

EL ENTENDER COMO PERFECCION: LA OPERACION INMANENTE

INTRODUCCION

Distingue Santo Tomás¹ dos momentos claramente diferenciados en el proceso cognoscitivo: el primero —pasivo— que consiste en la información inteligible del intelecto posible por la especie; el segundo —activo— en el que el intelecto informado por la especie genera el verbo mental.²

El primero de ellos lo recibió elaborado por Aristóteles, y en él se pone de relieve el carácter inmanente de la operación intelectual, y en especial el ser una perfección del mismo operante.

El segundo es elaboración personal del Aquinate. Introducido inicialmente en un contexto teológico, en orden a dar razón de la imagen de la Trinidad en el hombre,³ el verbo mental constituye un elemento capital de su doctrina gnoscológica, hasta el punto que llega a afirmar que “el verbo mental es absolutamente de la razón de lo que es entender”.⁴ Y su función en la operación intelectual es clave para la comprensión del realismo de Santo Tomás, ya que es precisamente a través del verbo mental, medio in quo del conocimiento, como el intelecto alcanza la cosa conocida.⁵

En el presente trabajo, sin embargo, nos limitaremos a estudiar el primero de estos dos momentos, aquel que da razón de la perfección propia del entender como operación inmanente, y nuestro objeto es determinar aquello que constituye su diferencia esencial con las acciones transeúntes o, en otras palabras, cuál es el contenido que en la doctrina de Santo Tomás tiene el hecho de que el entender no es una acción en sentido estricto, sino que tan sólo significa “*per modum actionis*”.⁶

Tres son los elementos que debemos tener en cuenta en este momento del proceso cognoscitivo: i) la misma potencia intelectual —el intelecto posible—; ii) la especie inteligible, que determina la operación intelectual; iii) la misma operación intelectual —el entender—, tomada ésta en su sentido más propio, es decir, como “una cierta información de nuestro intelecto, en cuanto que es puesto en acto por la forma de la cosa entendida” y, en consecuencia, no consideraremos su aspecto de *dicere*, esto es, su razón de principio respecto al verbo mental.⁷

¹ Los textos utilizados para las citas de las obras de Santo Tomás están tomados de las publicadas por Ed. Marietti (Torino), excepto los del *Comentario a las Sentencias* que corresponden a la Ed. Vives (París). La traducción de los mismos, así como de las obras no publicadas en castellano, es nuestra.

² Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 93, a. 7, c; *De Natura Verbi intel.*, proem. (nº 269).

⁴ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

⁵ Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De natura verbi intel.*, c. 1 (nº 275); *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (nº 25).

⁶ *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, ad 2

⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

Hemos dividido nuestro trabajo en tres apartados: en el primero estudiamos la recepción de la especie inteligible por el intelecto posible, y las características propias de la especie; en el segundo nos detenemos en la consideración del contenido propio que, en Santo Tomás, tiene la operación inmanente; finalmente, en el tercero, exponemos cómo la información inteligible del intelecto posible por la especie da cuenta de las propiedades del entender como operación inmanente.

A. LA RECEPCION DE LA ESPECIE INTELIGIBLE

1. El intelecto posible, potencia pasiva

Aquello que es característica propia de los seres cognoscitivos, y que los distingue esencialmente de los demás, es la capacidad de poseer formas de otras cosas, de modo que su naturaleza no está limitada y, como coartada, a su propia forma, sino que tiene una mayor amplitud y extensión.

Esta amplitud y extensión alcanza su grado máximo en los seres espirituales, abiertos de algún modo a todo ente —a todas las formas—, con lo que llegan a poseer una cierta infinitud.⁸ Por ello, Santo Tomás dice con frecuencia, siguiendo a Aristóteles, que "*anima est quodammodo omnia*".⁹

Sin embargo, el hombre es, dentro de los seres espirituales, el que tiene una naturaleza inferior,¹⁰ lo que se manifiesta en dos características de su modo de conocer:

— Al ser el intelecto humano una potencia del alma, que es forma de un cuerpo, su objeto propio viene determinado, por este hecho, a las formas individualizadas por la materia corporal, aunque si bien no al modo como existen en dicha materia, en la que son inteligibles sólo en potencia; en consecuencia, es necesario que el entendimiento las reciba abstraídas de sus condiciones materiales mediante la acción del intelecto agente a partir de los fantasmas que las representan;¹¹

— Como consecuencia de ello, nuestro intelecto posible "inicialmente es como una tabla rasa en la que no hay nada escrito",¹² de modo que al principio es solo inteligente en potencia, y es así que se nos manifiesta como una potencia pasiva; entendiéndolo en el sentido amplio de recepción de aquello respecto a lo que se está en potencia por aquel que está en potencia;¹³ por ello dirá el Aquinate, refiriéndose al alma, que es aquello "*in quo est omnia fieri*".¹⁴

⁸ Cfr. S. Th., I, q. 14, a. 1, c. Sobre la conexión entre inmaterialidad e intencionalidad (inmanencia-trascendencia). Cfr. DERISI, O. N.: *La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina*. Congreso Intern. de Filosofía; Barcelona, octubre 1984, en Actas del Congreso (Madrid, 1949).

⁹ S. Th., I, q. 14, a. 1, c; Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 2, c; *In III De Anima*, lect. 13 (nº 790).

¹⁰ Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 2, c.

¹¹ Cfr. S. Th., I, q. 85, a. 1, c.

¹² S. Th., I, q. 79, a. 2, c.

¹³ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴ S. Th., III, q. 3, a. 1, c.

Así, pues, en el hombre, la operación intelectual comienza en razón de una pasión, consecuencia de la acción conjunta del intelecto agente —como agente principal— y del fantasma —como agente instrumental—.¹⁵ La cosa “ac-túa” sobre el intelecto a través del fantasma, de modo que el intelecto posible recibe “las formas abstraídas de las cosas sensibles, hechas inteligibles en acto por la luz del intelecto agente”.¹⁶

Lo recibido, la forma abstraída hecha inteligible en acto, es lo que constituye la especie inteligible,¹⁷ que toma el nombre de especie en cuanto representa y sustituye a la cosa.

De esta acción del intelecto agente, y de la pasión correspondiente del intelecto posible, se sigue el conocer como el efecto a la causa.¹⁸ Por ello es necesario que nos detengamos a considerar las características de la especie inteligible, que constituye lo recibido por el intelecto posible.

2. La especie inteligible en sí

En primer lugar, del hecho de ser recibida en el intelecto posible se deducen las siguientes características:

— Es un accidente que inhiere en el intelecto posible como en un sujeto próximo;¹⁹

— Por esta razón es espiritual o inmaterial;²⁰ y, en consecuencia, la especie es inteligible en acto: capaz de informar inteligiblemente el intelecto;²¹

— En esto se manifiesta la acción propia del intelecto agente —la abstracción—, ya que las formas recibidas, tanto en las cosas como en los fantasmas, son tan sólo inteligibles en potencia.²²

En segundo lugar, en cuanto la especie procede, mediante el fantasma, de la cosa que se va a conocer:

— Es una cierta semejanza de la cosa, esto es, tiene una identidad formal con la misma, despojada de sus condiciones materiales;²³

— Si bien lo singular, en cuanto tal, no implica no inteligibilidad, sino sólo lo material,²⁴ al ser la materia el principio de individuación de los seres corpóreos —objeto propio de nuestro conocimiento—, las formas inteligibles abstraídas de los mismos no sólo son inmateriales sino también universales,²⁵

¹⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

¹⁶ *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.

¹⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

¹⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

¹⁹ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *De natura verbi intel.*, c. 2 (nº 281).

²⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 1, ad 2; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3.

²¹ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, c; q. 6, ad 7.

²² Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *De Anima*, q. un., a. 4, ad 1.

²³ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6; c; a. 4, c; *C. G. I.*, c. 53; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

²⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1, ad 3; *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 15; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

²⁵ Cfr. *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; *De Ver.*, q. 10, a. 5; *C. G. II*, c. 60.

— La semejanza —la mayor o menor identidad formal con la cosa— vendrá medida por la mayor o menor perfección del fantasma; y su mayor o menor inteligibilidad por la perfección —intensidad— de luz del intelecto agente (a la que corresponde una capacidad receptiva proporcionada del intelecto posible).²⁶

Es precisamente en razón de este doble aspecto de la especie inteligible —el ser accidente que inhiere en el intelecto y se identifica formalmente a la cosa— por lo que es un accidente de naturaleza muy peculiar, que se manifiesta en su carácter esencialmente representativo o intencional. Lo que lleva consigo es que tenga un doble modo de informar al intelecto posible.

En cuanto es un accidente hay que afirmar que la especie inteligible es una realidad *a se* —un cierto ente—, fundada sobre su inhesión en el intelecto posible como en su sujeto. Y en cuanto tal exige que informe al intelecto según el ser —*secundum esse*—, y esta información no está relacionada de un modo inmediato con el entender, sino tan sólo con la realidad ontológica de la especie, con el hecho de ser algo.

Ahora bien, en razón del segundo aspecto —su identidad formal con lo conocido— la especie se nos manifiesta como portadora de la forma de otra cosa en cuanto otra, de una forma a la que, en su razón propia, le corresponde la constitución de una naturaleza —la de la cosa conocida— y, por tanto, la especie bajo esta razón es esencialmente intencional.²⁷ Su función es hacer presente al intelecto la forma de lo conocido de modo que pueda participar en la operación intelectual: hacerla presente como inteligible en acto. De donde se pone de relieve su carácter representativo.

Bajo este aspecto es como participa en sentido propio en la operación intelectual, participación que, como veremos, se lleva a cabo mediante una información especial, distinta a la que hemos descrito, y que llamaremos a partir de ahora información inteligible, para distinguirla de aquella que funda la realidad ontológica de la especie, a la que nos referiremos como información *secundum esse*.

De lo dicho queda claro que podemos considerar estos dos aspectos de la especie separadamente, ya que son conceptualmente distintos y, de hecho, en ocasiones se dan separados, como se verá más adelante.

3. La función propia de la especie inteligible: ser principio “*quo*” de la operación intelectual

Santo Tomás, refiriéndose al entendimiento posible como a la potencia a la que compete la operación de entender,²⁸ afirma que en ella pueden considerar-

²⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 7, c; *C. G.* II, c. 76.

²⁷ Debe tenerse en cuenta que el término “intencional” dentro del tomismo tiene un sentido muy amplio, aunque siempre de acuerdo al sentido de relación intrínseca a otro, propia del *in-tendere*: tender hacia.

²⁸ Cfr. *De Anima*, q. un, a. 2, c.

se dos realidades: la luz, o vigor intelectual del mismo, y la especie inteligible, que determina la operación en relación a la cosa conocida.²⁹

Y es ésta para el Aquinate la función propia de la especie: determinar el entendimiento a la cosa conocida.³⁰ Y puesto que toda acción queda determinada por la forma por la que se opera, la especie inteligible es principio *quo* de la operación de entender: “aquello por lo que (*quo*) el entendimiento entiende se compara al mismo como su forma, porque la forma es aquello por lo que (*quo*) el agente obra”.³¹ Lo cual exige que la especie, bajo su aspecto representativo, informe de algún modo —inteligiblemente— el intelecto.

De este modo, en razón de su relación a la cosa, relación de semejanza, de identidad formal, la especie inteligible es principio formal por el cual (*quo*) el entendimiento entiende³² la cosa que la especie representa.³³ Por ello, frecuentemente, Santo Tomás se refiere a la especie inteligible, en razón de esta función, con el término de *similitudo*.³⁴

Ahora bien, esta función, enseña el Aquinate, no requiere *ni per accidens*,³⁵ la inhesión *secundum esse* de la forma inteligible: “la *similitudo* (...) que existe en la potencia cognoscitiva no es principio de conocimiento según el *esse* que tiene en la potencia cognoscitiva, sino según su relación a la cosa conocida”.³⁶ Y esto es así porque “en nada difiere, para el hecho de ser principio de una acción, que la forma misma sea inherente en otro (esto es, sea accidente) o que sea subsistente *per se*”.³⁷

Por ello, para Santo Tomás, el hecho de que la forma inteligible inhiera en el intelecto como un accidente es algo ajeno a la esencia de lo que es la operación de conocer, y que corresponde a un modo imperfecto de la misma.

De aquí que sea posible un conocimiento *per essentiam*, más perfecto que el conocimiento *per similitudinem*,³⁸ cuando lo conocido es algo inmaterial (y, por ello, inteligible en acto), subsistente y está presente a un intelecto proporcionado. Este es el caso de Dios y de los ángeles, que se conocen a sí mismos *per essentiam*,³⁹ y el de la visión beatífica en la que, elevado el intelecto de los bienaventurados por el *lumen glórie*, la misma esencia divina hace de forma inteligible, conociendo a Dios *per essentiam*,⁴⁰ sin que esto suponga de ningún modo que la esencia divina inhiera en ellos *secundum esse*.⁴¹ En estos casos, se identifican *quo* (por lo que) y *quod* (lo que) conoce el entendimiento.

²⁹ Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1^a; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3.

³⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 4, c; ver también nota anterior.

³¹ *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c. Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc; *De Anima*, q. un. ad 5; *In III De Anima*, lec. 8 (n^o 718); *De natura verbi intel.*, c. 2 (n^o 284)

³² Cfr. *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 6.

³³ Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

³⁴ Cfr. notas anteriores.

³⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

³⁶ *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 17.

³⁷ *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c.

³⁸ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 7.

³⁹ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c; q. 56, a. 1, c.

⁴⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 11, c; ad 8 y ad 11; q. 8, a. 1, ad 5; *S. Th.*, I, q. 12, a. 5, c; *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 10; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 1, sc 2; *In I Sent.*, d. 3, q. 1, ad. 2, ad. 3.

⁴¹ Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 8; *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 5.

De todo ello se deduce que el conocimiento *per similitudinem* —mediante una especie inherente *secundum esse* en el intelecto— es un modo que viene determinado por el hecho de que lo conocido no es inteligible en acto —caso de las cosas materiales—, o porque no está presente como tal en el entendimiento, como sucede en los ángeles que, siendo inteligibles en acto, sólo están presentes a su propio intelecto y, en consecuencia, los otros ángeles los conocen mediante especies inteligibles, que en este caso son innatas.

4. La especie inteligible como vehículo del vigor intelectual

De lo que hemos expuesto parece deducirse que el hecho de que la especie inteligible inhiera *secundum esse* en el intelecto no tiene otra razón de ser que el hacer presente la forma inteligible en acto de lo conocido en el cognoscente,⁴² y de este modo ser principio formal de la operación intelectual.

Cabe, sin embargo, preguntarse si el hecho de que la especie inhiera *secundum esse* en el intelecto posible tiene alguna consecuencia en dicha potencia cognoscitiva en cuanto tal.

Santo Tomás no se plantea directamente esta cuestión. Sin embargo, existen algunos textos que nos permiten determinar su pensamiento sobre este punto.

Dice así, por ejemplo, en su *Comentario a las Sentencias*: “En la visión por la que el alma (...) ve al Verbo por esencia no puede haber un hábito en cuanto a la razón de especie, que es la semejanza de lo conocido (...). Del mismo modo tampoco puede haber en esta visión un hábito en cuanto al efecto de la luz intelectual que es hacer los inteligibles en acto; pero sí es necesario que lo haya en cuanto al efecto de perfeccionar el intelecto posible para conocer, lo que en nosotros lo hacen las especies iluminadas por la luz del intelecto agente. Mas como esta visión supera toda facultad creada y, en consecuencia, no es suficiente para ella la luz natural, es necesario que se añada el *lumen gloriae*”.⁴³ Y, en otra obra, afirma que “la luz que el intelecto (posible) recibe *con la especie* del (intelecto) agente, por la acción del intelecto posible informado por tal especie, se difunde (formando el verbo)”.⁴⁴

Pues bien, del primer texto parecen deducirse dos funciones diversas de la especie: la primera en cuanto semejanza de lo conocido —ser principio *quo*— que en la visión beatífica realiza la misma esencia divina; la segunda, “iluminada por la luz del intelecto agente”, “perfeccionar al intelecto para conocer”, función que en la visión beatífica realiza el *lumen gloriae*.

Ahora bien, el *lumen gloriae* es un hábito operativo que inheriendo *secundum esse* en el intelecto posible lo enriquece ontológicamente (de un modo sobrenatural) de modo que aumenta su capacidad operativa, su vigor intelectual. Si esta función es equivalente a la que tiene “la especie iluminada por la

⁴² Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, c; ad 7; a. 8, c; *C. G. I.*, c. 53; *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c; *De Anima*, q. un., a. 4, ad 1.

⁴³ *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol 3^a

⁴⁴ *De natura verbi intel.*, c. 2 (n^o 275).

luz del intelecto agente", necesariamente debe competirle en razón de su inhesión *secundum esse*, ya que la capacidad operativa de una potencia depende de su contenido ontológico —puesto que el obrar sigue al ser—, el cual viene determinado por la propia naturaleza de la potencia o por alguna realidad inherente en la misma *secundum esse*.⁴⁵

De lo dicho puede deducirse que la inhesión *secundum esse* de la especie no sólo hace presente la forma inteligible en acto de lo conocido en el intelecto, sino que lleva consigo un enriquecimiento ontológico del mismo, en razón del cual incrementa su capacidad operativa. Y es así cómo la ciencia —conjunto ordenado de las especies conservadas en el intelecto—⁴⁶ no sólo posibilita la consideración de los conocimientos ya adquiridos, sino que lleva también consigo una mayor capacidad operativa del intelecto.

Lo cual está plenamente de acuerdo con el mismo concepto de ciencia como hábito operativo, con la comparación hecha por Santo Tomás entre la función del *lumen gloriae* y la de la especie inteligible,⁴⁷ y con el mismo dato de experiencia que nos dice que cuando alguien posee una ciencia tiene una mayor facilidad y, por tanto, capacidad, para aceptar y aprehender nuevos conocimientos al menos en el campo de las ciencias afines.

Además, confirman también este hecho las características propias del vigor intelectual, que consideraremos en el próximo epígrafe.

Sin embargo, y aunque opinamos que es éste el pensamiento de Santo Tomás, como existen algunos textos que podrían interpretarse en el sentido de que la luz intelectual es recibida o poseída con independencia de las especies,⁴⁸ y un estudio detallado de los mismos nos aleja demasiado de nuestro propósito, nos limitaremos a exponer las características de dicho vigor —capacidad operativa— del intelecto posible con independencia de que las reciba o no en razón de la inhesión *secundum esse* de la especie.

5. El vigor intelectual del intelecto posible: su capacidad asimilativa de la forma inteligible en cuanto inteligible

Una vez estudiado el primero de los dos elementos de los que depende la operación intelectual —la especie—, pasamos a considerar el segundo de ellos: el vigor o luz intelectual del intelecto posible.⁴⁹

Se ha de tener en cuenta que esta luz o vigor es la propia del intelecto posible —su capacidad operativa— y no la del intelecto agente, cuya función propia era la abstracción de la forma inteligible a partir del fantasma.

Como Santo Tomás estudia este vigor o capacidad operativa del intelecto posible al tratar del *lumen gloriae* de un modo más directo, y con indepen-

⁴⁵ Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, sol; *De Anima*, q. un., a. 16; c; *S. Th.* I, q. 79, a. 4, c.

⁴⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 2, c.

⁴⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 12, a. 5, ad 1.

⁴⁸ Cfr. *De Anima*, q. un., a. 15, ad 9.

⁴⁹ Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1^a.

dencia tanto de la especie inteligible como de la luz abstractiva del intelecto agente, si bien en el presente trabajo nos movemos dentro de un ámbito estrictamente filosófico, hemos acudido también a textos donde hace referencia a esta luz sobrenatural para determinar la enseñanza del Aquinate sobre la luz o vigor del intelecto posible.

Y las características fundamentales pueden resumirse en los siguientes puntos:

— El vigor intelectual es medio *sub quo* del entender, pues es aquello por lo que (*quo*) el intelecto posible es capaz de realizar la operación de entender, y no por lo que (*quo*) es determinado a conocer una cosa concreta, lo que corresponde a la especie inteligible en cuanto *similitudo*,⁵⁰ que es el medio *quo* del conocer.

— Es una capacidad asimilativa, aptitud para ser informado inteligiblemente⁵¹ por la especie inteligible;⁵² y en esto se diferencia de la luz del intelecto agente la cual es abstractiva;

— Por ser una capacidad operativa, principio formal de operar, y el obrar sigue al ser, este vigor está fundado sobre el contenido ontológico —riqueza de ser— del intelecto posible, ya lo posea en razón de su propia naturaleza ya mediante algo que inhiriera en él mismo *secundum esse*;⁵³

— Esta capacidad⁵⁴ —luz— depende de la naturaleza del cognoscente, y es en cada caso proporcionada a un determinado tipo de inteligibles; y es de este modo como entendemos la afirmación de Santo Tomás: “es imposible que aquello que es forma propia de una cosa haga de forma de otra cosa, si ésta no participa en alguna semejanza de aquella de la que la forma es propia”,⁵⁵ y que, en nuestra opinión, recoge con sentido tomista el adagio tradicional de que “lo semejante es conocido por lo semejante”.

— De ello se deriva que cada ser intelectual tiene un objeto propio proporcionado a su naturaleza: Dios, la esencia divina;⁵⁶ los ángeles, las sustancias separadas;⁵⁷ el hombre, las formas subsistentes en la materia corporal.⁵⁸ Y sólo mediante un enriquecimiento ontológico de la propia potencia intelectual es posible que conozcan adecuadamente una realidad superior, como sucede

⁵⁰ Cfr. *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1^a; a. 1, q^a 3, ad 1; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 15; *De Ver.*, q. 9, a. 1, c; *S. Th.* I, q. 12, a. 6, ad 2.

⁵¹ Decimos *inteligiblemente* para dejar claro que no se trata de la capacidad correspondiente a la información *secundum esse* de la especie; ya que esta información es previa y sólo requerida *per accidens* como se ha indicado.

⁵² Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 4, sol; *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 14; a. 1, ad 15; c; q. 10, a. 11, c; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol 3^a.

⁵³ Cfr. nota 45.

⁵⁴ Téngase en cuenta que Santo Tomás emplea el término de “acto primero” en diversos sentidos: acto de la esencia —el *esse*— (Cfr. *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 2), la ciencia (Cfr. *In III De Anima*, lect. 8 (n^o 701), la misma potencia operativa (Cfr. *De Pot.*, q. 1, a. 1, c); pero siempre con referencia a una actualidad en el orden del ser, que es previa y fundamento del obrar —la actualidad operativa.

⁵⁵ *C. G.*, III, c. 53; Cfr. *Ibidem*, c. 51.

⁵⁶ Cfr. *C. G.*, III, c. 52; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

⁵⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 3, c; *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c.

⁵⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c.

en el caso de la visión beatífica a la que son elevadas las criaturas mediante el *lumen gloriae*,⁵⁹

— Y, como una consecuencia de todo ello, podemos afirmar que la perfección de la operación intelectual no depende sólo y principalmente de la forma inteligible, sino también de la capacidad intelectual —de la luz— del intelecto posible.⁶⁰

6. La información inteligible de la especie inteligible

Una vez realizada la recepción *secundum esse* de la especie por el intelecto posible, o bien establecida la presencia en el mismo de una forma propia —no vicaria— que sea inteligible en acto y proporcionada a la capacidad operativa del intelecto, se realiza una nueva fase del proceso cognoscitivo: la información inteligible del intelecto posible por la especie inteligible.

Debe tenerse en cuenta que entre ambas fases del proceso intelectual —la recepción *secundum esse* de la especie y la información inteligible— no se da una distinción de anterioridad o posterioridad temporal, sino de naturaleza, pues “la operación del entendimiento y de la voluntad se perfecciona inmediata e instantáneamente (...), ya que el entender, querer y sentir no son movimientos que sean «actos imperfectos», sino «actos ya perfectos»”.⁶¹

En razón de esta información, que es exclusivamente inteligible,⁶² no se constituye una naturaleza, sino que el intelecto es perfeccionado para conocer;⁶³ pasa a estar en acto,⁶⁴ es hecho inteligente en acto,⁶⁵ o, con otras palabras, se actualiza su capacidad operativa.⁶⁶

Y, como una consecuencia inmediata, al ser informado por la misma forma de la cosa conocida, aunque de un modo distinto⁶⁷ —inteligiblemente y no naturalmente—, el intelecto se identifica con lo conocido. Por ello dice Santo Tomás: “lo entendido en acto no es otra cosa distinta del intelecto inteligente en acto, sino lo mismo”.⁶⁸ De modo que el intelecto y lo entendido se hacen uno *in intelligendo*.⁶⁹

⁵⁹ Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 7, sol.

⁶⁰ De hecho, Santo Tomás admite algunos casos en los que con una misma forma inteligible hay una mayor o menor asimilación de la misma según el *lumen*, y no sólo en el caso de la visión beatífica mediante el *lumen gloriae* (cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 4, sol) sino también según el *lumen naturale* (p. ej., cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 9, ad 5). Y su fundamento está en el hecho de que “la eficacia de la acción se mide según la virtud del agente”: *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 9.

⁶¹ *S. Th.*, III, q. 34, a. 2, c. Cfr. *Ibidem*, ad 1.

⁶² Nos referimos ahora a aquella información propia de la especie inteligible en cuanto tal, esto es, en cuanto principio *quo*, que determina la operación, en relación a lo cual, como ya se ha visto, es independiente de su información *secundum esse*, su inhesión como accidente.

⁶³ Cfr. *C. G.*, III, c. 51; *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 5.

⁶⁴ Cfr. *C. G.*, I, c. 53; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3.

⁶⁵ Cfr. *C. G.*, I, c. 46; IV, c. 18; *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

⁶⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c.

⁶⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, ad 2; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c.

⁶⁸ *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3. Cfr. *S. Th.*, q. 55, a. 1, ad 2; q. 85, a. 2, ad 1.

⁶⁹ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 2; *C. G.*, II, c. 50.

Sin embargo, aunque esta doctrina es admitida universalmente, al menos dentro del tomismo, la interpretación que de ella se hace, en concreto acerca de su lugar dentro del proceso intelectual, no es concorde en los diversos autores. Y, en nuestra opinión, en ocasiones se separa de aquella que es la enseñanza del Aquinate.

Pensamos que la diversidad de planteamientos corresponde a la respuesta que se dé a las siguientes preguntas equivalentes:

— ¿La actualidad propia de la operación intelectual —el entender— es la que resulta de la información inteligible del intelecto posible por la especie, o es ésta una actualidad previa a la misma operación de entender?

— ¿La operación intelectual es una operación activa, que procede en razón de la eficiencia del intelecto posible, o es una operación pasiva —receptiva— por parte del mismo?

La respuesta más frecuente es la de considerar que la actualidad que resulta de la información inteligible del intelecto por la especie es previa a la operación de entender y, en consecuencia, la operación intelectual es contemplada como una operación activa.

De acuerdo con ella los textos del Aquinate: “del hecho que entendemos o sentimos en acto tenemos que nuestro entendimiento o sentido es informado por la especie sensible o inteligible”;⁷⁰ “nuestro entendimiento posible no puede entender nada antes de ser perfeccionado por la forma inteligible en acto”.⁷¹ “la operación del intelecto tiene un doble principio de entender: uno la misma virtud intelectual (...), otro la semejanza de la cosa entendida, la cual es principio de entender en acto”;⁷² son interpretados en el sentido de que el entendimiento posible es una potencia activa en lo que se refiere a su operación propia —el entender—; pero carece de la perfección necesaria para obrar antes de ser informada inteligiblemente por la especie. Ahora bien, una vez que, en razón de esta información, pasa a estar en acto perfecto, dado que “cada cosa, en cuanto está en acto y es perfecta, es principio activo”,⁷³ es agente —principio activo— de la operación intelectual.

Esta interpretación parece estar también confirmada por el mismo Santo Tomás cuando afirma en la *Summa Theologiae* que “del hecho de que lo entendido se hace uno con el inteligente se sigue el entender como un cierto efecto diferente de ambos”;⁷⁴ y, “la forma según la cual procede la acción inmanente (el entender) es la semejanza del objeto”.⁷⁵

Por otra parte, cuando compara la acción transeúnte y la inmanente parece que considera que la función de la forma en ambos casos es la misma, dice así, por ejemplo, “Esta forma (la especie) hace respecto al entender como prin-

⁷⁰ *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

⁷¹ *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

⁷² *S. Th.*, I, q. 105, a. 3, c.

⁷³ *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c.

⁷⁴ *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3. Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 4, c.

⁷⁵ *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

cipio del mismo, así como el calor es principio de la calefacción”;⁷⁶ y, “aquello por lo que el entendimiento entiende, se compara al entendimiento inteligente en acto como su forma, ya que la forma es por lo que el agente obra”,⁷⁷ esto es, “como la forma que es principio de los otros agentes”.⁷⁸

Y, además, aclara que esto es así en razón de que la especie actualiza al entendimiento haciéndolo capaz de realizar la operación intelectual.⁷⁹ De modo que la especie perfecciona el intelecto *para* entender⁸⁰ en el mismo sentido que la forma operativa perfecciona al agente transeúnte para obrar, pues “ambas acciones (la inmanente y la transeúnte) tienen en común que las dos no proceden sino del existente en acto en cuanto que está en acto”.⁸¹

Y, si bien se podría aducir que algunos de estos textos se refieren más propiamente a la generación del verbo que a la procesión de la operación,⁸² o que hacen relación a la información *secundum esse* de la especie y no a la inteligible,⁸³ tomados en su conjunto parece que son suficientes para fundamentar dicha interpretación.

Sin embargo, existe otra serie de textos de Santo Tomás que bajo esta interpretación son de muy difícil comprensión, y que parecen avalar la interpretación de que el entender no es otra cosa que la actualidad que alcanza el intelecto posible en razón de su información inteligible por la especie. De modo que “el entender es la perfección y acto del inteligente”,⁸⁴ que alcanza en razón de la información inteligible de la especie, y que es llamada operación en cuanto que “acción es propiamente la actualidad de la potencia operativa, del mismo modo que el *esse* es la actualidad de la substancia o esencia”.⁸⁵

Dentro de esta serie de textos nos encontramos dos tipos de afirmaciones: primero, aquéllas en las que el entender es considerado como algo pasivo, esto es, como una mera información, y así tenemos: “la operación del intelecto posible (...) es recibir los inteligibles”,⁸⁶ y “entender (importa) (...) solamente una cierta información en nuestro entendimiento, en cuanto que es puesto en acto por la forma de la cosa entendida”,⁸⁷ segundo, aquéllas en las que la operación intelectual es comparada con el acto de ser —el *esse*— de la esencia; por ejemplo: “el entender (...) permanece en el operante como acto y perfección del mismo, como el *esse* es perfección del existente: del mismo modo que el *esse* sigue a la forma, el entender sigue a la especie inteligible”,⁸⁸ y, “el entender (...) es respecto al intelecto en acto como el *esse* al ente en

⁷⁶ *De Pot.*, q. 11, a. 5, c.

⁷⁷ *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c.

⁷⁸ *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c. Cfr. *C. G.*, I, c. 45.

⁷⁹ Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

⁸⁰ Cfr. *C. G.*, III, c. 51.

⁸¹ *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

⁸² Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (nº 284); c. 1 (nº 275); *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *Quodl.*, V, q. 5, a. 2, c; *C. G.*, I, c. 53

⁸³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 1, c.

⁸⁴ *S. Th.*, I, q. 14, a. 4, c.

⁸⁵ *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, c.

⁸⁶ *In III De Anima*, lect. 11 (nº 734).

⁸⁷ *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

⁸⁸ *S. Th.*, I, q. 14, a. 4, c.

acto, pues el entender no significa una acción que salga del inteligente, sino que permanece en él".^{89 y 90}

Por ello es de capital importancia el estudio de las características que, en la enseñanza de Santo Tomás, tiene la operación inmanente para poder determinar con precisión cuál de estas dos interpretaciones es la correcta. A ello dedicamos el siguiente apartado.

B. EL ENTENDER: ACCION INMANENTE

1. La acción inmanente

Santo Tomás distingue dos tipos de acción: la transeúnte y la inmanente. Dice así: "Doble es la acción. Una que procede desde el agente a una cosa exterior, a la que transmuta, como es el iluminar; y que es llamada propiamente acción. Otra, que no procede a una cosa exterior sino que permanece en el propio agente como una perfección suya; y que es llamada propiamente operación, como es el lucir.

Las dos tienen en común el que ambas no proceden sino del existente en acto en cuanto está en acto; por ello un cuerpo no luce sino en cuanto tiene luz en acto, y del mismo modo tampoco ilumina".⁹¹

Aquí están, pues, explícitas las dos características fundamentales de la operación o acción inmanente: el que procede del agente en cuanto éste está en acto, en lo que se asemeja a la acción transeúnte; y el ser perfección del propio operante, en lo que se asemeja a la pasión.⁹²

En razón de la segunda, dentro del tomismo,⁹³ se considera que la acción inmanente no pertenece al predicamento "acción", sino al predicamento "cualidad",⁹⁴ y es llamada acción solamente en cuanto significa *per modum actionis*,⁹⁵ del mismo modo que "tener" (*habere*) significa *per modum actionis*,⁹⁶ y, sin embargo, caso de pertenecer a algún predicamento, pertenece al predicamento "hábito".

⁸⁹ S. Th., I, q. 34, a. 1, ad 2

⁹⁰ Cfr. C. G., I, c. 45; IV, c. 19; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

⁹¹ *De Ver.*, q. 8, a. 6, c. Cfr. S. Th., I, q. 14, prolog.

⁹² Cfr. S. Th., I, q. 18, a. 3, ad 1; C. G., III, c. 22.

⁹³ Más adelante veremos algunas excepciones.

⁹⁴ Cfr. por ejemplo, JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, IV Pars. (*De Anima*), Ed. Marietti (Torino, 1931), *Cursus Theologicus*, t. I, Ed. Desclée (París, 1931), *In I Parte*, d. 13, a. 5, nº 24; SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, t. II, Ed. Palme, París, 1876), *Trat. II, D. 2, d. 9 § IV*, nos. 207-208; GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, EUNSA (Pamplona, 1976), p. 140; DERISI, O. N., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores (Buenos Aires 1980), p. 200; GREDT, I. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomistae*, t. I, Ed. Herder (Friburgo, 1932), p. 375; PAIS-SAC, H., *Theologie du Verbe*, Ed. du Cerf (París, 1951), p. 190; PISTERS, E., *La nature des Formes Intentionelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, Ed. P. Boussuet (París, 1933), p. 15; BILLOT, L., *De Deo uno et trino*, Ed. Univ. Gregor. (Roma, 1935), p. 351.

⁹⁵ Cfr. S. Th., I, q. 37, a. 1, ad 2.

⁹⁶ Cfr. *In V Met.*, lect. 20 (nº 1062).

El hecho de llamar "acción" —significar *per modum actionis*— a la operación inmanente radica en el modo propio de nuestro conocimiento, ya que al ser su objeto propio las formas existentes en la materia corporal, nos vemos en la necesidad de referirnos a realidades espirituales o inmateriales con términos sacados del mundo material.⁹⁷

Y es de este modo cómo, en razón de la semejanza que hay entre la acción predicamental —transeúnte— y la operación inmanente, se aplica a esta última de un modo análogo aquel término —"acción"— que sólo compete de un modo propio a la primera.

La cuestión que se nos plantea es el determinar con precisión el alcance que, en Santo Tomás, tiene esta analogía o, en otras palabras, qué significa el "*per modum actionis*" aplicado a la operación inmanente. Y más en concreto, qué quiere decir que la operación inmanente no procede sino del existente en acto en cuanto está en acto.

2. El entender es una acción inmanente

Es constante, en Santo Tomás, la afirmación de que la operación intelectual es una acción inmanente.⁹⁸ Más aún, se podría decir que, para él, es la acción inmanente por excelencia. Y dicha operación está constituida por el mismo entender: la operación del intelecto "es el mismo entender".⁹⁹

Una consecuencia inmediata de este hecho es que el entender es una perfección del mismo inteligente.¹⁰⁰ Realidad que, dentro del tomismo, se ha interpretado siempre en el sentido de que es algo acabado y completo en sí mismo, y que no está ordenado de por sí a la producción de un término, en concreto el verbo mental.¹⁰¹ De aquí que, según nuestro modo de conocer, es posible la existencia de un entender perfecto sin que se dé la generación del verbo mental, como es el caso del entender divino.¹⁰²

Por ello, la afirmación de Santo Tomás de que "la concepción del intelecto —(el verbo mental)— (...) es absolutamente de la razón de lo que es entender",¹⁰³ no significa que el generar un verbo mental tenga como razón de ser el subsanar una carencia o falta de acabamiento del entender en cuanto perfección del inteligente en sentido estricto. Como se pondrá de relieve en un trabajo posterior, la generación del verbo mental no lleva consigo propiamente

⁹⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c; ad 3; *De Pot.*, q. 10, a. 1, c; DERISI, O. N., "Esencia de la analogía y su significado metafísico" en *La Ciencia Tomista*, 76 (1949), 298-312.

⁹⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 4, c; q. 18, a. 3, ad 1; q. 34, a. 1, ad 2; q. 37, a. 1, ad 2; *De Ver.*, q. 8, a. 6, c; *C. G.*, I, c. 45; *De Subst. Separatis*, c. 14;...

⁹⁹ *In III De Anima*, lect. 8 (nº 700).

¹⁰⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 14, c; *De Subst. Separatis*, c. 14;...

¹⁰¹ Cfr. CAYETANO, *Commentaria Summae Theologiae*, en *Opera Omnia Sancti Thomae*, t. IV, Ed. Leonina (Roma, 1889), *In I Parte*, q. 27, a. 1, § 11; GREDT, I., *o. c.*, p. 374; FERRARIENSIS, *Comentaria In libros quatuor contra gentiles*, Ed. Sestili (Roma, 1897), I, c. 53; BILLOT, L., *o. c.*, pp. 351-352.

¹⁰² Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 13, arg. 2 y ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 32, a. 1, ad. 2.

¹⁰³ *De Pot.*, q. 9, a. 5, c. Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (nº 25).

un aumento de actualidad —de perfección— en el inteligente, sino tan sólo un nuevo tipo de relación con la cosa conocida.

Por ser el entender una operación inmanente nos encontramos que en él concurren características propias de la acción predicamental o transeúnte y de la pasión o movimiento.¹⁰⁴ De aquí que encontremos en el Aquinate textos que, al referirse a la operación intelectual, parecen inicialmente contradictorios, como se vio en el apartado anterior, ya que en unos, al resaltar el hecho de ser una perfección del operante, el entender es expuesto como una cierta pasión, en otros, al poner de relieve que sólo se da en el existente en acto, es expresado como una acción.

Desde este punto de vista, como ya se insinuó anteriormente, podemos distinguir tres tipos de textos:

— Aquéllos que hacen referencia al “contenido” activo del entender, p. ej.: “la especie inteligible por la que el intelecto es puesto en acto, es considerada como principio de la acción del intelecto, pues todo agente obra en cuanto está en acto: siendo puesto en acto por alguna forma, que necesariamente es principio de la acción”:¹⁰⁵

— Aquéllos en los que se refiere al entender como una cierta pasión,¹⁰⁶ en el sentido amplio del término, esto es, como recepción;¹⁰⁷ y, más en concreto, como una cierta información.¹⁰⁸ De este modo el entender se nos manifiesta como una perfección del inteligente, y actualidad del mismo, como el *esse* lo es para el ente;¹⁰⁹

— Por último, aquéllos que son susceptibles de una interpretación en ambos sentidos, p. ej., “del hecho de que lo entendido se haga uno con el inteligente, se sigue el entender como un cierto efecto distinto de ambos”.¹¹⁰

3. Significado del “*per modum actionis*” como origen eficiente de la operación a partir del operante

Pasamos ahora a estudiar con detalle la cuestión fundamental que tenemos planteada en relación a la operación inmanente: la determinación del contenido del *per modum actionis* aplicado a la misma según la doctrina de Santo Tomás.

La interpretación más frecuente, como ya se indicó, consiste en afirmar que el *per modum actionis* significa que la operación procede del agente en razón de la eficiencia del mismo y, más en concreto, de la potencia operativa correspondiente. Y esta afirmación se basa en el presupuesto fundamental, se-

¹⁰⁴ Cfr. C. G., III, c. 22; S. Th., I, q. 18, a. 3, ad 1.

¹⁰⁵ De Pot., q. 8, a. 1, c.

¹⁰⁶ Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 2, c; De Ver., q. 10, a. 7, ad 9.

¹⁰⁷ Cfr. además De Ver., q. 26, a. 1, c; In II De Anima, lect. II, (nos. 365-372).

¹⁰⁸ Cfr. S. Th., I, q. 34, a. 1, ad 3.

¹⁰⁹ Cfr. S. Th., I, q. 14, a. 4, c; q. 34, a. 1, ad 2; C. G., I, c. 45; IV, c. 19.

¹¹⁰ S. Th., I, q. 54, a. 1, ad 3

gún estos autores, de que todo "acto vital pide intrínseca y esencialmente surgir y proceder del mismo operante, y no sólo ser recibido pasivamente por él mismo".¹¹¹

Para una mayor comprensión de los puntos básicos de esta interpretación, y para poder comparar el contenido de ambas acciones —la transeúnte y la inmanente— nos ha parecido oportuno hacer un breve repaso de las características fundamentales de la acción predicamental.

a) Características general de la acción predicamental.

Dentro de la interpretación más general de la acción predicamental dentro del tomismo podemos considerar las siguientes características de dicho predicamento:

— Es un cierto accidente del agente que consiste en la actualidad de una potencia operativa del mismo;¹¹²

— Y, en consecuencia, inhiere en dicha potencia como en su sujeto próximo;¹¹³

— Esta acción presupone que la potencia operativa esté en acto y sea perfecta;¹¹⁴ actualidad y perfección de la potencia en el orden ontológico o del acto primero; lo que, en palabras de Santo Tomás, se expresa diciendo que la acción "no procede sino del existente en acto en cuanto está en acto";¹¹⁵

— Esta actualidad previa —la del acto primero— es poseída en razón de una forma, que es la que determina la operación,¹¹⁶ y en cuanto tal es considerada como principio *quo* de la acción;

— La acción predicamental tiene carácter de medio entre la potencia y su objeto;¹¹⁷ y éste, al ser la potencia activa, tiene razón de fin;¹¹⁸ y no es otra cosa que el efecto producido en el paciente. La acción es, pues, medio a través del cual se ejerce la eficiencia del agente sobre el paciente;

— Ella misma procede eficientemente del agente, pero sin que medie ninguna otra acción entre ella y el agente; en razón de lo cual es considerada como una emanación;¹¹⁹

— Por último, aunque es una cierta actualización del agente, no se la puede considerar como una perfección en sentido propio del mismo, pues no es algo acabado y completo en sí, sino sólo en relación al paciente, que es quien recibe la perfección.

111 JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I. parte, d. 14, a. 1, n. 3. Cfr. SZASZKIEWCZ, G., *Psychologia rationalis* (ad usum privatum), Univ. Gregor. (Roma, 1966).

112 Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, c.

113 Cfr. *Quodl.*, VII, q. 2, a. 5, c; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, ad 2.

114 Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c.

115 *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

116 Cfr. *De Pot.*, q. 1, a. 1, c; *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c; q. 56, a. 1, c.

117 Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

118 Cfr. *In II De Anima*, lect. 6 (nº 305).

119 Cfr. GREDT, I., o. c., pp. 165-166; RABEAU, G., *Species, Verbum*, Ed. J. Viin (París, 1938), pp. 39-42.

Partiendo de estas características de la acción predicamental, y siempre dentro de una visión de la acción inmanente como desarrollo de la eficiencia de la potencia operativa, nos encontramos con dos interpretaciones distintas de la misma: aquella que considera que la acción inmanente es acción en cuanto que es productora de un término y la que entiende que dicha producción no pertenece como algo necesario a la operación.

b) La acción inmanente como productora de un término.

Algunos autores, como Suárez, Paissac, Siwek, etc.,¹²⁰ consideran que es de la esencia de toda acción la producción de un término, y en consecuencia la acción inmanente, en concreto el entender, necesariamente tiene que producir un término resultado de la eficiencia de la potencia operativa. Y su diferencia con la transeúnte radica en el hecho de que este término permanece en la misma potencia que opera.

Para algunos de ellos, especialmente Suárez, la acción inmanente pertenece al predicamento "acción";¹²¹ para otros —entre ellos Paissac—, en razón de que es una cierta perfección del inteligente,¹²² al predicamento "cualidad".

Sin embargo, ambas soluciones son desechadas por la mayor parte de los tomistas, ya que las consideran incompatibles con el hecho de que el entender sea algo perfecto y acabado en sí mismo.

c) La acción inmanente como cualidad.

La interpretación más tradicional dentro del tomismo ha sido considerar que la acción predicamental es un accidente perteneciente al predicamento cualidad, que procede en razón de la eficiencia del intelecto posible, y que de por sí no está ordenado a la producción de un término.

Estas afirmaciones nos permiten establecer las características que, según estos autores, tiene la acción inmanente:

— Es un cierto accidente que consiste en la actualización de una potencia operativa del agente; e inhiere en dicha potencia como en su sujeto próximo;

— Esta actualidad, que se llama acto segundo, presupone que la potencia sea perfecta en el orden ontológico o del acto primero;

— La perfección del acto primero se posee en razón de una cierta forma, la cual determina la operación y es su principio *quo*;

¹²⁰ Cfr. SIWEK, J., *Psychologia metaphysica*, Univ. Gregor. (Roma, 1944); SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae*, 48, 2, passim; *De Anima*, III, 5, 4.

¹²¹ De este modo interpretan Juan de Santo Tomás (Cfr. *Cursus Theologicus*, in I. Parte, d. 13, a. 5, n.º 3) y Gredt (Cfr. *o. c.*, p. 374) la poco clara doctrina de Suárez; sin embargo, Sacchi (Cfr. "La distinción real entre el verbo interior y la operación intelectual en las criaturas espirituales", en *Sapientia*, 33 (1978), pp. 201-221) considera que Suárez identifica operación y verbo.

¹²² Cfr. PAISSAC, H., *o. c.*, pp. 165-168.

¹²³ Cfr. *ibidem*, p. 190.

¹²⁴ Por ser un tema bien conocido, sólo haremos referencia a los puntos más destacados.

— La acción inmanente tiene razón de medio entre la potencia y el objeto, ya que es característica de toda operación activa; sin embargo, no lo es de la eficiencia del agente con respecto al objeto, que en este caso no ha lugar;¹²⁵

— El aspecto activo de esta operación se manifiesta en el hecho de que la acción procede eficientemente de la potencia operativa, sin que medie en este proceso ninguna otra acción —ni predicamental ni inmanente—, por lo que se dice que es una emanación;¹²⁶

— Es en sí misma algo acabado y completo, perfección en sentido estricto del operante, y en cuanto tal pertenece al predicamento cualidad;¹²⁷

— Por último, si bien puede dar lugar a la producción de un término, siempre inmanente a la misma potencia, esta producción no es de la esencia de la operación inmanente, y se da sólo *per accidens*.¹²⁸

4. Estructura del proceso cognoscitivo de acuerdo a esta interpretación

A partir de estas características de la operación inmanente, y teniendo en cuenta que: i) la forma inteligible —la especie— es el principio *quo* de la operación intelectual en razón de su información inteligible; ii) que la potencia que entiende es el intelecto posible, tenemos que, según estos autores, el proceso cognoscitivo se desarrolla de acuerdo a las siguientes fases:

1º La recepción *secundum esse* de la especie inteligible, en razón de la acción conjunta del intelecto agente y del fantasma. Recepción que constituye una cierta pasión del intelecto posible, que pasa a estar en acto primero remoto, alcanzando así una cierta perfección que, sin embargo, no le hace capaz de obrar.

2º La recepción, o información, inteligible de la especie, distinta de la anterior, y que supone también una cierta pasión del intelecto posible, en la que el principio activo es el intelecto agente. En razón de ella recibe una nueva actualidad —la del acto primero próximo—, que le convierte en operante perfecto y en acto, capaz de dar origen de un modo eficiente al acto de intelección —el entender—, respecto al cual la forma inteligible es el principio formal *quo* y que, por eso mismo, determina la operación en relación al objeto.

3º El intelecto posible ejerce su eficiencia emanando la operación intelectual —el entender—, con lo que pasa a estar en acto segundo —entiende—. Sin que esta emanación suponga bajo ningún aspecto una cierta pasión.

4º Por último, y sólo en algunos casos, se da la producción de un término de dicha operación —el verbo mental—, pero esto no es ni de la esencia ni

¹²⁵ Cfr. FERRARIENSIS, *o.c.*, II, c. 73.

¹²⁶ Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I parte, d. 13, a. 5, nº 24. Ver nota 119.

¹²⁷ Cfr. nota 94.

¹²⁸ Cfr. GREDT, *o.c.*, p. 165. Ver notas 101 y 126.

de la perfección de la operación en cuanto tal, sino algo que se produce *per accidens*,¹²⁹ en razón de alguna deficiencia del objeto.

Una vez expuesto esto, pensamos que estamos en condiciones de resaltar algunos aspectos que, en nuestra opinión, no quedan suficientemente aclarados:

— Siendo, según estos autores, la operación un cierto medio entre la potencia y el objeto,¹³⁰ ¿qué tipo de medio es?;

— Si la forma inteligible es principio *quo* de la operación intelectual, y simultáneamente el entender es la posesión de una forma,¹³¹ ¿qué relación hay entre el entender y esta última forma?

En relación a la primera cuestión no hemos encontrado en dichos autores una respuesta precisa.

Respecto a la segunda, parece que, al menos algunos de ellos, admiten que la especie inteligible informa el intelecto posible según un triple modo. Dice Gredt: “La especie impresa informa bajo un triple aspecto: a) entitativamente, por el que constituye a la potencia en acto primero remoto; b) cognoscitivamente, por el cual la constituye en el mismo objeto (conocido): i) en acto primero próximo, ii) en acto segundo”; en consecuencia, y es importante resaltarlo, “la especie informando cognoscitivamente tiene un doble efecto formal: el primario, por el que la potencia es constituida en acto primero próximo, y el secundario, que es el mismo acto segundo del conocimiento actual, que surge como especificado por el objeto”.¹³²

Por último, y antes de pasar a la crítica de esta solución, queremos poner de relieve que estos autores interpretan la afirmación de que el conocer es “un cierto padecer”,¹³³ o bien, como algo previo a la misma operación, esto es, como la recepción de la especie en acto primero —próximo o remoto—; o, en todo caso, en un sentido totalmente impropio: en cuanto que la operación inmanente es algo que permanece en el operante y es perfección del mismo.¹³⁴

5. Crítica de esta interpretación del “*per modum actionis*”

En nuestra opinión, esta interpretación del *per modum actionis* se separa de la doctrina de Santo Tomás sobre la operación inmanente, y, en concreto, de la operación intelectual. Y esto, al menos, por cuatro motivos:¹³⁵

¹²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 374.

¹³⁰ Cfr. FERRARIENSIS, *o.c.*, II, c. 73.

¹³¹ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, *o.c.*, p. 143; GREDT, *o.c.*, p. 375.

¹³² GREDT, *o.c.*, p. 372.

¹³³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c; *De Ver.*, q. 10, a 7, ad 9.

¹³⁴ Cfr. GREDT, *o.c.*, p. 363.

¹³⁵ Además de las dificultades que ahora exponemos también tiene un especial interés aquella que surge de aplicar esta interpretación a la operación intelectual en la visión beatífica, donde la misma esencia divina tendría que ser principio *quo* eficiente de una acción propia de la criatura (cfr. p. ej., JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, in I Parte, d. 13; RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine tractatus theologicus*, t. III, CSIC (Madrid, 1947), pp. 474-515. Sin embargo, por la especificidad del tema no nos referiremos a ella en el presente trabajo.

1º Por la constante enseñanza de Santo Tomás de que el conocer es un cierto padecer,¹³⁶ lo que pone de relieve precisamente en aquellos textos en los que pretende dar una descripción sucinta de lo que constituye la esencia de la operación intelectual: la afirmación de que conocer es la posesión o recepción de una forma. Dice, p. ej., “Pues «entender» lleva consigo la sola relación a la cosa entendida, en la que no se incluye ninguna relación de origen, sino *solamente* una cierta información de nuestro entendimiento, en cuanto nuestro intelecto se pone en acto por la forma de la cosa entendida”;¹³⁷ “los cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes en esto: que los no cognoscentes no tienen otra cosa sino sólo su forma, mientras que al cognoscente le es natural *tener* también *la forma de otra cosa*, pues la especie (la forma) de lo conocido está en el cognoscente”.¹³⁷

Además, estos textos, a la vista de aquéllos en los que compara el entender y el *esse* en la misma proporción que la forma inteligible a la forma substancial, y el inteligente al ente,¹³⁹ no son susceptibles de otra interpretación sin que se fuerce el sentido propio de dichas afirmaciones.

2º Aunque estos autores consideran la operación immanente como un cierto medio entre el agente y el objeto, Santo Tomás lo niega taxativamente: “la acción que permanece en el agente no es realmente medio entre el agente y el objeto, sino sólo en el modo de significar: realmente sigue a la unión del objeto y el agente”.¹⁴⁰ Y esto carece de sentido en una operación activa, porque si no es medio, ¿qué es? Por eso la actualidad de la operación immanente se nos manifiesta como una actualidad recepta,¹⁴¹ ya que tiene razón de fin en sí misma.

3º Santo Tomás distingue dos tipos de procesiones: “de dos modos puede proceder una cosa de otra: un modo, como la acción procede del agente, o la operación del operante; otro modo, como el «operado» del operante”.

“Pues bien, el proceso de la operación no distingue a una cosa *per se* existente de otra cosa existente *per se*, sino que distingue la perfección de lo perfecto, porque la operación es perfección del operante. Sin embargo, el proceso del “operado” sí distingue una cosa de otra”.¹⁴²

Ahora bien, lo propio de un “operado”, y aquello en lo que se funda la distinción real entre el mismo y el operante, es su origen eficiente a partir del agente, ya que nada puede ser causa de sí mismo. Y esto es independiente de que la procesión se lleve a cabo de un modo inmediato —por modo de emanación— o mediato —en razón de una acción transeúnte o immanente—, ya que el ser “operado” es característica del término y no del principio de la eficiencia. Por ello, si la operación intelectual procediera del entendimiento en

¹³⁶ Cfr. nota 133.

¹³⁷ *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3.

¹³⁸ *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c.

¹³⁹ Ver notas 85, 87, 88 y 90.

¹⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

¹⁴¹ Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 4; *De Anima*, q. un., a. 4, ad 8; *In III De Anima*, lect. 10 (nº374); *De Malo*, q. 3, a. 4, c; *De Ver.*, q. 28, a. 3, ad 5.

¹⁴² *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7.

razón de la eficiencia del mismo tendría carácter de "operado" y no de operación.

Además, el que la operación inmanente sea perfección en sentido propio del intelecto y a la vez proceda eficientemente del mismo no nos parece compatible con el mismo principio de causalidad, ya que el intelecto sería causa de su propia perfección. Por su parte, la acción predicamental y el verbo mental pueden proceder eficientemente de la potencia correspondiente precisamente porque no son, en sí mismos, perfección en sentido propio de la misma, sino que solamente tienen carácter de medio entre ella y el objeto, de modo que no añaden propiamente actualidad a la potencia operativa.

4º Por último —y es éste el argumento que consideramos más importante—, el hecho de que, desde el punto de vista de lo que constituye el entender, el posible origen eficiente de la operación no añade nada. O, con otras palabras, es posible dar una total y perfecta explicación de todas las características de la operación intelectual, de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás, en razón de la sola información inteligible de la especie, sin tener que recurrir al origen eficiente de la operación intelectual, como veremos con detalle en el próximo apartado.

Por todo ello, en nuestra opinión, la interpretación de que el *per modum actionis* implica el origen eficiente de la operación a partir del intelecto en acto, se basa exclusivamente en el prejuicio —en el sentido más estricto del término— de considerar que "todo acto vital pide intrínseca y esencialmente surgir y proceder (eficientemente) del mismo operante, y no sólo ser recibido pasivamente por el mismo".¹⁴³

Prejuicio totalmente ajeno a la mente de Santo Tomás que con claridad considera como operaciones vitales a todo acto de las potencias del alma, sean éstas activas o pasivas,¹⁴⁴ ya que "el padecer y el ser movido es un cierto obrar (*agere*), en cuanto es un cierto estar en acto".¹⁴⁵ De modo que el que "el ser vivo se mueva a sí mismo" no lo entiende Santo Tomás solamente en el sentido restrictivo de que sus actos deban proceder eficientemente del propio operante, sino como la posesión por el mismo de su propia operación en cuanto actualidad.¹⁴⁶

Y es precisamente en orden a evitar este prejuicio por lo que Santo Tomás aclara: "aunque lo activo en cuanto tal sea más noble que lo pasivo respecto a lo mismo, nada prohíbe, sin embargo, que algo pasivo sea más noble que la acción que obra algo activo, como lo es la pasión en razón de la cual se llama al intelecto potencia pasiva. Y también el sentido, recibiendo algo de un modo inmaterial, es más noble que la acción por la que la potencia vegetativa obra materialmente".¹⁴⁷ Lo que, en nuestra opinión, el Aquinate no hubiera tenido que aclarar si sólo se tratase de la pasión previa a la propia operación.

¹³⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I parte, d. 14, a. 1, nº 3.

¹⁴⁴ Cfr. In III *De Anima*, lect. 6 (nº 305); *De Ver.*, q. 26, a. 3, ad 4.

¹⁴⁵ In II *De Anima*, lect. 10 (nº 356).

¹⁴⁶ Cfr. *De Pot.*, q. 10, a. 1, c; In I *De Anima*, lect. 10 (nº 160)

¹⁴⁷ *De Ver.*, q. 26, a. 3, ad 5. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, ad 3.

6. El entender significa "per modum actionis" en cuanto es una perfección no entitativa

Pasamos ahora a exponer lo que, según nuestro criterio, significa, para Santo Tomás, la afirmación de que la operación inmanente, y más concretamente el conocer, es *per modum actionis*. Y para ello acudimos a su exposición sobre la existencia del doble tipo de acción —la inmanente y la transeúnte—, en la que resalta lo que ambas tienen en común y lo que las diferencia.

Dice así: "Doble es la acción. Una que procede desde el agente a una cosa exterior (...). Otra que no procede a una cosa exterior sino que permanece en el mismo agente como una perfección suya (...). Estas dos acciones tienen en común el que ambas no proceden sino del existente en acto, en cuanto está en acto: por eso un cuerpo no luce sino en cuanto tiene luz en acto, y del mismo modo no ilumina".¹⁴⁸

En consecuencia, el motivo por el que la acción inmanente es considerada acción —significa *per modum actionis*— por Santo Tomás no es otro que el hecho de proceder "del existente en acto, en cuanto está en acto". Ahora bien, el "proceder", con el que hemos traducido el *progreditur* del texto latino,¹⁴⁹ no tiene por qué significar el origen eficiente de la operación a partir del operante; y, en nuestra opinión, no lo significa: aplicado a la acción inmanente sólo manifiesta el hecho de que es algo que se alcanza más allá (progresión: llegar más allá) de aquello que le compete al operante en cuanto existente —en razón de su especie—, esto es, su perfección entitativa.

De ahí que, según el análisis de los diversos textos de Santo Tomás, consideramos que la afirmación de que la operación inmanente significa *per modum actionis* lo que expresa es que siendo una perfección en sentido propio del operante, sin embargo, no le compete en razón de su propia especie, esto es en cuanto mero existente en una naturaleza (perfección que hemos llamado entitativa), sino que es "otro tipo de perfección", que llamaremos operativa. Perfección, por otro lado, que no tiene por qué alcanzarse en razón de la eficiencia del mismo agente, como ya hemos indicado.¹⁵⁰ El sentido, pues, de perfección operativa no es el de perfección activa, en el sentido de algo originado eficientemente.

En el caso de la operación intelectual esto se pone de relieve en el hecho de que el inteligente alcanza, de algún modo, la perfección que compete a lo conocido en razón de la especie de éste y que a él, al inteligente, no le compete en razón de la suya (151); o, con otras palabras, el inteligente al conocer posee *operativamente* la perfección que lo conocido posee *entitativamente*. Dice así Santo Tomás: "Una cosa puede ser perfecta de dos modos. *Un modo*, según la perfección de su ser, que le compete según su propia especie (*modo entitativo*). Pero como el ser específico de una cosa es distinto del de otra, resulta

¹⁴⁸ *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

¹⁴⁹ Téngase en cuenta que Santo Tomás utiliza indistintamente *progredi* y *procedere* (Cfr. p. ej., *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 7).

¹⁵⁰ Cfr. nota 14.

¹⁵¹ El poseer formas de otras cosas es propio de los seres cognoscitivos (Cfr. *S. Th.*,

que en cualquier cosa creada la perfección poseída de este modo tanto carece simplemente de perfección cuanto más perfección se encuentra en las otras especies: de aquí que la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta, en cuanto que es una parte de toda la perfección del universo (...). De donde, para que esta imperfección tenga algún remedio, se encuentra *otro modo* de perfección en las cosas creadas (*el modo operativo*), mediante el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra; y ésta es la perfección del cognoscente, en cuanto cognoscente, porque cuando algo es conocido por el cognoscente, lo conocido mismo de algún modo (—operativamente—), está en el cognoscente; y por esto (...) se dice que el alma es de algún modo todas las cosas, porque le es natural conocerlas todas”.¹⁵²

Y es precisamente por esto, por lo que en las criaturas el entender, como cualquier otra operación inmanente, es acto de una potencia y no de la esencia —si bien tanto la operación como el *esse* son actos del supuesto—; es un accidente que no puede inherir de un modo inmediato en la esencia, pues no es una perfección entitativa que corresponda con el ser de la misma.

Y de este modo, se puede entender cómo, de acuerdo a nuestra interpretación, la operación intelectual —el entender— consiste simplemente en la actualidad resultante en el intelecto posible en razón de la información inteligible del mismo por la especie; información que no está ordenada, ésta es su peculiaridad, a formar una naturaleza sino a dar lugar a *un nuevo tipo* de perfección: “*perficit ipsum (intellectum) ad intelligendum*”,¹⁵³ no en el sentido de que lo perfecciona “*para entender*”, sino que la perfección que comunica al intelecto es “el mismo entender”.

7. Características de la operación intelectual según nuestra interpretación

Resumiendo lo dicho, podemos describir la operación intelectual —el entender— de acuerdo a las siguientes características:

— Es un accidente que inhiere en el intelecto posible como en su sujeto próximo;

— Consiste en la actualidad de dicha potencia operativa, en cuanto operativa, y que alcanza en razón de la información de la misma por la especie inteligible en cuanto inteligible;

— Esta actualidad, que es el mismo entender, es la que constituye el intelecto en inteligente en acto; lo que habitualmente se llama acto segundo;

— Ahora bien, en razón de que esta información —la información inteligible— es muy peculiar, no se constituye al intelecto en una cierta naturaleza —no pasa a “ser algo”— sino que simplemente “entiende algo” —pasa a “ser

I, q. 14, a. 1, c).

¹⁵² *De Ver.*, q. 2, a. 2, c.

¹⁵³ *C. G.*, III, c. 51.

algo de otro modo"—; y por ello esa actualidad no es una perfección entitativa sino operativa; todo lo cual implica dos cosas respecto al entendimiento:

— Que puede llegar a ser de algún modo —operativamente— todas las cosas: "*anima est quodammodo omnia*";

— Que la operación intelectual presupone la actualidad —la perfección— entitativa del inteligente en cuanto subsistente, y por tanto la del propio intelecto (p. ej., debe poseer el hábito de la ciencia), ya que dicha operación no procede sino del existente en acto, en cuanto está en acto.

Y es de este modo cómo la diversidad de textos de Santo Tomás alcanza, en nuestra opinión, una clara y precisa comprensión: tanto la de aquéllos en los que resalta el aspecto de acción de la operación inmanente, esto es, su carácter no entitativo sino operativo; como de aquéllos otros donde resalta su aspecto pasivo, el ser perfección en el sentido propio del operante. De modo que, como dice el mismo Aquinate, "una es la operación de la cosa en cuanto mueve otra (—la acción predicamental—) (...). Otra es de la cosa en cuanto movida por otra (—la pasión predicamental—) (...). Y otra es la operación (inmanente), perfección del operante existente en acto que no tiende a transmutar otra cosa: por lo primero difiere de la pasión (...) por lo segundo de la acción".¹⁵⁴

C. EL ENTENDER COMO PERFECCION: LA INFORMACION INTELIGIBLE

Una vez explicada nuestra opinión sobre lo que constituye la esencia de la operación intelectual, según la doctrina de Santo Tomás, esto es, la actualización del intelecto posible en razón de la información inteligible por la especie, en este apartado expondremos cómo esta interpretación da cuenta de todas las características propias de dicha operación.

Sin embargo, consideramos conveniente hacer una breve referencia al sentido de los términos *passio* y *motus* aplicados a la operación intelectual, antes de pasar al núcleo de la cuestión.

1. El entender como "*passio*" y como "*motus*"

En primer lugar, Santo Tomás trata en diversas ocasiones de los diversos sentidos en los que se puede emplear el término *passio*, y que son tres:

— Sentido propio: recepción de algo contrario a lo que conviene según naturaleza, con la pérdida de lo que conviene;

— Sentido menos propio: recepción de algo, conveniente o inconveniente, con la pérdida consecuente de su contrario;

— Sentido amplio: recepción de algo respecto de lo que se estaba en potencia, sin que suponga ninguna pérdida o corrupción.¹⁵⁵

¹⁵⁴ C. G., III, c. 22.

¹⁵⁵ Cfr. S. Th., I, q. 79, a. 2, c; In II De Anima, lec. 11 (nos. 365-366); De Ver., q. 26, a. 1. c.

Según los dos primeros sentidos la *passio* pertenece a un predicamento propio, el predicamento "pasión", y se identifica con el *motus* en cuanto está en el móvil.¹⁵⁶ En el tercero, no dice más que recepción y, en cuanto tal, no lleva consigo movimiento o sucesión.

Respecto al *motus*, siempre que se emplea en sentido propio se identifica con el predicamento "pasión", y se define como "acto del existente en potencia en cuanto está en potencia".¹⁵⁷

Pues bien, Santo Tomás afirma que el entender es de algún modo padecer y movimiento, en cuanto que "son un cierto *agere*, esto es, un cierto ser en acto".¹⁵⁸

Vamos pues a analizar el contenido de este "cierto ser en acto".

a) La pasión como recepción

En el conocer intelectual son necesarias dos cosas, como ya se ha dicho: la presencia de la forma inteligible, y la información inteligible del intelecto por la misma.

El hombre, al tener como objeto propio de su conocimiento intelectual la *quidditas* de las cosas materiales, se encuentra inicialmente *sicut tabula rasa*, es decir, está en potencia respecto a los dos aspectos mencionados.¹⁵⁹ Así, para llegar a conocer en acto es necesaria la doble recepción de la especie inteligible: la recepción *secundum esse*, en virtud de la cual se hace presente la forma inteligible en el intelecto, y la información inteligible. En consecuencia, se da en él una doble *passio*,¹⁶⁰ en el sentido amplio de recepción; una, la información *secundum esse*, de alguna manera previa, y otra, la información inteligible, que constituye la misma operación intelectual. Ambas se dan sin corrupción ni movimiento¹⁶¹ y, en consecuencia, no pertenecen al predicamento "pasión".

De modo similar, en los ángeles, que poseen de un modo innato todas las especies, si bien no hay recepción de las mismas en cuanto *esse*, sí se da, al menos respecto a las cosas que no son ellos mismos, la recepción —información— inteligible, y pasan así de no entender una cosa en acto a entenderla. Y bajo este aspecto, también en ellos se da una recepción, y, se puede predicar en ellos una "pasión" en sentido amplio.¹⁶² Sin embargo, en Dios se da siempre la plena actualidad del entender¹⁶³ y, en consecuencia, en Él no hay "pasión" bajo ningún aspecto. Por ello, se puede decir que si bien en toda criatura el

¹⁵⁶ Cfr. p. ej., *De Ver.*, q. 26, a. 1, c; *In IX Metaphys.*, lect. 9 (nos. 2289-2313); *S. Th.*, I, q. 28, a. 3, ad 1; q. 45, a. 2, ad 2; III, q. 34, a. 2, c.

¹⁵⁷ Cfr. p. ej., *S. Th.*, I, q. 9, a. 1, c; *In XI Metaphys.*, lect. 9.

¹⁵⁸ *In II De Anima*, lect. 10 (nº 356).

¹⁵⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c.

¹⁶⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 9, a. 4, c.

¹⁶¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c; *In II De Anima*, lect. 11 (nos. 365-366).

¹⁶² Cfr. *S. Th.*, I, q. 58, a. 1, c; hay *passio* en el sentido de *recipere* ya que "additur enim ei perfectio secundum quod proficit in actum": *In II De Anima*, lect. 11 (nos. 367-368).

¹⁶³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

conocer es un cierto padecer,¹⁶⁴ éste se da *per accidens*,¹⁶⁵ y no corresponde a la esencia del entender.

Por último, queremos hacer notar que en alguna ocasión Santo Tomás habla también de la operación inmanente comparándola a la pasión, no en cuanto es una recepción sino en cuanto es una cierta actualidad y distinta de la actualidad de "ser", esto es, se nos manifiesta como un cierto "agere",¹⁶⁶ tomando pues este término en un sentido equívoco y por contraposición a la acción predicamental. Sin embargo, para poner de manifiesto este aspecto suele emplear más frecuentemente el término *motus*, que estudiamos a continuación.

b) El "motus" como acto

Como ya hemos indicado el movimiento no es otra cosa que el acto del existente en potencia en cuanto está en potencia. Y precisamente esta inmediata referencia al acto, y el hecho de que las acciones físicas, que son más evidentes para nosotros, se realizan mediante movimiento,¹⁶⁷ es lo que ha llevado a utilizar en la práctica este término, aunque de un modo meramente análogo, para referirse a toda operación vital. De modo que el ser vivo es definido como aquel ser que se mueve a sí mismo. Y es así cómo Santo Tomás considera aplicable el término a toda operación inmanente,¹⁶⁸ incluso en Dios.¹⁶⁹ Pero dejando claro que es un "movimiento" que no es movimiento, pues es acto perfecto y del perfecto, del existente en acto, sin sucesión, etc.¹⁷⁰

Entonces, ¿por qué emplear este término en vez del de acto, que le es el propio? En nuestra opinión, el motivo es el mismo por el que se le llama acción; porque lo que no es una perfección entitativa —en el orden del ser— en los seres materiales corresponden a la acción y al movimiento, y así es cómo, en base a esta analogía, el término "motus" es aplicado a este tipo de perfecciones operativas.

2. La información inteligible

De todo lo que hemos ido exponiendo hasta el momento, se pueden deducir las características, muy peculiares, que concurren en la información inteligible de la especie, y que dan cuenta de las propiedades de la operación intelectual.

a) Es una verdadera información

En primer lugar hay que afirmar que se trata de una verdadera información, ya que la especie es principio determinativo y especificativo —principio *quo*— de la operación intelectual,¹⁷¹ lo que exige que la especie se una como forma al intelecto posible.¹⁷²

¹⁶⁴ Cfr. *In II De Anima*, lect. 10 (nº 356); lect. 11 (nos. 367-372); *De Malo*, q. 6, a. 1, ob. 7; *S. Th.*, I, q. 79, a. 2, c; *De Ver.*, q. 10, a. 7, ad 9; *C. G.*, II, c. 76;...

¹⁶⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c; a. 7, ad 2.

¹⁶⁶ Cfr. *In II De Anima*, lect. 10 (nº 356); *C. G.*, III, c. 22.

¹⁶⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 18, a. 1, c; a. 2, c; a. 3, c.

¹⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 1; q. 56, a. 1, ad 3; *In I De Anima*, lect. 10 (nº 160).

¹⁶⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 1; *De Pot.*, q. 10, a. 1, c.

¹⁷⁰ Cfr. notas anteriores; *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 2; *In III De Anima*, lect. 15 (nº 831); lect. 12 (nº 766); *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 5, sol 3, ad 1.

¹⁷¹ Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 8; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3; q. 85, a. 2, c; *De Spirit. Creaturis*, a. 9, ad 6; *C. G.*, I, c. 45.

¹⁷² Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 7, ad sc 2; *C. G.*, I, c. 53; II, c. 50; c. 59; *De natura verbi*

De esta unión de la especie —y mediante ella de lo entendido—¹⁷³ con el intelecto posible surge un cierto *unum*: el intelecto en acto¹⁷⁴ cuya actualidad es el acto de entender, que es como un cierto efecto de ambos.¹⁷⁵ Y que se nos manifiesta como perfección y actualidad del inteligente.¹⁷⁶ Esta realidad es puesta de relieve en diversas ocasiones por Santo Tomás comparándola a la unión de la forma substancial con la materia, que da lugar a un *unum*, el ente en acto, cuya actualidad es el *esse*.¹⁷⁷

Sin embargo, hay entre ambas una diferencia esencial, ya que en razón de la información natural, *secundum esse*, surge un *unum simpliciter*: el ente en acto, el cual “es algo”; en cambio, en la información inteligible se da lugar a un *unum secundum quid*, el *unum in intelligendo*, que corresponde al intelecto en acto,¹⁷⁸ el cual no “es algo” sino que “entiende algo”. Por ello, en ocasiones el Aquinate se refiere a la información inteligible como *quaedam informatio*,¹⁷⁹ y a que la especie inteligible no es forma sino sólo “*ut forma*”.¹⁸⁰

Vamos a ver, pues, qué consecuencias lleva esto consigo.

b) El entender es acto del entendimiento, no de la especie

La primera diferencia manifiesta entre ambas informaciones, y que da razón del hecho de que es una unión *secundum quid*, es que el entender no es actualidad de la especie, bajo ningún aspecto, sino tan sólo del intelecto.

En el caso de la información natural, el *esse* es el fundamento tanto de la actualidad del todo como de cada una de las partes, de modo que el *esse* de la substancia es, a la vez, fundamento de la actualidad —realidad— tanto de la forma substancial como de la materia. Y, el *esse* del accidente, por ejemplo de un cuerpo rojo, es el fundamento de que la substancia, el cuerpo, “sea rojo” y de que “el rojo sea”, siendo un único acto.

Sin embargo, en el caso de la información inteligible, el entender es actualidad del intelecto, siendo el fundamento por el que “es inteligente”, pero no de que la especie sea (no es su *esse* en cuanto accidente) ni siquiera de que sea entendida (la especie es *quo* se entiende y no *quod* se entiende).

En primer lugar no es el fundamento de que la especie sea: ser especie no es ser entendida, en el sentido que *esse speciei* no es *intelligere*. Y esto al menos por cuatro motivos:

intél., c.2 (nº 278); *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c.

¹⁷³ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 7; a. 7, ad sc 2; *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 2; q. 56, a. 1, c; *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3; *Quodl.*, VII, q. 7, a. 1, sc 2.

¹⁷⁴ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c; *C. G.*, I, c. 46; c. 53; II, c. 78; IV, c. 19; *In III De Anima*, lect. 7 (nº 692); *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3.

¹⁷⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 8, ad 10; a. 6, c; *S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

¹⁷⁶ Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 6; *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c; q. 54, a. 1, c.

¹⁷⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 19, a. 1, c. Ver notas 85, 87, 88 y 90.

¹⁷⁸ Cfr. *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol; ad 8. Ver nota 79.

¹⁷⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 3; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c.

¹⁸⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; ad 7; q. 3, a. 2, c; *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, c; *C. G.*, I, c. 55; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol.

— Si el *esse* de la especie fuera el *intelligere*, no se ve ninguna razón para que hubiera una potencia intelectual, ya que la especie podría inherir directamente sobre la esencia,¹⁸¹ y el entender sería una perfección entitativa;

— No sería posible la conservación de las especies después de su consideración actual, ya que cuando no hubiera entender en acto no habría *esse* en acto de la especie; y no cabe argumentar que el estado de hábito corresponde a un grado menor de ser-entender (un entender a medias); la actualidad propia del hábito de la ciencia es capacidad de entender, y por eso actualidad ontológica, si bien no como perfección operativa sino entitativa. Por eso afirma el Aquinate que las especies se conservan, dando lugar al hábito de la ciencia, en razón de su inhesión —o información— *secundum esse*;¹⁸²

— En el caso del ángel, al ser la misma forma substancial la forma por la que es y por la que entiende, ya que se conoce a sí mismo *per essentiam*,¹⁸³ si se identificaran el *esse* de la especie con el *intelligere*, se identificarían el *esse* y el *intelligere* angélico, con lo que el ángel sería acto puro, sería Dios.¹⁸⁴ Por eso, Santo Tomás insiste en que la *essentia* del ángel es principio del ser y del entender del mismo bajo aspectos distintos:¹⁸⁵ informa bajo un doble aspecto “natural” y “operativo” —“inteligible”—;

— Por último, no sería posible la visión beatífica, ya que supondría que nuestro entender se identificaría con el *Esse* divino, y sería necesario que Dios inheriese en nosotros *secundum esse*, lo que es un absurdo.¹⁸⁶

Por ello, hay que distinguir *realmente*, y así lo hace Santo Tomás, dos aspectos de la especie: su realidad de accidente —su inhesión *secundum esse*—, y en cuanto tal es algo, un cierto ente; y bajo este aspecto su actualidad —su *esse* accidental— es tanto actualidad del intelecto en el orden del ser, del acto primero (que corresponde a la actualidad del hábito de la ciencia, que es una perfección entitativa),¹⁸⁷ como acto de la especie; y, por otro lado, su aspecto de *similitudo*, de vehículo de la forma de la cosa conocida, y es sólo bajo este aspecto como informa inteligiblemente,¹⁸⁸ de modo que en razón de esta información el intelecto se actualiza, pasa a ser intelecto en acto, pero la especie no recibe, en razón de esta información, ningún tipo de actualidad.

¹⁸¹ Precisamente Santo Tomás pone como fundamento principal de la necesidad de las potencias operativas del alma, y en concreto del intelecto, en el hecho de que la operación es una actualización no “entitativa”, sino operativa. Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 3, c; q. 79, a. 1, c; *C. G.*, II, c. 60; *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2, sol.

¹⁸² Cfr. *Quodl.* III, q. 9, a. 1, c, en donde, evidentemente no se refiere a la estabilidad de la especie en cuanto al entender, pues hace referencia a cuando “actu non operantur”. Ver también *De Ver.*, q. 10, a. 2, c; *C. G.*, II, c. 78.

¹⁸³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 56, a. 1, c.

¹⁸⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, c.

¹⁸⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, ad 2.

¹⁸⁶ Cfr. *C. G.*, III, c. 51, *De Ver.*, q. 8, a. 5, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 8.

¹⁸⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 2, c; q. 8, a. 14, c; *C. G.*, I, c. 45; *In III De Anima*, lect. 8 (nº 701).

¹⁸⁸ Cfr. *Quodl.*, VII, q. 1, a. 4, c; *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 17; q. 3, a. 1, ad 2; q. 10, a. 4, c.

En segundo lugar, tampoco el entender hace referencia a la especie como lo conocido —*quod cognoscitur*—, pues la información inteligible es realizada por la especie sólo y exclusivamente bajo su razón de *similitudo* —en cuanto portadora de la forma de otra cosa—, y no bajo su razón de ente. Precisamente en esto se pone de relieve que la especie inteligible no es pura intencionalidad, no un mero “ser otra cosa”, sino que posee además un cierto “contenido” propio, a modo de “soporte” entitativo, en razón del cual tiene la inhesión *secundum esse* con independencia de la actualidad operativa del intelecto; esto, además, es lo que permite la constitución del hábito de la ciencia no sólo como capacidad de volver a considerar algo ya conocido, sino también como mayor capacidad operativa, correspondiente a un enriquecimiento ontológico de la misma potenciar en la que inhiere.

Y, es así como se manifiesta que lo que es la especie —su *quidditas*— no es lo que (*quod*) conocemos, sino la *quidditas* de la cosa de la que la especie es portadora de su *similitudo*, y en consecuencia es sólo *quo* algo se conoce;¹⁸⁹ además, en caso contrario sólo seríamos capaces de conocer nuestros propios pensamientos.¹⁹⁰

Por todo lo dicho, se debe afirmar que, en las criaturas, nunca son numéricamente uno el *esse* de la forma inteligible, por la que se conoce, y el *intelligere* correspondiente; y, en el caso que se conozca por especie —no *per essentiam*— el contenido de actualidad de la especie, determinado por su forma entitativa, no coincide con el contenido de actualidad de la operación intelectual, que sólo comprende el aspecto representativo de la especie.

De aquí que si en alguna ocasión Santo Tomás hace referencia a las especies inteligibles como *intellectae*,¹⁹¹ debe entenderse que se refiere sólo a su aspecto representativo.

c) El “*unum in intelligendo*” es “*unum secundum quid*”

Una consecuencia inmediata de lo que hemos dicho es que, al no ser la información —la unión— inteligible una información *secundum esse*, el *unum* que resulta en razón de la misma —el entendimiento en acto— no es un *unum simpliciter*, sino un *unum secundum quid*.

Y, ¿cuál es esta unidad? Para poder responder, hemos de tener en cuenta que esta unión, que se sigue de la acción del intelecto agente o de la voluntad,¹⁹² lo único que cambia es el intelecto posible y no la especie, la cual ya estaba en acto en razón de su inhesión *secundum esse*. En consecuencia, esta unión afecta sólo a una de las partes unidas —al intelecto— y no a la otra —la

¹⁸⁹ Cfr. *In III De Anima*, lect. 8 (nº 718); *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, sc; *De Anima*, q. un., a. 2, ad 5

¹⁹⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; *De Unitate Intelec.*, c. 5 (nº 256); *C. G.*, II, c. 75.

¹⁹¹ Cfr. p. ej., *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I, q. 12, a. 3, ad 3.

¹⁹² Respecto a la voluntad ver p. ej., *De Ver.*, q. 8, a. 14, c.

especie—, por ello podríamos describirla diciendo que es una unión real con respecto al intelecto, pero basta que sea de razón respecto a la especie.¹⁹³

Y éste es el tipo de unión al que se refiere Santo Tomás en muchas ocasiones con la calificación de *unum in intelligendo*, especialmente al hacer referencia a la visión beatífica, en la que el carácter real de dicha unión respecto al intelecto y de razón respecto a la forma, en este caso la esencia divina, se pone más de manifiesto.

d) El entendimiento en acto es lo entendido en acto

Ahora bien, en razón de la información inteligible, el intelecto recibe una actualidad —el entender— determinada por la especie inteligible en cuanto *similitudo* y, en consecuencia, alcanza una identidad formal con la cosa conocida. La actualidad, o perfección, operativa del inteligente —su *intelligere*— se identifica así con la actualidad, o perfección, entitativa del objeto conocido —su *esse*—, identidad que es sólo según la forma o contenido, pero distinta en el modo —entitativo y operativo— de poseer dicha actualidad; por eso el inteligente “entiende algo”, en cambio el ente —la cosa— “es algo”. Esta realidad es expresada mediante la afirmación de que “el entendimiento en acto es lo entendido en acto”.¹⁹⁴

Nos encontramos así con otro aspecto esencial a la operación intelectual: la asimilación. Pues teniendo en cuenta que toda semejanza se constituye en razón de una identidad formal y una relación de origen; de acuerdo a lo que hemos dicho, la operación intelectual se nos manifiesta claramente como un proceso asimilativo, en el que el intelecto, mediante un proceso iniciado en razón de una acción de la cosa en nosotros, se identifica formalmente con la cosa conocida.¹⁹⁵ De aquí la enseñanza de Santo Tomás que, siguiendo a Aristóteles, afirma que todo conocimiento es “*per assimilationem*”.¹⁹⁶

De este modo, se pone de relieve que el conocimiento es tanto más perfecto cuanto mayor es el grado de asimilación, de identidad formal,¹⁹⁷ entre el intelecto y la cosa. Este, desde el punto de vista de lo conocido, viene limitado por su mayor o menor contenido formal, ya que la identificación es *secundum*

¹⁹³ Se debe tener en cuenta que toda relación tiene como fundamento en una acción en la cantidad (cfr. p. ej., *De Pot.*, q. 8, a. 1, c). Ahora bien, en razón de la información inteligible la especie ni ejerce ni padece ninguna acción, sino sólo el intelecto posible que es el que se actualiza y por ello se puede hablar de una unión real del intelecto con la especie en razón de esa actualización, pero sólo de razón de la especie al intelecto.

¹⁹⁴ Cfr. *Comp. Theol.*, II, c. 1 (nº 587); *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, sol; ad 3; *De Ver.*, q. 8, a. 1, c; *Quodl.*, IX, q. 4, a. 2, c; *De Pot.*, q. 8, a. 2, ad 10; *S. Th.*, I, q. 12, a. 4, c; III, q. 9, a. 3, ad 3.

¹⁹⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 55, a. 1, ad 2; q. 85, a. 2, ad 1; *Quodl.*, VII, q. 1, a. 2, c; *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, ad 10; *In III De Anima*, lect. 9 (nº 724).

¹⁹⁶ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *De Ver.*, q. 8, a. 5, c; a. 7, ad 21; q. 22, a. 1, ad 2; *In I De Anima*, lect. 12 (nº 179); *S. Th.*, I-II, q. 50, a. 1, ad 2; DEUSI, O. N. *La Doctrina de la inteligencia...* pp. 62-64.

¹⁹⁷ Cfr. *In I De Anima*, lect. 4 (nº 43); *C. G.*, IV, c. 11.

formam; por ello una cosa es tanto más inteligible en la medida que es más pura forma y, en consecuencia, por su grado de inmaterialidad.¹⁹⁸

Por esto, la afirmación de que “lo entendido en acto es el entendimiento en acto” se nos muestra como equivalente, fijándonos ahora en el contenido inteligible, a la de “lo inteligible en acto es el entendimiento en acto”.¹⁹⁹

Por último, otras dos maneras de expresar esta misma realidad, si bien bajo otros aspectos, son las afirmaciones de que “el entendimiento en acto se une *in intelligendo* a la cosa conocida”,²⁰⁰ y que “lo conocido se hace presente en el entendimiento en acto”,²⁰¹ y a esta presencia y unión se les llama intencionales, ya que no son físicas sino representativas, esto es, mediante la especie.²⁰²

e) La información inteligible: información intencional

Todas estas características de la información inteligible son puestas especialmente de manifiesto cuando lo conocido es una cosa distinta del inteligente, aunque no sea de la esencia del conocer.²⁰³ Por ello ha sido frecuente hacer referencia a este caso a la hora de destacar la peculiaridad de esta información; por ejemplo, Santo Tomás, cuando quiere distinguir los seres cognoscitivos de los que no lo son, dirá que es propio de los cognoscitivos el poeer las formas de otras cosas.²⁰⁴

De aquí que sea usual describir la información inteligible como “la posesión de la forma de otra cosa en cuanto de otra”,²⁰⁵ y esta ordenación a otro, *tendere-in*, es lo que ha dado origen a calificar a esta información como información intencional.

Sin embargo, aunque este planteamiento es correcto, no es el esencial. Primero, porque la esencial intencionalidad del conocer no es la referencia a otra cosa, sino su esencial referencia a otro acto, el entender está esencialmente ordenado al acto de ser de lo conocido (la perfección operativa del inteligente hace referencia siempre a la perfección entitativa del objeto), y esto aunque el objeto y sujeto coincidan, como ocurre en el autoconocimiento. Segundo, consecuencia de lo anterior, porque lo propio de la información inteligible es tal no por ser la posesión de *la forma de otra cosa*, lo que se pone especialmente en el hecho de que las inteligencias superiores se conocen *per essentiam*,²⁰⁶ sino la posesión de *una forma de otro modo* y, en consecuencia, *ser algo de otro modo*.²⁰⁷

¹⁹⁸ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 3, c.

¹⁹⁹ Cfr. *C. G.*, I, c. 51-53.

²⁰⁰ Cfr. *De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

²⁰¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 59, a. 2, c; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

²⁰² Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3 y 4.

²⁰³ Como indicábamos anteriormente lo propio del conocer no es tanto la posesión de la forma de otra cosa, como la posesión de una forma de otro modo —una posesión poseída o, como dice García López, “posesión objetiva de una forma” (*Estudios de metafísica tomista*, p. 143) y, también, “posesión intencional de una forma” (DERISI, *La doctrina de la inteligencia...*, p. 194).

²⁰⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, c.

²⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, ver nota 203.

²⁰⁶ Cfr. *In Boet. De Trinitate*, Proem., q. 1, a. 2, c.

²⁰⁷ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11; *S. Th.*, II-II, q. 4, a. 1, c.

Por ello, algunos autores para describir estas mismas características ponen un especial énfasis en la palabra "posesión". Así, Millán Puelles, fijándose especialmente en la intencionalidad esencial del entender, lo define como "*actus actus actum possidentis*";²⁰⁸ y, García López, resaltando más lo peculiar de la información, dirá que entender es "*actus actus formam possidentis*".²⁰⁹

f) El entender como "*actus actus actum possidentis*"

A nuestro modo de ver esta descripción, o definición, que Millán Puelles ha dado del entender como "*actus actus actum possidentis*";²¹⁰ es la más acorde a la mente de Santo Tomás que hemos encontrado, puesto que da cuenta de todas sus características peculiares.

Nosotros la leemos así: el entender es un acto (*actus*) de un sujeto, o subsistente (*actus*), que posee (*possidentis*) —la característica propia del entender— una actualidad (*actum*).

Veamos esto con un poco más de detalle:

— El entender es un acto, por tanto una perfección;

— De un subsistente: de un sujeto que está ya en acto, que posee su perfección entitativa, la que le corresponde según su especie; de este modo se manifiesta que la perfección, la actualidad, del entender es una perfección operativa —no entitativa— y, en consecuencia, el entender es una operación inmanente;

— Que posee: con esta palabra se determina, se especifica, el entender dentro del género de las operaciones inmanentes (es su diferencia específica); así lo que es propio de la operación intelectual es su carácter "posesivo", a diferencia de la volitiva que es el "impulsivo";

— Un acto: con esto se resalta el carácter intencional del entender, pues lo que se posee es una perfección que le compete a un existente en acto.

Hay que hacer notar que la perfección poseída —el *actum*— no es necesariamente una perfección distinta de la del inteligente, pues cuando uno se conoce a sí mismo, la perfección de entender consiste en poseer operativamente la perfección que ya es poseída por el propio inteligente entitativamente; bajo este aspecto es como se pone de relieve el que el carácter intencional del entender no radica tanto en poseer la perfección de otra cosa operativamente, como en el poseer una perfección operativamente.

²⁰⁸ MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp (Madrid, 1967), pp. 197-198.

²⁰⁹ GARCÍA LÓPEZ, J., o. c., p. 143.

²¹⁰ MILLÁN PUELLES, A., o. c., p. 198.

La lectura que hemos hecho es expresada por García López mediante la expresión de "*actus actus formam possidentis*",²¹¹ sin embargo, como indicaremos en las conclusiones, esta interpretación, en nuestra opinión, limita el alcance y la profundidad del contenido de la definición dada por Millán Puelles. En concreto, pensamos que reduce la posesión intelectual a la posesión intencional *de una forma*, cuando el realismo tomista nos manifiesta que el entender es más bien la posesión intencional *de una cosa*. Sobre este aspecto volveremos en un trabajo posterior, donde estudiaremos la función gnoseológica del verbo mental.

3. *El contenido de la intelección: su objeto formal*

Pasamos ahora a considerar aquello que constituye el objeto formal de la intelección: su contenido, su mayor o menor identidad con el objeto conocido.

De por sí el conocimiento tiende a la total identificación formal del intelecto en acto con lo conocido en acto,²¹² lo que implica que el acto de entender —la perfección operativa del intelecto— sea idéntico formalmente al acto de ser —la perfección entitativa— de la cosa conocida: identidad formal de ambos actos, o perfecciones, y distinción modal entre los mismos.

Cuando la identificación formal es completa se dice que el conocimiento es comprensivo. Sin embargo, esto no es posible de un modo general; por eso, si bien siempre se alcanza una cierta identidad formal, que depende de la naturaleza del cognoscente y de lo conocido, ésta —la identificación— en muchas ocasiones no será completa. Una primera limitación viene determinada por el hecho de que el obrar sigue al ser, y, en consecuencia, la perfección de la operación intelectual —perfección operativa— no puede ser superior a la perfección entitativa del inteligente. Lo que implica que sólo puede conocer adecuadamente un tipo determinado de seres, que constituyen su objeto propio.

En el caso del hombre, el objeto material propio son los seres materiales, cuyas formas adquiere a partir de los mismos mediando la sensibilidad.²¹³ Este hecho determina, además, el tipo de identidad que el hombre es capaz de alcanzar en su operación intelectual: su objeto formal propio.

Para poder determinar éste, se ha de tener en cuenta que en el acto de entender concurren tanto la capacidad asimilativa del intelecto como la forma inteligible —la especie—. ²¹⁴ Ahora bien, la primera —la capacidad asimilativa— es la adecuada a las formas connaturales,²¹⁵ y, por ello, nos basta determinar las características de las especies inteligibles en el hombre, que son sus formas connaturales, para saber cuál es su objeto formal propio.

²¹¹ GARCÍA LÓPEZ, J., o. c., p. 143. En nuestra opinión Millán Puelles no ha tomado el término *acto* en el sentido restringido de *forma*, sino precisamente en el de *acto*, ya que el *verum* es un trascendental.

²¹² Ver nota 195.

²¹³ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.

²¹⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 105, a. 3, c.; *In III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, sol 1ª.

²¹⁵ Este es el planteamiento general de Santo Tomás (Cfr. *In Boet. De Trinitate.*, q. 1, a. 1, sc 2), aunque en ocasiones parece admitir que es posible un incremento de *lumen* que permite una mayor asimilación a la cosa con la misma especie inteligible (Cfr. lo dicho en el apartado A, nos. 4 y 5).

a) La especie inteligible

El hombre adquiere las especies inteligibles “a partir de las mismas cosas, en cuanto actúan en el intelecto posible, obrando primeramente en nuestros sentidos”.²¹⁶

Así, pues, nuestro conocimiento comienza en razón de una acción física de la cosa sobre el órgano de nuestros sentidos externos, que desencadena el proceso del conocimiento sensible, el cual finaliza en la producción del fantasma o *experimentum* de la cosa. Una vez poseído éste, el intelecto agente, utilizándolo como instrumento, abstrae el contenido inteligible de la cosa, produciendo en el intelecto posible la especie inteligible.²¹⁷

De este modo, nuestras especies inteligibles dependen de:

- i. La acción ejercida por el objeto;
- ii. la perfección del proceso del conocimiento sensible;²¹⁸
- iii. la acción del intelecto agente y la pasión correspondiente del intelecto posible: la capacidad intelectual del cognoscente.

Los dos primeros hacen directa referencia a la perfección del fantasma, el tercero a la perfección de la potencia intelectual propiamente dicha.

b) La “*quidditas*”: objeto formal propio del intelecto humano.

De estas características de la especie inteligible podemos sacar las siguientes conclusiones:

i. Al tener su origen la especie en la acción física ejercida por la cosa en nuestros sentidos, la esencia de ésta —de la cosa— se nos manifiesta en cuanto que es principio de operaciones;²¹⁹ y, en consecuencia, podemos afirmar que el hombre más que esencias conoce naturalezas (sabiendo que la distinción entre esencia y naturaleza es de razón);

ii. Las realidades superiores —no materiales— las conoce el hombre de un modo indirecto, y por comparación a las realidades materiales, que son el objeto propio de su conocimiento;

iii. Por último, las limitaciones naturales o accidentales de nuestro proceso cognoscitivo,²²¹ hacen que podamos afirmar de un modo general que la especie obtenida no alcanza una plena identidad con la forma de lo conocido y, en consecuencia, nuestro conocimiento, ni siquiera en relación a su objeto propio —los seres materiales—, es comprensivo.

²¹⁶ *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

²¹⁷ Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *S. Th.*, I, q. 85, ad 4; II-II, q. 12, a. 2, c.

²¹⁸ Dicha perfección depende no sólo de la perfección de las potencias —la mayor o menor “agudeza”— sino también de la del acto concreto —atención, pureza de la sensación...

²¹⁹ Cfr. *De ente et essentia*, c. 1.

²²⁰ Decimos naturales y accidentales en razón de que, en principio, en unas circunstancias ideales podría haber el conocimiento comprensivo de alguna cosa.

²²¹ Cfr. *In III De Anima*, lect. 8 (nº 717); *S. Th.*, I, q. 85, a. 5, c; a. 6, c.

4. La conexión con la realidad: la "conversio ad phantasmata"

Como ya se ha indicado, el objeto de nuestro conocimiento son las cosas existentes fuera del alma o, con más precisión, la *quidditas* de las cosas exteriores²²²

Nos queda pues por considerar con detalle, cómo se fundamenta en el proceso cognoscitivo la conexión entre nuestro pensamiento y la realidad; lo que, en último término, se puede expresar diciendo: "(el entender) tiene relación a la cosa que se entiende, por el hecho que la especie la cual es el principio de la operación intelectual como forma, es semejante a la cosa".²²³

Sin embargo, consideramos que esta afirmación debe ser estudiada detenidamente, para ver cuál es la función de los distintos elementos en orden a esta relación de la intelección a la cosa. Lo cual es puesto de relieve en lo que se llama *conversio ad phantasmata*, ya que es precisamente mediante el fantasma como se establece la conexión entre nuestro pensamiento y la realidad.

a) La *conversio ad phantasmata*

Santo Tomás parte del hecho de la necesidad de la acción del fantasma en todos los actos cognoscitivos de nuestro intelecto, incluso una vez que poseemos la especie inteligible de la cosa: "es imposible que nuestro intelecto, según el estado de la vida presente (...), pueda entender algo en acto si no es convirtiéndose al fantasma. Y esto se manifiesta a partir de dos indicios. El primero, porque siendo el intelecto una potencia que no utiliza un órgano corporal, de ningún modo se podría impedir su acto por la lesión de algún órgano de este tipo, si no fuera necesario para su acto de otra potencia que utiliza un órgano corporal. Y usan órgano corporal los sentidos, la imaginación y otras potencias correspondientes a la parte sensitiva. De donde es manifiesto que para que nuestro intelecto entienda en acto, no sólo cuando adquiere por primera vez la ciencia, sino también en el uso de la ciencia ya adquirida, se requiere el acto de la potencia imaginativa y del resto de las potencias. Pues vemos que impedido el acto de la potencia imaginativa por una lesión orgánica, como en los locos, o de la memoria, en los dormidos, el hombre es incapaz de entender en acto incluso aquello de lo que ya tenía ciencia. Segundo, pues todos podemos experimentar, en nosotros mismos, que cuando intentamos entender algo, formamos fantasmas a modo de ejemplo, en los cuales, por decir así, se contempla lo que se intenta entender".²²⁴

Este es el dato de experiencia, ahora bien, cabe preguntarse el por qué de esta necesidad. Y Santo Tomás responde con dos argumentos:

i. "Ninguna potencia puede conocer algo sin convertirse a su objeto (...). De donde, como los fantasmas se comportan respecto al intelecto posible como los sensibles respecto al sentido (esto es, como su objeto), aunque posea ya su especie inteligible, sin embargo, nunca considera en acto algo si no es convir-

²²² Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; *In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2, q. 2ª; *C. G.*, II, c. 75.

²²³ *C. G.*, I, c. 53.

²²⁴ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c. Cfr. *S. Th.*, I, q. 62, a. 6, c; *C. G.*, II, c. 73.

tiéndonos al fantasma. Y así, del mismo modo que nuestro intelecto necesita de los fantasmas antes de la adquisición del hábito (la especie) para poder entender en acto, del mismo modo ocurre una vez adquirido”,²²⁵

ii. “Para que entendamos en acto no basta la misma conservación de las especies, sino que es necesario que las utilicemos según conviene a las cosas de las que son especies, que son naturalezas existentes en los particulares”,²²⁶ o, con otras palabras, “es necesario, para que el intelecto entienda en acto su objeto propio, que se convierta al fantasma, para contemplar la naturaleza universal existente en el particular”.²²⁷

Consideremos, pues, cada uno de estos dos argumentos.

b) El fantasma como objeto del entendimiento.

El primer argumento nos plantea la cuestión de en qué sentido se dice que el fantasma es objeto de nuestro entendimiento.

Evidentemente hay que afirmar que no es el objeto *quod*, no es *lo* que se conoce de una manera inmediata; el objeto *quod* son las cosas que los fantasmas representan: “la *similitudo* que está en nuestro intelecto no se abstrae del fantasma como del objeto a conocer, sino como medio de conocimiento (...). De aquí que nuestro intelecto no se dirige directamente a conocer el fantasma a partir de la especie que recibe, sino la cosa de la cual es el fantasma; aunque por una cierta reflexión también alcance a conocer el fantasma, en cuanto considera la naturaleza de su acto”.²²⁸

Por consiguiente, para determinar en qué sentido es objeto, es preciso determinar cuál es su función en la operación intelectual y, como ya hemos visto, ésta consiste en que obre como agente instrumental en la actualización del intelecto, siendo el agente principal de dicha acción el intelecto agente.²²⁹

De él abstrae el intelecto agente la forma inteligible de la cosa que se va a conocer, de modo que la forma corresponde a la de la cosa que el fantasma representa.²³⁰ En consecuencia, interviene como vicario de dicho objeto, haciéndole presente y apto para actuar sobre el intelecto. Por ello, podemos afirmar que el fantasma es objeto del intelecto en cuanto agente que obra sobre una potencia pasiva,²³¹ y esto de un modo instrumental y vicario.²³²

Esta característica, este obrar del fantasma, se ve claramente necesario en la adquisición de la especie. Sin embargo, no aparece tan claro en el caso de la utilización de una especie ya adquirida. ¿Por qué, entonces, Santo Tomás insiste en la necesidad de la *conversio*?

²²⁵ *De Ver.*, q. 10, a. 2, ad 7.

²²⁶ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, ad 1.

²²⁷ *Ibidem*, c.

²²⁸ *De Ver.*, q. 2, a. 6, c.

²²⁹ Cfr. *De Ver.*, q. 16, a. 6, ad 7.

²³⁰ Cfr. *Ibidem*.

²³¹ Cfr. *In II De Anima*, lect. 6 (nº 305); *De Malo*, q. 6, a. 1, ob. 7.

²³² Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.

La única respuesta universalmente válida, que encontramos, es que mediante su acción no sólo se obtiene una identidad formal del intelecto a la cosa según la especie, para lo que bastaría la especie inteligible, sino que de su acción surge una relación real del acto de entender al fantasma, y mediante él una relación habitual²³³ a la cosa. De modo que el entender dice relación a la cosa *concreta* conocida, no comporta sólo una mera identidad formal,²³⁴ sino la asimilación a algo determinado, lo que exige que se dé una relación de origen.²³⁵

Y es así como la *conversio ad phantasmata* se nos manifiesta necesaria incluso cuando se usan especies ya adquiridas, en cuanto que con ella somos capaces de captar el contenido inteligible de la especie como el contenido inteligible de algo concreto. Téngase en cuenta que esta *conversio* se da *in actu exercito*, no mediante una reflexión en sentido propio, de modo que en la simple aprehensión nos permite captar el contenido inteligible de algo concreto, sin que se explicita la relación entre “este algo concreto” y “su contenido inteligible”. En ella se alcanza, en razón de la *conversio*, “el contenido inteligible *de esto*”, pero no “esto *es* este contenido inteligible”, lo cual corresponde a la segunda operación intelectual: el juicio.

Sin embargo, esta interpretación presenta todavía algunas dificultades: la primera, el que no parece concordar con el segundo argumento, dado por Santo Tomás en relación a la necesidad de la *conversio*; la segunda, el hecho de que en la simple aprehensión no hay en sentido propio comparación a la cosa conocida.²³⁶

Para poder responder a ellas, vamos a considerar ahora el segundo argumento, para luego estudiar con más detalle el tipo de relación que se da en las simple aprehensión respecto a la cosa.

c) Contemplar la naturaleza universal existente en el particular

Partiendo del hecho de que las especies inteligibles obtenidas mediante la abstracción son universales, argumenta así el Aquinate: “(la naturaleza) de cualquier cosa material no puede ser conocida de una manera completa y verdadera si no es conocida como existente en el particular. Lo particular lo aprehendemos por el sentido y la imaginación. Por tanto, es necesario que, para entender su objeto, el intelecto se convierta al fantasma, y contemple la naturaleza universal existente en el particular”.²³⁷

Vemos que aquí el argumento de Santo Tomás se centra en poder alcanzar de “una manera completa y verdadera” el contenido de la propia intelección, y esto en razón de que el objeto propio de nuestro intelecto es la *quid-*

²³³ Debe tenerse en cuenta que no siempre el objeto conocido existe en acto en el momento de conocer y, en consecuencia, puede no haber una relación real. A este tipo de relaciones Santo Tomás les llama relaciones “habituales” (Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 1) En cambio, la relación al fantasma es siempre real, por ser reales y distintos los sujetos relacionados, y ser la acción en que se funda real y natural.

²³⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; q. 34, a. 1, ad 3; *Ad coll.*, c. 1, lect. IV (nº 30).

²³⁵ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 3, c; *Ad Coll.*, c. 1, lect. IV (nº 31); *S. Th.*, I, q. 93, a. 1,

c.

²³⁶ Cfr. *C. G.*, I, c. 59.

²³⁷ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7, c.

ditas de las cosas materiales, y las especies que utilizamos, en razón de la propia debilidad del intelecto humano, son incapaces de manifestar de ese modo —completo y verdadero— la *quidditas* de las cosas.

Tenemos así que a nivel de juicio la *conversio* se nos manifiesta bajo una doble necesidad: una, la correspondiente a los juicios universales, ya que si bien las especies lo son, carecen de la virtualidad suficiente para que alcancemos el “modo” indicado, y así el fantasma se nos manifiesta como necesario en razón de ejemplo,²³⁹ pero no en cuanto nos lleva a una cosa concreta y singular; otra, corresponde al caso del juicio sobre el singular, en el cual la *conversio* es necesaria como camino de tipo reflexivo mediante el cual se puede volver a la cosa singular.²³⁹

En nuestra opinión, como es precisamente en el caso de los juicios universales en el que la *conversio* nos puede parecer innecesaria, a él se refiere de un modo principal el Aquinate, en el texto citado, no porque sea la razón fundamental de la necesidad de la *conversio*, sino por ser el caso límite. De este modo, demostrando la necesidad en dicho caso, pone de relieve que *siempre* es necesaria dicha *conversio ad phantasmata*.

Sin embargo, para poder determinar la necesidad intrínseca y fundamental de la *conversio*, es necesario que nos fijemos en su función en la operación más inmediata del conocimiento —la simple aprehensión—, sobre la que se fundan todas las demás operaciones del intelecto.

d) El objeto de la simple aprehensión

Para captar la función propia del fantasma en la simple aprehensión es necesario que nos fijemos en cuál es el objeto de esta operación.

Dice así Santo Tomás: “Doble es la operación del intelecto. Una que se llama inteligencia de los indivisibles (la simple aprehensión), por la cual se conoce en cada cosa su *quid est*. La otra es por la que compone y divide, a saber, formando una enunciación negativa o afirmativa. Y estas dos operaciones responden a dos realidades que se dan en las cosas. La primera operación mira la naturaleza de la cosa, según la cual la cosa entendida obtiene en algún grado la categoría de ente: ya sea una cosa completa como un cierto todo, ya incompleta como la parte o el accidente. La segunda operación mira al mismo *esse* de la cosa, *esse* que ciertamente resulta de la agregación de los principios de la cosa, en los compuestos, o que acompaña (es concomitante) a la simple naturaleza de la cosa, en las substancias simples”.²⁴⁰

Y, es en esta distinción de objetos donde, siguiendo a Aristóteles, fundamenta el hecho de que sólo se pueda hablar de verdad o falsedad en relación a la segunda operación del intelecto:

— “Siendo doble la operación del intelecto: una de las cuales (...) consiste en la aprehensión de la *quidditas* simple (...) y otra (...) en la compo-

²³⁸ Cfr. S. Th., I, q. 84, a. 7, c.

²³⁹ Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 1, c.

²⁴⁰ In Boet. De Trinitate, q. 5 (lect. 2, a. 1), a. 3, c.

sición o división de proposiciones: la primera mira la *quidditas* de la cosa, la segunda el *esse* de la misma. Y como la razón de verdad se funda en el *esse* y no en la *quidditas* (...), la verdad o falsedad se encuentra propiamente en la segunda operación, y en su signo, que es la enunciación; y no en la primera, o en su signo, que es la definición, sino *secundum quid*. Y esto es así, en cuanto que también el *esse* de la *quidditas* es un cierto *esse* de razón, en razón de lo cual se habla de verdad en la primera operación del entendimiento, y en el mismo sentido de definición verdadera.

Pero a esta verdad no se le opone una falsedad *per se*, ya que el entendimiento tiene siempre un "juicio" verdadero sobre su propio objeto, al que tiende de un modo natural (...), por eso sólo cabe que se mezcle una falsedad *per accidens*, esto es, en razón de una afirmación o comparación aneja. Lo cual puede ocurrir de dos maneras: o por comparación entre la definición y lo definido (...), o por la relación mutua entre las partes de la definición".²⁴¹

— "Cuando se dice o se entiende algo incomplejo, éste, de por sí, no es ni igual ni desigual a la cosa, puesto que la igualdad o desigualdad se dicen en razón de una comparación, y en el incomplejo, de por sí, no se da ninguna comparación o aplicación a la cosa. De donde, de por sí, sólo se puede decir que sea verdadero y falso del complejo, en el que se designa la comparación del incomplejo a la cosa en virtud de la composición o la división.

Sin embargo, el intelecto incomplejo, entendiendo aquello que es (*quod quid est*), aprehende la *quidditas* de la cosa con una cierta comparación a la cosa, pues la aprehende como la *quidditas* de esta cosa. Por este motivo, si bien, el mismo incomplejo, o también la definición no es de por sí ni verdadero ni falso, sin embargo, el intelecto que aprehende aquello que es (*quod quid est*) se dice ciertamente que, de por sí, es siempre verdadero (...), aunque *per accidens* pueda ser falso, en cuanto que la definición incluya en sí alguna complejidad, o bien de las partes de la definición entre sí, o de toda la definición respecto a lo definido".²⁴²

Pensamos que estos textos de Santo Tomás precisan con claridad el por qué es necesario el fantasma: porque el objeto propio del intelecto, el que corresponde a su primera operación, es la *quidditas de esta cosa*,²⁴³ lo que implica que su objeto material sea *esta cosa* y su objeto formal la *quidditas de esta cosa*, y no simplemente la *quidditas*, en cuyo caso habría que afirmar que se identificarían el objeto material y el formal: la *quidditas*. En consecuencia, en el acto intelectual de la simple aprehensión se da necesariamente una relación a la cosa concreta conocida —a esta cosa—, al *esto* que conozco; y esta relación no puede tener como fundamento la especie inteligible en cuanto forma, pues en cuanto tal es universal y, por tanto, con una única relación —de identidad formal— con todas las cosas pertenecientes a la misma especie.²⁴⁴

²⁴¹ In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1, ad 7.

²⁴² C. G., I, c. 59. Cfr. In III De Anima, lect. 11; De Ver., q. 1, a. 3 c.

²⁴³ Cfr. C. G., I, c. 59.

²⁴⁴ Cfr. In II Sent., d. 17, q. 2, a. 1, ad 3; C. G., II, c. 73; c. 60; S. Th., I, q. 85, a. 4; q. 79, a. 6;...

Por esto, y teniendo en cuenta que lo único previo al acto de entender que posee una relación propia y exclusiva con la cosa concreta conocida es el fantasma, en el que se contienen todos los datos de su singularidad; el único modo en el que es posible que nuestro acto intelectual puede tener una relación propia y exclusiva a la cosa concreta conocida es mediante la participación del fantasma en la operación intelectual. Y es así, como mediante la *conversio ad prantasmata* en la simple aprehensión se conoce la *quidditas* de esta cosa concreta: se contempla una realidad singular bajo un contenido universal.²⁴⁵

De acuerdo a todo lo dicho, se puede afirmar que el contenido psicológico de la *conversio ad phantasmata* no es otro que la captación, implícita en el propio acto, de esta relación a la cosa: conozco el contenido inteligible (la *quidditas*) de esta cosa.

Debe tenerse en cuenta que, en este momento, lo que se está contemplando es la *quidditas*, no la cosa; por lo, en la simple aprehensión no se da un conocimiento *directo* del singular en cuanto tal, sino sólo indirecto.²⁴⁶ Lo que lleva consigo que no sea un proceso argumentativo o reflexivo,²⁴⁷ pues en caso contrario, sería necesario que el propio intelecto pusiera algo de su parte, y, en consecuencia, cabría la posibilidad de error.²⁴⁸ La *conversio* consiste solamente en la mera captación, *in actu exercito*, de la relación a la cosa, como hemos indicado.

Por otro lado, la diversidad de fantasmas no implica diversidad de actos en el intelecto,²⁴⁹ sino sólo diversidad de relaciones: el contenido del acto es el mismo, pues idéntica es la especie por la que se conocen todas las cosas de la misma especie, pero distinto es el objeto concreto conocido: hay distinción material, no formal.

Y es precisamente esta relación al singular, ya presente en la simple aprehensión, lo que permite un proceso reflexivo mediante el cual se alcance un conocimiento propio del singular, esto es, los juicios sobre el singular y de existencia.²⁵⁰ Pues en caso contrario, no habría ningún fundamento para poder hacer dichos juicios, serían vacíos; no sería posible pasar del pensamiento a la realidad, de modo que se identificarían el *percipi* y el *esse*, en vez de fundar el *percipi* en el *esse*.

Todo lo cual pone de relieve el realismo de Santo Tomás: *el objeto del conocimiento son las cosas*.²⁵¹ Y esto es así desde la primera operación del inte-

²⁴⁵ Cfr. C. G., II, c. 73. Téngase en cuenta la insistencia del Aquinate en que el objeto *quod* —material— es singular, sólo el *quo* —el formal— es universal: cfr. S. Th., I, q. 55, a. 3, ad 2; De Ver., q. 8, a. 10, ad 1.

²⁴⁶ Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 1, c; FABRO, C. *Percepción y pensamiento*, EUNSA (Pamplona, 1978), pp. 329-330.

²⁴⁷ Cfr. FABRO, o.c., p. 318.

²⁴⁸ Cfr. notas 241 y 242.

²⁴⁹ Cfr. C. G., II, c. 73.

²⁵⁰ Cfr. S. Th., I, q. 86, a. 1, c. Sin embargo el juicio corresponde a la reflexión *in actu signato* no a la *in actu exercitu* (Cfr. FABRO, o. c., pp. 326-331; 328-329).

²⁵¹ Cfr. S. Th., I, q. 85, a. 2, c; Ad Coll., c. 1, lect. IV (nº 30); De Ver., q. 10, a. 9, c;...

lecto —la simple aprehensión—, a pesar de que en el hombre sea muy imperfecta.

Por último, queremos destacar que la *conversio ad phantasmata* al ser *in actu exercito* se lleva a cabo en la fase pasiva de la intelección, única en la que el fantasma puede considerarse —en cuanto que obra— como objeto del entender. Y, por tanto, la *conversio* es previa a la generación del verbo mental. De lo contrario, el verbo de la simple aprehensión —la definición— carecería de relación a la cosa concreta: no la manifestaría.

5. Conclusión: la perfección del entender.

Resumimos ahora brevemente las principales conclusiones de nuestro trabajo en relación a lo que constituye lo propio de la operación intelectual como operación inmanente: su carácter de perfección del inteligente en acto.

Y para ello pensamos que el medio más adecuado es exponer con detalle nuestra lectura de la definición dada por Millán Puelles de la operación intelectual: entender es "*actus actus actum possidentis*".²⁵²

Entender es, pues:

. "un acto": una actualidad, y, en cuanto tal, una perfección, algo acabado y completo en sí mismo.

. "un acto de un acto": lo que pone de manifiesto la primera característica de toda operación inmanente: ser un acto de algo que ya está acto, y precisamente en la medida que *ya* lo está. La operación inmanente, como insiste Santo Tomás, es una actualidad que "se añade", que va más allá de la perfección que le compete en razón de su especie, de su perfección en el orden del ser: de su *perfección entitativa*. Y es precisamente por esto, en lo que se asemeja a la acción predicamental, por lo que es, se le llama, una *perfección operativa*; realidad que es expresada por el Aquinate cuando dice que la operación inmanente significa *per modum actionis*. Sin que esto suponga que la perfección de la operación inmanente no sea ontológica, riqueza de actualidad real; simplemente pone de relieve el carácter peculiar —el modo no entitativo— de la misma.

. "un acto de un acto que posee": con el participio "*possidens*" se determina lo propio —la diferencia específica— de la operación intelectual dentro del género de las operaciones inmanentes, y, en concreto, la distingue de la volición, cuyo carácter propio es el ser "*impelens*".²⁵³ Se ha de tener en cuenta que al utilizar el término "posesión" estamos tratando de expresar una realidad inmaterial a partir de términos sacados del mundo material, que es el objeto

²⁵² MILLÁN PUELLES, *o. c.*, p. 198.

²⁵³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 36, a. 1, c.

propio de nuestro conocimiento, y por ello se nos manifiesta de algún modo insuficiente para determinar con precisión esa realidad, y así se acude también a otros términos —“visión”, “captar”,...— para expresarla.

. “*un acto de un acto que posee un acto*”: nos encontramos ahora con la segunda característica esencial de las operaciones inmanentes: su intencionalidad. Su carácter esencialmente relativo: se comportan siempre como un acto *en relación a otro acto*, en concreto, el acto del objeto en sí: toda perfección operativa —un acto— hace referencia en último término a una perfección entitativa —otro acto—. En el caso concreto del entender, tenemos que el inteligente posee de un modo operativo la misma perfección desde el punto de vista formal que lo conocido, el objeto, tiene de un modo entitativo.

Es, sin embargo, en este último punto —la posesión de un acto— donde se nos plantea la posibilidad de una doble interpretación.

Para algunos, *el entender es la posesión intencional de una forma*, de modo que identifican “la posesión de un acto” con “la posesión de una forma”. Y así, García López afirma que la definición dada por Millán Puelles es equivalente a la de “*actus actus formam possidentis*”.²⁵⁴ En este caso se resalta sobre todo el contenido absoluto de la operación intelectual, y la posesión fundamental es la posesión de mi propio acto de entender —poseo intencionalmente una forma—, y el aspecto relativo —referencia a otro acto— es simplemente una relación de semejanza.

Todo lo cual queda perfecta y completamente explicado en razón de la información inteligible de la especie, o forma inteligible, como se ha visto a lo largo del presente trabajo, y hace, en consecuencia, innecesario un momento posterior en el proceso intelectual, en concreto la generación de un verbo.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta interpretación reduce el alcance de la doctrina de Santo Tomás, y pensamos que es más acorde a ella el afirmar que *entender es la posesión intencional de una cosa*. Lo que poseo cuando conozco no es sólo mi propio acto de entender, sino el acto en sí del objeto conocido, o, en otras palabras la misma cosa, aunque evidentemente no de un modo físico sino intencional. Y la posesión de una forma es sólo algo metafísicamente previo al conocer.

En esta interpretación se resalta el aspecto relativo —intencional— de la operación intelectual: el comportarse como un acto en relación a otro acto. Si bien hablamos de relación en un sentido amplio, ya que en el caso del autoconocimiento —que corresponde al objeto propio de las inteligencias superiores— su intencionalidad no está establecida mediante una relación real.

Nos encontramos pues, que podemos hablar de una doble perfección de la operación intelectual: una la perfección absoluta —actualidad operativa— del inteligente; otra la intencional, o posesión de la actualidad de la cosa en sí.

²⁵⁴ GARCÍA LÓPEZ, o.c., p. 143.

La primera ya había sido desarrollada por Aristóteles, y de él la recibió Santo Tomás, y corresponde a la información inteligible del intelecto por la especie, como se ha visto a lo largo del presente trabajo.

La segunda, sin embargo, en el Areopagita es reducida a una mera relación de semejanza, y no a la posesión de la cosa en sí. Esto será obra de Santo Tomás, y pone de relieve su profundo realismo. Pero este desarrollo corresponde a su doctrina sobre la generación del verbo mental, y su consideración va más allá de la meta que nos propusimos en el presente estudio. A ella dedicaremos un futuro trabajo.

J. L. GONZÁLEZ ALIÓ
Universidad de Navarra