizaremos más adelante, pero conviene ya señalar que en Santo Tomás la diferencia del amor es según la diferencia del apetito, porque el amor es algo que pertenece al apetito. Por lo tanto, según son los apetitos son los amores. Se dan tres apetitos: el natural, que no consigue la aprehensión de lo apetecido; el sensitivo, que sí la consigue, pero por necesidad y no por libre juicio, y el intelectual o racional, que consigue la aprehensión de lo apetecido según un libre juicio<sup>31</sup>.

De todo lo anterior se desprende la riqueza semántica de este término, muy recurrente en la obra de Santo Tomás. Basta con decir que *inclinación* denota constantemente el movimiento inscrito en la creatura hacia el Creador, que determina la dirección al cumplimiento del propio fin. Esta *inclinatio naturalis*, propia de todas las creaturas, Santo Tomás la distingue de una *inclinatio* propia de la virtud en cuanto forma, sea ésta natural o infusa, que dirige al hombre a su perfeccionamiento según una modalidad determinada, fruto de la libertad. El término *connaturalitas* define la inclinación propia de la forma hacia su complemento, hacia el fin, en tanto a la inclinación no se le atribuye conocimiento<sup>32</sup>.

Santo Tomás conecta las nociones de *inclinatio* y de *connaturalitas* a la de *cognitio* y de *iudicium* de una manera muy precisa. Se trata de la fórmula *cognitio per connaturalitatem*, en la cual el conocimiento y la *inclinatio* están unidas por la preposición instrumental *per*, signo evi-

la verdad y el amor»: *Sapientia* 39 (1984) 119-132.

<sup>28</sup> S. v. *Connaturalitas*, vide PETRVS DE BERGOMO O. P., *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea*, editio phototypica (Albae: Editiones Paulinae, 1960). Véanse también L. SCHÖTZ, *Thomas-Lexikon* (Paderborn i. Westf. 1895); et R. BUSA S. I., *Index thomisticus* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1970ss).

<sup>29</sup> *Summ. theol.* I q. 93 a. 6 ad 4um. Cfr. etiam *De verit.* q. 13 a. 2c; *Summ. theol.* I q. 93 a. 1 ad 2um, et q. 34 a. 2 ad 3um.

<sup>30</sup> «[...] simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum [...]; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales» (*Summ. theol.* I q. 13 a. 1 ad 3um). Cfr. etiam *In I Sent.* d. 23 q. 1 a. 4 sol. 1a ad 4um; d. 34 q. 1 a. 1c; *Summ. c. Gent.* I 89, II 21 et 77, III 47, 54, 119 et 130; IV 1; *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c, q. 106 a. 1c; q. 109 a. 3c; I-II q. 52 a. 1c; q. 68 a. 2c; II-II q. 175 a. 1c.

<sup>31</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 1c. Vide J. KAKICHI KODOWAKI, *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam*, cit.

<sup>32</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 1c.

dente de una relación en la cual la inclinación llega a ser un instrumento, ontológica y psicológicamente distinto del conocimiento. La fórmula que Santo Tomás adopta es *conocimiento por connaturalidad*; no *conocimiento connatural*. En el primer caso apunta a un conocimiento que se ayuda de una inclinación como instrumento, mientras con *conocimiento connatural* el Aquinate define el conocimiento que se desenvuelve según un método propio, connatural, del intelecto, es decir *per modum cognitionis*<sup>33</sup>.

Se da conocimiento por connaturalidad cuando una inclinación se inserta al interior del conocimiento; una tal inserción es posible por la común raíz ontológica de la potencia intelectual y apetitiva del alma humana, de modo que se puede hablar de un complemento de continua sinergia de conocimiento e inclinación<sup>34</sup>. El conocimiento por connaturalidad es un juicio cognoscitivo noracional, utilizando como medio una inclinación apetitiva del sujeto que conoce fijo sobre el objeto y experimenta inmediatamente la apetibilidad del objeto mismo. El primer conocimiento que mueve la inclinación va seguido de un juicio que une el conocimiento del objeto y la inclinación presente en el alma. Este conocimiento es superior al del simple intelecto. En el caso de Dios a través de sus efectos, presente en el alma por la gracia, el santo lo conoce de manera más completa: «[...] magis de propinquo Deum attingens per quandam unione animae ad ipsum»<sup>35</sup>.

Este conocimiento es el del objeto en su bondad. El bien en la doctrina de Santo Tomás es objeto de conocimiento de dos modos: se puede conocer que una cosa es buena reflexionando sobre la perfección ontológica, o se puede experimentar directamente la bondad de esa cosa tal como se presenta *hic et nunc*. Se trata de la distinción de dos tipos de juicios: el conocimiento racional o el conocimiento experimental del bien. Esta distinción puede arrojar luces sobre numerosos otros ámbitos de la doctrina de Santo Tomás<sup>36</sup>.

En un texto de la *Summa* de capital importancia viene dicho expresamente:

«[...] duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei: et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> M. D'AVENIA, «Il dinamismo psicologico della conoscenza per connaturalità», en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Roma: Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1991), t. II, pp. 81-93.

<sup>34</sup> Cfr. M. D'AVENIA, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

<sup>35</sup> *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 3 ad 1um.

<sup>36</sup> Cfr. M. D'AVENIA, *op. cit.*, loc. cit., *ibid.*

<sup>37</sup> *Summ. theol.* I q. 64 a. 1c. «[...] duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa [...] Alia autem est cognitio divinae bonitatis seu voluntatis affectiva seu experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam di-



Por tanto, el conocimiento de la verdad puede realizarse por naturaleza o por gracia, y éste, a su vez, por vía especulativa o afectiva. Este esquema puede ser completado con la misma distinción de conocimiento especulativo y afectivo en el orden natural como en el de la gracia. Hay para el Aquinate un conocimiento afectivo aún en el orden natural.

El concepto de conocimiento afectivo ha estado mejor enunciado en sus líneas esenciales cuando trata de la relación entre el hombre y Dios en el orden de la gracia para explicar el operar de los dones del Espíritu Santo, en particular del don de la sabiduría. La terminología con la cual viene casi siempre expresado es *cognitio per modum inclinationis* y *cognitio per connaturalitatem*, opuesto al *per perfectum usum rationis*<sup>38</sup>. La connaturalidad a la cual el Aquinate se refiere en éstos y otros lugares semejantes no es la connaturalidad ontológica, sino una dinámica, que es aquella tendencia que consiste en el deseo del objeto, producido en el sujeto por la apetibilidad de la cosa<sup>39</sup>. De allí la otra terminología<sup>40</sup>, todavía más precisa, de *cognitio affectiva*, opuesta a *cognitio speculativa*<sup>41</sup>. Todo ello sin negar, como veremos con posterioridad, que *cognitio affectiva* sea un verdadero conocimiento<sup>42</sup>.

### Conocimiento y connaturalidad

Ya en el apartado anterior, al intentar aclarar el sentido de *connaturalitas*, nos hemos referido directamente al conocimiento y a la connaturalidad, lo que nos lleva en éste a precisar lo antes dicho. Por conocimiento por connaturalidad entiende Santo Tomás un modo particular de conocer al que llama unas veces *conocimiento por connaturalidad*, otras *por afinidad* o *por modo de inclinación*, y otras, *conocimiento afectivo* o *experimental*.

En la *Summa* II-II q. 45 a. 2 señala un doble modo de acceder a la verdad: uno de carácter racional o puramente especulativo, considerado como «uso perfecto de la razón», y otro por afinidad, que se logra en el plano ético por la virtud y en el religioso por la caridad y los dones del Espíritu Santo. Lo que está en cuestión en este artículo es el modo co-

---

vinae voluntatis [...]» (*Ibid.*, II-II q. 97 a. 2 ad 2um.). Cfr. *ibid.*, I q. 1 a. 6 ad 3m, donde se señala que hay dos formas diversas de sabiduría.

<sup>38</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um, et II-II a. 45 a. 2c.

<sup>39</sup> «[...] bonum primo in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem seu connaturalitatem ab bonum, quod pertinet ad passionem» (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 4c). Cfr. *ibid.*, q. 25 a. 2c, q. 26 a. 1c et ad 3um.

<sup>40</sup> «Cognitio veritatis est duplex, una pure speculativa [...] alia autem est cognitio veritatis affectiva» (*Summ. theol.* II-II q. 163 a. 3 ad 1um). «Duplex est cognitio, una speculativa et alia affectiva [...] per Spiritum Sanctum» (*In Ioannem*, lect. 6).

<sup>41</sup> Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso»: *Sapienza* 12 (1959) 237-271.

<sup>42</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 126 a. 3 ad 1um.

mo la verdad del juicio deviene o llega a ser —*contingit*—. Es a propósito de ello que indica estos dos caminos.

El primero de ellos es *secundum perfectum usum rationis*, es decir, la razón en su función propia, razonando, indagando por *inquisitio* o búsqueda. El uso de la razón es perfecto cuando logra su consumación o plenitud, es decir, cuando la razón, bien orientada e indagando hacia el interior de la cosa, llega efectivamente a eso que la cosa es, cuando «da con ello». A este «dar con» o «acertar» se lo llama rectitud. La razón en uso perfecto es, pues, la *rectitudo iudicii*, la rectitud o verdad del juicio. La segunda manera como puede acontecer fundamentalmente la rectitud o verdad del juicio es «por una cierta connaturalidad para con aquello que hay que juzgar». Esta connaturalidad es la causa del juicio recto. Esto quiere decir que la connaturalidad para con las cosas que hay que juzgar, o la afinidad con ellas, hace que el juicio sea recto<sup>43</sup>. Santo Tomás llama al conocimiento por connaturalidad un conocimiento «por modo de inclinación» (*per modum inclinationis*)<sup>44</sup>.

Consecuencia de ello es el doble modo de sabiduría que presenta: «Comoquiera que el juicio es propio del sabio, según un doble modo de juzgar se da también una doble sabiduría [...]». Una por estudio y la otra por inclinación, explicitando así en qué consiste la connaturalidad de la que habla en la *Summa* II-II q. 45. La virtud es una cierta *inclinatio*, es decir, una tendencia, hecha como segunda naturaleza, a aquello conforme a virtud o al objeto propio. Que la simple inclinación no basta para explicar el juicio recto es claro, porque una inclinación que no fuese lúcida en sí misma jamás podría fundar un juicio prudente. Es la inclinación misma la que hace ver al entendimiento, y lo hace ver rectamente —esto es, descubrir el *actus naturae humanae conveniens*—, porque ella, en sí misma, es un acto espiritual y, como tal, diáfano<sup>45</sup>.

Al conocimiento por connaturalidad o por modo de inclinación se lo llama aquí conocimiento afectivo o experimental (*cognitio affectiva seu experimentalis*). Si antes se hablaba de un juicio recto causado por la connaturalidad o la inclinación, ahora se habla de un conocimiento que es en sí mismo afectivo o experimental. Se identifica así este conocimiento experimental con el conocimiento por connaturalidad. Pero entonces la connaturalidad ya no es una mera causa del juicio recto, sino que es, en sí misma, un conocimiento: el conocimiento afectivo y experimental.

Señala con lo anterior los modos como puede tener lugar o acontecer la rectitud del juicio que se perfecciona, como veremos después, en

<sup>43</sup> Cfr. *In III Sent.* d. 35 q. 2 a.1 q.1a. 1a sol. 3a.

<sup>44</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

<sup>45</sup> Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

el amor, especie de inmediata revelación del ser de la cosa lograda por una cierta connaturalidad del que juzga para con lo juzgado. La caridad es, por consiguiente, el *per* de la experiencia afectiva sobrenatural, el pasar mismo hacia la persona amada.

Esta realidad se percibe también en la apreciación de la belleza. Se muestran en ella dos aspectos, en virtud de los cuales lo bello se muestra esencialmente emparentado tanto con lo verdadero como con lo bueno. Lo bello es un *bonum*, algo digno de apetecerse y amarse, algo que atrae el apetito y le da descanso y plenitud. Pero frente al bien en general añade un elemento en virtud del cual la belleza se apropia la esencia de la verdad. Pues el apetito se dirige a contemplar el objeto y a gustar de su vista. Aquello, por tanto, en lo que el apetito se colma, es una realización del conocimiento; lo bello por tanto es algo conocible, un *verum*. Pero no todo conocimiento es de tal clase que capte lo bello en cuanto tal, algo que proporcione sin más la vivencia de la belleza. Un conocer conceptualmente lógico, racionalmente discursivo, no capta lo bello, sino sólo un mirar intuitivo o contemplativo, que se entrega a sí mismo al objeto, hace que éste le impresione activamente e, «intuyéndolo», lo gusta. Consiguientemente, no es la mediatez del pensar, sino la inmediatez de la intuición; inmediatez que está ordenada a lo bello en cuanto tal. En esta inmediatez del contemplar o «intuir» encuentra el movimiento del apetito su quietud:

«De ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus [...] Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quandam ordinem ad vim cognoscitivam»<sup>46</sup>.

### La virtud y el hábito

Siendo la virtud una «cierta inclinación» conviene precisar su relación con la connaturalidad. Sin duda, por el conocimiento sensible se alcanza directamente el objeto de este conocimiento, pero no se conoce la verdad, pues aunque está también en los sentidos, no lo está de la misma manera que en el intelecto, porque «aun cuando los sentidos saben que conocen, no conocen la naturaleza de su acto, ni por consecuencia la proporción que hay con las cosas; ellos no conocen, pues, la verdad»<sup>47</sup>. Aunque sea connatural a nuestro intelecto en la vida presente el volverse hacia las cosas materiales y sensibles, el hombre conociendo por el intelecto es muy diferente del animal que conoce por los sen-

<sup>46</sup> *Summ. theol.* I q. 5 a. 4 ad 1um. Cfr. *ibid.*, I-II q. 27 a. 1 ad 3um. Vide E. CORETH S. I., *Metafísica* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1964), p. 318; y mi artículo «La belleza como camino hacia Dios: Santo Tomás de Aquino»: *Sapientia* 49 (1994) 217-228.

<sup>47</sup> *De verit.* q. 1 a. 9c.

tidos. La potencia intelectual del hombre está caracterizada por la fuerza o virtud adjunta descrita en *De veritate*<sup>48</sup>.

Pero a este acto de juzgar la potencia intelectual del hombre no tiene por ella sola el poder de acceder. Ella tiene necesidad de alguna cosa sobreagregada (este hábito es, en efecto, *aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem*<sup>49</sup>). Aquello por lo que nuestro intelecto llega a ser capaz de pasar al acto de conocer (*quo efficitur potens progredi in actum cognitionis*<sup>50</sup>) es el hábito cognoscitivo, de dónde resulta en el sujeto que conoce el conocimiento habitual, por el que el sujeto que conoce está dispuesto al acto de conocer sin estar allí, sin embargo, completamente determinado<sup>51</sup>.

Intermediario entre el intelecto en potencia y el intelecto en acto completo, el intelecto perfeccionado por el hábito (potencia y hábito) está orientado hacia un fin determinado: tiene un valor dinámico intencional. En términos escolásticos, es una *potentia activa in actu primo*<sup>52</sup>. El intelecto humano, el último de los intelectos, está en potencia en relación con todos los inteligibles: para conocer en particular un inteligible determinado tiene necesidad de un hábito:

«Intellectus humanus infimus in ordine intellectuum est in potentia respectu omnium intelligibilium; ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu»<sup>53</sup>.

Por el conocimiento habitual nosotros somos capaces de alcanzar aquello que no puede no ser, lo que es necesariamente. Se trata de una capacidad de alcanzar la verdad<sup>54</sup>. Este hábito es no una realidad existente en sí (*id quod est*), sino una determinación, un modo, una manera de ser (*id quod aliquid est*). Hábito cognoscitivo sobreagregado a la potencia intelectual, él es aquél por el cual el sujeto cognoscente está dispuesto al acto de conocer sin estar, sin embargo, completamente determinado. Sin conocimiento por *habitus*, el conocimiento intelectual en el hombre no podría existir en acto. No hay capacidad de ser conocido sino en la medida en que está en acto, determinado por un objeto<sup>55</sup>. A esta determinación le es connatural, en la vida presente, recibir especies

<sup>48</sup> *Ibid.*, q. 11 a. 1 ad 2um. Cfr. *ibid.*, q. 1 a. 9c et a. 16 ad 2um; *Summ. theol.* I q. 83 a. 1c.

<sup>49</sup> *De verit.* q. 21 a. 2c.

<sup>50</sup> *Ibid.*, q. 10 a. 9c.

<sup>51</sup> Cfr. *Summ. theol.* III q. 11 a. 5c.

<sup>52</sup> Cfr. R. ARNOU S. I., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?* (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1970), p. 9. En esta obra se encuentra un desarrollo amplio del conocimiento por hábitos en Santo Tomás: vide *De verit.* q. 1 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 79 a. 8c; q. 86 a. 1c; II-II q. 8 a. 1 ad 2um.

<sup>53</sup> *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 6c.

<sup>54</sup> Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.*, p. 32.

<sup>55</sup> «In sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu» (*Summ. theol.* I q. 74 a. 7c).

que, bajo la luz del intelecto agente, son abstraídas de las cosas materiales y sensibles<sup>56</sup>.

«Habitūs praemittitur potentiae secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem quae est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitūs cuius potentia est subiectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem, unde est posterior potentia»<sup>57</sup>.

El conocimiento metafísico es el modo de conocer por el cual el intelecto humano toma posesión a su manera, progresivamente y jamás completamente, del ser en su realidad total. Su manera de proceder hacia su fin no es un razonamiento que se apoyaría sobre premisas previamente conocidas para, de allí, sacar conclusiones, sino una reflexión sobre su acto<sup>58</sup>, para descubrir las condiciones de posibilidad. Ahora bien, de aquello que es necesario el hombre no puede tener sino un conocimiento por hábitos, pues «solamente los hábitos especulativos consideran lo necesario, es decir aquello que no puede ser de otra manera»<sup>59</sup>. En el conocimiento por hábitos de fe como en el conocimiento por el hábito de los principios, nuestro intelecto es movido, no por la evidencia del objeto, ni por intuición o por demostración, sino mediante un regreso (*retour*) sobre los actos<sup>60</sup>. Es necesario admitir expresamente

<sup>56</sup> Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.*, pp. 12, 19 y 35.

<sup>57</sup> *Summ. theol.* I-II q. 50 a. 2c et ad 3um. «Perfectio [...] spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit; unde sunt quaedam substantiae spiritualis superiores quae sine aliquo motu vel discursu statim in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis [...]; quaedam vero sunt inferiores quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt nisi per quemdam motum quo ab uno in aliud discurrunt ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant; quod est proprie humanarum animarum» (*De verit.* q. 15 a. 1c). «Patet [...] quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia: et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 8c). «Discursus rationis semper incipit ab intellectu et terminatur ad intellectum: ratiocinatur enim procedendo ex quibusdam intellectis, et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus illud quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinatur ex aliquo praecedenti intellectu procedit» (*Ibid.*, II-II q. 8 a. 1 ad 2um). Hay que señalar que el hábito, siendo cualidad, no es ser en sí: cfr. *De verit.*, loc.cit.; *Summ. theol.* I-II q. 55 a. 1 ad 1um; II-II q. 4 a. 6c.

<sup>58</sup> «Quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum» (*De verit.* q. 1 a. 3 ad 3um).

<sup>59</sup> «Soli habitūs speculativi considerant necessaria quae impossibile est aliter se habere» (*Summ. theol.* I-II q. 57 a. 1 sed contra). Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.* p. 121.

<sup>60</sup> Cfr. R. ARNOU S. I., «La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de saint Thomas»: *Gregorianum* 52 (1971) 273-295. Vide pp. 175 y 182: porque es connatural a nuestro intelecto, en el estado de vida presente, volverse hacia las cosas materiales y sensibles se sigue que él se conoce a sí mismo en la medida en que pasa a acto, y esto mediante las especies abstraídas de las cosas sensibles gracias a la luz del intelecto agente. Es por su acto que nuestro in-telecto se conoce: «[...] per actum suum se cognoscit intellectus noster» (*Summ. theol.* I q. 84 a. 7c). «Sin ninguna reserva es necesario traducir en este texto *intellectus* por *intuición intelectual*. Santo Tomás determina el método metafísico por su carácter intuitivo».

que la razón humana tiene diversas maneras de conocer, razonando, es decir, pasando por un intermediario conocido (así ella saca conclusiones partiendo de principios) o sin ningún presupuesto previamente conocido (así ella conoce los principios mismos):

«La eficacia del intelecto agente se extiende a los principios que el hombre conoce naturalmente y a los que deduce: para conocerlos una nueva luz inteligible no es requerida; la luz natural basta. Pero aquello a lo que estos principios no se extienden, como todo aquello que pertenece a la fe, aquello que sobrepasa el poder de la razón, como los futuros contingentes, el espíritu humano no puede conocerlo, a menos que él sea divinamente esclarecido por una luz sobregregada a la luz natural»<sup>61</sup>.

Este hábito cognoscitivo no es adquirido por nuestra libertad como lo son las diversas ciencias, las virtudes, en general las costumbres. Está exigido por la naturaleza humana como una condición de posibilidad sin la cual su acto connatural sería imposible. Es un hábito natural en cuanto no es adquirido:

«Appetitus [...] uniuscuiusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem, et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem»<sup>62</sup>.

Entonces, según Santo, Tomás hay en el hombre diversos modos de conocer intelectualmente y el intelecto conoce la verdad en tanto hace una *reflexio* sobre sí mismo<sup>63</sup>. Sin embargo, en todos ellos tiende a su fin como a una proporción, porque en todo aquello que tiende a un fin es necesario que haya primeramente una aptitud, una proporción a este fin: nada tiende a aquello que no le es proporcionado<sup>64</sup>. Así, por el he-

---

vo: es la intuición de los *maxime universalía*, es decir del ser en cuanto ser, el término del análisis metafísico y el punto de partida de la síntesis. A ella llega y de ella procede todo el discurso racional» (R. ARNOU S. I., *op. cit.*, p. 180). Cfr. J.-H. NICOLAS O. P., «L'intuition de l'être et le premier principe»: *Revue Thomiste* 47 (1947) 128-129, quien reseña un texto del comentario tomista al *De Trinitate* de Boecio.

<sup>61</sup> *In Boeth. De Trinit.* q. 1 a. 1 ad 4um. «Anima vero intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis» (*Summ. theol.* I q. 80 a. 5c). «Sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale in nobis nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae» (*Ibid.*).

<sup>62</sup> *Summ. theol.* I-II q. 62 a. 3c. Santo Tomás sostiene, sin embargo, que no hay en el hombre hábitos *totaliter a natura*. Cfr. R. ARNOU S. I., *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité?*, p. 10.

<sup>63</sup> Cfr. *De verit.* q. 1 a. 9c. Cfr. *Summ. theol.* I q. 14 a. 2 ad 1um. El conocimiento *per habitus* es uno de esos modos: vide *Quodlib. VII* q. 1 a. 4c; *Summ. theol.* I 14, a.1 ad 2um et 3um. Se pueden ver textos en oposición a conocimiento actual y otros en R. ARNOU S. I., *op. cit.* p. 194. El conocimiento habitual es connatural al hombre: cfr. *De verit.* q. 20 a. 2c; *Summ. c. Gent.* I 56; *Summ. theol.* I q. 89 a. 5 per totum; 93 a. 7 ad 4um; I-II q. 49 a. 4c, q. 50 a. 3 ad 2um, a. 6 ad 2um, III q. 11 aa. 5-6.

<sup>64</sup> *De verit.* q. 1 a. 9ad 2um. «Omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem» (*Ibid.*, a. 7 ad 4). Cfr. *Summ. theol.* I q. 89 a. 5 et ad 1um-3um.

cho que un ser tiene una aptitud, una inclinación con relación a otro, participa en algo de él (*iam participat aliquid eius*). Esta connaturalidad es una conformidad, una proporción, una aptitud (*aptitudo ad alterum, coaptatio*)<sup>65</sup>, hasta una complacencia en vista al bien, una inclinación que el bien mismo causa en la potencia apetitiva<sup>66</sup>.

Si en el apetito natural la connaturalidad es el principio del movimiento de aquél que desea a aquello hacia lo cual tiende, el hombre tiene esta particularidad de que está por naturaleza dotado de razón y libertad: en él la connaturalidad no es un determinismo necesitante. Infinita en potencia, el alma humana tiende a ser en acto aquello que ella es en potencia. Pero como es imposible llegar a ser un infinito en acto, es necesario admitir que, según el modo que le es connatural, nuestro intelecto es una capacidad de llegar a ser y de conocer en cierta manera, sucesivamente, sin fin, todas las cosas<sup>67</sup>. Así podemos hablar de conocimiento connatural y experimental de la propia realidad humana y de contacto real y efectivo con ella y, a su través, con el bien que le es propio al hombre con lo que la virtud misma emerge de la naturaleza humana y puede existir sólo en las facultades propiamente humanas, por lo cual, por lo demás, todas las verdaderas virtudes son morales o intelectuales<sup>68</sup>.

La adquisición del hábito virtuoso puede llevarse a efecto sobre la base del conocimiento connatural de aquello que constituye el bien verdadero del hombre. Este conocimiento connatural del bien moral es exactamente la conciencia moral<sup>69</sup> y debe ser también conocimiento por connaturalidad:

«Así puede juzgar, primero, por modo de inclinación; como el que tiene el hábito de la virtud juzga rectamente de aquello que hay que obrar conforme a la virtud, en tanto que se inclina a ello»<sup>70</sup>.

La presencia de la virtud permite juzgar con verdad y certeza acerca de los objetos propios de esa virtud. Se trata aquí de un conocimiento por connaturalidad, es decir de un conocimiento que, siendo de suyo racional (el juicio recto) tiene su causa en la connaturalidad del que juz-

<sup>65</sup> «Omnis [...] motus in aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quae pertinet ad rationem amoris» (*Summ. theol.* I-II q. 21 a. 4c).

<sup>66</sup> «Amoris [...] proprium obiectum est bonum, quia [...] amor importat quandam connaturalitatem amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum» (*Summ. theol.* I-II q. 27 a. 1c.). «Bonum [...] in potentia appetitiva causat quandam inclinationem seu aptitudinem seu connaturalitatem ad bonum» (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 4c).

<sup>67</sup> Cfr. R. ARNOU S. I., *op. cit.*, pp. 192-193.

<sup>68</sup> Cfr. R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas* (Palo Alto, California: Pacific Books Publishers, 1985), p. 15.

<sup>69</sup> Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

<sup>70</sup> *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

ga con la cosa juzgada. Ahora bien, esta connaturalidad puede ser causa de un juicio porque ella misma es un conocimiento, al que ahora podemos llamar *conocimiento connatural*—a diferencia del conocimiento *por* connaturalidad—, tanto que la realidad de la virtud, hecha como segunda naturaleza del hombre, esto es, determinación real de lo de suyo indeterminado, pone a ese hombre en luminosa afinidad con su bien propio, es decir con el bien que conviene a su naturaleza en la línea a que la virtud apunta.

El hábito es una especie de segunda naturaleza en el hombre, es decir, una determinación cuasi natural de la realidad humana. Si se llama *cuasi* natural no es porque sea menos real que algo natural, sino porque esta realidad no le viene al hombre por su naturaleza misma, sino que la adquiere libremente. Es una realidad que se ha hecho connatural al que la posee. Es una parte de su propia realidad, es decir, de su realidad moral o ética.

Si esta realidad que es el hábito ha de ser causa de un ver del intelecto, y de este modo de un «juicio recto», ella no puede ser otra cosa que una luz. La pregunta, entonces, es: ¿por qué el hábito se convierte en luz respecto del ámbito de realidades a que ese hábito dispone? La razón de ello estriba en que el hábito es una realidad espiritual, es decir, no opacada por la materialidad y, como tal, tiene una presencia a sí mismo que lo hace diáfano. El hábito funciona como *species impressa* para el intelecto y, como especie impresa, hace conocer aquello hacia lo que el hábito está vertido en razón de su ser mismo: su operación propia y el objeto de ésta. El hábito es, él mismo, una realidad intencional en el doble sentido—escolástico y moderno— de ser una realidad en el orden cognoscitivo y que tiende o apunta hacia algo distinto de ella misma: la operación y su objeto. Por esta doble intencionalidad, el hábito sirve de luz para ese objeto. Esta versión luminosa al objeto es lo que se expresa en nuestro texto por el *ad*, el «para con»:

«[...] el que tiene el hábito de la castidad juzga directamente por una cierta connaturalidad para con ellas (=las cosas que tienen que ver con la castidad)»<sup>71</sup>.

### Connaturalidad y moralidad

Lo anterior nos abre a un nuevo problema y nuevos ámbitos para nuestra temática que giran en torno del conocimiento y la vivencia de la moralidad. ¿Puede haber conocimiento moral que sea puramente racional? ¿No hay ya, en la raíz de todo conocimiento moral, un conocimiento por connaturalidad?

<sup>71</sup> Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, escritos citados supra, nota 69.



Si bien es posible conocer especulativamente el fin último del hombre con la pura razón, este conocimiento, aunque tiene una cierta autonomía, no es totalmente autónomo, sino que presupone, de un modo que habría que precisar con mayor exactitud, el conocimiento virtuoso o por connaturalidad que se da en el acto bueno y en el hábito de la virtud. La ciencia moral no es lo primero, sino que ella nace de una reflexión sobre la vida moral que ya existe antes que ella. Así por ejemplo el conocimiento prudencial es, para Santo Tomás, un conocimiento por connaturalidad: el hombre que por el hábito de la virtud se ha hecho connatural a su verdadero fin ve este fin y los medios para conseguirlo con un conocimiento que no es meramente especulativo, sino un conocimiento por connaturalidad. La connaturalidad con el bien verdadero es la salvaguardia de la misma visión especulativa del bien. El conocimiento ético parece imposible si no se funda en una experiencia de un orden distinto del estrictamente racional<sup>72</sup>.

Se sabe que Santo Tomás opone a la ciencia abstracta del moralista profesional la intuición concreta, no razonada, pero siempre segura del hombre virtuoso. Ahora bien, el hombre virtuoso juzga derechamente por una cierta connaturalidad con la virtud. El hecho que esta doctrina es introducida para explicar el mecanismo del don de la Sabiduría impide restringir la aplicación al solo dominio de los *agibilia*<sup>73</sup>. La aprehensión del bien y el asentimiento de la inteligencia tienen su origen en la voluntad. La inteligencia representa el bien *in particulari* y adhiere a él bajo la dependencia de las disposiciones volitivas. El bien es captado como bien del sujeto y juzgado tal porque lo conoce, y se experimenta una inclinación hacia él. Así también, a este conocimiento se lo designa como conocimiento *per modum inclinationis*<sup>74</sup>.

El conocimiento afectivo del bien, tiene, pues, en su origen un conocimiento experimental de las disposiciones afectivas del sujeto y no un conocimiento reflexivo que tendería a captarlas, por así decir, *quidditative*. Es un conocimiento reflexivo en el ejercicio del amor y del bien. Si por sus inclinaciones la voluntad misma ya está connaturalizada al bien humano, el objeto propuesto por la sindéresis se le presentará, en particular, como su propio bien, su propia felicidad<sup>75</sup>.

Lo anterior implica la necesidad de trazar una distinción clara entre el *iudicium per modum cognitionis* y el *iudicium secundum perfectum*

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>73</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um; II-II q. 1. a. 4 ad 3um et q. 14 a. 2. Según J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 3<sup>ème</sup> éd. (Rome: Presses de l'Université Grégorienne, 1965), p. 337, hay dos formas de comprender esta doctrina según se haga tener al apetito «connaturalizado» el rol de principio subjetivo de síntesis, o de dato objetivo. La segunda interpretación es defendida como más probable por P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas* (Paris: Beauchesne, 1913), pp. 71-72. Sin embargo, para de Finance es mejor decir que Santo Tomás no ha expresado totalmente en forma clara su propio pensamiento.

<sup>74</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c.

<sup>75</sup> Cfr. C. A. SACHERI, «Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial»: *Philosophica* 1 (1978) 137.

*usum rationis*. Estos dos juicios constituyen una ciencia racional, en la cual interviene la razón y la demostración. Pero el *iudicium secundum perfectum usum rationis* caracteriza la ciencia perfectamente racional como tal, es decir a la metafísica, cuya estructura esencial está constituida por el solo juego de la razón natural (aún si el don de ciencia hace su ejercicio concretamente sobrenatural). El *iudicium per modum cognitionis*, al contrario, caracteriza una ciencia racional, cuya estructura esencial puede ser constituida por la intervención de una luz superior a aquélla de la sola razón<sup>76</sup>. Esta distinción invita y posibilita el concordar los dos textos de la *Summa* I q. 1 a. 6 ad 3um y II-II q. 45 a. 2c:

«Sacra doctrina iudicat, non per modum inclinationis (tantum) sed per modum cognitionis. [Attamen] iudicium de rebus divinis non habet secundum perfectum usum rationis tantum), sed secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas [eo quod] eius principia ex revelatione habentur»<sup>77</sup>.

Esta concepción de la teología implica tres cosas. Primero que la *inclinatio* juega en todo conocimiento un papel esencial. En el juicio todavía abstracto, anterior al compromiso moral, interviene ya la *inclinatio* natural del espíritu, la «moción» del *lumen intellectus agentis*. No hay todavía conocimiento *per modum inclinationis*, pero ya el conocimiento se ejerce *ratione inclinationis naturalis (quae consequitur formam naturalem hominis*<sup>78</sup>, *et quae nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente*<sup>79</sup>).

En segundo lugar, que anteriormente al *iudicium per modum cognitionis* —conocimiento científico, metódico— hay un *iudicium per modum inclinationis* —conocimiento espontáneo y natural— que desarrolla la práctica de la virtud, refuerza los dones infusos de sabiduría y de ciencia y resulta él mismo de un juicio abstracto, implícito y confuso suscitado por el dinamismo natural del espíritu. Este conocimiento natural espontáneo parece ser la *deliberatio de seipso, seipso ordinans (vel non ordinans) in debitum finem* del cual se trata en la *Summa* I-II q. 89 a. 6c.

Finalmente que hay dos modos de conocimiento científico o *per modum cognitionis*: uno *secundum perfectum usum rationis* (el conocimiento metafísico o del profesor de moral como tal); otro *secundum quamdam connaturalitatem* (el conocimiento del teólogo «fiel» o del moralista que es primero un hombre justo y casto). Reconocer que hay, en el sentido riguroso de los términos, un *iudicium per modum cognitionis propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus iam est iudi-*

<sup>76</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Tournai: Desclée de Brouwer, 1959), t. II: «L'ordre philosophique de saint Thomas», pp. 252-254.

<sup>77</sup> *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

<sup>78</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 1 a. 8c.

<sup>79</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 103 a. 8c.

*candum*, es reconocer que más allá del conocimiento teórico y abstracto del puro moralista, hay una ciencia moral, práctica, un juicio concreto en el cual el hombre llega a ser capaz *por connaturalidad*, es decir mediante una *segunda naturaleza* que dan las virtudes morales y que completa la «moción» natural del *lumen intellectus agentis*, constitutiva del espíritu.

Por esto la virtud intelectual de la prudencia no puede pasar a las virtudes morales. Ella es la *recta ratio agibilium*, y, como toda razón, esta *recta ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit*:

«Sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perfectiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale, recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem; virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia "qualis unusquisque est, talis finis videtur ei" [...] Et ideo ad rectam rationem agibilium qua est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem»<sup>80</sup>.

La *connaturalitas ad ea de quibus IAM est iudicandum* es el completamiento virtuoso, libre, del *intellectus naturalis* y de su dinamismo. Este completamiento se sitúa en el orden concreto, en el punto preciso en el que el conocimiento se completa en acción.

Lo que es verdadero de la filosofía moral lo es también, y más todavía, de la teología. El compromiso de la vida de fe hace concreto el conocimiento de Dios, *secundum quamdam connaturalitatem quae consequitur actum virtutis*. Este conocimiento por connaturalidad no se sitúa pues en una línea distinta del conocimiento racional. Él es el completamiento de aquél, porque la teoría tomista de la teología —«ciencia de Dios por connaturalidad con Dios»— muestra que, para Santo Tomás, el conocimiento acaba en el amor, en el sentido más estricto de esta palabra: él encuentra, gracias al amor, su propia perfección de conocimiento, y esta perfección es el conocimiento de Dios por connaturalidad.

Hay en San Juan dos versículos que no son citados en ninguna parte de la *Summa*. Sin embargo, la concepción tomista de la ciencia teológica y del don de sabiduría constituye un admirable comentario del lazo que afirma San Juan entre el conocimiento de Dios y el amor: «Bienamados, aménosmos los unos a los otros, pues el amor es de Dios y cualquiera que ama es nacido de Dios y conoce a Dios. Aquél que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4:7-8). Está claro de lo anterior que la teología es ciencia a la vez especulativa y práctica, pero sobretodo especulativa<sup>81</sup>, porque está primeramente fijada a-

<sup>80</sup> *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c.

<sup>81</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 1 a. 4c.

morosamente sobre Dios y en este amor es cognoscente de Dios (en el sentido del texto de Juan). Ella es como el nuevo comienzo, a partir de Dios, del círculo del conocimiento y del amor: *Dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur*<sup>82</sup>.

### El conocimiento y el amor

Nuestra reflexión anterior nos abre nuevas perspectivas ya enunciadas en otros momentos. El conocimiento del que tratamos no es sólo fruto del intelecto humano. A él también se une la afectividad humana expresada en el amor, que tiene su origen en la voluntad. Ello significa que en este conocimiento participa el hombre entero, con toda su realidad. La reflexión es acto de reflexión; es decir, ella no es puro conocimiento. Es un conocimiento esencialmente activo, acaba en el amor. Es el movimiento de la conciencia de la vida del espíritu, del movimiento de la vida que procede de la naturaleza (y de Dios) para completarse en la libertad (y en el consentimiento o rechazo a Dios). Tal es, creo, la concepción y la práctica de la reflexión tomista<sup>83</sup>.

La reflexión metafísica es esencialmente un movimiento vital y ese movimiento de vida se caracteriza por un doble aspecto. La reflexión metafísica no es el objeto de una decisión absoluta que surge de mí: ella me constituye y no es puro conocimiento, luz fría, sino que acaba en el amor: vivir no es decidir vivir, sino aceptar. Aceptar la vida no es saber que se vive, sino amar vivir. Reflexionar es aceptar. Aceptar es comenzar a actuar<sup>84</sup>.

Para amar a alguien es necesario conocerlo previamente. Pero, a su vez, el amor abre el conocimiento a una nueva dimensión que no estaba presente en ese primer conocimiento. El amor exige un previo conocimiento del amado. El que ama conoce a la persona amada de otra manera, experimental o afectiva, distinta de la manera como la conoce el que no la ama. Esto sucede con la caridad<sup>85</sup>.

Sin embargo, conviene señalar que aunque el «momento ontológico» del conocimiento intelectual en el seno del ejercicio de la actividad humana encuentra su propia perfección en el momento ulterior del apetito voluntario, esta ligazón no implica identidad, sino la irreductible distinción de la inteligencia y la voluntad en el seno de su insoluble unidad y así presente la voluntad aparece como la «presencia luminosa», en mí, de la bondad misma. Ella es la bondad que llega a ser presente a sí gracias a la mediación de la conciencia. En el seno de mi actuar concreto, la voluntad es la actualidad concreta del Bien. El Bien es Bien

<sup>82</sup> *Summ. theol.* II-II q. 27 a. 4 ad 2um.

<sup>83</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, p. 181.

<sup>84</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, p. 260

<sup>85</sup> Cfr. *In II De div. nomin.*, lect. 4, nn. 191-192.

antes de quererse en mí. No es concretamente Bien para mí, sino en mi acto, lúcido y consciente, de adherir a él, *quasi ipsum habens bonitatem*<sup>86</sup>.

Este «círculo», sin embargo, no significa en absoluto un retorno al punto inicial. El sujeto ha llegado a ser conocedor y amante; el objeto a llegado a ser conocido y amado. El movimiento del amor o del deseo no anula en absoluto el del conocimiento; lo completa. La inteligencia despliega el objeto según la línea de la verdad; la voluntad y el amor según la línea del valor. Porque el fin no es fin en acto, sino en y por el movimiento que pone en marcha<sup>87</sup>. Y el valor no «vale» plenamente, sino cuando es valorizado, apreciado, cuando provoca el amor y el deseo<sup>88</sup>. Amar un objeto es conocerlo de una manera muy distinta que si no lo conociéramos: es conocerlo a través de ese ser según es soñado por el corazón del amante. Por esto Santo Tomás, como todo filósofo que quiere considerar y explicar todo lo real, da un lugar a la orientación del apetito entre las condiciones próximas del conocimiento, aun cuando rehúsa hacer de él un instrumento de exploración metafísica. Sin embargo, reconoce al conocimiento *per viam affectus*, el poder de penetrar, de cierta manera, el secreto de las existencias individuales. No solamente el amor (a la verdad) impulsa al sujeto a escrutar siempre más allá las profundidades de su objeto, sino por él mismo implica una presencia misteriosa y recíproca del uno en el otro. Por el mismo une el amado y el amante; los «connaturaliza» de tal manera que uno no tiene sino que mirarse vivir y sentir y pensar para conocer, de otra forma que por conceptos, las reacciones singulares del otro:

«Amans [...] dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur»<sup>89</sup>.

El conocimiento afectivo es síntesis de la actividad intelectual y volitiva y es conocimiento que toma todo el ser de la persona. Podemos,

<sup>86</sup> No quasi «ipsam» habens bonitatem, como señalan las ediciones corrientes de la *Summ. theol.* I-II q. 23 a. 4c. Cfr. A. HAYEN S. I., «Le lieu de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin»: *Doctor Communis* 4 (1950) 54-72.

<sup>87</sup> «[...] sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari» (*De verit.* q. 22 a. 2c).

<sup>88</sup> Cfr. J. DE FINANCE S. I., «Le cercle de la connaissance et du vouloir à propos d'un texte de saint Thomas»: *Sapientia* 29 (1974) 83-106.

<sup>89</sup> *Summ. theol.* I-II q. 27 a. 2c. «Quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in eius affectu [...] E converso autem amans est in amato, aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non resquiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae amans est in amato in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam» (*Ibid.*, a. 1c). Cfr. J. DE FINANCE S. I., *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, pp. 336-337.

por tanto, afirmar que el conocimiento afectivo es, generalmente hablando, el dinamismo en acto de la actividad cognoscitiva y volitiva; en una palabra, el ejercicio de la vida espiritual del hombre. Decir por esto que el conocimiento afectivo es síntesis del conocimiento y amor, es afirmar la realidad de un único dinamismo, en el cual los diversos aspectos, por necesidad de especulación son distinguidos, pero que en concreto forman un todo indivisible<sup>90</sup>.

El amor implica una referencia esencialmente dinámica. En cuanto al objeto, el amor tiene valor de orientación y tendencia, de los cuales el objeto mismo es el término o punto final; respecto al sujeto, el amor tiene el valor de impulso, como fuerza de atracción<sup>91</sup>. Así como para el conocimiento hay una *processio verbis*, así para el querer hay una *processio amoris*, por la cual la cosa amada es el amante, presente e íntima al sujeto que ama. Pero el Aquinate se enfrenta a poner en relieve su naturaleza: la primera es *secundum rationem similitudinis*, mientras la segunda

«[...] magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit [...] per modum amoris [...] quadam vitalis motio designatur prout aliquid ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum»<sup>92</sup>.

La función del amor es ser no término de contemplación, sino centro de dinamismo que transporta al sujeto fuera de sí hacia la realidad del objeto. La actividad volitiva termina solamente cuando el individuo llega a poseer la realidad querida y amada en su existencia concreta.

Entre objeto y sujeto hay una doble relación: de conocimiento y de amor. En el conocimiento hay una relación estática en cuanto representación del objeto representado; en el segundo es tendencia y por ello dinámica en tanto término en la relación de inicio y término de movimiento. Sin embargo, ello se produce en la unidad del objeto en tanto su ser es término de la conciencia en tanto verdadero y término del amor en tanto bueno, los que no son debidos a una duplicidad de estructura.

En un magnífico texto de las cuestiones *De potentia* Santo Tomás concibe esta síntesis entre amor y conocimiento como un movimiento circular que comienza en la cosa en sí y va al sujeto y de éste retorna al punto de partida:

«Intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum anima ad res [...] Est ergo [...] circulatio quadam in operibus intellectus et voluntatis»<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

<sup>91</sup> Cfr. *Comp. theol.* I 46.

<sup>92</sup> *Summ. theol.* I q. 27 a. 4c. Cfr. *Summ. c. Gent.* IV 19; et *De potent.* q. 10.

<sup>93</sup> *De potent.* q. 9 a. 9c.

Si es verdadero que un objeto puede ser amado en cuanto es conocido, es también verdadero que puede ser perfectamente conocido sólo en cuanto es amado. El segundo aspecto completa el primero. El conocimiento del objeto será perfecto cuando sobrevenga también el amor del objeto<sup>94</sup>. La actividad espiritual del hombre, vista en toda su extensión e integridad es una síntesis de conocimiento y amor. El individuo en concreto no conoce primero y ama después: esta distinción de primero y después está hecha desde un punto de vista psicológico, cuando en cierto sentido cerramos por un momento el dinamismo de la actividad del espíritu para analizarlo mejor. La actividad humana en cada momento es completa en sí misma e implica todas las diversas operaciones en una síntesis perfecta. El fundamento, por lo tanto, de la posibilidad o existencia de un conocimiento afectivo se da en la unidad psicológica del sujeto que piensa y ama y en la unidad ontológica del objeto pensado y amado<sup>95</sup>.

Con ello podemos responder al problema de en qué sentido el amor es fuente y origen del conocimiento y cómo la actividad volitiva puede perfeccionar y contribuir a la actividad cognoscitiva. Ello también posibilita explicar cómo la sabiduría mística es don del Espíritu Santo y síntesis de conocimiento y amor: «Sapientiae donum dilectionem quasi principium praesupponit et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est»<sup>96</sup>.

El amor, por tanto, está con relación al objeto amado como el inicio de un movimiento está en relación con su término y el conocimiento experimental que uno tiene se da como principio de operación y en cierto sentido es semejante al conocimiento afectivo del objeto amado. La diferencia entre el primero y el segundo se da en que mientras uno se presenta físicamente en su operar en tanto causa eficiente e inmediata, el objeto amado se presenta al dinamismo del amor sólo con una presencia afectiva, porque entre el objeto amado y el amor existe una relación de causalidad final y mediata<sup>97</sup>.

La voluntad tiene como objeto al existente sólo en cuanto concreto. El objeto del intelecto es universal, el objeto de la voluntad es solamente singular y particular<sup>98</sup>. Esta afirmación del movimiento realístico de la voluntad no es otra que la aplicación del principio de finalidad: toda tendencia necesita, por su propia naturaleza, una determinación *ad u-*

<sup>94</sup> Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *In III Sent.* d. 35q. 2 a. 1 q1a. 1 a. 3c. «In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei; in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum» (*Summ. c. Gent.* IV 19). «Sic igitur sapientia quae est donum causam habet in voluntate, scilicet caritatem: sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare» (*Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c).

<sup>97</sup> Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8c; et *Summ. theol.* I-II q. 28 a. 1c.

<sup>98</sup> Cfr. *De verit.* q. 22 a. 3 ad 4um, et a. 10c; *Summ. theol.* I q. 16 a. 1c, q. 59 a. 2c, q. 82 a. 3c; II-II q. 20 a. 2c.

num de parte del sujeto en movimiento. El amor, en consecuencia, precontiene el objeto amado no sólo en su totalidad, sino también en su singularidad<sup>99</sup>.

En la concepción del amor en Santo Tomás se encuentra la solución a la relación entre conocimiento y amor. En sus primeras obras —el comentario a las *Sentencias* y las cuestiones *De veritate*— el Doctor Angélico habla de la información del apetito por el amado<sup>100</sup>. En otras palabras, el amor se concibe estáticamente por modo de información, como el intelecto posible es informado por la especie impresa. En obras posteriores —la *Summa contra Gentiles*, el comentario al libro *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio y la *Summa theologiae*— no se encuentra nada, sino coadaptación, conveniencia, proporción, aptitud, connaturalidad, intención; todas expresiones que ya no implican información, sino moción dinámica hacia el fin. El amor se concibe dinámicamente según un modo de movimiento metafísico<sup>101</sup>.

En el amor se muestran dos aspectos metafísicos: receptivo y activo en cuanto amar es padecer y obrar. El primer aspecto se llama complacencia<sup>102</sup>, impresión<sup>103</sup> y *affectio* de la cosa amada en el amante<sup>104</sup>. El segundo aspecto se denomina inclinación<sup>105</sup>, tendencia, principio de movimiento tendiente como fin al amante<sup>106</sup>. El primer aspecto —que se puede llamar amor como complacencia— es término de un camino de recepción, mientras que el segundo, que se puede llamar amor como tendencia, es principio en el camino de la moción y entre ellos se dan varias implicaciones de las cuales una es la unión del amante y el amado<sup>107</sup>. *Connaturalitas* indica que el sujeto amando por amor se hace de la misma naturaleza que el amado. Como la naturaleza es el principio de la acción en aquello que es<sup>108</sup>, connaturalidad quiere decir que el sujeto que ama por la afección recibida (primer aspecto del amor) se hace

<sup>99</sup> Cfr. *De verit.* q. 14 a. 12 ad 4m.

<sup>100</sup> Cfr. *In III Sent.* d. 27 q. 1 a. 1c et ad 2um; d. 31 q. 2 a. 2c; *De verit.* q. 26 a. 4c.

<sup>101</sup> «Amatio autem fit secundum quandam motionem amantis ad amato. Amatam enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum» (*Comp. theol.* I 46). «Amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quaedam unio unius ad alterum» (*De potent.* q. 10 a. 2 ad 11um). Vide etiam *Summ. c. Gent.* IV 19.

<sup>102</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 25 a. 2c; q. 26 a. 1c, a. 2c et ad 2um; q. 27 a. 1c.

<sup>103</sup> Cfr. *De potent.* q. 10 a. 2 ad 11um; *Summ. theol.* I q. 37 a. 1c.

<sup>104</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 37 a. 1c. Vide *ibid.*, I-II q. 29 a. 1c (*consonantia*); a. 2c (*convenientia*); et *Comp. theol.* I 46 (*tractio*).

<sup>105</sup> Cfr. *In IV De div. nomin.*, lect. 9; *Summ. c. Gent.* IV 19; *Summ. theol.* I q. 87 a. 4c, et I-II q. 23 a. 4c.

<sup>106</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 26 a. 1c, et a. 2 ad 1um.

<sup>107</sup> Como se ha mostrado, Santo Tomás muestra tales implicaciones con las palabras *portio* (*Summ. theol.* I-II q. 25 a. 2c; *Summ. c. Gent.* IV 19); *connaturalitas* (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 2c et 4. 4c; q. 26 a. 1c et a. 2c; q. 27 a. 1c et a. 4c; II-II q. 45 a. 2c); *aptitudo* (*Ibid.*, I-II q. 25 a. 2c). Cfr. J. KAKICHI KODOWAKI, *Op.cit.*, p. 69.

<sup>108</sup> Cfr. J. DE FINANCE S. I., *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, pp. 336-338.



de la misma naturaleza que el amado, así como según la naturaleza o exigencia del amado que hace su naturaleza, puede actuar (segundo aspecto del amor) o tender hacia el fin como hacer otra acción<sup>109</sup>. La proporción y la connaturalidad siguen al amor como complacencia, pero no se distinguen realmente de él como unión según el afecto, y por la razón anteceden al amor como tendencia como su condición necesaria *a priori*, pero, una vez más, no se distinguen realmente. Ambas hacen un puente metafísico entre ambos aspectos del amor.

En nuestro texto de la *Summa* II-II q. 45 a. 2c, *connaturalitas*, puesto que se pone en cercanía con *compassio* —la cual compete a las potencias apetitivas más que a las cognoscitivas<sup>110</sup>—, pertenece esencialmente al orden apetitivo. Sin embargo, como la expresión sea «de connaturalitate ad ea de quibus iam est iudicandum», la connaturalidad en nuestro texto mira a la operación cognoscitiva subsecuente. Esto se confirma en el texto paralelo sobre la prudencia: «secundum quos [=habitus virtutum moralium] fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine»<sup>111</sup>. Por lo tanto, la connaturalidad aquí quiere decir que el sujeto, amando por amor, se hace casi de la misma naturaleza que el amado, así como para que, según la exigencia o naturaleza del amado, pueda juzgar rectamente<sup>112</sup>.

Al conocimiento por connaturalidad, *mutatis mutandis*, se pueden aplicar aquellas cosas que pertenecen al conocimiento del ser y de los primeros principios. Como la connaturalidad afectiva —es decir, el amor que es causa del conocimiento según connaturalidad— pertenece al orden de los actos ilícitos, también la finalidad recibida en el intelecto pertenece al orden de los actos ilícitos, y por lo mismo no es disposición permanente habitual, sino por sí misma actual<sup>113</sup>.

La moción al modo de la causa final es *a priori*, es decir, previa a toda reflexión racional. El conocimiento según connaturalidad se hace por recepción de la finalidad o por modo de causa final. Tal conocimiento, por lo tanto, es simple inteligencia, por la cual el objeto se da a conocer en la conciencia como por sí mismo notado. Sobre ello el amor (*connaturalitas*), aunque sea acto ilícito, sin embargo no es acto de la voluntad al cual sigue el conocimiento intelectual acerca del bien, sino acto que por el hábito de la virtud que es movida *per modum naturae*, y por lo tanto se esconde en el más profundo estrato de la conciencia,

<sup>109</sup> «[...] amans [...] inclinatur ad operandum secundum exigentiam amati» (*In III Sent.* d. 27 q. 1 a. 1c). «[...] principium huius motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit» (*Summ. theol.* I-II q. 26 a. 1c). «[...] omnis autem motus in aliquid vel quies in aliquo, ex aliqua connaturalitate vel coactione procedit: quae pertinet ad rationem amoris» (*Ibid.*, q. 27 a. 4c). «Propter connaturalitatem ad ea de quibus iam est iudicandum» (*Ibid.*, II-II q. 45 a. 2c).

<sup>110</sup> Cfr. *De verit.* q. 26 a. 3c et ad 18um.

<sup>111</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5c, et a. 3c.

<sup>112</sup> Cfr. J. KAKICHI KODOWAKI, *op. cit.*, p. 70.

<sup>113</sup> Ver semejanzas y diferencias en J. KAKICHI KODOWAKI, *Op. cit.*, pp. 101-102ss. Aunque hay importantes semejanzas, se dan no pocas diferencias entre ambos conocimientos.

por lo que, en consecuencia, generalmente no se hace consciente, excepto en casos especiales; por ejemplo, como la atracción divina se gusta y experimenta en la contemplación mística. Posteriormente, cuando el objeto se conozca como principio en sí mismo notado, también él aparece en la conciencia como perspectiva u horizonte o una cierta luz bajo la cual se debe juzgar de otras, así como principios primeros<sup>114</sup>.

### La connaturalidad como acercamiento a Dios

Todo proceso científico humano depende de lo sensible por la simple razón de que es en él que aprehende finalmente sus principios cuyo poder de irradiación no sobrepasará las virtualidades de su fuente. Este conocimiento no puede ser sino analógico, estando necesariamente basado en los efectos de Dios, mientras que él mismo está fuera de las captaciones directas del espíritu humano naturalmente ordenado a la quiddidad de las cosas sensibles<sup>115</sup>.

Sin embargo, la pura presencia del existir del fundamento no es meramente indeterminada, sino que comporta el existir por sí: una presencia original (aseidad)<sup>116</sup>: Dios, aun cuando excluyendo toda materia, es visto por nosotros a la luz de objetos en los cuales la espiritualidad no excluye la materia, sino la incluye positivamente: la perfección simple, como todo objeto de concepto humano, tiene su origen en lo sensible. Dios no participa del ser; son las criaturas las que participan del Ser. La analogía de los seres creados entre ellos no aspira sino a la analogía de la criatura a Dios, como a la adecuada explicación de ella misma. Es que el Ser, demasiado grande para dejarse circunscribir por el ser, no es conocido sino en la indigencia y la pobreza de lo creado. La capacidad virtual de la que hablamos aparece todavía en que las determinaciones de la naturaleza divina no son sino la transposición de los diversos aspectos creados que nos conducen al *ens commune* y de allí a Dios. Todo nuestro estudio de la naturaleza divina estará dirigido por

<sup>114</sup> «Cognitio duplex, scilicet naturalis et per gratiam. Et utraque duplex: scilicet una pure speculativa tantum; et alia affectiva sive experimentalis» (*Summ. theol.* I q. 12 a. 13c). «Rectitudo iudicii contingit dupliciter; scilicet per usum rationis et per connaturalitatem, tam in moralibus per scientiam moralem et per habitus morales, quam in divinis per donum sapientiae et per charitatem» (*Ibid.*, II-II q. 45 a. 2c; cfr. q. 51 a. 3 ad 1um). Vide *In Psalmo 48*, in fine; *In I Sent.* prol. a. 1 ad 2um; d. 7 q. 2 a. 1c; *In III Sent.* d. 23 q. 1 a. 2 ad 1um; *Summ. theol.* I q. 62 a. 3 ad 1um, q. 64 a. 1c, q. 83 a. 4c; II-II q. 97 a. 2 ad 2um, q. 154 a. 5c; III q. 55 a. 1c. Cfr. J. KAKIUCHI KODOWAKI, *Op. cit.*, p. 104.

<sup>115</sup> «Est et magis dicenda sapientia quam metaphysica quia causas altissimas per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas» (*I Sent.*, prol. a. 3 sol. 1a). Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 2 a. 2c et q. 5 a. 4c.

<sup>116</sup> Cfr. F. RODRÍGUEZ VALLS, «La experiencia noética de Dios»: *Pensamiento* 47 (1991) 495.

las tres vías de la causalidad, de la eminencia y de la remoción, fundadas ellas mismas en el hecho de que se trata de la causa universal del ser. Todo lo que podemos determinar de Dios, positivamente o negativamente, está dirigido por su rol de causa de lo creado y si se mira atentamente se puede dar cuenta que todo lo que tiene de demostración *propter quid* en teodicea está en relación de dependencia de una demostración *quia* que es su única fuente<sup>117</sup>.

Sin embargo la participación del bien se une siempre a la participación de la existencia en relación con una naturaleza particular. Santo Tomás distingue la participación de las perfecciones puras y mixtas. Estas últimas, encerrando el elemento de la limitación y de la imperfección, existen en Dios de una manera virtual —en su intelecto<sup>118</sup>—. Por el contrario, las perfecciones puras, por ejemplo el bien óntico y ético, se realizan formalmente en la naturaleza de Dios. De esta manera, Dios es la causa ejemplar del bien contingente no solamente bajo el aspecto de conocimiento, sino formalmente por su naturaleza interior que contiene la plenitud de las perfecciones<sup>119</sup>.

Si se sigue la reflexión de Santo Tomás hasta el fin se descubrirá que el sentido último de las cosas —su última palabra, escribirá más tarde Blondel— es la bondad de Dios. He aquí un ejemplo: rechazando el ocasionalismo de los Arabes, en las cuestiones *De potentia* q. 3 a. 7c recurre a la gradación de tres argumentos: repugna a los sentidos, repugna a la razón, repugna a la divina bondad, que es comunicativa de sí misma. La inducción reconoce la realidad objetiva de las cosas y su «significación». Este reconocimiento culmina más allá de la inducción: la comunicación de la bondad divina se demuestra, ella es objeto de ciencia: la existencia de Dios no es conocida por sí misma: las cinco vías la prueban, ellas no la «muestran». Inmediata, substancial, constitutiva de nuestro ser, la presencia creativa es la presencia de un Dios trascendente, radicalmente inaccesible a las posibilidades de nuestra razón y de su reflexión. Santo Tomás descubre en el seno del mundo sensible la presencia creadora de Dios. Las búsquedas actuales de la psicología y de la fenomenología permiten comprender mejor la legitimidad y la naturaleza de su método deductivo<sup>120</sup>.

Objeto de este conocimiento es la bondad de Dios. Como hemos visto, sobre el bien es posible pronunciarse de dos modos: de manera especulativa o puramente afectiva. En el primer caso se trata de la reflexión racional sobre la perfección del ente mientras en el segundo se tie-

<sup>117</sup> Cfr. M. BEAUCHAMPS, «Dieu en métaphysique d'après saint Thomas d'Aquin»: *Revue de la Université d'Ottawa*.

<sup>118</sup> Cfr. *In I Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 4um.

<sup>119</sup> S. KOWALCZYK, «Dieu en tant que *Summum bonum* d'après saint Thomas d'Aquin»: *Divus Thomas (Placentiae)* 74 (1971) 339-354.

<sup>120</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 226.

ne un conocimiento afectivo o experimental del bien que se da mientras se experimentan en sí mismas el gusto de la divina dulzura y la complacencia en la divina voluntad y esta experiencia implica la mediación del afecto que se realiza por la participación de la gracia: «Anima per gratiam conformatur Deo»<sup>121</sup>:

«[...] hay un doble conocimiento de la divina bondad o voluntad. Uno, especulativo. Y respecto de éste no es lícito ni probar si la voluntad de Dios es buena o si acaso Dios es suave. Pero otro es el conocimiento afectivo o experimental, como cuando alguien experimenta en sí mismo el gusto de la dulzura divina y la complacencia de la divina voluntad»<sup>122</sup>.

Se dan pues dos formas de conocimiento. La ciencia que nos hace responder con exactitud consultando solamente el objeto y el tener en nosotros la virtud misma lo que nos permite responder consultando nuestra inclinación, nuestra connaturalidad. Frente a Dios, no hay otro medio que sobrepuje al conocimiento por conceptos, que usar para conocerlo de nuestra propia connaturalidad y nos connaturaliza radicalmente con Dios la gracia santificante que nos hace partícipes de la naturaleza divina. Lo que hace pasar a la actualidad operativa esta connaturalidad radical es la caridad, que supone la gracia santificante de la cual es propiedad, y alcanza a Dios como realmente presente y en cuanto Dios en su deidad.

Es hablando de este modo de juzgar que llama *por inclinación* o por connaturalidad, que Santo Tomás dice que el juicio de las cosas divinas obtenido por esta vía «es propio de la sabiduría que es un don del Espíritu Santo, según aquello de I Corintios: el hombre espiritual lo juzga todo [...]»<sup>123</sup>. La sabiduría se puede definir como *sapida scientia* y trasciende a todas las otras ciencias en tanto contempla las cosas que son eternas<sup>124</sup>.

El conocimiento connatural o afectivo se ejemplifica por lo mismo en la vida religiosa. El «hombre espiritual» tiene un conocimiento connatural que es inaccesible al hombre «puramente natural». Posee una experiencia que le está vedada a ese último: la experiencia del Dios revelado en Jesucristo<sup>125</sup>. La experiencia mística es conocimiento por connaturalidad. Ya que las cosas divinas están íntimamente unidas a nosotros, han llegado a ser nuestras, a arraigarse en nosotros por el amor de caridad, es propio del don de la sabiduría valerse de este mismo amor,

<sup>121</sup> Cfr. *Summ. theol.* I q. 43 a. 5 ad 2um. Avenia op. cit.

<sup>122</sup> *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2c. Cfr. *ibid.*, I q. 1 a. 6 ad 3um.

<sup>123</sup> *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um.

<sup>124</sup> Cfr. *In II Sent.* d. 24 q. 2 a. 2 ad 4um; *De verit.* Q. 17 a. 1c; *Summ. theol.* I q. 79 a. 9c. Vide R. E. BRENNAN, *The Intellectual Virtues According to the Philosophy of St. Thomas*, p. 49.

<sup>125</sup> Cfr. J. RIVERA CRUCHAGA, «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Philosophica* 2-3 (1979-1980); e ID., «El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino»: *Dilemas* 10 (1974).

de la caridad infusa, para convertirla, bajo la especial inspiración del Espíritu Santo, en la condición de medio objetivo de conocimiento, de *obiectum quo*, de modo que no sólo experimentamos nuestro amor por Dios, sino a Dios mismo<sup>126</sup>.

Con ello podemos decir que la sabiduría sobrenatural, forma suprema de la ciencia, es conocimiento por connaturalidad. A primera vista, esta afirmación parece contradecir uno de los dos textos claves en relación con el tema de la connaturalidad: todas las primeras páginas de la *Summa*, en efecto, hacen de la ciencia teológica, evidentemente sobrenatural, una sabiduría *per modum cognitionis* y no *per modum inclinationis*<sup>127</sup>. Pero enseguida surge una dificultad en sentido contrario: ¿no es la metafísica (*sapientia quae est virtus intellectualis*) que es sabiduría *secundum perfectum usum rationis*, por oposición a la sabiduría *secundum quamdam connaturalitatem ad ipsas res divinas*, la cual es don del Espíritu Santo? Así pareciera que entre la metafísica y la sabiduría mística no habría lugar para la teología<sup>128</sup>. Sin embargo, Santo Tomás no equipara la metafísica con la teología. Para poder hacer esta distinción es necesario precisar la relación de la fe y los dones de la inteligencia y después la relación de la ciencia teológica con la fe y los dones del Espíritu Santo<sup>129</sup>.

Pero hay que señalar que acceder al orden interior es tomar conciencia de la creación y consentir allí participar yo mismo en la misma actividad creadora (sabiendo y queriendo). El orden exterior del conocimiento, de la actividad, de la «productividad» fenomenal no existe sino en función de esta participación en vista de ella<sup>130</sup> y ella es compasión o connaturalidad con las cosas divinas (*compassio sive connaturalitas ad res divinas*) que se logra por la caridad, que nos une a Dios, según aquello de *I Cor*: «El que adhiere a Dios es un sólo espíritu (con Él)»<sup>131</sup>. La «luz» divina de la inspiración proporciona al ser humano proveyéndolo de una más alta participación en el inmediato conocimiento de sí mismo de Dios<sup>132</sup>.

Como se ha dicho, si se da en el hombre un tal conocimiento, este no será otro que la síntesis de dos momentos que constituyen la vida espiritual del hombre: conocimiento y amor<sup>133</sup>. Podemos decir, pues, que la diversidad de conocimientos y de acercamientos a la realidad de

<sup>126</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Los grados del saber* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1968), p. 412.

<sup>127</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 1 a. 4c.

<sup>128</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. II, pp. 242-243.

<sup>129</sup> Ver el desarrollo de «La fe y los dones del Espíritu Santo» y «La teología y el don de la sabiduría» en A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, 243-252, temas que escapan a nuestra reflexión.

<sup>130</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, p. 284.

<sup>131</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 97 a. 2 ad 2um.

<sup>132</sup> Cfr. D. C. HALL, «Immediacy and Mediation in Aquinas: *In I Sent.* d. 1, a. 5»: *The Thomist* 53 (1989) 31-55.

<sup>133</sup> Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

Dios se muestra en que mientras el conocimiento afectivo en el orden natural es síntesis de amor y de conocimiento, cuyo contenido es el dato racional, en aquel de la gracia es síntesis de caridad y conocimiento, cuyo contenido es el de la fe. Pero entre uno y otro camino hay una relación de analogía y en virtud de esta relación el análisis filosófico de un conocimiento que se da en virtud del amor servirá para profundizar y comprender mejor el conocimiento místico.

Es en la experiencia mística en la que sobretodo el amor aparece. En el juicio místico el objeto es alcanzado mediante la actividad del Espíritu Santo en nosotros, actividad que es amor del sujeto hacia el objeto, en el cual todo lo que es sobrenatural es conocido no por un proceso racional sino en cuanto el sujeto es *patiens divina*. El conocimiento místico es propiamente un conocimiento afectivo y siendo un tal conocimiento, conocimiento de amor, para mejor comprender y profundizar su naturaleza íntima debemos ver como es posible esta síntesis de actividad intelectual y volitiva<sup>134</sup>.

Es cierto que el conocimiento humano es racional, no intuitivo, pero también que Dios nos acerca con su gracia a formas de intuición. Mientras la virtud indica una relación entre Dios y el hombre mediante la razón (principio intrínseco al hombre por el cual se dice que él es racional) el don indica una relación del alma con Dios que no admite ninguna mediación, siendo un contacto íntimo con Él<sup>135</sup>.

Como se puede ver, todo un potencial místico está condensado en unos pocos artículos del comentario a la *Sentencias*<sup>136</sup> y de la *Summa* y se encuentran justificadas las metáforas por las que los doctores del amor han tratado de hacer sensible el delicioso desfallecimiento del corazón. Sin embargo, no confundamos los dominios. Santo Tomás mira especialmente a las experiencias sobrenaturales en las que el sujeto es movido por el Espíritu Santo. La sabiduría que nos «connaturaliza» es un don del Espíritu Santo. Si por el contrario permanecemos en los límites de la pura actividad humana no se ve que el amor de Dios pueda por él mismo enseñarnos alguna cosa acerca de su objeto. Todo lo que puede hacer es llevarnos a usar derechamente nuestra razón. El amor de Dios, si se dirige a Dios, implica el amor de la verdad, la fidelidad heroica a la ley propia del espíritu. Porque no es otro que el dinamismo espiritual mismo, consciente y ratificado. El no introduce en la inteligencia una determinación nueva sino la estimula hasta el fin de su impulso<sup>137</sup>. Un tomismo riguroso no debería rehusar a la afectividad, una función complementaria de la inteligencia, en la posesión de lo concreto<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> *Ibid.* Cfr. R. M. SPIAZZI O. P., «Conoscenza con amore in Sant'Agostino e in San Tommaso»: *Doctor Communis* 39 (1986) 315-328.

<sup>135</sup> Cfr. I. CAMPOREALE, «La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso», cit.

<sup>136</sup> Cfr. *In III Sent.* d. 15 q. 2 a. 1c.

<sup>137</sup> Cfr. J. DE FINANCE, *op. cit.*, p. 338-339.

<sup>138</sup> Cfr. *ibid.*



Porque ella es, entre nuestras manos, instrumento de Dios, instrumento del Amor que ama por él mismo la obra de su creación<sup>139</sup>, la reflexión filosófica del cristiano no puede ser sino un esfuerzo gratuito, buscado por él mismo, cuyo despliegamiento natural dispone de más en más a la inteligencia creada para adherirse con toda su plenitud a la Plenitud de la Verdad primera revelándose a nosotros<sup>140</sup>.

Esta metafísica de la participación del ser es la de un teólogo. Ella está profundamente implicada, por ejemplo, por la teología de la caridad. ¿Por qué Dios debe ser amado por encima de todas las cosas?<sup>141</sup>. Una relación estrecha religa la *virtus agendi* y la participación. Se puede establecer la equivalencia<sup>142</sup>. Dios no puede ser la fuente del actuar sino siendo la fuente del ser porque el ser es principio interno de toda perfección y por lo tanto del actuar<sup>143</sup>.

La reflexión metafísica no es ni un descubrimiento «objetivo» ni un «pasaje» en el tiempo. Es la actuación de una unidad de tensión, es decir de una distinción entre el orden interior y el orden exterior, entre el ejercicio y su expresión, entre el *a priori* y el *a posteriori*, entre el ser y el devenir, entre el actuar y el movimiento y tiene dos aspectos. Ella procede de Dios y termina la obra divina. Salida de Dios la reflexión descubre el ser, descubre lo real que la constituye; completando la creación actúa lo real. Reflexionar es ser; ser es reflexionar. Descubriendo la esencial y activa relación de los dos aspectos, noético y pneumático, del actuar, la reflexión descubre que el acto es esencialmente comunicación (universal) de sí (singular): *Omne agens agit sibi simile*: «quia omne agens agit in quantum est actu, quia natura cuiuslibet actus est ut se comunicet quantum possibile est»<sup>144</sup>.

La reflexión metafísica, descubriendo lo que es el actuar, descubre lo que es ser verdaderamente: actuar es existir verdaderamente, no pretendiendo permanecer solo, queriendo permanecer conscientemente y libremente sí mismo, por los otros, en el universo, mi comunicación con Aquél que me comunica su bondad porque es la bondad soberana, es decir porque me ama plenamente a mí<sup>145</sup>. Es porque el lazo de unidad, de solidaridad ontológica de cada ser con el universo entero, el principio de la comunicación de los seres entre ellos, de su intenciona-

<sup>139</sup> Cfr. *De potent.* q. 3 a. 15 ad 14um; q. 5 a. 4c circa medium; *Summ. c. Gent.* I 91, in initio.

<sup>140</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 21.

<sup>141</sup> Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 26 a. 2c.

<sup>142</sup> Cfr. *Comp. theol.* I 135; *Summ. c. Gent.* III 66.

<sup>143</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* I 28; *Summ. theol.* I q. 105 a. 5c. Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, pp. 88 y 96-98.

<sup>144</sup> Cfr. *De potent.* q. 2 a. 1c.

<sup>145</sup> Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, pp. 288-289 y 309.

lidad, no es otra cosa que la participación del ser, la comunicación creadora del mismo de Dios, que Dios ama en su creación<sup>146</sup>. La reflexión metafísica encuentra su coronamiento reconociendo la absoluta trascendencia de Dios, substancialmente presente a su obra, y así se completa la gran vuelta que introduce en el orden interior, que hace pasar del orden del deseo y del dominio al orden del amor y de la verdadera libertad en la dependencia<sup>147</sup>.

Así se avanza hacia el equilibrio entre razón y afecto cuando estamos saliendo del racionalismo y adentrándonos en una afectividad que encierra en sí misma la carencia de fundamentación de la verdad y del bien al volverse sólo subjetivismo e interpretación como sucede entre otros en Vattimo. El conocimiento por connaturalidad nos permite abrirnos y adentrarnos en la riqueza y profundidad de la síntesis tomista que posibilita fundar perspectivas en otros campos de la reflexión filosófica y teológica. Así por ejemplo puede tener una especial importancia temática en teología espiritual.

La connaturalidad como forma de conocimiento es una de esas ideas que estructuran la síntesis de Santo Tomás, siendo expresión de la congénita simpatía con el bien y de su concepción sobre la participación, mirada desde la realización cognoscitiva y afectiva de lo humano. Si se da en el hombre un tal conocimiento, éste no será otro que la síntesis de dos momentos que constituyen la vida espiritual del hombre: conocimiento y amor. El conocimiento por connaturalidad se muestra como simpatía que acerca afectivamente a un bien y nos permite abrirnos y adentrarnos en la riqueza y profundidad de la síntesis tomista que posibilita fundar perspectivas en otros campos de la reflexión filosófica y teológica.

CIRO E. SCHMIDT ANDRADE

Puerto Montt, Chile.

<sup>146</sup> «Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur [...] Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio [...] Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia» (*Summ. c. Gent.* I 75). Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 26 a. 2c.

<sup>147</sup> Desde *operari sequitur esse* como experiencia se explicitan los demás principios. El primero —«omne agens agit sibi simile»— es descubierto por inducción. El segundo —«omne agens agit in quantum est actu»— viene después del primero en el orden del descubrimiento, pero es el primero en el orden ontológico: la semejanza del efecto a la causa fluye de la actualidad existencial de aquella (cfr. *De potent.* q. 3 a. 8c). El segundo fluye del tercero —«natura cuiuslibet actus est quod se ipsum communicet quantum possibile est» (*Ibid.*, q. 2 a. 1c). Es porque el primero deriva del tercero por lo que se puede leer en la *Summa*: «Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus, in quantum est actus; unde et omne agens agit sibi simile» (*Summ. theol.* I q. 115 a. 1c). Cfr. A. HAYEN S. I., *op. cit.*, t. II, pp. 313 y 315-316.