

LA ACCEPTIO A REBUS COMO CONDICIÓN DEL ESPÍRITU ENCARNADO EN LAS QVAESTIONES DISPVTATAE DE VERITATE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

I. UBICACIÓN METAFÍSICO-TEOLÓGICA DEL ESPÍRITU ENCARNADO

Entre las múltiples riquezas de esta grandiosa y profunda obra de Santo Tomás se puede encontrar, siguiendo un secreto hilo conductor no perceptible a primera vista, una caracterización metafísico-teológica de la condición del espíritu creado, en permanente comparación con el espíritu divino. Esta comparación, hecha sin tapujos ni problemas de límites epistemológicos, a la vez filosófica y teológica, resulta desde todo punto de vista fecunda para la comprensión profunda de ambos, a partir de lo que tienen en común —uno como modelo, el otro como semejanza—, pero a la vez lo que tienen de distinto, lo que en último análisis define a cada uno y distingue al uno del otro.

Si a esto se agrega la frescura con que se comparan entre sí los dos tipos de espíritu creado —el puro y el encarnado, el ángel y el alma humana—, resulta de allí acaso la más radical caracterización del espíritu humano que se puede encontrar en toda la obra de Santo Tomás; radicalidad que brota precisamente de la naturalidad con que se permite el filósofo-teólogo abordar la comparación.

Sería una falta de perspectiva reducir todo lo que en *De Veritate* se encuentra al respecto —e igualmente, lo que diremos en este trabajo— a un análisis meramente epistemológico del problema del conocimiento en los diversos niveles de intelecto. Ello se encuentra, sí; pero siempre inscripto en una perspectiva, en un panorama más amplio, que resulta ser teológico, metafísico y antropológico a la vez: se trata de la naturaleza de los diversos entes, que condiciona su peculiar modo de relación operativa con lo otro y distinto, tanto en el plano del conocer como en el del amor. El modo de obrar, el vivir propio del espíritu humano se determina y comprende más adecuadamente «desde arriba», desde la perspectiva panorámica que brinda la metafísica y la teología (natural y sagrada). Un trabajo puramente «filosófico» difícilmente podría alcanzar una perspectiva semejante.

1. *Cómo se da en Dios el conuenire cum omni ente*. «Espíritu», para el pensamiento de Santo Tomás —como en general para el pensamiento clásico— significa apertura a la verdad y al bien, *capacitas uniuersi, conuenire cum omni ente*¹. Espíritu es vivir en

¹ Vide *De verit.* q. 1 a. 1c, et q. 2 a. 2c.

contacto, en apertura a la riqueza del ser y nutrirse de ella. Pero esta «apertura», este «vivir en contacto» con la riqueza del ser no se da de la misma manera en los diversos tipos o niveles de espíritus o de intelectos. En Dios, que es el mismo *esse subsistens*, esta apertura se da desde la riqueza de su mismo ser, que precontiene todo lo que viene después de él². La riqueza exuberante del ser divino incluye toda la perfección de los demás entes que proceden de su acción creadora, y así no necesita recibirla para conocerla: la conoce desde su propio ser como fuente de toda otra riqueza ontológica.

Por esto, si bien es cierto que el intelecto divino conoce, como todos los demás intelectos, mediante una *species*, esta *species* no es distinta de la misma esencia divina, de su *esse subsistens*: «Dios conoce sus efectos por su esencia, del mismo modo como mediante la semejanza de la cosa se conoce la cosa misma»³. Dios conoce las cosas distintas de él por su propia esencia, en cuanto ésta contiene la semejanza de las cosas distintas de él⁴. Y esto implica un conocimiento máximamente «expresivo» y «óptimo»⁵.

2. *Comparación entre el intelecto creado y el intelecto creador.* En términos que interesan a nuestro trabajo, esto implica una diferencia radical entre el espíritu divino y el espíritu creado. El espíritu divino no necesita recibir los contenidos de las cosas ni de ningún otro ente para poder «vivir» cognoscitiva y afectivamente los demás entes. Como *actus purus*, no necesita algo «sobreañadido» a su esencia, recibido «desde fuera», para conocer y amar a los entes distintos de él. Los vive desde la propia riqueza de su propio ser como fuente de la riqueza de éstos. Es la diferencia esencial entre el modo de operar del espíritu divino y el del espíritu creado, tanto angélico como humano: «El intelecto del alma humana está en potencia hacia todos los entes. Y es imposible que exista algún ente creado que sea perfectamente acto y semejanza de todos los entes, pues en ese caso poseería de manera infinita la naturaleza de entidad. Por lo cual sólo Dios puede entender todas las cosas por sí mismo sin algo añadido. Cualquier intelecto creado, en cambio, conoce por ciertas especies sobreañadidas»⁶. Las *species superadditas* no constituyen un tecnicismo epistemológico, sino la inevitable consecuencia de la finitud del ser: los entes que no son la plenitud del ser

² «Ipsum esse praehabet in se omnia subsequentia» (*Summ. theol.* I-II q. 2 a. 5 ad 2um).

³ «Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit, sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa» (*De verit.* q. 2 a. 3 ad 3um).

⁴ «Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso» (*Summ. theol.* I q. 14 a. 5c). Vide también: «Cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere» (*Ibid.* I q. 14 a. 6c).

⁵ «Expresissime divina essentia repraesentat creaturam; et ideo intellectus divinus optime rem cognoscit» (*De verit.* q. 2 a. 3 ad 9um).

⁶ «Intellectus animae humanae est in potentia ad omnia entia. Impossibile est autem esse aliquod ens creatum quod sit perfecte actus et similitudo omnium entium, quia sic infinite possidet naturam entitatis. Unde solus Deus per seipsum sine aliquo addito potest omnia intelligere. Quilibet autem intellectus creatus intelligit per alias species superadditas, vel acquisitas, sicut in nobis accidit, vel concreat, sive infusas, sicut in angelis» (*De verit.* q. 20 a. 2c).

necesitan recibir los entes para poder conocerlos y vivirlos. Espíritu creado es sinónimo de receptividad respecto de la riqueza del ser.

Aquí se inscribe la conocida expresión aristotélica que Santo Tomás suele repetir en estos contextos: *intelligere est quoddam pati*⁷. Entender, para la creatura, es un cierto padecer, un cierto recibir, *passio* en el sentido más amplio y abarcador de la palabra, que no se refiere sólo a la condición de los entes materiales y sensibles, sino a todas las creaturas en cuanto intrínsecamente receptoras: «El nombre pasión se entiende en dos sentidos: en sentido amplio, se llama pasión a la recepción de algo del modo que fuere. Y esto según la acepción del vocablo; pues pasión procede del griego *patein*, que significa recibir [...] La pasión entendida de este primer modo se encuentra en el alma, y en cualquier creatura, por el hecho de que toda creatura tiene algo de potencialidad mezclada, razón por la cual toda creatura subsistente es receptiva de algo»⁸.

Efectivamente, en el orden del existir, toda creatura es receptiva del *actus essendi*, que siempre es en ella un *esse receptum*, recibido participativamente por la esencia finita para que se constituya el ente finito. Esto determina metafísicamente que también en el orden operativo, toda creatura —y no es el espíritu creado una excepción— necesite recibir para obrar. En el caso particular del espíritu, necesita de un alimento de verdad y bien que le es dado desde un ente distinto de él mismo.

3. *Comparación entre el intelecto angélico y el intelecto humano*. Pero en este punto se separan los dos tipos de intelecto creado que existen: el puro y el encarnado, el angélico y el humano. Todo espíritu creado necesita recibir para conocer y amar. Pero mientras el intelecto angélico recibe directamente del creador las *species* inteligibles que lo fecundan y lo abren a la verdad y al bien, lo propio del espíritu humano es recibir la verdad y el bien de las cosas, de las otras creaturas existentes, y en particular de las naturales.

La tesis no es de ningún modo exclusiva de *De Veritate*. Por ejemplo, encontramos un pasaje muy claro al respecto en el *Comentario a las Sentencias*: «El intelecto angélico está en el medio entre el intelecto divino y el humano, tanto en cuanto a su fuerza como en cuanto a su modo de conocer. Pues en el intelecto divino la semejanza de la cosa entendida es la misma esencia de quien entiende, la cual es causa e-

⁷ «Quies in qua perficitur scientia, excludit motum naturalium passionum; non autem motum et passionem communiter acceptam, secundum quod quodlibet recipere pati dicitur et moveri; sicut etiam Philosophus dicit in III *de Anima* quod intelligere est quoddam pati» (*De verit.* q. 10 a. 6 ad 9um).

⁸ Ofrecemos aquí el pasaje completo: «Nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc secundum significationem vocabuli: nam passio dicitur a *patein* graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus [...] huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus [...] Unde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest; sed si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole» (*De verit.* q. 22 a. 3c).

jemplar y eficiente de las cosas; en el intelecto humano en cambio la semejanza de la cosa entendida es distinta de la sustancia del intelecto, y es como forma suya; por lo cual del intelecto y de la semejanza de la cosa se produce una unidad completa, que es el intelecto que entiende en acto; y esta semejanza es recibida de la cosa (*et huius similitudo est accepta a re*). En cambio en el intelecto angélico la semejanza de la cosa entendida es distinta de la sustancia del que entiende, pero no es sin embargo adquirida de la cosa»⁹.

También en la *Summa Theologiae* encontramos la tesis, resumida de la manera clara, simple y sencilla que es característica del «manual para principiantes»: «Las especies por las cuales los ángeles entienden, no son recibidas de las cosas, sino que les son connaturales [... En cambio] las sustancias intelectivas inferiores, a saber las almas humanas, tienen la potencia intelectiva no completa naturalmente; sino que se completa en ellas de modo sucesivo, por el hecho de que reciben las especies inteligibles de las cosas»¹⁰. (Nótese que no dice que reciben de las cosas las especies sensibles solamente, sino las especies inteligibles).

Pero es en *De Veritate* —que no es nada parecido a una «manual para principiantes», sino que tiende al completo y necesariamente complejo desarrollo de ciertas cuestiones— donde la tesis se encuentra explicitada hasta sus últimas consecuencias. Por ejemplo, en la q. 2 a. 14c., donde se comparan entre sí los tres tipos de intelecto, y se dice: «En todo saber existe una asimilación del que sabe a lo sabido; por lo cual es necesario que, o que el saber sea causa de lo sabido, o que lo sabido sea causa del saber, o que ambos sean causados por una única causa. No puede decirse que las cosas sabidas por Dios sean causas del saber en El; pues las cosas son temporales, y el saber divino es eterno, y lo temporal no puede ser causa de lo eterno. Tampoco puede decirse que ambos sean causados por una única causa; pues en Dios nada puede ser causado, pues él mismo es todo aquello que posee. Por lo cual queda que su saber es causa de las cosas. En cambio nuestro saber es causado por las cosas, a saber, en cuanto lo recibimos de las cosas. Mientras que el saber de los ángeles no es causado por las cosas, ni causa de las cosas; sino que ambos provienen de una causa única; pues así como Dios imprimió las formas universales en las cosas para que subsistan, así también imprimió las semejanzas de las mismas en las mentes de los ángeles para que las cosas fueran conocidas»¹¹.

⁹ «Intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellecta est ipsa essentia intelligentis, quae est rerum causa exemplaris et efficiens; in intellectu vero humano similitudo rei intellecta est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma eius; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens; et huius similitudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellecta est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re» (*In II Sent.* dist. 3 q. 3 a. 1 sol.).

¹⁰ *Summ. theol.* I q. 55 a. 2c (utrum angeli intelligunt per species a rebus acceptae): «Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales [...] Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus».

¹¹ «In omnis autem scientia est assimilatio scientis ad scitum; unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici

Queda muy claro que, en esta comparación metafísico-teológica, la *acceptio a rebus*, la recepción del saber de las cosas, resulta el rasgo distintivo —el primer y principal rasgo distintivo— del saber del intelecto humano.

Otro pasaje clave para esta comparación entre el intelecto angélico y el humano es *De verit.* q. 8 a. 9c. Nosotros nos detendremos en él en varios puntos sucesivos de este trabajo. Por ahora, meditemos sobre la pregunta con que Santo Tomás introduce el artículo: «Utrum formae per quas angeli cognoscunt res materiales sunt innatae vel a rebus acceptae» (si las formas por las que los ángeles conocen las cosas materiales son innatas o recibidas de las cosas). Es evidente que la respuesta verdadera será la primera; la segunda, como veremos, implica la corporeidad, el conocimiento sensible y el intelecto agente, y en ese caso habría que decir que los ángeles tienen cuerpo y que son animales... Pero aquí queremos detenernos precisamente en el título del artículo. Nótese que no se pregunta si los ángeles conocen por especies «innatas» o «adquiridas». La opción no se plantea —como nosotros tenderíamos a hacerlo espontáneamente— entre especies «innatas» o «adquiridas», sino entre especies «innatas» o «recibidas de las cosas». Esto no significa que no sean «adquiridas» las especies del intelecto humano, sino que precisamente «adquiridas» significa «recibidas de las cosas», *a rebus acceptae*, condición propia del intelecto humano¹².

4. *Comparación entre el intelecto divino y el humano.* En algunos pasajes, Santo Tomás compara al intelecto humano con el divino sin mencionar el intelecto angélico. Suelen ser pasajes muy sencillos y contundentes, como el siguiente: «Nuestro intelecto conoce la cosa mediante una semejanza recibida de la cosa, mientras el intelecto divino mediante una semejanza que es causa de la cosa»¹³. O este otro, cuando trata acerca de la verdad: «La verdad se encuentra (en la cosa) antes por comparación al intelecto divino que al humano, pues al intelecto divino se compara como a su causa, al humano en cambio como a su efecto, en cuanto el intelecto recibe su saber de las cosas (*inquantum intellectus a rebus scientiam accipit*)»¹⁴.

quod res scitae a Deo sint causa scientiae in Deo; cum res sint temporales, et scientia Dei sit aeterna, temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum, scilicet, eam a rebus accipimus. Sed scientia angelorum non est causata a rebus, neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus angelorum ad cognoscendas res» (*De verit.* q. 2 a. 14c).

¹² Cfr. *De verit.* q. 8 a. 9c.

¹³ «Intellectus noster cognoscit rem per similitudinem acceptam a re; sed intellectus divinus per similitudinem quae est causa rei» (*De verit.* q. 2 a. 3 obi. 13a). En el siguiente pasaje del *Comentario a las Sentencias* se asocia la *acceptio a re*, propia del intelecto humano, con el hecho de que el saber humano es un saber «particular», mientras Dios, al tener un saber de las cosas que no es recibido de las cosas, no puede decirse que tenga un saber «particular», aunque conozca perfecta y propiamente a cada cosa: «Quamvis Deus cognoscat propriam naturam cuiuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquod acceptum a re: quia, ut dicit Dionysius [...] divina scientia non immittit se singulis rebus quae cognoscuntur; nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis: quia proprie illa scientia est particularis quae est per medium particulare a re acceptum» (*In 1 Sent.* dist. 35 q. 1 a. 5 sol.).

¹⁴ «Per prius etiam inest rei veritas per comparisonem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum comparetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad

II. LA ACCIÓN DE LAS COSAS EN EL ESPÍRITU HUMANO

Todo esto implica una verdadera acción de las cosas en el espíritu humano, que va bastante más allá de una mera causalidad formal extrínseca o ejemplar, y tiene innegables ribetes de una verdadera causalidad eficiente, aunque *sui generis*. Los pasajes son excesivos, y citar todos resultaría abultado y hasta farragoso. Sin embargo, distintos textos apuntan a distintos aspectos de la cuestión que conviene resaltar.

1. *Intellectus a rebus quodammodo patitur*. El intelecto humano, en cuanto recibe de las cosas, en cierto modo «padece» por parte de las cosas (*a rebus quodammodo patitur*), en cuanto que todo recibir es un cierto padecer¹⁵. En otro lugar se dice que el intelecto especulativo (humano), puesto que recibe de las cosas, es en cierto modo movido por las cosas, y así son las cosas su medida¹⁶. La relación de «medida» (*mensura*) que las cosas poseen hacia nuestro intelecto significa ciertamente causalidad formal extrínseca, pero se desprende como una consecuencia del *motus* impreso por las cosas en nuestro intelecto: «De lo cual se hace evidente —concluye Santo Tomás el pasaje citado— que las cosas naturales, de las cuales el intelecto humano recibe el saber, son la medida de nuestro intelecto».

2. *Cierta acción de las cosas en el alma*. Las cosas realizan una verdadera «acción» sobre el intelecto: «En la mente que recibe el saber de las cosas, las formas existen por cierta acción de las cosas en el alma (*in mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam*)¹⁷. Y en otro lugar: «Las formas que existen en el intelecto especulativo, surgen en nosotros en cierto modo por la acción de las cosas mismas (*formae autem quae sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum*)¹⁸.

3. *Formas muy gráficas de describir esta acción*. De *Veritate* nos ofrece otras formas muy gráficas y expresivas de describir esta acción:

a) La cosa (*res*) se llama verdadera por adecuación al intelecto humano, en cuanto «ha nacido para formar de sí una opinión verdadera» en él: «Secundum adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem»¹⁹.

b) «Nuestro saber es adquirido en nosotros por el hecho de que las cosas imprimen sus semejanzas en nuestras almas [...], por lo cual el saber en nosotros es la huella (*sigillatio*) de las cosas en nuestras almas»²⁰.

effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit» (*De verit.* q. 1 a. 4c).

¹⁵ *De verit.* q. 8 a. 9c: «Oportet quod intellectus formas huiusmodi (i. e. intelligibiles) recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est».

¹⁶ «Intellectus practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum» (*De verit.* q. 1 a. 2c).

¹⁷ *De verit.* q. 10 a. 4c.

¹⁸ *De verit.* q. 8 a. 11c.

¹⁹ *De verit.* q. 1 a. 2c in fine.

²⁰ «Verbum illud Algazelis intelligendum est de scientia nostra, quae in nobis acquiritur per hoc quod res imprimunt similitudines suas in animas nostras; sed in cognitione Dei est e converso, quia ab eius intellectu effluunt formae in omnes creaturas; unde sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in a-

c) La cosa, por la *species* (forma) que posee, se adecúa al intelecto divino como el objeto artificial al arte; y en virtud de la misma *species* ha nacido para adecuar nuestro intelecto a sí (*nata est sibi intellectum nostrum adaequare*), en cuanto, por su semejanza recibida en el alma, produce un conocimiento de sí (*cognitionem de se facit*)²¹.

d) Como veremos, de las negaciones y privaciones no se puede decir, como sí de las cosas positivamente existentes poseedoras de «forma», que «introduzcan noticia de sí en el intelecto humano (*ingerant notitia sui in intellectu humano*)»²².

4. *Las cosas son causas del intelecto* active. Resulta manifiesto entonces que nuestro intelecto se relaciona con las cosas como el efecto a su causa: «Al intelecto humano se comparan las cosas como a su efecto, en cuanto el intelecto recibe el saber de las cosas»²³. Que se trata de una causalidad no sólo ejemplar, sino eficiente, resulta particularmente claro desde el preciso pasaje *De verit.* q. 2 a. 3 ad 1^{um}. Allí en primer lugar distingue los casos en los que la *similitudo rei intellecta* se identifica con la misma esencia del que entiende (es el caso de Dios en su conocimiento de las creaturas, y el caso del alma humana en cuanto conoce otras almas humanas); de aquellos casos en los que la *similitudo* se encuentra *ut aliud*, como algo distinto de quien entiende. Y luego a su vez distingue dentro de este segundo caso dos posibilidades: «Pues esta forma que es distinta del intelecto, unas veces se compara a la cosa de la cual es semejanza, como su causa, como se manifiesta en el intelecto práctico, cuya forma es causa de la cosa operada; otras veces es efecto de la cosa, como se manifiesta en nuestro intelecto especulativo que recibe su conocimiento de las cosas».

Y concluye: «Cada vez que, por lo tanto, el intelecto conoce alguna cosa por una semejanza que no es la esencia del que entiende, en ese caso, el intelecto es perfeccionado por algo distinto de sí; pero si esa semejanza es causa de la cosa, será perfeccionado solamente por la semejanza, y de ningún modo por la cosa de la cual es semejanza, del modo como la casa no es la perfección del arte, sino más bien a la inversa. Si en cambio es efecto de la cosa: entonces la cosa será también en cierto modo la perfección del intelecto en sentido activo, mientras que su semejanza lo será en sentido formal». La diferencia entre la modalidad de la causalidad de la cosa y la de su semejanza grabada ya en el intelecto no estriba solamente en que aquella sea extrínseca y ésta intrínseca, sino más bien en que aquella es perfección del intelecto *active* mientras que ésta lo es *formaliter*²⁴.

nimabus nostris, ita e converso formae non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus» (*De verit.* q. 2 a. 1 ad 6^{um}).

²¹ «Nata es sibi intellectum nostrum adaequare in quantum, per similitudinem suam receptam in anima, cognitionem de se facit» (*De verit.* q. 1 a. 5 ad 1^{um}).

²² «Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam imitentur exemplar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano: sed quod adaequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit» (*De verit.* q. 1 a. 8c). Es evidente que el pasaje da a entender que este *ingerere* sí es propio de las *res positivae*. Volveremos sobre este punto.

²³ *De verit.* q. 1 a. 4c: «Per prius inest rei veritas per comparisonem ad intellectum divinum quam humanum, cum ad intellectum divinum compararetur quasi ad causam, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit».

²⁴ *De verit.* q. 2 a. 3 ad 1^{um}: «Similitudo rei intellecta est in intellectu dupliciter; quandoque ut aliud ab ipso intelligente; quandoque vero ut ipsa intelligentis essentia; sicut intellectus noster cognos-

5. *Comparación con la causalidad de las negaciones y privaciones reales.* Pero sin duda los pasajes más claros en que se nota que la causalidad de las cosas existentes sobre nuestro intelecto no se reduce a una mera causalidad formal extrínseca son aquellos en que Santo Tomás compara agudamente dicha causalidad con la «mera» causalidad formal extrínseca propia de las negaciones y privaciones.

El texto que puede servir como introductorio al respecto es el siguiente, vinculado íntimamente con la *veritas rerum*, vista aquí también en cercanía con una causalidad activa y no meramente formal: «Fuera del alma tenemos por un lado la cosa misma, y tenemos también las privaciones y negaciones de la cosa; y ambas no se encuentran relacionadas del mismo modo a la verdad, porque no se relacionan del mismo modo con el intelecto. Pues la cosa misma, por la especie que posee, se adecúa al intelecto divino como lo artificial al arte; y en virtud de la misma especie ha nacido para adecuar a sí nuestro intelecto (*nata es sibi intellectum nostrum adaequare*) en cuanto, por la semejanza de sí recibida en el alma, produce conocimiento de sí (*cognitionem de se facit*). En cambio el no ente considerado fuera del alma, ni tiene algo desde lo cual se adecúe al intelecto divino, ni desde lo cual produzca conocimiento de sí en nuestro intelecto. Por lo cual, el que se adecúe a cualquier intelecto no procede del mismo no ente, sino del intelecto mismo, que acoge en sí mismo la razón de no ente. En cambio la cosa que es algo positivo fuera del alma, posee algo en sí misma de donde puede ser dicha verdadera»²⁵. «Poder ser dicha verdadera» equivale a «tener algo desde lo cual poder producir conocimiento de sí en nuestro intelecto». La *veritas rei secunda* tiene un sentido causal-activo.

Es la «forma» o *species*, como algo real, vigoroso y positivo en la *res*, la raíz de esta diferencia fundamental con las negaciones y privaciones, meras causas formales extrínsecas sin acción propia. La «forma» por la cual la cosa tiene *esse* es la que se constituye en el origen de esta acción, según el principio aristotélico de que la forma es el principio de la operación: «La verdad se encuentra en las cosas en cuanto que imitan

cendo seipsum cognoscit alios intellectus, inquantum ipse est similitudo aliorum intellectuum; sed similitudo lapidis in ipso existens, non est ipsa essentia intellectus, quia recipitur in eo sicut forma quasi in materia. Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus. Quandocumque ergo intellectus cognoscit rem aliquam per similitudinem quae non est intelligentis essentia, tunc intellectus perficitur aliquo alio a se; sed si illa similitudo sit causa rei, perficietur tantum similitudine, et nullo modo re cuius est similitudo, sicut domus non est perfectio artis, sed magis e converso. Si autem sit effectus rei: tunc res erit etiam quodammodo perfectio intellectus active, sed similitudo eius formaliter».

²⁵ «Extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum. Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificialis arti; et ex virtute eiusdem speciei nata es sibi intellectum nostrum adaequare in quantum, per similitudinem suam receptam in anima, cognitionem de se facit. Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino aequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex ipso non ente, sed ex seipso intellectu, qui rationem non entis accipit in seipso. Res autem quae est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici potest» (*De verit.* q. 1 a. 5 ad 1um).

el intelecto divino, que es su medida [...]; y de otro modo en cuanto han nacido para producir de sí una aprehensión verdadera en el intelecto humano, que es medido por las cosas [...] La cosa existente fuera del alma, por su forma imita al arte del intelecto divino y por la misma forma ha nacido para producir de sí una aprehensión verdadera en el intelecto humano; forma por la cual a su vez cada ente tiene su ser [...] Pero las negaciones o privaciones existentes fuera del alma no tienen una forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino, o introduzcan noticia de sí en el intelecto humano: sino que el que se adecuen al intelecto, procede de parte del mismo intelecto, que aprehende sus razones»²⁶.

En otro lugar se encuentra una respuesta que a mi juicio termina de esclarecer el punto, si es que aún quedan dudas. La objeción ponía en un pie de igualdad la causalidad del no ser sobre las proposiciones negativas, con la causalidad del ser hacia las afirmativas: *Sicut esse est causa veritatis affirmatarum propositionum, ita non esse negativarum*. Santo Tomás no acepta esta igualación, señalando que, mientras el *esse* positivo *extra animam* ejerce una causalidad ejemplar-eficiente, el no ser sólo ejerce una causalidad ejemplar: «El no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas como produciéndolas en el intelecto (*quasi faciens eas in intellectu*); sino que el alma misma produce esto conformándose a sí misma al no ente que está fuera del alma; por lo cual el no ser existente fuera del alma no es causa eficiente de la verdad, sino *quasi* ejemplar. La objeción en cambio procedía de la causa ejemplar eficiente (*obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente*)²⁷. Esta no puede ser otra, a juzgar por el sentido de todo el pasaje (objeción y su respuesta), que la que es propia del *esse* que es causa de las proposiciones afirmativas, es decir, de las *res positive existentes* poseedoras de forma.

6. *¿Cómo pueden las cosas naturales actuar sobre el espíritu?* Llegado a este punto de la exposición, que bien podría considerarse extremo hasta lo chocante en cuanto al papel activo y «operativo» de las cosas con respecto a la acción del intelecto humano, alguien podría objetar aparentemente con cierta razón: ¿no es esto «cosismo»? ¿No implica una cierta denigración del intelecto humano, perteneciente al orden superior, espiritual, el aceptar semejante acción de las cosas materiales? ¿No implica una concepción fotográfica y crudamente realista semejante manera de entender las cosas?

²⁶ «[Veritas invenitur] in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura [...]; et aliquo modo secundum quod natae sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, qui per res mensuratur [...] Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet [...] Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam imitentur exemplar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano: sed quod adequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit» (*De verit.* q. 1 a. 8c).

²⁷ *De verit.* q. 1 a. 8 ad 7um: «Non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans seipsam non enti, quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente». La objeción 7ª decía: «Quod non est causa causae, non est causa effectus...Cum ergo Deus non sit causa eius quod est non esse [...], relinquitur quod Deus non sit causa negativarum propositionum; et sic non omnis veritas est a Deo».

¿Cómo pueden «las cosas», desde su inferioridad, ser capaces de ser causa eficiente de nuestro intelecto?

En el «manual para principiantes» se encuentra una respuesta a mi modo de ver definitiva a esta cuestión, abarcadora y superadora incluso de las que pudo ensayar *De Veritate*: «Pues algo no es perfeccionado por algo inferior, sino en cuanto en aquello inferior existe alguna participación de algo superior. Pues es manifiesto que la forma de la piedra, o de cualquier otra cosa sensible, es inferior al hombre. Por lo cual, por la forma de la piedra no es perfeccionado el intelecto en cuanto que ella es tal forma, sino en cuanto que en ella es participada alguna semejanza de algo que está por encima del intelecto humano»²⁸.

Este algo «superior al intelecto humano», que aquí no se identifica explícitamente, debe ser en todo caso también un «intelecto», un «espíritu», y muy probablemente el intelecto creador, como queda por otra parte muy claro en este otro pasaje de la *Summa*: «Las especies inteligibles de las que participa nuestro intelecto, se reducen como a su primera causa a un cierto principio inteligible por su esencia, a saber, a Dios. Pero proceden de tal principio mediante las formas de las cosas sensibles y materiales, de las cuales recogemos la ciencia»²⁹. Con lo cual queda eliminado todo riesgo de «cosismo». Las formas de las cosas perfeccionan al intelecto humano no tanto en cuanto formas materiales en sí consideradas, sino en cuanto participaciones de un intelecto superior al del hombre, como es el divino. De la misma manera que no nos ofendería reconocer que una obra de arte es capaz de perfeccionar nuestra alma pese a ser de naturaleza ontológicamente inferior a ella, en cuanto participa de una mente humana, la del artista que la creó. Y más aún, porque en este ejemplo se trata de un intelecto igual al nuestro en dignidad, mientras que en el caso de las *res naturales* se trata del intelecto creador.

Los argumentos vinculados a este problema de la diferencia de niveles ontológicos entre la «causa» —las *res* de las cuales nuestro intelecto recibe el saber— y el «efecto» (nuestro intelecto en acción) son otros en *De Veritate*, y no menos dignos de ser mencionados.

No tanto el pasaje aquél que distingue una homogeneidad o adecuación entre las cosas y nuestro intelecto quantum *ad repraesentationem*, de una heterogeneidad (y superioridad, «superexcedencia») de nuestro intelecto *quantum ad modum essendi*³⁰,

²⁸ «Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum» (*Summ. theol.* I-II q. 3 a. 6c).

²⁹ *Summ. theol.* I q. 84 a. 4 ad 1um: «Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibilem, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus [...]».

³⁰ «Formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus; unde non sunt superexcedentes rebus, sed quasi adaequatae quantum ad representationem, licet sint excedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent immateriale esse» (*De verit.* q. 8 a. 10 ad 3um).

sino aquél otro³¹, mucho más sabroso para nuestro trabajo, en el que el «desnivel» se plantea para el intelecto, («superior»), en cuanto que recibe (*accipit*) de los sentidos («inferior»). El «desorden» de que el intelecto recibiera de los sentidos, dice la objeción, no podría haberse dado en el estado de justicia original.

Santo Tomás ofrece en primer lugar la respuesta, más o menos convencional, que cualquier estudioso de Aristóteles y de su doctrina del *intellectus agens* podría haber dado como estudiante de primer año de filosofía: «La especie inteligible posee aquello que en ella es formal, por lo cual es inteligible en acto, del intelecto agente, que es una potencia superior al intelecto posible; aunque aquello que en ella es material se abstrae de los fantasmas. Y por lo tanto el intelecto posible recibe más propiamente de lo superior que de lo inferior, dado que aquello que procede de lo inferior no puede ser recibido por el intelecto posible sino en cuanto recibe la forma de inteligibilidad (*formam intelligibilitatis*) del intelecto agente».

Sin embargo, el Santo Tomás de *De Veritate* —que, como hemos dicho, no es un «manual para principiantes» y que gusta de dejar abierta más de una respuesta posible para una misma pregunta— agrega: *vel dicendum quod...*, «o debe decirse que las potencias inferiores en cuanto a algo son superiores, máximamente en su fuerza para obrar y causar, a saber en cuanto al mismo hecho de que están más cercanas a las cosas exteriores, que son causa y medida de nuestro conocimiento. Y de aquí surge que el sentido no por sí mismo, sino por el hecho de que está informado por la especie de la cosa sensible, nutre a la imaginación, y así en adelante». ¿Se opone este segundo argumento al primero, más tradicional, de la acción causal del *intellectus agens*? Más adelante trataremos este punto. Quedémonos por ahora en la expresión *virtus agendi et causandi*. Las potencias sensibles son en cierto sentido superiores, en cuanto a la *virtus agendi et causandi*, por el hecho de ser *propinquiores* a las cosas exteriores, que son *naturaliter* causa y medida de nuestro intelecto. En la cuestión disputada *De Malo* dice *viciniores*; las potencias sensibles actúan sobre el intelecto, por ser más «vecinas» de las cosas, de las cuales nuestro intelecto recibe el saber: «El acto de aprehensión en nosotros, que recibimos el saber de las cosas, se da según un movimiento de las cosas al alma. Y los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto; y de aquí se deriva que así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos»³².

³¹ *De verit.* q. 18 a. 8c. La objeción 3ª dice: «Sed hoc videtur esse inordinatum quod superius ab inferiori accipiat. Cum igitur nulla inordinatio fuerit in natura hominis in statu illo, videtur quod non oportuisset intellectum a sensibus accipere». La respuesta ad 3um: «Species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectui possibili; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatis abstrahitur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum, quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quae sunt causa et mensura cognitionis nostra. Et hinc est quod sensus non per se, sed secundum quod est informatus specie rei sensibilis, ministrat imaginationem, et sic deinceps».

³² *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellec-

que el intelecto; y de aquí se deriva que así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos»³².

III. LAS CONSECUENCIAS DE LA *ACCEPTIO A REBUS* EN LA NATURALEZA HUMANA

Esta *acceptio a rebus*, este causar activo de las cosas en nuestro intelecto, tiene sus consecuencias, muchas veces mejor conocidas que la misma tesis de la que se desprenden. En *De Veritate* tanto la corporeidad del hombre, como su condición sensitiva, así como la mismísima tesis del *intellectus agens* (sólo aparentemente opuesta a una *acceptio a rebus* en el intelecto), como la negación de un conocimiento intelectual del singular, resultan fundadas y justificadas en la vinculación metafísicamente necesaria entre el intelecto humano y su *accipere a rebus*. Pasemos en ese orden a considerar estas consecuencias.

1. *La corporeidad del intelecto humano como consecuencia de la acceptio a rebus*. Resultaría totalmente artificial separar en el hombre su corporeidad de su sensibilidad. Es evidente que el espíritu humano es a la vez y por las mismas razones espíritu substancialmente unido a un cuerpo y espíritu unido a potencias sensitivas. Sin embargo, algunos pasajes vinculan más explícitamente la *acceptio a rebus* con la corporeidad como tal, y otros la relacionan más directamente con la sensibilidad.

Entre los primeros, sobresale un texto paralelo de la *Summa*, donde Santo Tomás se pregunta si los ángeles entienden por especies recibidas de las cosas. Así fundamenta Santo Tomás su respuesta negativa: «Las sustancias intelectivas inferiores, a saber las almas humanas, poseen una potencia intelectiva no completa naturalmente; sino que se completa en ellas sucesivamente, por el hecho de que recibe las especies inteligibles de las cosas. En cambio la potencia intelectiva en las sustancias intelectuales superiores, es decir en los ángeles, está naturalmente completa por las especies inteligibles, en cuanto posee especies inteligibles connaturales para entender todas las cosas que naturalmente pueden conocer. Y esto también se manifiesta en el mismo modo de ser de estas sustancias. Las sustancias espirituales inferiores, es decir las almas, poseen un ser afín al cuerpo, en cuanto son formas de los cuerpos: y por lo tanto por su mismo modo de ser les compete el que de los cuerpos, y mediante los cuerpos, alcancen su perfección inteligible; de otro modo en vano estarían unidas a los cuerpos. En cambio las sustancias superiores, es decir los ángeles, son totalmente libres (*absolutae*) de los cuerpos, subsistentes inmaterialmente y en un ser inteligible; y por lo tanto su perfección inteligible la alcanzan por un eflujo inteligible [...]»³³.

³² *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus».

³³ *Summ. theol.* I q. 55 a. 2 («utrum angeli intelligunt per species a rebus acceptae») c: «Species per quas angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales [...] Inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive, per hoc quod accipit species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, idest in angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles».

En síntesis:

1. El alma pertenece al orden inferior de las inteligencias, lo cual significa que es «incompleta» en cuanto a sus especies inteligibles.
2. Por esta incompletitud necesita recibir de las cosas materiales las especies de las mismas (y no las recibe directamente de Dios como las sustancias «completas»).
3. Por esta misma incompletitud está sustancialmente unida al cuerpo como su forma sustancial.
4. De esta unión con el cuerpo se deriva su «afinidad» con todo lo corporal, en cuanto naturalmente necesita del cuerpo para comunicarse con todo lo corporal y recibir de ello sus «especies». La razón de ser, la finalidad, la justificación teleológica de la unión con el cuerpo estriba en la *acceptio a rebus*.

Como se ve, la tesis de la que estamos tratando no tiene nada de periférico y secundario dentro del mapa de las tesis antropológico-metafísicas de Santo Tomás, sino que se encuentra en el centro mismo de su concepción metafísica del hombre, profundamente emparentada con la tesis de la unidad sustancial.

Esto mismo puede verse a la luz de la historia de la filosofía moderna. Cuanto más se ha debilitado la tesis de la unidad sustancial y más se ha afirmado el dualismo alma-cuerpo, más se ha debilitado también la idea de una *acceptio* de las cosas y más se ha minimizado el papel de las mismas en el conocimiento humano, afirmando la autonomía del pensamiento. Y viceversa.

Otro texto, esta vez de la cuestión disputada *De Anima*, plantea la misma conexión esencial entre corporeidad y recepción de las cosas, y a la vez introduce la referencia a la sensibilidad: «Por lo tanto es natural al alma humana estar unida al cuerpo, porque, dado que es ínfima en el orden de las sustancias intelectuales, como la materia prima en el orden de las cosas sensibles, no tiene el alma humana especies inteligibles naturalmente inscriptas en ella, por las cuales pueda pasar a su operación propia que es entender, como sí poseen las sustancias intelectuales superiores, sino que está en potencia hacia ellas, ya que es como una pizarra en blanco en la cual nada está escrito [...] Por lo cual es necesario que reciba las especies inteligibles de las cosas exteriores mediante las potencias sensitivas, las cuales sin órganos corpóreos no pueden tener sus operaciones propias. Por lo cual es necesario que el alma humana esté unida al cuerpo. Si por lo tanto el alma es unible al cuerpo por el hecho de que necesita recibir las especies de las cosas mediante los sentidos (*Si ergo propter hoc anima unibilis est corpori, quia indiget accipere species a rebus mediante sensu*), es necesario que el cuerpo, al cual el alma racional se une, sea tal que pueda ser aptísimo para representar al intelecto las especies sensibles, de las cuales resultarán en el intelecto las

inquantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quae naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequantur per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura».

especies inteligibles. Por lo tanto conviene que el cuerpo al cual el alma racional se une sea óptimamente dispuesto para sentir»³⁴.

Finalmente, cuando se trata del acervo cognoscitivo que posee el alma después de la muerte, también aparece la conexión esencial entre corporeidad y *acceptio a rebus*: «El alma después de la muerte entiende de tres modos. De un modo, por las especies que recibió de las cosas mientras estaba en el cuerpo [...]»³⁵.

2. *El conocimiento sensible en el hombre como consecuencia de la acceptio a rebus*. Ya el pasaje anterior señalaba claramente la conexión que ahora nos ocupa, entre sensibilidad y *acceptio a rebus* (*propter hoc anima unibilis est corpori, quia indiget accipere species a rebus mediante sensu*). Otros pasajes, estos pertenecientes a *De Veritate*, señalan más directamente esta conexión. Por ejemplo, el importante —y ya mencionado— artículo en el que Santo Tomás desecha el que los ángeles tengan *acceptio a rebus*³⁶. Allí plantea la necesidad del conocimiento sensible como *medio* entre las cosas materiales y el intelecto: «Las cosas materiales e inteligibles pertenecen a géneros totalmente diferentes. Pues aquellas cosas que no comunican en la materia, tampoco comunican en el género [...] Por lo cual no es posible que las cosas materiales padezcan de manera inmediata la acción del intelecto u obren en él. Y por eso el Creador (*Conditor*) proveyó en nosotros las potencias sensitivas, en las cuales las formas existen según un modo medio entre el modo de inteligibilidad y el modo material. Pues convienen ciertamente con las formas inteligibles en cuanto son formas sin

³⁴ Q. *De anima* a. 8c: «Ideo naturale est animæ humanæ corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit quæ est intelligere, sicut habent superiores substantiæ intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum [...] Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima unibilis est corpori, quia indiget accipere species a rebus mediante sensu; necessarium est quod corpus, cui anima rationali unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad representandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultant. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum».

³⁵ *De verit.* q. 19 a. 1c: «[...] anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recipit a rebus dum erat in corpore [...]».

³⁶ «Res autem materiales et intelligibiles sunt omnino diversorum generum. Ea enim quæ non communicant in materia, non communicant in genere, ut patet per Philosophum [...] Unde non potest esse quod res materiales immediate patiantur ab intellectu aut agant in ipsum. Et ideo in nobis providit Conditor sensitivas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem et modum materialem. Conveniunt siquidem cum formis intelligibilibus inquantum sunt formæ sine materia: cum materialibus vero formis, inquantum non dum sunt a conditionibus materiæ denudatæ: et ideo potest esse actio et passio suo modo inter res materiales et potentias sensitivas, et similiter inter has et inter intellectum. Unde si angeli intellectus a rebus materialibus formas aliquas reciperet, oportet habere angelum potentias sensitivas, et ita habere corpus naturaliter sibi unitum. Unde eiusdem sententiæ esse videtur angelos esse animalia, ut quidam platonici possuerunt, et eos a rebus materialibus formas accipere [...]». Otros lugares se detienen sobre el punto: «Intellectus noster non accipit a rebus nisi mediante sensibus et imaginatione» (*De verit.* q. 2 a. 5 obi. 2a). «Cognitio nostra quæ a rebus initium sumit, hoc ordine progreditur, ut primo incipiat in sensu, secundo perficiatur in intellectu; ut sic sensus inveniatur quodammodo medius inter intellectum et res; est enim, rebus comparatus, quasi intellectus; et intellectui comparatus, quasi res quaedam» (*De verit.* q. 1 a. 11c).

materia; y con las formas materiales, en cuanto que todavía no han sido despojadas de las condiciones de la materia; y por ello puede haber acción y pasión a su modo entre las cosas materiales y las potencias sensitivas, y similarmente entre éstas y el intelecto. Por lo cual, si el intelecto de los ángeles recibiera algunas formas de las cosas materiales, sería necesario que los ángeles poseyeran potencias sensitivas, y así tener un cuerpo naturalmente unido. Por lo cual propio de la misma sentencia parece ser sostener que los ángeles son animales, como algunos platónicos afirmaron, y sostener que ellos reciben las formas de las cosas materiales [...].»

Eiusdem sententiae, resulta exactamente lo mismo afirmar la *acceptio a rebus* que afirmar la animalidad del hombre, es decir, su corporeidad sensitiva. Nuevamente: no estamos tratando de ninguna tesis marginal o incidental al pensamiento de Santo Tomás.

La «vecindad» del conocimiento sensible a las cosas, como antes veíamos, es razón de la influencia, de la *virtus agendi* de la sensibilidad sobre el intelecto: «El acto de aprehensión en nosotros, que recibimos el saber de las cosas, se da según un movimiento desde las cosas hacia el alma. Ahora bien, los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto; de lo que se desprende que así como el sentido recibe de las cosas sensibles, así el intelecto recibe del sentido»³⁷.

La conocida tesis *nihil est in intellectu quod primum non fuerit in sensu* tiene su raíz en la *acceptio a rebus* como característica del espíritu encarnado. En un pasaje en el que Santo Tomás responde a una objeción que dice que Dios no entiende las cosas creadas porque carece de conocimiento sensible, se lee: «Esa frase (*nihil est in intellectu quod primum non fuerit in sensu*) debe entenderse de nuestro intelecto, que recibe su saber de las cosas (qui a rebus scientiam accipit)»³⁸.

3. *El intellectus agens no se opone a la acceptio a rebus, sino que se funda en ella*. Existe una manera de explicar la acción del *intellectus agens* que no parece ser compatible con la doctrina de la *acceptio a rebus* por parte del intelecto. En efecto, si todo el énfasis se pone de manera excluyente en la causalidad eficiente del intelecto, las cosas dejan de comportarse como activas y pasan a ser mera materialidad disponible para la acción del mismo. No parece ser ésta la posición de Santo Tomás.

El primer pasaje que citaremos pertenece a *De Veritate* q. 8 a. 9, que ya hemos citado anteriormente. El *corpus* dice al respecto del punto que nos ocupa: «El intelecto que recibe algunas formas de las cosas, de dos maneras se relaciona con éstas: a saber, como agente, y como paciente, entendiendo en sentido amplio la acción y la pasión. Pues las formas que están en las cosas materiales o en los sentidos o en la ima-

³⁷ Q. *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus».

³⁸ *De verit.* q. 2 a. 3c. La obi. 19a decía: «Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu. Sed in Deo non est ponere sensitivam cognitionem, quia materialis est. Ergo ipse non intelligit res creatas». La resp. ad 19um dice: «Verbum illud est intelligentum de intellectu nostro, qui a rebus scientiam accipit; gradatim enim res a sua materialitate ad immaterialitatem intellectus deducitur, scilicet mediante immaterialitate sensus; et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit; quod in intellectu divinum locum non habet».

gen, dado que no están totalmente depuradas de la materia, no son inteligibles en acto, sino sólo en potencia; y por lo tanto se requiere que sean hechas inteligibles en acto por la acción del intelecto; y esta es la necesidad de afirmar el intelecto agente en nosotros. Pero una vez hechas inteligibles las formas, todavía no entenderíamos las cosas mediante ellas, si dichas formas no se unieran al intelecto, de modo que el que entiende y lo entendido en acto sean uno. Y así es necesario que el intelecto reciba estas formas; y así en cierto modo padece desde las cosas, en cuanto que todo recibir es un cierto padecer»³⁹.

Observemos en este texto:

1. La introducción: *intellectus qui recipit formas aliquas a rebus* (el intelecto que recibe algunas formas de las cosas) se relaciona con ellas de dos maneras. Es decir: todo el planteo del *intellectus agens* presupone la *receptio* o *acceptio a rebus* y tiene sentido sólo en función de este presupuesto fundamental. Si el intelecto no recibiera de las cosas, recibiría de Dios, y no tendría razón de ser el *intellectus agens*. No existe ningún intelecto que se forme a sí mismo las *species* con prescindencia de un agente exterior.

2. *Dupliciter se habet ad res* (de dos maneras se relaciona con las cosas): a la vez como agente y como paciente desde dos puntos de vista diferentes. Desde el punto de vista de la inteligibilidad «en acto» de las especies, el intelecto se comporta activamente respecto de las cosas. Pero desde el punto de vista de la recepción de las formas que lo nutren y que han de ser actualizadas en su potencial inteligibilidad, el intelecto se comporta pasiva o receptivamente respecto de las cosas. De allí el final del pasaje: «Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est».

Se podría avanzar un poco más y afirmar incluso que la *acceptio a rebus* es la razón de ser del *intellectus agens*. En un pasaje muy simple de la *Summa* dice Santo Tomás: «Si el ángel recibiera el conocimiento de las cosas materiales por la acción las mismas cosas materiales (*ab ipsis rebus materialibus*), sería necesario que las hiciera inteligibles en acto abstrayéndolas»⁴⁰. Y en otro: «Sucede que el universal es abstraído de los singulares, en cuanto el intelecto que lo conoce recibe el conocimiento de las cosas. Si en cambio existe algún intelecto que no reciba el conocimiento de las cosas, el universal conocido por él no será abstraído de las cosas, sino en cierto modo preexistente antes que las mismas»⁴¹.

³⁹ *De verit.* q. 8 a. 9c («utrum formae per quas angeli cognoscunt res materiales sint innatae, vel a rebus acceptae»): «Intellectus enim qui recipit formas aliquas a rebus, dupliciter se habet ad res: ut agens scilicet, et ut patiens, largo modo actione et passione acceptis. Formae enim quae sunt in rebus materialibus aut in sensibus vel in phantasmate, cum non sin omnino a materia depurata, non sunt intelligibiles actu, sed in potentia tantum; et ideo requiritur quod per actionem intellectum efficiantur actu intelligibiles; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem intelligibilibus factis, nondum per eas res intelligeremus, nisi formae illae intellectui unirentur, ut sic intelligens et intellectum sint unum. Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat; et sic a rebus quodammodo patitur, prout scilicet omne recipere, pati quoddam est [...]».

⁴⁰ *Summ. theol.* I q. 57 a. 1 ad 3um: «Si angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quod faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas».

⁴¹ *Summ. theol.* I q. 55 a.3 ad 1um: «Accidit universali ut a singularibus abstrahatur, inquantum intellectus illud cognoscens a rebus cognitionem accipit. Si vero sit aliquis intellectus a rebus cognitio-

En *De Veritate* existen pasajes muy completos que desarrollan el tema de manera más global y exhaustiva. En una objeción se decía: «El que recibe se relaciona con aquello que recibe como el paciente al agente. Por lo tanto, dado que la mente es mucho más noble que las cosas sensibles, no podrá recibir de ellas el conocimiento»⁴². En el *corpus* del mismo artículo, Santo Tomás analiza distintas opiniones sobre el origen (externo o interno) de nuestro conocimiento intelectual, y concluye: «Y por lo tanto, más que las posiciones predichas, parece razonable la sentencia del filósofo, que pone que el saber de nuestra mente en parte proviene desde dentro (*ab intrinseco esse*), y en parte desde fuera (*ab extrinseco*); no sólo de las cosas separadas de materia, sino también de las mismas cosas sensibles. Pues cuando nuestra mente se compara a las cosas sensibles que están fuera del alma, se encuentra hacia ellas en una doble relación. De un primer modo, como el acto a la potencia: a saber, en cuanto las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia. En cambio, la misma mente es inteligible en acto; y de acuerdo a esto se afirma en ella el intelecto agente, que pone los inteligibles en acto. De un segundo modo como la potencia al acto: a saber, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están sólo en potencia, las que en las cosas fuera del alma están en acto; y de acuerdo a esto se afirma en el nuestra alma el intelecto posible, del cual es propio recibir las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del intelecto agente. La cual luz del intelecto agente en el alma racional procede, como de su primer origen, de las sustancias separadas, especialmente de Dios. Y de acuerdo con esto, es verdad que nuestra mente recibe el saber de las cosas sensibles; y ello no impide sin embargo que el alma forme en sí misma las semejanzas de las cosas, en cuanto que mediante la luz del intelecto agente las formas abstraídas de las cosas sensibles se constituyen en acto, para que puedan ser recibidas en el intelecto posible»⁴³.

El texto podría también servir como respuesta a aquellos que pudieran sostener, después de leer este trabajo, que la postura tomista resulta de un excesivo «pasivis-

nem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum a rebus, sed quodammodo ante res praeexistens».

⁴² *De verit.* q. 10 a. 6 obi. 8a: «Recipiens se habet ad illud quod recipit quasi patiens ad agens. Cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere».

⁴³ *De verit.* q. 10 a. 6c.: «Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior videtur sententia Philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco esse, partim ab extrinseco; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus. Cum enim mens nostra comparatur ad res sensibiles quae sunt extra animam, invenitur se habere ad eas in duplici habitudine. Uno modo ut actus ad potentiam: in quantum, scilicet, res quae sunt extra animam sunt intelligibiles in potentia. Ipsa vero mens est intelligibilis in actu; et secundum hoc ponitur in ea intellectus agens, qui faciat intelligibilia actu. Alio modo ut potentia ad actum: prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae, sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu; et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a sensibilibus abstractas, factas intelligibiles actu per luminis intellectus agentis. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima rationali procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis, praecipue a Deo. Et secundum hoc, verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumine intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut in intellectu possibile recipi possunt».

mo» del intelecto hacia las cosas⁴⁴. La *acceptio a rebus* no sólo no excluye, sino que por el contrario exige la intensa actividad del espíritu.

Pero esta actividad está toda dirigida a una más fiel y adecuada *receptio* o *acceptio*. La acción del intelecto agente no es creadora de las formas, sólo las dota de la necesaria inteligibilidad en acto que no podrían tener embretadas como existen en la materia. Por eso, en definitiva lo que hace el *intellectus agens* es hacer posible la *acceptio a rebus*: «Las formas sensibles, o abstraídas de lo sensible, no pueden obrar en nuestra mente, sino por el hecho de que son hechas inmateriales por la luz del intelecto agente, de modo que sean hechas en cierto modo homogéneas con el intelecto posible en el cual actúan»⁴⁵. El *intellectus agens* precisamente posibilita la acción de las cosas y la *acceptio* de las mismas por el intelecto (posible): «El intelecto agente imprime las especies inteligibles en el intelecto posible, de modo que mediante él es causado, por las cosas sensibles y por la enseñanza del hombre, el saber en nuestra alma (quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra)»⁴⁶. El *ex...causatur* aplicado a las cosas (y a la enseñanza que cumple un rol similar al de las cosas) es la razón de ser del *quo mediante*⁴⁷. La acción del *intellectus agens* es, por así decir, transparente, en el sentido de no «crear» él mismo las formas, sino de hacer posible su transparencia para el intelecto. La fuente está en las cosas mismas.

Es sabido que la afirmación del *intellectus agens* representa en Santo Tomás la afirmación de la causalidad segunda, creada, frente a un cierto ocasionalismo que podría estar latente en el platonismo y en la pura doctrina agustiniense de la iluminación (entendida de un modo que según Santo Tomás ni por el mismo Agustín habría sido sostenida). En Santo Tomás, la doctrina del *intellectus agens* se inscribe en el contexto metafísico más amplio de la afirmación de la consistencia y vigor operativo de la creatura como causa segunda, apoyándose en la doctrina de la participación. Santo Tomás tiende a acercar las doctrinas de Aristóteles y la de San Agustín, explicando el *intellectus agens* en armonía con la tesis platónico-agustiniense (más general y compatible) de que Dios es la fuente de toda luz intelectual: «Pues la misma luz intelectual que existe en nosotros no es otra cosa que una semejanza participada de la luz increada, en la cual se contienen las razones eternas»⁴⁸.

Pero quedaría incompleta esta afirmación de la causalidad creada frente a un posible ocasionalismo, si se limitara al reconocimiento de la causalidad del intelecto agente. En un curioso pasaje de la *Summa*, Santo Tomás asocia la «mera» afirmación del *intellectus agens* (y la con ella implícita negación de la acción de las cosas sobre el

⁴⁴ La misma crítica se puede responder desde la noción tomista del *iudicium de acceptis*: «In operatione cognoscitiva non solum est receptio, sed iudicium de acceptis» (*De verit.* q. 20 a. 1 obi. 4a).

⁴⁵ *De verit.* q. 10 a. 6 ad 1um: «Formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt».

⁴⁶ «Intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante, ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra» (*De verit.* q. 11 a. 1 ad 16um).

⁴⁷ Cfr. *De verit.* q. 11 a. 1 ad 10um.

⁴⁸ *Summ. theol.* I q. 84 a. 5c.

intelecto), precisamente con su adversario, la pura doctrina «platónica». Un aristotelismo mal entendido que sobrevalorara de manera excluyente la acción del *intellectus agens* vendría paradójicamente a coincidir con un «platonismo» en cuando coincidirían ambos en la negación de la acción de la causalidad segunda de las cosas materiales, y con ella en la negación o minimización de la *acceptio a rebus* por parte del intelecto: «Dado que para tener un saber de las cosas materiales, además de la luz intelectual en nosotros (*praeter lumen intellectuale in nobis*), son exigidas las especies inteligibles recibidas de las cosas; por lo tanto no poseemos noticia de las cosas materiales por la sola participación de las razones eternas, como afirmaron los platónicos, según los cuales basta la participación en las ideas para poseer el saber»⁴⁹.

De manera que habría que afirmar, en un tomismo «completo», por un lado el rescate de la doctrina platónica y agustiniense de la participación en las razones eternas; y, junto con ella, la afirmación de la causalidad segunda doble que implica para el conocimiento intelectual la acción de las cosas y la del *intellectus agens*.

Todo ello procediendo de un único origen metafísico. En efecto, el *intellectus agens* es la «participación de la luz divina» (y con ella de las razones eternas) en nosotros. Y las cosas son capaces de ser causas segundas que «obran» la verdad en nuestro intelecto, precisamente porque a su vez participan de esas razones eternas en cuanto ideas creadoras en Dios: «Las especies inteligibles de las que participa nuestro intelecto, se reducen como a su primera causa a un cierto principio inteligible por su esencia, a saber, a Dios. Pero proceden de tal principio mediante las formas de las cosas sensibles y materiales, de las cuales recogemos la ciencia»⁵⁰. Mediante las dos vías confluyentes de la causalidad segunda (*intellectus agens*-cosas), llega a nuestro intelecto la participación en un único e idéntico *lumen increatum*.

4. *La acceptio a rebus y el problema del conocimiento intelectual del singular*. Mucho se ha escrito en el tomismo sobre el problema de que no existe un conocimiento intelectual (puro, sin referencia a la *conversio ad phantasmata*) del singular material. No nos vamos a detener demasiado sobre este punto aquí. Es sabido que el no poder conocer con un conocimiento intelectual *ut sic* a lo singular material no es, para Santo Tomás, ninguna característica del conocimiento intelectual como tal, sino una limitación específica de nuestro intelecto.

Pero la doctrina tomista, no siempre explicada por los expositores del pensamiento de Santo Tomás en estos mismos términos, es que nuestro intelecto no puede conocer por sí sólo lo singular como tal y debe para ello recurrir a lo sensible, porque recibe su saber de las cosas, y éstas tienen cierta dificultad para producir conocimiento de su propia individualidad en nuestro intelecto. El ángel y Dios, en

⁴⁹ *Summ. theol.* 1 q. 84 a. 5c.: «Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut platonici possuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam».

⁵⁰ *Summ. theol.* 1 q. 84 a. 4 ad 1um: «Species intelligibiles quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibilem, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus».

cambio, conocen intelectualmente el singular, porque no reciben su saber de las cosas. A una objeción que dice que «Como dice Boecio, universal es lo que es entendido (*intelligitur*), singular lo que es sentido. Pero el ángel no siente. Por lo tanto no conoce los singulares», Santo Tomás responde: «Las palabras de Boecio se entienden de nuestro intelecto, que recibe las formas de las cosas. No en cambio del intelecto angélico, que recibe las formas inmediatamente de Dios»⁵¹.

Nuestro autor se saltea en este pasaje varias premisas. En otro lugar nos da una pista, aunque en forma incompleta, esta vez comparando la situación del hombre con la de Dios. La objeción decía que Dios no puede conocer la materia, por ser *minimum esse* (ergo, Dios no conoce el singular...). La respuesta de Santo Tomás no se hace esperar: aquellas realidades que poseen un ser deficiente son imperfectas con respecto a su cognoscibilidad por nuestro intelecto, en cuanto son imperfectas en su capacidad de obrar; no sucede así en el caso del intelecto divino, que no recibe el saber de las cosas⁵². En el texto anterior se decía que la limitación de no conocer el singular es propia, no del intelecto angélico, sino del humano, en cuanto «recibe su saber de las cosas». Aquí se dice que la materia es principio de oscuridad cognoscitiva para el hombre y no para Dios, no tanto por esa cierta oscuridad *per se* de la materia (Dios no conoce la materia de las creaturas por su forma, sino directamente⁵³), sino en cuanto que el hombre «recibe su saber de las cosas», que poseen una imperfección en su obrar (*deficiunt a ratione agendi*). La vinculación entre ambas tesis radica en que la materia es principio de individuación.

Pero también faltan algunas premisas en este otro texto. La explicación completa se puede encontrar, entre otros, en el siguiente pasaje: «Dado que las ideas existentes en la mente divina son productoras de las cosas en cuanto a la forma y la materia, es necesario que sean ejemplares y semejanzas de las mismas en cuanto a ambos aspectos. Por lo cual por ellas es conocida la cosa no sólo según la naturaleza de su género y especie, que apenas incluye los principios materiales, sino también según su singularidad, cuyo principio es la materia [...] En cambio las especies que son recibidas de las cosas, son semejantes a las cosas sólo en cuanto que las cosas pueden obrar. Y esto es debido a su forma. Y por lo tanto por ellas no pueden ser conocidos los singulares, a no ser en cuanto son recibidos en otra potencia que utiliza órgano corporal, en la cual en cierta manera existen materialmente; y así son recibidas particularmente»⁵⁴. El texto sigue con la referencia a la *reflexio ad phantasmata*.

⁵¹ *De verit.* q. 8 a. 11 obi 1a: «Ut dicit Boetius, universale est dum intelligitur, singulare dum sentitur. Sed angelus non sentit. Ergo non cognoscit singularem». *Ibid.*, ad 1um: «Verbum Boetii intelligitur de intellectu nostro, qui accipit formas a rebus, non autem de intellectu angelico, qui accipit formas immediate a Deo».

⁵² Referido a la materia, que Dios no podría conocer por ser *minimum esse*, vide *De verit.* q. 2 a. 5 obi. 12a. La resp. ad 12um dice: «Illa quae habent deficiens esse, secundum hoc deficiunt a cognoscibilitate intellectus nostri, quod deficiunt a ratione agendi; non autem ita est de intellectu divino, qui non accipit scientiam a rebus».

⁵³ Cfr. *De verit.* q. 2 a. 5c.: «Formae earum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae et materiae; unde per formae illae respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum».

⁵⁴ *De verit.* q. 19 a. 2c.: «Cum enim ideae in mente divina existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria et similitudines secundum utrumque».

En otro lugar se dice algo muy semejante, sólo que sin la referencia explícita a la materia como *principium individuationis*: «Aquella (semejanza) que existe en nuestro intelecto, es recibida de la cosa en cuanto la cosa obra en nuestro intelecto, obrando primeramente en el sentido; ahora bien, la materia, a causa de la debilidad de su ser, por ser sólo ente en potencia, no puede ser principio de obrar (*principium agendi*); y por lo tanto la cosa que obra en nuestra alma, obra sólo por la forma. Por lo cual la semejanza de la cosa que se imprime en el sentido, y, depurada a través de ciertos grados, llega (*pertingit*) hasta el intelecto, es sólo semejanza de la forma»⁵⁵.

La inteligencia humana conoce las cosas, en cuanto éstas actúan eficazmente sobre ella. Pero la acción de las cosas procede de su forma, mientras que la materia como tal no actúa. De allí la inevitable pérdida de la individuación de la forma que llega a actuar sobre el intelecto, y con esta pérdida, la incompletez del conocimiento meramente abstracto como imperfección del conocimiento humano. La «recuperación» de la materia individuante y con ella de la individuación, se da mediante la *conversio* o *reflexio ad phantasmata*, sólo mediante la cual es posible alcanzar integralmente el concreto existente en su esencia individual: «Las formas inteligibles recibidas de las

Unde per eas cognoscitur res non solum secundum naturam generis vel speciei, quae penes principia materialia sumitur, sed etiam secundum suam singularitatem, cuius principium est materia [...] Species autem quae sunt acceptae a sensibus, sunt similes rebus secundum hoc tantum quod res agere possunt; et hoc est secundum formam. Et ideo per eas non possunt singularia cognosci, nisi forte in quantum recipiuntur in alia potentia utente organo corporali, in qua quodammodo sunt materialiter; et sic particulariter recipiuntur».

⁵⁵ El texto completo termina explicando que no sucede lo mismo en Dios, en el cual la semejanza de la creatura incluye materia y forma: «Illa (similitudo) quae est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensu; materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi; et ideo res quae agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei quae imprimitur in sensum, et per quosdam gradus depuratam, usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formae. Sed similitudo rei quae est in intellectu divino, est factiva rei: res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat: unde similitudo immaterialis quae est in Deo, non solum est similitudo formae, sed materiae» (*De verit.* q. 2 a. 5c). En otro lugar agrega: «Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem huiusmodi potest considerari dupliciter: uno modo, secundum esse quod habet in cognoscente; alio modo secundum respectum quod habet ad rem cuius est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquid cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum eius. Non autem oportet quod res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quod forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente; unde nihil prohibet, per formas quae in mente immaterialiter existunt, res materiales cognosci. Hoc autem differenter contingit in mente humana, quae cognitionem accipit a rebus, et in divina vel angelica, quae a rebus non accipiunt. a) In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quandam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum [...] b) Sed formae earum in mente divina existentes sunt, ex quibus fluit esse rerum, quod est commune formae et materiae; unde per formae illae respiciunt et formam et materiam immediate, et non unum per alterum. c) Et similiter formae intellectus angelici, quae sunt similes formis mentis divinae, quamvis non sint causa rerum» (*De verit.* q. 10 a. 4 c).

sino sólo en cuanto a aquello que es abstraído. Y así, dado que las formas recibidas de las cosas en nuestro intelecto son abstraídas de la materia y de todas las condiciones materiales, no conducen al conocimiento de los singulares, sino sólo de los universales⁵⁶. Dios, en cambio, tiene idea intelectual del concreto hilemórfico porque sus ideas no son recibidas de las cosas, sino creadoras de las mismas. Por eso existen en la mente divina ideas creadoras correspondientes a cada individuo material existente, lo que podríamos llamar los modelos eternos de las esencias individuales⁵⁷. El ángel también tiene dicha idea del singular material, porque de la misma mente divina de la que proceden las esencias individuales existentes, proceden las especies angélicas, que incluyen la forma y la materia individual.

El peligro del abstractismo es inherente al hombre, espíritu encarnado, en cuanto recibe su saber de las cosas, y en cuanto no sabe volver a esas mismas cosas, de las que recibió el saber, a través de la *conversio ad phantasmata*, es decir, de la unidad profunda, hilemórfica, entre el conocimiento intelectual y el sensible⁵⁸. Al no saber hacerlo, desvirtúa la misma naturaleza de esas formas, «en cuya naturaleza se encuentra que existan en los individuos», y desvirtúa también la naturaleza de nuestro conocimiento intelectual, propio de un espíritu encarnado⁵⁹.

IV. ALGUNOS COROLARIOS DE LA *ACCEPTIO A REBUS*

Concluiremos este trabajo haciendo referencia a ciertos puntos que surgen más bien como consecuencias de la tesis en relación a la vida humana y a la actitud del hombre hacia la realidad.

⁵⁶ Q. *De anima* a. 20c.

⁵⁷ *De verit.* q. 3 a. 8c: «Plato non posuit ideas singularium, sed specierum tantum; cuius duplex fuit ratio. Una quia, secundum ipsum, ideae non erant factivae materiae, sed formae tantum in his inferioribus. Singularitatis autem principium est materia; secundum formam vero unumquodque singulare collocatur in specie; et ideo idea non respondet singulari in quantum singulare est, sed ratione speciei tantum. Alia ratio [...] Nos autem ponimus Deum esse causam singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam. Ponimus etiam, quod per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas».

⁵⁸ Es interesante, aunque no pertinente para ser tratada en el cuerpo principal de este trabajo, la relación entre la *acceptio a rebus* y la doctrina tomista de la *ratio*. Todo *intellectus* es un cierto *accipere*, y así lo define Santo Tomás: «Accipere absolute aliquid, quod videtur esse intellectus, est prior quam conferre, quod pertinet ad rationem» (*De verit.* q. 15 a. 1c). «Una potentia erit quae principia accipit, quod est intellectus, et principia in conclusionibus ordinat, quod est ratio» (*Ibid.*, sed contra 6). «Non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi eius discursus ab aliqua simplice acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum» (*Ibid.*, c). Pero la *ratio* como característica específica del intelecto humano tiene su origen en la *acceptio a rebus*: «Intellectus angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est: non autem in hoc quod uno omnia intelligat, et ita simul intelligat, sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit» (*In II Sent.* dist. 3 q. 3 a. 4 ad 1um). Lo mismo sucede con el conocimiento experiencial, que es característico del hombre también en cuanto éste conoce mediante una *acceptio a rebus*: «Cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus» (*Ibid.*, dist. 7 q. 2 a. 1 obi. 4a).

⁵⁹ Vide *Summ. theol.* I q. 84 a. 7c: «Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem».

1. *Acceptio a rebus y theoria en el hombre.* El conocimiento teórico humano está esencialmente vinculado a la *acceptio a rebus*: «La cosa de un modo se compara al intelecto práctico, de otro al especulativo. Pues el intelecto práctico causa la cosa, por lo cual es la medida de las cosas que por él surgen: mientras que el intelecto especulativo, puesto que recibe de las cosas, es en cierto modo movido por las cosas mismas, y así son las cosas su medida»⁶⁰. «La forma que es distinta del intelecto a veces se compara con la cosa de la que es semejanza como su causa: como sucede en el intelecto práctico, cuya forma es la causa de la cosa realizada; otras veces en cambio es efecto de la cosa, como sucede en nuestro intelecto especulativo que recibe el conocimiento de las cosas»⁶¹.

Pero el *nostro* del texto anterior ya nos está sugiriendo que la *acceptio a rebus* no es una característica intrínseca de todo intelecto teórico como tal, sino sólo del humano. En efecto, Dios no tiene *acceptio a rebus* y tiene conocimiento teórico; el ángel tampoco, y también lo tiene. Esta objeción lleva a Santo Tomás a precisar un poco más los términos dado que la situación lo requiere: «Aquella diferencia entre el saber práctico y el especulativo no es por sí, sino por accidente, a saber, en cuanto son humanas: pues el hombre, de las cosas que él mismo no hizo, no tiene conocimiento sino por las formas recibidas de las cosas. Distinto es el caso del ángel, que tiene impresas por su creación las formas de las cosas»⁶². Lo propio del hombre es recibir de las cosas, de tal manera que el conocimiento teórico no humano no es por *acceptio a rebus*, e incluso en parte el conocimiento práctico humano es también por *acceptio a rebus*, en cuanto el hombre nutre sus ideas creadoras con la recepción de otras realidades⁶³.

En definitiva, y esto es lo decisivo de este punto, resulta muy claro a través de los textos que la actitud teórica es para el hombre esencialmente una actitud receptiva.

⁶⁰ *De verit.* q. 1 a. 2c: «Res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum».

⁶¹ *De verit.* q. 2 a. 3 ad 1um: «Haec autem forma, quae est aliud ab intellectu, quandoque comparatur ad rem cuius est similitudo, ut causa eius: ut patet in intellectu practico, cuius forma est causa rei operatae; quandoque autem est effectus rei, sicut patet de intellectu nostro speculativo accipiente cognitionem a rebus».

⁶² *De verit.* q. 8 a. 9 ad 1um: «Differentia illa speculativae et practicae scientiae non est per se, sed per accidens, in quantum scilicet sunt humanae: homo enim de rebus quae ipse non facit, non habet cognitionem nisi per formas a rebus acceptas. Secus autem est de angelo, qui habet a sui creatione formas rerum sibi inditas».

⁶³ En *De verit.* q. 3 a. 3 obi. 5a plantea que Dios no tiene conocimiento recibido de las cosas, por lo cual no puede tener conocimiento especulativo: «Omnes formae intellectus vel sunt a rebus, vel ad res: quae autem ad res, sunt practici intellectus; quae vero a rebus, speculativi. Sed nullae formae intellectus divini sunt a rebus, cum nihil a rebus accipiat. Ergo sunt ad res; et sic sunt practici intellectus». Santo Tomás responde que a veces el intelecto práctico también recibe de las cosas, y muchas veces el intelecto especulativo (no humano) no recibe de ellas: «Intellectus speculativus et practicus non distinguuntur per hoc quod est habere formas a rebus aut ad res; quia etiam in nobis intellectus practicus quandoque habet formas a rebus sumptas; ut cum aliquis artifex ex artificio aliquo viso concipit formam secundum quam operari intendit. Unde non oportet etiam ut omnes formae quae sunt intellectus speculativi, sint acceptae a rebus» (*Ibid.*, ad 5um).

La contemplación humana se nutre de la recepción de las formas de las cosas, de la apertura a la acción que estas cosas son capaces de realizar en el propio intelecto.

2. *La acceptio a rebus y la vida afectiva.* El punto central de este trabajo, más allá de la diversidad de aspectos y de temas, radica en mostrar que, para Santo Tomás, la vida misma del espíritu humano depende de la *acceptio a rebus*. Vida del conocimiento, ciertamente, pero a través del conocimiento del alma humana entera, como decía Gilson⁶⁴. Las cosas engendran en el espíritu humano, porque así está establecido en la estructura misma de la creación, toda su vida y actividad. Y esto implica también que la afectividad humana vive también de la *acceptio a rebus*.

Así como el intelecto es movido por las cosas, también lo es la voluntad, facultad afectiva espiritual⁶⁵: «Pues no es algo bello porque nosotros lo amamos, sino que porque es bello y bueno es amado por nosotros; pues nuestra voluntad no es causa de las cosas, sino que es movida por las cosas; en cambio la voluntad de Dios es causa de las cosas y por lo tanto su amor hace buenas las cosas que ama y no a la inversa; pues su bondad lo mueve a sí mismo en sí mismo, cosa que no hace la nuestra»⁶⁶.

El pasaje es de la *Expositio* de Santo Tomás sobre los *Nombres Divinos* de Dionisio. Pero también en *De Veritate*, pese a que no se especializa en los temas vinculados con la afectividad, se encuentran pasajes al respecto: «El mismo bien aprehendido mueve al apetito»⁶⁷. «La voluntad es inmutada por lo apetecible»⁶⁸. «Toda potencia pasiva es movida por su objeto. Pero la voluntad es potencia pasiva; pues es un apetito que mueve siendo movido. Por lo tanto es movido por su objeto. Y su objeto es el bien entendido o aprehendido»⁶⁹.

También la *delectatio intellectus*, el gozo de la potencia intelectual en su acto de conocer, es causado por la cosa cuando el conocimiento se produce por la *acceptio a rebus*, cosa que no sucede en el conocimiento divino: «La delectación del intelecto procede de la operación que le es conveniente; por lo cual se dice que Dios goza con una delectación una y simple. De acuerdo a esto, algo inteligible es causa de la delectación del intelecto en la medida que es causa de su operación. Y esto se da en cuan-

⁶⁴ Cfr. É. GILSON, *El tomismo*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 458.

⁶⁵ No es lugar de mostrar aquí lo que resulta manifiesto de un sinnúmero de textos tomistas, a saber, que la voluntad para Santo Tomás es una potencia inicial y fundamentalmente afectiva, antes de ser potencia de acción o causalidad activa. Baste este ejemplo, en el cual se puede ver la expresión *simplex affectus voluntatis* en la *Summa*: «Amor, concupiscentia et huiusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quaedam passionem, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes. Et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione vel animi concitatione. Et sic sunt actus voluntatis» (*Summ. theol.* I q. 82 a. 5c).

⁶⁶ «Non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis; voluntas enim nostra non est causa rerum, sed a rebus movetur; voluntas autem Dei est causa rerum et ideo amor suos facit bona ea quae amat et non e converso; quia sua bonitas movet seipsum in seipso, quod non facit nostra» (*In IV De div. nomin.*, lect. 10, n. 439).

⁶⁷ «Ipsium enim bonum apprehensum est movens appetitum» (*De verit.* q. 22 a. 3c).

⁶⁸ «Voluntas immutatur ab appetibili» (*De verit.* q. 22 a. 9c).

⁶⁹ «Omnis potentia passiva movetur a suo obiecto. Sed voluntas est potentia passiva; est enim appetitus movens motum. Ergo movetur a suo obiecto. Sed obiectum eius est bonum intellectum vel apprehensum» (*De verit.* q. 22 a. 12c).

to que produce una semejanza suya en él, por la cual el intelecto es informado en acto. Por lo cual es evidente que la cosa que es entendida no es causa de la delectación en el intelecto, sino cuando el conocimiento del intelecto es recibido de las cosas, lo cual no sucede con el intelecto divino»⁷⁰.

Hasta tal punto hay que hablar de *motus* y de *receptio* en la voluntad, que en sentido amplio puede hablarse de *passio* en la voluntad, exactamente como se hablaba de *passio* en el intelecto: «La pasión es el efecto del agente en el paciente. Ahora bien, el agente natural induce un doble efecto en el paciente: pues primero le da la forma, y en segundo lugar le da el movimiento consecuente a dicha forma [...] Así también el mismo apetecible da al apetito, en primer lugar, cierta coaptación al mismo, que es la complacencia de lo apetecible; y de esta complacencia sigue el movimiento hacia el apetecible [...] Por lo tanto, la primera inmutación del apetito por el apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia del apetecible; y de esta complacencia se deriva el movimiento hacia el apetecible, que es el deseo; y en último lugar el reposo, que es el gozo. Así por lo tanto, dado que el amor consiste en cierta inmutación del apetito por el apetecible, es evidente que el amor es pasión; en sentido propio en cuanto está en el concupiscible, y en sentido amplio y mediante una extensión del nombre, en cuanto está en la voluntad»⁷¹.

Passio del intelecto, *passio* de la voluntad. Acción de las cosas sobre ambos, sobre el espíritu humano, y sobre el compuesto humano, como una unidad. Fuerza de la verdad y del bien de las cosas, vista como *virtus agendi* de las creaturas en nuestra alma, de acuerdo a la forma misma en que está organizada la creación divina y, en consonancia con ella, de acuerdo al puesto del hombre en el Cosmos. Estamos en las antípodas del kantismo, y de todo el inmanentismo y apriorismo modernos⁷².

El conocido «círculo» entre realidad, conocimiento y amor viene aquí a cuenta: «La cosa que existe fuera del alma mueve al intelecto, y la cosa entendida mueve al apetito, y así el apetito conduce a que se alcance la cosa por la cual el movimiento comenzó»⁷³. Primacía de la cosa, no por un «cosismo», sino en virtud de esa fuerza que

⁷⁰ *De verit.* q. 2 a. 3 ad 15um: «Delectatio intellectus est ex operatione convenienti; unde ibi dicitur quod Deus una et simplici delectatione gaudet. Secundum hoc igitur aliquid intelligibile est causa delectationis intellectui secundum quod est causa operationis ipsius. Hoc autem est secundum quod facit similitudinem suam in ipso, quo intellectus opere informetur. Unde patet quod res quae intelligitur, non est causa delectationis in intellectu nisi quando cognitio intellectus a rebus accipitur; quod non est in intellectu divino».

⁷¹ «Passio est effectus agente in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patientis: nam primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam [...] Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacencia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile [...] Prima ergo inmutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil aliud est quam complacencia appetibilis; et ex hac complacencia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, qui est gaudium. Sic ergo, cum amor consistat in quadam inmutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio: proprie quidem secundum quod est in concupiscibile, communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate» (*Summ. theol.* I-II q. 26 a. 2c).

⁷² Puede verse al respecto el tratamiento de esta cuestión que propongo en mi tesis doctoral *La apertura*, pp. 366ss.

⁷³ «Res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit» (*De verit.* q. 1 a. 2c).

posee por ser creación, «en cuanto que en ella es participada alguna semejanza de algo que está por encima del intelecto humano»⁷⁴.

Doctrina del círculo que nos permite también responder a un aparente *sed contra* al punto que estamos tratando, que encontramos en *De Veritate* cuando Santo Tomás responde a una objeción. La tesis que trata Santo Tomás de demostrar allí es que la voluntad mueve al apetito sensitivo. La objeción decía que, así como los sentidos mueven al intelecto, así también análogamente los apetitos sensibles deben mover a la voluntad. La respuesta dice: «El acto de aprehensión en nosotros, que recibimos el saber de las cosas, se da según un movimiento de las cosas al alma. Y los sentidos son más cercanos a las cosas sensibles que el intelecto; y de aquí se deriva que así como el sentido recibe de las cosas, así el intelecto recibe de los sentidos. En cambio el acto de la potencia apetitiva es según un movimiento del alma hacia la cosa; y por eso sucede, inversamente, que es natural que el movimiento proceda del apetito superior al inferior»⁷⁵. ¿Cómo es esto? El círculo lo explica: las cosas mueven al intelecto a través de los sentidos, y el bien aprehendido por el intelecto mueve a la voluntad, que a su vez mueve al apetito sensitivo. Pero siempre queda claro que el movimiento comenzó por la cosa.

3. *Sobre la «actitud» que se deriva de esta tesis.* Cierta actitud del hombre hacia la realidad es, entonces, no una máxima de moralina, sino requisito exigido por la misma estructura de la creación, por la misma ubicación metafísica del hombre en el Cosmos. Tratar de alterar esto resulta, en esta perspectiva metafísica, poco menos que demencial y hasta suicida, si hemos de tomarnos en serio la expresión «vida» del espíritu. La actitud de humildad y de apertura, la actitud de escucha y de docilidad, es así condición esencial para que las cosas funcionen como está previsto por el *Conditor*.

Hemos reservado algunos textos para el final de este trabajo, que pueden ayudarnos a meditar sobre dicha actitud.

En primer lugar, podríamos reflexionar sobre el hecho de que esta tesis implica una verdadera «sumisión» de nuestro intelecto a lo que es. Un acallar en cierto sentido las propias opiniones, y someterlas a su adecuación a lo real. Si el idealismo es la filosofía elegida por quien quiere liberarse de la tiranía de las cosas⁷⁶, el realismo implica un verdadero someterse a ellas, que no tiene nada de humillante. Si son *mensura* de nuestro intelecto, si el intelecto recibe su saber de ellas, no cabe otra actitud:

⁷⁴ «Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cuiuslibet rei sensibilis, est inferior homine. Unde per formam lapidis non perficitur intellectus in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliqua similitudo alicuius quod est supra intellectum humanum» (*Summ. theol.* 1-II q. 3 a. 6c).

⁷⁵ Q. *De malo* q. 2 a. 3 ad 7um: «Actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res; et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem».

⁷⁶ «Para quien aspire a libertarse de todo yugo externo, para quien se sienta justamente como lo que impone o pretende imponer su ley a lo externo, la filosofía elegida debe ser el idealismo» (J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, s. v. *Fichte*).

«La verdad que en el alma es causada por las cosas, no sigue el parecer del alma (*non sequitur aestimationem animam*), sino la existencia de las cosas. En efecto, por el hecho de que la cosa es o no es, el enunciado (*oratio*) será verdadero o falso, y lo mismo el intelecto»⁷⁷.

La «salida» del inmanentismo de nuestras opiniones no puede consistir en el agregado de otras opiniones con su mismo *status*, sino que es una «salida hacia la cosa», hacia el ser o no ser de la cosa: «El intelecto que es causa de la cosa, se compara a la misma como regla y medida; y a la inversa sucede con el intelecto que recibe el saber de las cosas. Por lo cual, cuando las cosas son regla y medida del intelecto, la verdad consiste en lo siguiente: en que el intelecto se adecue a la cosa, como sucede en nosotros. Por el hecho de que la cosa es o no es, nuestra opinión y enunciado (*oratio*) es verdadero o falso»⁷⁸.

Por esta razón, nuestra opinión es algo segundo; «lo que nos parece» no es algo absoluto, sino que debe ajustarse a lo que es: «Las cosas se relacionan con nuestro intelecto como causa, a saber, en cuanto el intelecto recibe de las cosas; y de aquí se deriva que nuestro saber no mide a las cosas, sino que es medido por ellas [...] Pues no se da algo en la realidad, porque así nos parece a nosotros; sino más bien, porque es así en la realidad, es verdadero lo que nos parece»⁷⁹. Realismo elemental, se dirá; pero absolutamente necesario para nuestro mundo atestado de opiniones, pareceres y «estimaciones».

Este realismo de la *existentia rerum* es todo lo contrario de un escolasticismo formalista para el cual nuestro conocimiento intelectual se mantiene idéntico a sí mismo exista o no la cosa a la que se refiere. En este sentido, el tomismo está en las antípodas de la tesis de que el conocimiento intelectual en el hombre tiene validez independientemente de que su objeto exista o no exista.

Esta tesis se encuentra originariamente en Duns Scoto, a través de su distinción entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* —oposición que se impuso entre los tomistas posteriores por encima de la distinción de Santo Tomás entre *intuitus intellectus* y *discursus rationis*—. La *notitia intuitiva* se define por captar el objeto en su existencia extramental y la *notitia abstractiva* se define por prescindir de la existencia y es indiferente a que la cosa exista o no. De aquí que exista «abstracción» también en los sentidos internos (por ejemplo, en la imaginación cuando se representa un objeto no existente o simplemente no presente) o incluso en los ángeles o Dios. Scoto afirmaba en el intelecto una *notitia intuitiva* antes del pecado original, que el

⁷⁷ *De verit.* q. 1 a. 2 ad 3um: «Veritas quae in animam causatur a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum; ex eo enim quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, et intellectus similiter».

⁷⁸ *Summ. theol.* I q. 21 a. 2c: «Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura: e converso autem est de intellectu qui accipit scientiam a rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit: ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est».

⁷⁹ «Sed res se habent ad intellectum nostrum sicut causa, inquantum scilicet intellectus accipit a rebus; et inde est quod scientia nostra non mensurat res, sed mensuratur ab eis [...] Non enim ita ideo est in re, quia sic videtur nobis; sed magis quia ita est in re, verum est quod videtur nobis» (*In 1 Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 2um).

hombre perdió con dicho pecado. Veamos algunos pasajes: «La ciencia de las conclusiones o el intelecto de los principios permanecen iguales en el intelecto exista la cosa o no, esté o no presente la cosa [...] Este acto de entender, que puede ser llamado científico, puede satisfactoriamente ser dicho abstractivo, porque abstrae al objeto de la existencia o de la no existencia, de la presencia o de la ausencia»⁸⁰. «Aunque el conocimiento abstractivo pueda ser de lo existente igualmente como de lo existente, en cambio el intuitivo no es sino de lo existente en cuanto es existente; pues el conocimiento humano abstractivo y definitivo puede ser de lo no existente como de lo existente. Es manifiesto por lo dicho anteriormente, y es evidente por sí mismo, que se da de la misma manera tanto si la cosa existe como si no existe»⁸¹. Comenta agudamente Gilson: «Tal como Duns Escoto la concibe, la Metafísica es una ciencia a la vez real y abstracta. Lo primero, porque siendo un conocimiento general por medio de conceptos, ella es verdaderamente una ciencia. Pero de todo lo que ella hace abstracción, conviene ubicar la existencia en el primer lugar. Sólo la intuición capta lo real como existente. En su estado presente, el hombre no tiene más que intuiciones sensibles. En cuanto a las intuiciones intelectuales del ser inmaterial, aún cuando, por su naturaleza el intelecto sea capaz de ellas, es un hecho que él no lo es presente-mente [...] se sigue de aquí que nuestro conocimiento abstracto lleva tanto a aquello que existe como a aquello que no existe, a tal punto que, aunque su objeto exista, ella no nos lo representa como existente»⁸².

Lo grave es que los tomistas posteriores (sobre todo Juan de Santo Tomás y Gredt) asumen esta distinción escotista y la unen a la negación tomista de un conocimiento intelectual del singular material, con lo cual concluyen también que no existe en el hombre como tal «intuición intelectual» (captación intelectual de la existencia) y que todo conocimiento intelectual (la *scientia*, la *sapientia*, etc.) es «abstractivo». Con lo cual la inteligencia queda en cierto modo independizada del *esse rerum*. Juan de Santo Tomás adopta exactamente estas definiciones de intuición y abstracción, oponiéndolas entre sí y ubicándolas en la primera operación: «Por lo tanto la noticia que es la simple aprehensión, o término mental, se divide primeramente en noticia intuitiva y abstractiva. La cual división no sólo abarca la noticia intelectual sino también la de los sentidos externos, que siempre son noticias intuitivas, y las de los internos, que a veces son intuitivas y a veces abstractivas. La noticia intuitiva es la noticia de la cosa presente, la noticia abstractiva es la noticia de la cosa ausente»⁸³. La

⁸⁰ «Scientia conclusionis vel intellectus principii aequè in intellectu manet re existente et non existente, praesente vel non presente [...] Iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest [...] potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit obiectum ab existentia et non existentia, praesentia et absentia» (*Quodl. VI 18*).

⁸¹ «Etsi cognitio abstractiva possit esse non existentis aequè sicut et existentis, tamen intuitiva non est nisi existentis ut existens est; cognitio autem hominis abstractiva et definitiva potest esse non existentis et existentis. Patet ex dictis ibi (q. 6), et patet ex se, quia ita habetur si res non existat, sicut si existat» (*Quodl. VII 22*).

⁸² É. GILSON, *Jean Duns Scot*, Vrin, Paris 1952, p. 108.

⁸³ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica*, I pars, p. 156. «Igitur notitia, quae est simplex apprehensio, seu terminus mentalis, primo dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam. Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam sed etiam sensuum externorum, qui semper sunt notitiae intuitivae, et interiorum, quae aliquando sunt intuitivae, aliquando abstractivae. Notitia intuitiva est notitia rei prae-

abstracción ya no significa el prescindir de las condiciones de la materia individual, sino el prescindir de la «presencia» o «existencia». Y así, existe un conocimiento sensible abstracto, y existe un conocimiento divino abstracto. Se identifica (erróneamente) la *notitia intuitiva* en Dios con la *scientia visionis*, y la *notitia abstractiva* con la ciencia de *simplex intelligentiae*⁸⁴. Y lo que es más grave, se niega el carácter «presencial», existencial diríamos, del objeto de la ciencia⁸⁵. Las consecuencias de esta tesis son enormes: se condena a la *scientia* humana (y también a la metafísica en cuanto ciencia) a un inevitable divorcio con lo real, con el *esse rerum*, y se la lleva casi inevitablemente a ser una construcción mental y abstractista.

¿A qué viene esta reflexión sobre el escolasticismo postomista en este trabajo? Se debe a que nos parece una inmejorable —aunque un tanto prolongada— introducción para ubicar en su justa importancia el siguiente pasaje de Santo Tomás, diametralmente opuesto a estas tesis: «En una relación contraria se encuentra aquél conocimiento respecto de las cosas conocidas, y nuestro conocimiento. Pues nuestro conocimiento, que es recibido de las cosas, es naturalmente posterior a las cosas; en cambio el conocimiento del Creador sobre las creaturas, y del artifice respecto de los entes artificiales naturalmente precede a las cosas conocidas. Quitado lo primero se quita lo posterior, pero no a la inversa. Y por esto es que nuestra ciencia de las cosas naturales no puede existir a no ser que las cosas mismas preexistan, mientras que en el conocimiento divino, o en el del artifice, se da indiferentemente el conocimiento de la cosa, tanto si la cosa existe como si no existe»⁸⁶. «Indiferencia» respecto del ser o no de la cosa sólo puede tener un conocimiento, cuando es creador. Por eso, cuando la metafísica pierde de vista su contacto y dependencia permanente respecto del *esse rei*, siempre corre el peligro de deslizarse hacia el idealismo, cuya esencia es precisamente la negación de algo dado y existente de lo cual nuestra ciencia dependa.

Una reflexión final acerca de las implicancias de la *acceptio a rebus* merece la asociación que propone Santo Tomás en la cuestión «De Magistro» entre la acción de las cosas y la acción del maestro. Allí se explica que la acción del maestro se encuentra respecto de la adquisición del saber en la misma situación que las cosas: «En el discípulo se describen las formas inteligibles, por las cuales se forma la ciencia mediante la doctrina recibida, de manera inmediata ciertamente por el intelecto agente, pero de manera mediata por aquél que enseña. Pues el maestro propone algunos signos de las cosas inteligibles, de los cuales el intelecto agente recibe las intenciones inteligibles, y las describe en el intelecto posible. Por lo cual las mismas palabras del maestro, escuchadas o vistas en los escritos, se relacionan con el causarse de la cien-

sentis [...] Notitia abstractiva est notitia rei absentis» (Ibid., p. 10).

⁸⁴ *Ibid.*, II pars, p. 722.

⁸⁵ Cfr. J. A. GREY, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Logica, n. 16: «Ad cognitionem abstractivam pertinet cognitio scientifica humana seu rationalis».

⁸⁶ *De verit.* q. 2 a. 8c: «In contraria habitudine habet se illa cognitio ad res cognitatas, et nostra cognitio: nostra enim cognitio, quia est a rebus accepta, naturaliter est posterior rebus; cognitio autem Creatoris de creaturis, et artificis de artificiatis naturaliter praecedat res cognitatas. Remoto autem priori removetur posterius, sed non e converso; et inde est quod scientia nostra de rebus naturalibus esse non potest nisi res ipsae praexistant; sed apud intellectum divinum, vel artificis, indifferentem est cognitio rei, sive sit sive non sit».

cia en el intelecto del mismo modo que las cosas fuera del alma, ya que de ambos el intelecto recibe las intenciones inteligibles»⁸⁷.

El texto fue escrito para hombres a los que aspiraba a ilustrar acerca de la acción del maestro. Pero a nosotros nos ilustra más bien sobre la acción de las cosas. El maestro es como las cosas, dice Santo Tomás. Nosotros concluimos: entonces las cosas son como «maestras», y el hombre debe situarse frente a ellas en actitud de «discípulo». El que a nosotros nos suene extraño se debe a que entre estas palabras y nosotros se encuentra el pasaje propuesto por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*: «La razón debe pues presentarse a la naturaleza llevando en una mano sus principios, los únicos que pueden dar a la concordancia de fenómenos autoridad de leyes; y en la otra, la experimentación tal como ella se la imagina según sus principios: pretende la razón instruirse ante la naturaleza no como un escolar que se deja enseñar a voluntad del maestro, sino al contrario como un juez en funciones que obliga a los testigos a responder las preguntas que les hace»⁸⁸.

La *acceptio a rebus* implica, pues, una gran humildad. Dice Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias*, comparando el conocimiento divino *de esse rei* con el nuestro: «Cuanto más perfecto es el medio, tanto más perfectamente se conoce la cosa en él; y por lo tanto, tanto cuanto su ser excede al nuestro, tanto su ciencia del ser de la cosa, a la que conoce por su propio ser, excede a la nuestra, que es ciencia del ser de la cosa recibida de la cosa misma»⁸⁹. La *acceptio a rebus* da a nuestro conocimiento un especial rasgo, una específica exigencia de humildad, la de arrodillarnos frente a lo que, de manera inmediata, aparece como inferior a nosotros, pero tras de lo cual se oculta y revela Aquél que es superior a todo, y del cual provienen tanto las cosas como nosotros mismos.

Pero también implica una gran audacia y una gran *magnanimitas*, como lo atestigua el gran texto *De Veritate* q. 2 a. 2, en el que se habla del conocimiento como remedio de nuestra finitud: «Y según este modo es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual esta es la última perfección a la cual puede llegar el alma, según los filósofos: que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas»⁹⁰. La *descriptio* de *totus ordo universi et causarum eius* en el alma no puede darse sino gracias a una paciente y prolongada, humilde y permanente

⁸⁷ *De verit.* q. 11 a. 1 ad 11um: «In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili. Unde ipsa verba doctoris audita, vel visa in scripta, hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam, quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit».

⁸⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, Felix Meiner Verlag, p. 18: «Nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt».

⁸⁹ *In 1 Sent.* dist. 35 q. 1 a. 3 ad 1um: «Quanto autem medium perfectius est tantum in eo res perfectius cognoscitur: et ideo quanto esse suum excedit nostrum, tanto scientia sua de esse rei, quod cognoscit per esse suum, excedit scientiam nostram, quae est de esse rei accepta ab ipsa re».

⁹⁰ «Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, ut causarum eius» (*De verit.* q. 2 a. 2c).

acceptio a rebus cuyo destino final es la sabiduría tal como el hombre puede alcanzarla, según los límites y condiciones exigidos por su ubicación en el orden de la creación.

ALBERTO E. BERRO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.