

EL CONOCIMIENTO HUMANO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Después de tantos años de crítica de la metafísica y del conocimiento humano en general, resulta grato contemplar las intuiciones panorámicas de los filósofos realistas que sostienen la validez del conocimiento y la existencia del "mundo exterior", puestos en tela de juicio a partir de Kant.

Casi todos los grandes tomistas nos han legado el fruto de sus investigaciones en este campo, y son de todos conocidos los estudios del Cardenal Mercier, de Monseñor L. Noël, del P. Garrigou-Lagrange, de Etienne Gilson, y hasta de los PP. J. Maréchal y K. Rahner, y más recientemente los de Monseñor O. N. Derisi.

Sin embargo, a juzgar por las soluciones diversas de estos mismos filósofos, algunos podrían decir que no contamos todavía con una epistemología tomista definitiva y perfecta que responda a todos los problemas planteados por la crítica.

Por ello, y con sincero espíritu de cooperación, nos permitimos llamar la atención de los especialistas sobre algunos puntos que creemos substanciales para una epistemología aristotélico-tomista.

1. PRESUPUESTOS GENERALES

En el sistema aristotélico-tomista la epistemología está en conexión estrecha con todos los presupuestos de su filosofía. Especialmente los conceptos de alma humana, mundo en que nos encontramos y hasta del mismo conocimiento en sí mismo, juegan un papel decisivo para la construcción de aquella epistemología. Si prescindiéramos de ellos, se nos harían ininteligibles los planteamientos y las soluciones epistemológicas.

El alma humana (*psyché*), como parte intelectual del hombre y "forma" substancial de un cuerpo material, es el primer condicionante (subjeto) que decidirá las exigencias del conocimiento humano. "Como el alma por la que conocemos —dirá Tomás de Aquino— es forma de una materia, nos es connatural conocer las cosas que tienen ser en una materia individual. Pero conse-

cuentemente el alma tiene dos potencias cognoscitivas. Una de ellas es acto de un instrumento corpóreo, y con ella conocemos connaturalmente las cosas en cuanto están en una materia individual. Así los sentidos conocen lo individual y singular. La otra potencia es el entendimiento, que no es acto de ningún órgano corpóreo, y a la que le es connatural conocer las naturalezas que no tienen ser más que en una materia individual, aunque no en cuanto que están en tal materia individual, sino más bien en cuanto que son abstraídas de ella por la consideración del entendimiento. Con el entendimiento, pues, podemos conocer las cosas en universal, sobrepasando las facultades de los sentidos”¹.

El alma humana es, pues, un condicionante decisivo en la epistemología del Doctor Angélico. Por ser “forma substancial” del cuerpo está consecuentemente enfocada a las cosas del mundo material, como a su objeto connatural de conocimiento. Pero por ser además de una naturaleza superior, inmaterial, no queda totalmente inmersa en el cuerpo, sino que le sobreexcede en su ser y en su operar². Por esto tiene dos clases de potencias cognoscitivas: unas que actúan de modo puramente material conociendo sensible y singularmente las cosas materiales; y otras que actúan de modo inmaterial, conociéndolas intelectual y universalmente.

El mundo material, con su composición de materia y forma, será el segundo condicionante decisivo para las exigencias de nuestro conocimiento por parte de lo que es su objeto connatural. Para Aristóteles y Tomás de Aquino es propio del entendimiento humano captar las formas de las cosas materiales individuales, pero no en cuanto están en tal materia individual, lo cual es “abstraer” la forma de aquella materia individual³. Si nuestro entendimiento recibiera en sí alguna forma con su materia individual, no podría en modo alguno conocer ninguna otra cosa: “pues su imagen interior le impediría conocer las demás cosas y le sería un obstáculo”⁴. En efecto, las formas unidas con la materia individual no pueden recibir en sí otras formas materiales sin ser destruidas. Es más bien la materia quien recibe las distintas formas materiales; pero no puede recibir varias al mismo tiempo, pues cuando un cuerpo recibe en sí la forma de otro, pierde su forma propia, se destruye. Por consiguiente el conocimiento sólo puede explicarse por “abstracción” o separación de la forma de su materia individual. La teoría de la abstracción no es, pues, más que una consecuencia lógica de la cosmología aristotélico-tomista.

Ahondando en la misma operación abstractiva de nuestro entendimiento, Aristóteles y Tomás de Aquino verán la necesidad absoluta de un entendimiento agente, para que pueda elevar la imagen sensible o forma material al rango de universalidad inmaterial propia de los conceptos del entendimiento. Pues

¹ *S. Th.*, I, 12, 4, c.

² *S. Th.*, I, 76, 1, c. y ad 4.

³ *S. Th.*, I, 85, 1.

⁴ *Peri Psychés*, 429 a 20; *In III De Anima*, lect. 7, n. 680; *S. Th.*, I, 75, 2.

“nada se reduce de potencia a acto, si no es por obra de algún ente en acto”⁵, o como dijo Aristóteles, “porque como en toda naturaleza hay una materia para cada género —lo potencial— y algo que es causa activa de este género... , es preciso que en el alma haya también estas dos diferencias”⁶.

Y como se deduce de esta cita, no son solamente la psicología y la cosmología, sino incluso el concepto metafísico del ser y de sus diversas modalidades de Primer ser y de entes finitos compuestos de potencia y acto, los que tienen influencia en la epistemología de estos filósofos. Muy útil sería también el estudio de los elementos metafísicos aristotélico-tomistas y su repercusión en el lugar epistemológico del hombre; el estudio de las exigencias epistemológicas de los conceptos ontológicos trascendentales y predicamentales, traducidas al conocimiento analógico trascendental y predicamental del hombre.

Preguntarán algunos que cómo puede concederse hoy valor a la distinción de materia y forma, superada ya por los descubrimientos de la nueva física, para integrarla en una epistemología que pretenda tener valor filosófico en nuestros días. A ello podemos responder con los filósofos de la ciencia, que las experiencias básicas en que se funda la distinción de materia y forma y aquellas otras en que se funda la nueva ciencia, pertenecen a marcos culturales diversos, y que se trata probablemente de diversos lenguajes, a saber el de la física clásica y el de la nueva ciencia⁷. Pero además, sin la distinción de potencia y acto —materia y forma para el mundo físico— intuita ya por Aristóteles, seguirían sin explicación las aporías de unidad-diversidad, movimiento-permanencia del mundo sensible, en que había caído la especulación filosófica prearistotélica. La distinción de materia y forma conserva a nuestro juicio todo su valor científico, no destruido por el nuevo lenguaje de la ciencia y su pleno valor metafísico, como única solución posible y obligada ante los datos y problemática de nuestros sentidos.

2. ONTOLOGIA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

1. Vamos a referirnos solamente al conocimiento intelectual, que es el más específico del ser humano y del que nos ocupamos propiamente en epistemología.

Tomás de Aquino considera el conocimiento como acto de una potencia intelectual de nuestra alma. Para ello no se basa en una psicología puramente tradicional, sino en todo un mundo de doctrina profundamente metafísico. “El entender, nos dice, es una perfección y acto del que entiende”, y por ello mismo no puede confundirse con la esencia misma del alma, como haría más tarde

⁵ *S. Th.*, I, 79, 3.

⁶ *Peri Psychés*, 430 a 10-14.

⁷ V. P. HEELAN, “The Role of subjectivity in Natural Science”, en *Truth an Historicity of Man, Proceedings of 1969*; T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1962; A. PETERSEN, *Quantum Physics and the Philosophical Tradition*, M. I. T. Press, Cambridge, 1968.

Descartes, para quien el alma es “una substancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar”⁸. Para Tomás de Aquino y Aristóteles, la potencia y el acto que dividen el ser y todos sus diversos géneros finitos, han de referirse siempre al mismo género y si el acto no pertenece al género de substancia, la potencia tampoco podrá pertenecer a él. Una cosa es el acto substancial por el que nuestra alma es alma, y otra el acto operativo por el que el alma entiende. Nuestra alma está siempre en el acto substancial de ser alma; pero no siempre está entendiendo o ejerciendo en acto esta operación de su vida intelectual. Por consiguiente el acto de entender supone en nosotros una potencia intelectual distinta de nuestra misma alma, que sea raíz y soporte del entender⁹.

2. Entendimiento y voluntad son para Tomás de Aquino los dos únicos géneros de potencias posibles en el orden intelectual, deducidos rigurosamente en correlación con los trascendentales “verdad” y “bondad”. En el ámbito de las relaciones trascendentales de un ente con los demás, si se trata de relaciones positivas o de conveniencia, sólo puede darse un doble sentido: cuando la relación tiene por principio la cosa y por término nuestra alma, tenemos la “verdad”, que se define formalmente como “adecuación del entendimiento a la cosa”, y cuando la relación tiene por principio nuestra misma alma y por término la cosa exterior en su mismo ser, tendremos el “bien”, que se define como “aquello que se apetece” o a lo que el alma se inclina¹⁰.

Analizando la esencia de estas relaciones trascendentales con “lo otro” Tomás de Aquino emplea el concepto preciso de perfección. “Lo verdadero” y “lo bueno” añaden al concepto de “ser” “una relación perfecta”¹¹. Lo verdadero es lo que perfecciona a otro ente con su sola razón específica (*secundum rationem speciei tantum*); lo bueno es lo que lo perfecciona con el mismo ser que tiene en la realidad (*secundum esse quod habet in rerum natura*). Estas relaciones trascendentales con el mundo entitativo perfeccionan, pues, nuestra alma, o con las razones específicas, o con el mismo ser de las cosas.

3. Precisando más en qué consisten estas “razones específicas” que perfeccionan a nuestra alma en la operación trascendental de conocimiento, Tomás de Aquino habla de la “asimilación” de nuestro entendimiento a la cosa conocida¹², de “las semejanzas por las que las cosas se unen y están en nuestro entendimiento”¹³, de “la forma inteligible” que actúa en el entendimiento¹⁴. Es decir, se trata en todos estos casos de los conceptos o ideas de las cosas, y se los describe como formas que actúan en nosotros una semejanza de las cosas.

⁸ *Discurso del método*, 4ª parte, 2.

⁹ *S. Th.*, I, 77, 1.

¹⁰ *S. Th.*, I, 78, 1, c.; *De Veritate*, 1, 1; 21, 1.

¹¹ *De Veritate*, 21, 1.

¹² *De Veritate*, 1, 1.

¹³ *S. Th.*, I, 87; I, 3.

¹⁴ *De Veritate*, 1, 1; *S. Th.*, I, 14, 2, 2; 85, 2.

Hay un texto del Aquinatense en que queremos hacer hincapié. Se trata de aquél en que siguiendo a Aristóteles dice con fuerza que los seres que tienen conocimiento, tienen también en sí mismos las formas de las demás cosas. Veámoslo tal cual es:

“Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes, en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que los primeros pueden tener también las formas de las otras cosas, porque las especies de las cosas conocidas están en el mismo que las conoce. Por ello la naturaleza de las cosas que no conocen es más coartada y limitada, y la naturaleza de las cosas que conocen tiene más amplitud y extensión. Y así dice Aristóteles¹⁵ que *el alma es en cierto modo todas las cosas*¹⁶.

El argumento no es esporádico, sino que está basado en el mismo análisis de la operación intelectual del que deduce Tomás con Aristóteles la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana¹⁷. Como el hombre puede conocer todas las cosas corpóreas, es necesario que su principio intelectual no tenga la naturaleza de ninguna de las cosas sensibles que conoce; porque la naturaleza de los cuerpos no les permite tener en sí la naturaleza de ningún otro cuerpo distinto del suyo, sin perder su naturaleza propia. Por lo tanto, si nuestra alma fuera corpórea, no podría conocer ninguna naturaleza corpórea distinta de sí misma. Y como nos consta que conoce otras naturalezas, hay que concluir que es inmaterial y que recibe en sí las formas de las cosas materiales sin la materia de éstas. La clave de todo el razonamiento está sin duda en que la coartación o limitación de la forma le viene por parte de la materia. Nótese cómo se trata de la misma doctrina puesta en juego en el conocido principio de individuación: lo que individúa, concreta o determina la forma de las naturalezas corpóreas no es más que la materia¹⁸. Cuando se trata de una naturaleza inmaterial como el alma humana, todas las “formas” pueden estar en ella. *El alma de alguna manera es todas las cosas*, porque “el conocimiento está en razón inversa de la materialidad”¹⁹.

4. Reduciendo más la doctrina sobre la identidad y diversidad de la especie inteligible y de la cosa en sí misma, el Doctor Angélico nos dirá en la *Suma contra gentiles*: “La cosa exterior entendida por nosotros no está en nuestro entendimiento con su misma naturaleza. Pero es preciso que su especie esté en nuestro entendimiento, ya que es actuado por ella. Y actuado por esta especie como por forma propia, entiende la misma cosa”²⁰. Es decir,

¹⁵ *Peri Psychés*, 431 b 21.

¹⁶ *S. Th.*, I, 14, 1.

¹⁷ *Peri Psychés*, 429 a 18-29; *In III De Anima*, lect. 7. n. 677-686; *S. Th.*, I, 75, 2; 84, 2.

¹⁸ *S. Th.*, I, 3, 2, 3; 39, 1, 3; 75, 4, 5, c.; etc.

¹⁹ *S. Th.*, I, 84, 2.

²⁰ *C. G.*, I, 53.

las ideas de nuestro entendimiento no son de la misma naturaleza que las cosas materiales, y se distinguen perfectamente de ellas. Pero la idea o especie de esas cosas, se identifica con ellas en la línea de la *forma*: “como por propia forma”. Y más explícitamente nos dice Santo Tomás en la *Suma Teológica*: “Una cosa se conoce en sí misma, cuando se conoce por su *especie propia*, adecuada a la misma cosa cognoscible”²¹. Y también: “El conocimiento se realiza cuando lo conocido está en el que conoce”²². Y volviendo a la *Contra gentiles*: “No se trata de que el entender sea una acción que llegue hasta lo entendido, como la acción de calentar pasa hasta lo calentado. El entender permanece en el que entiende. Pero tiene una relación a la cosa que se entiende, por el hecho de que la *especie* que es principio de la operación intelectual como *forma* es una semejanza de aquélla”²³. Esta identidad en la línea de la forma, que podríamos llamar “pura”, la expresa el Doctor Angélico con los términos de “semejanza”, “asimilación”, “adecuación”. Se trata en realidad de su doctrina común sobre todo conocimiento en general: “Todo conocimiento se realiza por asimilación del que conoce a la cosa conocida, de modo que esta asimilación es causa del conocimiento”²⁴. La misma “verdad” se define “formalmente” como “adecuación entre el entendimiento y las cosas”²⁵.

Entre dos seres materiales de una misma *especie* se da una identidad perfecta en la línea de la forma, según Santo Tomás; de modo que la forma para desplegarse o multiplicarse ha necesitado la determinación de una materia. Igualmente podemos hablar de identidad en la línea de la forma entre la especie por la que conocemos las cosas y la forma misma de estas cosas materiales en ellas mismas. En el concepto del Doctor Angélico hay identidad perfecta.

Prescindimos de la distinción de especie “impresa” (de la que hemos tratado) y “expresa” (el “concepto”), abordada también por Tomás de Aquino en la *Contra gentiles* y de la que afirma que es “una semejanza de la cosa entendida”²⁶. El argumento vale también para ella.

En una problemática paralela, resulta interesante leer la controversia que sostuvieron N. Balthasar y R. Garrigou-Lagrange en la *Révue Neo-Scholastique de Philosophie*, en 1923, sobre la expresión ‘cognoscens fit aliud inquantum aliud’²⁷.

5. Sin embargo, y a pesar de admitir esta identidad de forma en las cosas y en nuestro entendimiento, Tomás de Aquino afirma igualmente una diversidad de “modo” con que las mismas formas están en nuestro entendimiento y

²¹ *S. Th.*, I, 14, 5, c.

²² *S. Th.*, I, 12, 4.

²³ *C. G.*, I, 53.

²⁴ *De Veritate*, I, 1.

²⁵ *De Veritate*, I, 1.

²⁶ *C. G.*, I, 53.

²⁷ Págs. 294 ss., 420 ss., 430 ss.

en las cosas en sí mismas. Esta diversidad de “modo” es precisamente lo que no entendieron los filósofos anteriores a Aristóteles, incluido el mismo Platón: “Platón, como pensaba que todo conocimiento se realiza a modo de semejanza, creyó que las formas de las cosas conocidas tenían que estar necesariamente del mismo modo en el que conoce y en ellas mismas. Y como comprendió que en nuestro entendimiento estaban de modo universal, inmaterial e inmóvil... pensó también que era preciso que subsistieran en sí mismas de este mismo modo, inmaterial e inmóvil...”²⁸. “...Y los primeros físicos, viendo que las cosas conocidas eran corpóreas y materiales, creyeron que era preciso que estuvieran en el alma que las conoce de modo material. Y así, para atribuir al alma el conocimiento de todas las cosas, dijeron que tenía una naturaleza común a todas las cosas... Y por esto, el que dijo que el principio de todas las cosas era el fuego, atribuyó al alma la naturaleza de éste. Y lo mismo hicieron los que decían que todo era aire o agua. Y Empédocles, que distinguió cuatro elementos materiales y dos agentes, dijo que el alma estaba constituida por aquéllos...”²⁹.

Es decir, que los prearistotélicos no entendieron la diversidad de “modo” adoptado por las formas de las cosas materiales en sí mismas y en nuestro entendimiento. Por ello fracasaron en sus epistemologías y metafísicas. Los primeros físicos atribuyeron a nuestros conceptos un “modo” material. Platón atribuyó a las formas materiales un “modo” de subsistencia inmaterial. Sólo la distinción del “modo diverso” salva la identidad formal de conocimiento y cosa en sí, y la distinción entre inteligencia y mundo material.

“Las formas sensibles están de una manera en las cosas del mundo exterior, y de otra distinta en nuestros sentidos, que reciben las formas sensibles sin la materia, por ejemplo, el color del oro sin el oro. Igualmente el entendimiento recibe de modo inmaterial e inmóvil (según su propio modo) las especies de los cuerpos, que son materiales y móviles. Pues lo recibido está en quien lo recibe, según el modo de ser de éste. Por ello, el alma por el entendimiento conoce los cuerpos con conocimiento inmaterial, universal y necesario”³⁰.

La identidad de contenido entre la especie cognoscitiva y la cosa misma es afirmada por Tomás de Aquino no sólo para el conocimiento humano, sino incluso para el mismo conocimiento divino de las cosas creadas: “Si hay algún entendimiento que por su esencia conoce todas las cosas, es preciso que en su esencia tenga inmaterialmente todas las cosas... y esto es propio de Dios, cuya esencia comprende inmaterialmente todas las cosas; pues los efectos preexisten virtualmente en sus causas”³¹. “Dios ve en sí mismo las cosas distintas de

²⁸ S. Th., I, 84, 1.

²⁹ S. Th., I, 84, 2.

³⁰ S. Th., I, 84, 1.

³¹ S. Th., I, 84, 2.

él mismo, porque su esencia contiene la *semejanza* de todas las cosas distintas de sí mismo”³². “Las cosas creadas están en Dios de modo inmutable, y en ellas mismas de modo mutable”³³. Indudablemente la diferencia de “modo” entre el entendimiento divino y las cosas en sí mismas será infinitamente mayor que la diferencia de modo entre nuestro entendimiento y las cosas materiales. Y a pesar de ello Dios “conoce todas las cosas con conocimiento propio, tal como se distinguen unas de otras”³⁴.

Añadamos también que en el sistema de Tomás de Aquino las cosas materiales no son puras “formas”, sino también “materia”. Un conocimiento perfecto requiere también llegar a la materia, y ello es posible gracias a la reflexión del entendimiento sobre las imágenes sensibles (*conversio ad phantasmata*). Con ello se completa nuestro conocimiento haciéndonos llegar a lo que tienen de particular y singular las naturalezas materiales³⁵. En la epistemología tomista no se puede omitir ni un solo elemento. Son como las ruedecitas de un reloj, que aunque sólo falte una de ellas, no puede funcionar. El mismo Tomás de Aquino afirma: “El objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, son las esencias o naturalezas que existen en una materia corpórea... Pero es propio de la naturaleza de la piedra el estar en una piedra, y de la naturaleza del caballo, el estar en un caballo... Por tanto la naturaleza de la piedra o de cualquier otra cosa material no pueden conocerse de modo completo y verdadero, si no se conocen como existentes en algo particular... Y así el entendimiento, para entender en acto su propio objeto, es necesario que reflexione sobre las imágenes sensibles, y que vea la naturaleza universal de aquél existente en la particular”³⁶.

3. EL LUGAR DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Aristóteles había ya precisado el lugar del conocimiento humano frente a lo que sería un conocimiento puramente sensible y otro puramente inteligible como lo propugnaba Platón. Su posición fue de un realismo que nunca se le ha discutido.

Tomás de Aquino, en la misma línea de realismo y gracias a su meditación profunda de la naturaleza divina y angélica, precisó con toda perfección el lugar que le corresponde al conocimiento humano.

Para el Doctor Angélico es un principio metafísico que “el conocimiento se realiza cuando lo conocido está en el que conoce” y también que “lo cono-

³² S. Th., I, 14, 5, c.

³³ S. Th., I, 14, 5, 1.

³⁴ S. Th., I, 14, 6.

³⁵ S. Th., I, 84, 7.

³⁶ S. Th., I, 84, 7.

cido está en el que conoce con el mismo modo del que conoce”³⁷. De ahí deduce el Doctor Angélico el principio de “connaturalidad” que debe darse entre el modo del sujeto que conoce y el modo del objeto directamente conocido. En virtud de este principio, a las puras creaturas les será imposible con su solo entendimiento natural conocer a Dios en sí mismo, cuyo modo de ser, el Ser mismo subsistente, sobrepasa el de cualquier creatura.

En la escala de los seres de la metafísica tomista se dan realidades cuyas naturalezas no tienen ser más que en una materia individual, como son todas las cosas corpóreas y mundanas. Hay otras realidades cuyas naturalezas subsisten por sí, sin materia alguna, aunque no son su mismo ser, sino que tienen ser, como son las substancias inmateriales angélicas. Y finalmente está Dios, que es su mismo ser subsistente. Cada una de estas realidades tiene un ser diverso y, por tanto, cada una será objeto connatural de diversos sujetos cognoscentes.

Siendo nuestra alma forma de una materia, a los hombres nos será connatural conocer las cosas que tienen ser en una materia individual. A los entendimientos angélicos les será connatural conocer sus propias naturalezas subsistentes sin materia. Y al entendimiento divino le será connatural conocer su mismo ser subsistente, que supera la capacidad natural de los entendimientos creados.

El alma humana ocupa, pues, el último lugar en la escala de los seres cognoscentes, y su objeto connatural son las naturalezas de las cosas materiales de este mundo. Pero, como ya hemos dicho, tiene dos facultades distintas de conocimiento. Una, que es acto de un órgano corpóreo y que, por tanto, conoce solamente las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual. Así es como por los sentidos conocemos las cosas sensibles individuales. La otra facultad es el entendimiento, que no es acto de órgano corpóreo alguno. Por él nos es connatural conocer la naturaleza de las cosas individuales, pero no en lo que tienen de individual, sino en universal, sobrepasando en esto el alcance de nuestros sentidos. Las cosas materiales son, pues, el objeto connatural del conocimiento humano. Santo Tomás precisará el lugar que ocupa nuestro entendimiento con las siguientes palabras: “El entendimiento humano se halla como en medio, entre los sentidos y el entendimiento angélico. No es acto de ningún órgano corpóreo como los sentidos, pero es un acto del alma, que es forma del cuerpo. Por ello le es propio conocer las formas que existen sí individualmente en una materia, aunque no en cuanto que están en tal materia individual...”³⁸.

A los ángeles les es connatural conocer las naturalezas que existen sin materia alguna, subsistentes por sí, aunque no son su mismo ser, sino que tienen

³⁷ *S. Th.*, I, 12, 4.

³⁸ *S. Th.*, I, 85, 1.

ser. Lo cual sobrepasa también las facultades naturales del hombre en su estado de unión con el cuerpo.

A Dios sólo le es connatural, como ya hemos dicho, conocer aquella naturaleza que es el mismo ser subsistente.

Hasta aquí el hilo del argumento de la cuestión 12, art. 4, de la 1ª parte de la *Suma Teológica*, en que el Doctor Angélico expone las consecuencias de la doctrina de la “connaturalidad”.

Dios, como acto puro y causa primera de todos los entes, ha de conocer en sí mismo, con un conocimiento propio, todas las cosas del universo distintas de él mismo, como efectos a los que se extiende su propia causalidad divina³⁹. El problema de la immanencia y trascendencia del conocimiento planteado por Descartes y Leibniz, en Dios está plenamente resuelto, como reconocieron los ontologistas, que tomaron a Dios como medio para resolverlo en nosotros. Dios ve perfectamente en su mismo ser todas las cosas por su acción causativa universal. El lugar de su conocimiento es de una intuición perfecta de sí mismo y de cualesquiera cosas que tienen o puedan tener ser⁴⁰.

Los ángeles son entes puramente espirituales o inmateriales, formas subsistentes y, por tanto, inteligibles en acto. Por ello se conocen a sí mismos por sí mismos, intuitivamente⁴¹. Sin embargo su potencia intelectual no se agota en su misma esencia, que está determinada a una especie limitada, sino que se abre también a la verdad y al ente común. Por ello es lógico que su entendimiento sea perfeccionado por otras “especies” o ideas, para conocer las demás cosas distintas de sí mismos⁴².

Estas “especies” o conceptos infusos, recibidos por los entes espirituales angélicos, Santo Tomás las llama “connaturales” y dice que “las recibieron de Dios” juntamente con su naturaleza intelectual⁴³. En otro pasaje el Doctor Angélico atribuye expresamente esta infusión de ideas de Dios a los ángeles no al orden de la gracia, sino al de la naturaleza, aunque en aquél también se dé⁴⁴.

El hombre en una primera consideración se nos presenta como perteneciente al mundo de los seres materiales por estar dotado de un cuerpo como todos ellos. Es también sujeto de actividades vegetativas y sensitivas. Pero la vida intelectual le distingue y le eleva sobre todos los seres materiales con que está emparentado, como claro indicio de la superioridad de su alma, inmaterial

³⁹ *S. Th.*, I, 14, 5 y 6.

⁴⁰ *S. Th.*, I, 14.

⁴¹ *S. Th.*, I, 65, 1; v. *De Veritate*, 10, 8.

⁴² *S. Th.*, I, 55, 2.

⁴³ *S. Th.*, I, 55, 2.

⁴⁴ *S. Th.*, I, 89, 1, 3.

y subsistente, por la que deja de estar totalmente inmerso en el tiempo y participa de la naturaleza común de los puros espíritus⁴⁵.

El doble parentesco del hombre con los brutos y con los espíritus ha sido posible gracias al grado culminante de perfección animal del cuerpo y al grado ínfimo de perfección espiritual del alma humana. Es evidente que la vida sensitiva del hombre supera a la de todos los animales, como se ve en las obras de su imaginación y de su razón particular, que suponen ya la congenieidad racional: ¡Qué maravillas logra hacer el hombre, por ejemplo, en los juegos deportivos, muy por encima del animal!... En cuanto al alma humana, unida substancialmente a un cuerpo material, y único principio y raíz de todas las actividades del hombre en el orden vegetativo, sensitivo e intelectual, tal como se deduce de la experiencia de su unidad psicológica⁴⁶, Santo Tomás la caracteriza diciendo que “ocupa el último lugar en el género de los seres intelectuales”⁴⁷, porque los demás espíritus, Dios y los ángeles, en el género intelectual son como actos, mientras que el alma humana es “como un ente sólo en potencia, como la materia prima en el género de las cosas sensibles”⁴⁸. Nuestra alma en su misma naturaleza, como dijo Aristóteles, es como “una pizarra en la que todavía no hay nada escrito en acto”⁴⁹. Sin embargo es como una pizarra inteligente en la que aparecen los nombres de las cosas... Es “pura potencia”, pero verdadera potencia intelectual... El “grado ínfimo” del género intelectual le posibilita al alma el ser al mismo tiempo “acto de un cuerpo físico orgánico”⁵⁰, lo cual le es necesario al alma para alcanzar su perfección intelectual, mediante el concurso de las facultades corpóreas que sirven a sus facultades espirituales⁵¹, suministrándoles la *materia* sobre la que trabajará el entendimiento agente para producir el “objeto” de nuestra intelección⁵².

Es por esta doble composición de naturaleza intelectual y corpórea, que el conocimiento humano se da en dos modos distintos, sensitivo e intelectual; el primero, propio más bien de los animales, y el segundo, de los seres espirituales. Ambos, sin embargo, por encontrarse unidos en el sujeto humano, se diferenciarán también de los tipos netos, y así el conocimiento sensible del hombre estará potenciado por el intelectual al que sirve, mientras que su conocimiento intelectual estará restringido y limitado por el condicionamiento de las facultades sensibles. Ambos se caracterizarán también por la diversidad de sus

⁴⁵ *S. Th.*, I, 76, 1, 1; 75, 6.

⁴⁶ *S. Th.*, I, 76, 1 y 4.

⁴⁷ *De Veritate*, 10, 8.

⁴⁸ *S. Th.*, I, 87, 1; 14, 2, 3; 79, 2; etc.

⁴⁹ *Peri Psychés*, 430 a 1.

⁵⁰ *Peri Psychés*, 412 a 27.

⁵¹ *S. Th.*, I, 77, 2.

⁵² *S. Th.*, I, 84, 6.

objetos: en el primero, de naturaleza particular e individual, y en el segundo, de naturaleza universal.

El objeto connatural del conocimiento humano será, pues, la naturaleza de las cosas materiales⁵³. El alma humana, por ser pura potencia en el orden intelectual, no puede conocerse objetivamente a sí misma por sí misma en su estado actual de unión con el cuerpo. Si su potencia no es iluminada por los actos de conocimiento de su objeto connatural corpóreo, el alma permanece en total obscuridad potencial⁵⁴. El conocimiento “habitual” del alma por sí misma de que habla el doctor Angélico en *De Veritate*, 10, 8, no es nunca un conocimiento “actual”, ya que el hábito nunca es acto en su doctrina, y claramente afirma que con él el alma solamente “tiene poder para pasar al acto de conocimiento de sí misma... *pues de ella proceden los actos en que ella se percibe actualmente*”. Como afirma expresamente en el mismo artículo, “actualmente” el alma no se conoce a sí misma por sí misma, sino “por sus actos”. Lo único que hace, pues, este conocimiento “habitual” por sí misma, es excluir otro “hábito” distinto de sí misma y *principio* de este conocimiento, ya que basta para ello la misma esencia del alma de la que proceden sus actos de conocimiento.

Metafísicamente, pues, nuestro conocimiento, en el estado actual de unión con el cuerpo, se realizará cuando el sujeto cognoscente-alma humana reciba en sí las “formas” de las cosas materiales, como hemos visto ya⁵⁵, completándolas con la reflexión sobre la imagen particular (*conversio ad phantasmata*). El mundo material será, pues, el lugar propio del conocimiento humano en esta vida terrena.

A los ángeles y a Dios, en esta vida, podremos conocerlos también. A los primeros, como entes posibles y convenientes “para la perfección del universo”⁵⁶. Y a Dios, como causa primera de todos los entes limitados⁵⁷. Pero a ambos, indirectamente, siempre a través de las cosas materiales (objeto directo de nuestro entendimiento), por analogía con nuestra propia alma espiritual⁵⁸ y por vía sobre todo de negación de todo lo que suponga materialidad o finitud⁵⁹. En todos estos conocimientos tendremos que hacer también uso de la *conversio ad phantasmata* o reflexión sobre alguna imagen sensible: “Las realidades incorpóreas de las que no tenemos imágenes, las conocemos por comparación con los cuerpos sensibles de los que tenemos imágenes. Entendemos, por ejemplo, la verdad misma, considerando alguna cosa cuya verdad investi-

⁵³ S. Th., I, 12, 4; 84, 7; 76, 4, 2; 77, 1; etc.

⁵⁴ S. Th., I, 87, 1; *De Veritate*, 10, 8.

⁵⁵ S. Th., I, 84, 1 y 2.

⁵⁶ S. Th., I, 50, 1.

⁵⁷ S. Th., I, 2, 2.

⁵⁸ S. Th., I, 88, 1, 1.

⁵⁹ S. Th., I, 3 y 4; 50, 2.

gamos. A Dios lo conocemos, como dice Dionisio⁶⁰, como causa, y por eminencia y remoción. Las demás substancias incorpóreas en el presente estado de vida no podemos conocerlas más que por remoción y por cierta comparación con las cosas corpóreas. Por consiguiente, para entender algo de estos seres, aunque no haya imágenes de ellos, necesitamos reflexionar sobre las imágenes de realidades corpóreas”⁶¹.

La razón de esta necesidad no es otra que la absoluta necesidad metafísica de conocer a Dios o a los ángeles desde nuestro “modo” o lugar intelectual humano: “Las substancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento, el cual no puede aprehenderlas tal como son en sí mismas, sino con su modo propio, tal como aprehende las cosas compuestas. Y así aprehende también a Dios, como ya se dijo”⁶².

Según Tomás de Aquino el alma, después de la muerte o separación del cuerpo, ya no tiene por objeto directo de su conocimiento las naturalezas de las cosas sensibles, sino las “cosas puramente inteligibles”⁶³. Estas cosas puramente inteligibles son sobre todo las “especies” o ideas adquiridas durante su vida⁶⁴ y las “especies” participadas “por influencia de la luz divina” en un orden aun puramente natural —pues ahora no se trata del orden de la gracia—, que son las que tienen más relevancia en sus obras⁶⁵. En cuanto al conocimiento del alma “por sí misma” después de la muerte, lo afirma categóricamente en *S. Th.*, I, 89, 2 y en otros lugares, como el modo propio de conocimiento con el que se conocerá perfectamente a sí y a las demás almas humanas separadas cuyo modo de ser será conforme al suyo; y sólo a través de este modo propio conocerá imperfectamente las substancias intelectuales superiores⁶⁶. Sin embargo parece no admitirlo en 3 *dist.* 31, 2, 4, por seguir el alma después de la muerte ocupando el último lugar de las substancias intelectuales, como pura potencia. Y es notable que en la *Q. D. de anima*, a. 17, afirma: “cuando el alma esté separada, su mirada no se ordenará a lo inferior para recibir algo; sino que estará desligada y con poder para recibir la influencia de las substancias separadas prescindiendo de imágenes... y por esta influencia será *reducida a acto*. Y así se conocerá a sí misma directamente intuyendo su esencia, y no a posteriori como ocurre ahora... y así el alma separada intuyendo directamente su esencia conocerá a las substancias separadas por la influencia recibida de ellas o de la causa suprema que es Dios”... Por consiguiente en cuanto a este conocimiento del alma “por sí misma” después de la muerte no tenemos

⁶⁰ *De divinis nominibus*, c. 1, § 5; *MG*, 3, 593.

⁶¹ *S. Th.*, I, 84, 7, 3.

⁶² *S. Th.*, I, 50, 2; I, 3, 3, 1.

⁶³ *S. Th.*, I, 89, 1.

⁶⁴ *S. Th.*, I, 89, 1, 3; 89, 5 y 6; 3 *dist.* 31, 2, 4.

⁶⁵ *S. Th.*, I, 89, 1, 3; 89, 3 y 4; 3 *dist.* 31, 2, 4; *Q. D. de anima*, 15 y 17; *Quodl.*, 3, 9, 1.

⁶⁶ *S. Th.*, I, 89, 2.

una doctrina clara y uniforme en Santo Tomás. Lo que siempre aparece claro son las especies adquiridas durante la vida y las especies infundidas por Dios, de un orden natural. Tomemos, pues, a éstas como lugar o modo propio del conocimiento humano natural después de la muerte, desde el cual conocerá a los demás seres, superiores, iguales, o inferiores a él.

4. LA ESTRUCTURA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

1. La operación de conocimiento presenta en el hombre una estructura tridimensional que no se puede ignorar. Concepto, juicio y raciocinio, son tres dimensiones distintas del conocimiento humano, sobre las que se ha meditado y escrito mucho a través de la historia de la filosofía a partir de Aristóteles. Sin embargo, por no haber respetado su diversidad o por haber olvidado alguna de estas dimensiones, se han originado muchas confusiones en la moderna epistemología.

Al abrirse nuestra inteligencia a las cosas “forma” en sí una semejanza de éstas, que se llama noción, idea, concepto, etc., por la que conoce la esencia de las mismas cosas, su *qué*⁶⁷, y que es el producto de la aprehensión, la primera operación de nuestra inteligencia.

En esta primera dimensión la inteligencia humana trabaja únicamente con ideas, prescindiendo de toda afirmación o negación. Podríamos llamarla la dimensión “fenomenológica” de la inteligencia. Aristóteles la llamó “conocimiento de lo indivisible”⁶⁸ y hubo incluso quienes la llamaron “imaginación de la inteligencia”⁶⁹. Se halla preferentemente en esta dimensión la inteligencia de los que tienen muchas ideas, de los genios a los que no siempre acompaña un juicio de valor sobre la realidad o existencia de sus brillantes concepciones. Los grandes poetas y literatos son ejemplos conspicuos de esta primera dimensión. Ya Santo Tomás de Aquino había distinguido bien, respondiendo a San Anselmo, entre la “aprehensión” de la idea de Dios y la afirmación de su existencia. Una filosofía puramente “fenomenológica” que prescindiera o hiciera “epoché” de toda afirmación, sería perfectamente encajable en esta dimensión de la inteligencia.

2. En un segundo momento nuestra inteligencia toma conciencia del “ser” mismo de la cosa, “afirmando o negando” la conformidad de aquella noción con un sujeto existente⁷⁰. Si la primera operación de la inteligencia forma ya una semejanza de la cosa, la segunda⁷¹ es una toma de conciencia, una comprobación de esta semejanza.

⁶⁷ *S. Th.*; *In III De Anima*, lect. 11; 1 *dist.* 19, 5, 1 y 2.

⁶⁸ 430 a 26.

⁶⁹ V. 1 *dist.* 19, 5, 1, 7.

⁷⁰ *S. Th.*, I, 16, 2.

⁷¹ Maréchal lo ha visto bien en *Le point de départ de la Métaphysique*, liv. 2, c. 5, sec. 2, 5, § 3.

Si la primera operación prescinde, hace “epoché” de la realidad o irrealidad de las cosas que concibe, la segunda atiende plenamente a ella. La primera operación tiene por objeto las esencias de las cosas, su *qué* (“quod quid est”); la segunda alcanza a su existencia o ser (“esse”): “prima operatio respicit quidditatem rei; secunda respicit esse ipsius”⁷².

Esta doble dimensión de la inteligencia humana responde, pues, a la doble dimensión de los entes limitados, compuestos de esencia y existencia. Y lo mismo que en la realidad la existencia o “ser” es superior a la esencia, resulta también que en el conocimiento la segunda operación es superior a la primera. En ella se da ya la “perfección” del entendimiento, que consiste en el conocimiento del “*ser* mismo de la cosa tal como es, por vía de asimilación al mismo”⁷³, y que en el mismo entendimiento es la plena conciencia de la verdad o autenticidad de la semejanza de su concepto con la realidad⁷⁴. Como afirma Santo Tomás, el juicio completa nuestro conocimiento de las cosas: “*judicium est completivum cognitionis*”⁷⁵.

En la segunda dimensión la inteligencia humana adquiere conciencia de sí misma en el mundo de las ideas. Se hallan en esta dimensión cognoscitiva los hombres de “juicio”, de “sentido común”, los hombres realistas, los filósofos, los sabios. A esta clase de hombres no les interesan las muchas ideas, sino las ideas bien comprobadas y contrastadas con la realidad. No son literatos ni genios, no son entendimientos brillantes; sino entendimientos duros, férreos; seguros de la realidad. En filosofía sólo se hallan en esta segunda dimensión los sistemas que llegan a la afirmación metafísica, los que después de un estudio problemático, terminan siempre en una toma de posición, en un sí o en un no, por lo menos en los problemas de que es capaz de juzgar la inteligencia humana.

Queremos notar aquí que el juicio relaciona dos conceptos llamados *simples*, y uno de los cuales corresponde a cualquiera de los cinco predicables, y el otro corresponde a una substancia o sujeto existente. El resultado del juicio es la identificación de aquellos dos conceptos simples en un nuevo concepto *complejo*, “concreto”, que designa al “supuesto con su naturaleza o con la forma en que subsiste”⁷⁶. De este modo nuestro entendimiento, con la doble operación, llega a un acto intelectual completo, al *concepto de lo real*, que en la inteligencia divina o angélica se realiza por una misma operación conceptual⁷⁷.

⁷² 1 *dist.* 19, 5, 1, 7.

⁷³ “Esse rei sicuti est per quandam assimilationem ad ipsum”, 1 *dist.* 19, 5, 1.

⁷⁴ *S. Th.*, I, 16, 2; *De Veritate*, 1, 3.

⁷⁵ *S. Th.*, II-II, 173, 2.

⁷⁶ *S. Th.*, I, 13, 1, 2 y 3.

⁷⁷ *S. Th.*, I, 58, 5.

3. El dinamismo de estas dos operaciones, según Santo Tomás de Aquino, se desarrolla a partir de unos primeros principios evidentes por naturaleza (“omnibus notis”) en cada una de estas dos dimensiones del entendimiento, únicos que pueden garantizar el movimiento intelectual, según la doctrina bien conocida del primer motor.

En la dimensión del juicio es ya doctrina común de los tomistas y de la filosofía tradicional, que “tenemos en nosotros por naturaleza ciertos principios complejos, conocidos por todos, de los que parte la razón para conocer en acto las conclusiones que están contenidas en potencia en dichos principios”⁷⁸.

En la dimensión del concepto no es tan conocido todavía, pero se encuentra con toda certeza en Santo Tomás cuando afirma: “E igualmente en nuestro entendimiento tenemos por naturaleza ciertos conceptos conocidos por todos, como los de ente, bien, y otros semejantes, de los que igualmente parte el entendimiento para conocer las esencias de todas las cosas, lo mismo que procedía de los principios conocidos por sí mismos para conocer las conclusiones”⁷⁹. Esta doctrina que algunos dirían ser más rosminiana que tomista, está plenamente respaldada por no pocas afirmaciones del Doctor Angélico en otros lugares, como cuando dice que “lo primero que concibe el entendimiento como lo más conocido («notissimum») y en lo que resuelve todos sus conceptos es el ente, como dice Avicena al principio de su *Metafísica* (lib. 1, c.9). De donde se sigue que los demás conceptos del entendimiento se toman por adición al ente”⁸⁰. E igualmente: “. . . en la luz del entendimiento agente tenemos ya de algún modo, originalmente, toda la ciencia, mediante los *conceptos universales*, que se conocen inmediatamente por la luz del entendimiento agente. Y por ellos, como por principios universales, juzgamos de las demás cosas y en ellos las preconocemos”⁸¹. Luego precisa Tomás de Aquino expresamente que “estos primeros conceptos del entendimiento que se conocen inmediatamente⁸² por la luz del entendimiento agente a través de las especies abstraídas del mundo sensible (son) los conceptos complejos, como las «dignidades» o axiomas, o los incomplejos, como la razón de ente, de lo uno, y de las demás cosas de este género, que el entendimiento aprehende inmediatamente”⁸³. También en el comentario a los *Posteriores Analíticos* de Aristóteles habla expresamente de aquellas “dignidades”, “máximas proposiciones” o “principios” cuyos “términos son conocidos por todos, como el ente, lo uno, y todas las demás cosas referentes al ente en cuanto tal: pues el ente es el primer con-

⁷⁸ *Quodl.*, 8, 2.

⁷⁹ *Quodl.*, 8, 2.

⁸⁰ *De Veritate*, 1, 1.

⁸¹ *De Veritate*, 10, 6.

⁸² *V. S. Th.*, I, 2, 57, 2.

⁸³ *De Veritate*, 11, 1.

cepto del entendimiento”. Por ello “estas proposiciones son evidentes por sí mismas para todos los hombres, como que no es posible que una misma cosa sea y no sea, que el todo es mayor que la parte, etc.”. Así, pues, las usamos “por su certeza, para manifestar las demás cosas”⁸⁴.

Por consiguiente es absolutamente cierto que el Doctor Angélico no sólo supone unos primeros principios judicativos del entendimiento, sino también unos *primeros conceptos*, que son los conceptos trascendentales y todos los demás referentes al ente en cuanto tal; todos los cuales se conocen por la luz del entendimiento agente a modo de hábito⁸⁵ al actuar en el mundo sensible⁸⁶.

Podemos también decir con el lenguaje agustiniano de Santo Tomás, que estos primeros conceptos y principios judicativos los intuimos en la semejanza de la verdad inviolable de Dios, impresa en nuestra mente, por la que conocemos ciertas cosas por nuestra misma naturaleza como evidentes: “inquantum intuemur inviolabilem veritatem... ut Augustinus dicit (lib. 9 *de Trinitate*, c. 6): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa (intuemur), inquantum aliqua *naturaliter* cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes”⁸⁷.

4. Hasta aquí hemos tratado de las dos primeras operaciones o dimensiones de la inteligencia, que nos dan el conocimiento perfecto de la substancia (esencia y existencia) objeto del entendimiento humano. De suyo ambas operaciones son suficientes cuando se trata de los primeros principios aplicados a alguna cosa con sólo aprehender los dos conceptos que entran en el juicio. Sin embargo sólo cuando se trata de la aplicación inmediata de estos principios podemos afirmar la conveniencia o discrepancia de aquellos conceptos. Para todos los demás conocimientos humanos se hace preciso la intervención de otro juicio (basado también próxima o remotamente en aquellos primeros principios), para llegar a un nuevo conocimiento que entra en composición con el primero⁸⁸. Queremos notar también aquí, que el raciocinio termina en otro juicio, y que éste se resuelve en otro concepto concreto, más perfecto que los anteriores. Con ello se integra el ciclo de nuestro dinamismo intelectual.

Esta tercera operación de la inteligencia humana es una dimensión distinta de las otras dos. Corresponde a la conexión entre los principios y las conclusiones. Su objeto es deducir verdades desconocidas a partir de otras ya conocidas, en un movimiento progresivo de perfecta causalidad lógica⁹⁰. Se

⁸⁴ *In Post. Analit.*, 1, lect. 5, núms. 49-50.

⁸⁵ *S. Th.*, I, 2, 57, 2.

⁸⁶ *De Veritate*, 11, 1.

⁸⁷ *De Veritate*, 10, 8; v. *S. Th.*, I, 16, 6, 1; *De Veritate*, I, 4, 5; *De Pot.*, 5, 1, 18; etc.

⁸⁸ *V. De Veritate*, 14, 1.

⁸⁹ *V. S. Th.*, I, 58, 3; I, 85, 5.

⁹⁰ *S. Th.*, I, 14, 7; 58, 4; 79, 8; 85, 5; I-II, 5, 1, 1; *De Veritate*, 14, 1; 15, 1.

mueven en esta tercera dimensión de la inteligencia los hombres de lógica ágil y férrea, los filósofos, y sobre todo los hombres de ciencia, pues es propio de la ciencia el llegar a las últimas conclusiones. Deben excluirse de esta dimensión los sofistas, pues solamente hay verdadero raciocinio cuando está en conexión rigurosa con las otras dos operaciones; y al sofisma le falta la fundamentación existencial que debía haber recibido del juicio. En el orden práctico sobresalen en esta dimensión los consejeros y los inventores.

El entendimiento humano sólo prescinde del raciocinio cuando aprehende y juzga de las cosas según los primeros principios⁹¹, por ejemplo, cuando al encontrarse con una cosa material la concibe como ente y juzga que se cumplen en ella las leyes del ser en cuanto tal. Las mismas esencias de las cosas materiales no son objeto de intuición o conocimiento inmediato y perfecto para nuestro entendimiento —aunque son el objeto “primero” y “propio” de su conocimiento— que necesitará del razonamiento para completarlo con el conocimiento de las “propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia”⁹². Por esto el entendimiento humano no se llama propiamente “intelectual”, sino “racional”⁹³.

Si la primera operación tiene por objeto la esencia y la segunda la existencia, la tercera operación tiene por objeto todas las propiedades y conexiones que brotan de la esencia necesariamente, y que tradicionalmente han sido encuadradas en lo que se llama justamente “orden”. “Modo”, “especie” y “orden” son los tres elementos que constituyen la estructura metafísica del “bien” (ente perfecto), según la tradición platónico-aristotélica⁹⁴ y agustiniano-tomista⁹⁵, sobre las que han llamado certeramente la atención R. Orlandis y J. Bofill⁹⁶. Esencia y existencia son elementos bien conocidos. El tercer elemento, el orden, que es “lo que por necesidad se sigue de la forma”⁹⁷ se ha expresado también con el concepto de “operación”, que es el “último acto” que perfecciona a la substancia⁹⁸. En consecuencia podemos, pues, admitir la correspondencia de las tres operaciones de nuestro entendimiento, de su triple dimensión, con estos tres elementos estructurales de la realidad metafísica de nuestro panorama objetivo.

Las tres operaciones del entendimiento humano, aunque distintas unas de otras, entran las tres en acción y entretienen el dinamismo de la inteligencia humana, que sin ellas no podría alcanzar su perfección. Dios y los ángeles por

⁹¹ 3 *dist.* 35, 2, 2, 1.

⁹² *S. Th.*, I, 85, 5; v. 3 *dist.* 35, 2, 2, 1.

⁹³ *S. Th.*, I, 58, 3; I-II, 5, 1, 1.

⁹⁴ V. ARISTÓTELES, *Met.*, 1078 a 36.

⁹⁵ *S. Th.*, I, 5, 5.

⁹⁶ V. BOFILL, “Note sur la valeur ontologique du sentiment”, en *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía*, 1953, v. 7, págs. 111-116.

⁹⁷ *S. Th.*, I, 5, 5.

⁹⁸ *S. Th.*, I-II, 2, 3, 2; v. ARISTÓTELES, 1098 a 16.

un acto de sola aprehensión pueden llegar al conocimiento completo de la realidad en su triple estructura de esencia, existencia, y consecuencias de la esencia⁹⁹. Nuestra inteligencia está como “ensombrecida”¹⁰⁰. “Los entendimientos inferiores, como son los de los hombres, alcanzan la perfección en el conocimiento de la verdad, por cierto movimiento o discurso, en cuanto que de una cosa pasan a otra”¹⁰¹. Por estas tres operaciones alcanzamos a nuestro modo la perfección de conocimiento que Dios y los ángeles tienen en la simple aprehensión inteligible¹⁰². Aun en el caso de la sabiduría de orden natural, que “considera las cosas supremas, como se dice en I *Met.* (cap. 1.2), y por ello juzga de todas las cosas”¹⁰³, es la “razón” quien tiene que “inquirir” y raciocinar mucho, hasta llegar a lo que es “lo último de todo conocimiento humano. . . (aunque) sea por naturaleza lo primero y más inteligible de todo” (ibíd.).

El entendimiento humano desarrollará, pues, su actuación veritativa en una dialéctica de estas tres operaciones. A partir de los primeros conceptos del ser y de los juicios evidentes de los primeros principios, irá aplicando estos conocimientos a los distintos objetos de nuestra abstracción, componiendo y dividiendo (afirmando o negando), por medio de las conexiones lógicas que guardan un sujeto y un predicado gracias a otro término “medio”. El movimiento discursivo parte, pues, de algo evidente o “inmóvil” y termina finalmente en otra evidencia “inmóvil”, consecuencia de aquella primera, en la que la contrastamos¹⁰⁴. El Doctor Angélico insiste en la vinculación del juicio al razonamiento: “el juicio se atribuye a la razón. . . porque el juicio en nosotros comúnmente se hace por resolución en los principios”¹⁰⁵. Todo razonamiento termina en un juicio, en una afirmación o negación de “ser”. Y el juicio forma también una composición o división, de la que se seguirá un concepto complejo o concreto, como ya se ha dicho, que contendrá en sí la perfección de las tres operaciones del entendimiento de las que ha sido fruto. He aquí lo que podemos llamar “el proceso dinámico” de nuestro entendimiento, con términos empleados por J. Maréchal¹⁰⁶, bien que no en su mismo sentido.

Si comparásemos las tres operaciones diríamos que la menos perfecta es la simple aprehensión, que apunta sólo a la esencia de las cosas, prescindiendo de su existencia. Después le seguiría el juicio, que tiene por objeto la misma existencia o ser de las cosas. Y la más perfecta sería el razonamiento, que aunque tiene por objeto las consecuencias de la esencia, sin embargo supone tam-

⁹⁹ *S. Th.*, I, 14, 7; 58, 3; 85, 5.

¹⁰⁰ I *dist.* 3, 4, 1.

¹⁰¹ *S. Th.*, I, 58, 3.

¹⁰² *S. Th.*, I, 85-, 5.

¹⁰³ *S. Th.*, I-II, 57, 2.

¹⁰⁴ *S. Th.*, I, 79, 8; *De Veritate*, 15, 1.

¹⁰⁵ *De Veritate*, 15, 1, 4.

¹⁰⁶ V. *Le point de départ de la Métaphysique*, liv. 2, sec. 3, c. 4.

bién la esencia misma y su existencia. Tomás de Aquino nota en el *Perihermeneias* (proemio) cómo estas tres operaciones se ordenan una a otra: “la primera se ordena a la segunda, pues no puede haber composición y división, si no es de simples aprehensiones. Y la segunda se ordena a la tercera, puesto que es preciso partir de algo conocido a lo que asienta el entendimiento, para llegar a la certeza de otras cosas desconocidas”. Si cada una supone las anteriores es porque es más perfecta que aquéllas. Las tres dimensiones son, pues, las que plenifican el conocimiento humano.

5. VALORACION DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Para valorar el conocimiento humano habrá que someter a crítica primeramente el valor de la aprehensión, que es la operación fundamental de que parten luego las demás operaciones de nuestra inteligencia.

Tengamos presente que el objeto connatural de nuestro conocimiento son las cosas sensibles del mundo material, como ya hemos visto, y que nuestro entendimiento las conoce inmaterialmente. El entendimiento agente nos ilumina la universalidad de estas cosas en tres grados diversos de abstracción o universalidad. En el primero nuestro entendimiento conoce al ente corpóreo material en sus cualidades sensibles comunes¹⁰⁷; en el segundo grado lo conocemos en su materia inteligible común¹⁰⁸; en el tercero nuestro entendimiento lo conoce en su misma substancia inteligible¹⁰⁹. Notamos que claramente el Doctor Angélico supone el conocimiento de la substancia en los tres grados de abstracción, bien que en los dos primeros sea “en cuanto subyace bajo las cualidades sensibles” y en cuanto “subyace bajo la cantidad”¹¹⁰. Pues bien, al prescindir de la materia sensible individual, de la materia sensible común, o de la materia inteligible, nuestro entendimiento no prescinde de lo que tiene de entidad el ente sensible corpóreo, sino que más bien penetra en la entidad radical del mismo, desentendiéndose de lo que lo restringe y particulariza¹¹¹.

Por la abstracción la cosa sensible recibe una actuación inteligible en el entendimiento¹¹². La forma material de la cosa conocida se hace forma inmaterializada y universalizada, por la cual y según la cual el entendimiento conoce a aquélla¹¹³. La forma del caballo, por ejemplo, concreto que estoy viendo, en mi entendimiento adquiere un modo de ser universal: el caballo, ya no éste o aquél, sino cualquier caballo. Todo es obra del entendimiento agente

¹⁰⁷ *S. Th.*, I, 85, 1, 2.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *V. 1 dist.* 23, 1, 2, 4; *S. Th.*, I, 3, 1 y 2; I, 4, 1.

¹¹² *S. Th.*, I, 14, 2, 2; I, 58, 2; etc.

¹¹³ *V. S. Th.*, I, 13, 3, 5.

que eleva el objeto de la imaginación al plano inteligible, actuando al mismo tiempo nuestro entendimiento posible con la especie o imagen inteligible que nos hizo abstraer de las cosas ¹¹⁴. La inmaterialización o universalización que reviste la forma o especie cognoscitiva del entendimiento será su cauce ordinario de proceder intelectual.

Santo Tomás explica cómo la abstracción no falsea la verdad de nuestro conocimiento: “Hay dos clases de abstracción, nos dice. Una, a modo de composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra, o que está separada de ella. Otra a modo de simple y absoluta consideración, como cuando entendemos una cosa, sin considerar nada de otra. Pues bien, abstraer con el entendimiento lo que en la realidad está unido, por la primera manera, siempre es falso; pero por la segunda manera... no hay falsedad alguna. Pues lo que pertenece a la razón de especie de alguna cosa material, como la piedra, el hombre o el caballo, puede ser considerado sin los principios individuales que no son de la razón de la especie. Y esto es abstraer lo universal de lo particular, o sea la especie inteligible de las imágenes sensibles o fantasmas; es decir, considerar la naturaleza de la especie sin considerar los principios individuales, que están representados por las imágenes o fantasmas. Y por tanto, cuando se dice que el entendimiento es falso porque entiende la cosa de modo distinto a como es, sería verdad, si el *de otro modo* se refiriese a la cosa entendida. Pues el entendimiento es falso cuando entiende que una cosa es de otro modo a como es en realidad. Y así sería falso nuestro entendimiento, si al abstraer de la materia la especie de la piedra, entendiéndose que no estaba en una materia, como decía Platón. Pero no es verdadera la acusación, si el *de otro modo* se toma por parte del que entiende. Pues no hay falsedad en que uno sea el modo del que entiende en su entender, y otro el modo de la cosa en su existir: porque lo entendido está en el que lo entiende inmaterialmente y con el modo del entendimiento, y no materialmente con el modo de ser de la cosa material” ¹¹⁵. Es decir, que no hay falsedad porque nuestro entendimiento entienda de modo universal una cosa individual, supuesto que no entienda que la cosa en sí misma sea universal. No hay, pues, falsedad alguna en tal abstracción.

Pero hay más. Nuestro entendimiento mediante una operación de reflexión llega a distinguir perfectamente el modo de ser universal que la cosa reviste en el entendimiento, y el modo de ser particular y singular que reviste en sí misma. “La mente humana —dice Tomás de Aquino— por cierta reflexión... conociendo su objeto... vuelve al conocimiento de su acto y luego al de la especie principio de su acto y, finalmente, al de la imagen de la que fue abstraída la especie, y por la que se llega al conocimiento de lo individual” ¹¹⁶.

¹¹⁴ S. Th., I, 85, 1, 4.

¹¹⁵ S. Th., I, 85, 1, 1.

¹¹⁶ De Veritate, 10, 5; S. Th., I, 86, 1.

Esta reflexión sobre las imágenes sensibles para Tomás de Aquino asegura el último fundamento de veracidad de nuestro conocimiento en el estado actual de unión con el cuerpo: “El objeto propio del entendimiento humano que está unido a un cuerpo, son las especies o naturalezas que existen en una materia corporal, y por estas naturalezas de las cosas visibles, se eleva también de algún modo al conocimiento de las cosas indivisibles. Pero es propio de estas naturalezas el que existan en algún individuo, y esto no es sin materia corporal. Así es propio de la naturaleza de la piedra el estar en una piedra y de la naturaleza del caballo el estar en un caballo... Por lo tanto la naturaleza de la piedra o de cualquier otra cosa no puede conocerse de modo *completo y verdadero*, más que si se conoce como existente en algo particular... Y por tanto, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que reflexione sobre las imágenes sensibles, *para que vea la naturaleza universal existente en la particular*. Si por el contrario nuestro entendimiento tuviera como objeto propio las formas separadas de la materia, o si las formas de las cosas sensibles fueran subsistentes como decían los platónicos, no sería necesaria la reflexión sobre las imágenes para entenderlas”¹¹⁷.

Y precisando más, recalca nuevamente Tomás de Aquino: “Indirectamente y como por reflexión se conoce lo singular, pues como ya hemos dicho, incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no se puede entender en acto, más que si se recurre a las imágenes sensibles en las que se entienden estas especies, como se dice en el 3º *De anima*¹¹⁸. Por tanto, el entendimiento entiende directamente el mismo universal por la especie inteligible; e indirectamente entiende los singulares a los que corresponden las imágenes, y de este modo se forma la proposición *Sócrates es hombre*”¹¹⁹.

Es, pues, en el juicio que se da una referencia a lo singular y concreto existente en el “sujeto” o substancia a la que se atribuye alguna forma¹²⁰, que es lo que asegura propiamente la verdad y adecuación inteligible de nuestro entendimiento con la cosa en el juicio¹²¹. En él nuestro entendimiento es plenamente consciente de la diversidad de “modo” de ser de la cosa en sí y de la cosa en nuestro entendimiento¹²². Lo primero que conocemos de las cosas materiales —objeto formal *quod* de nuestro entendimiento— son las cosas mismas sensibles y materiales, bien que las conozcamos de una manera inmaterial y universal a través de ideas o “especies” universales abstraídas y formadas por el entendimiento. Estas especies son propiamente el objeto formal *quo* —y

¹¹⁷ *S. Th.*, I, 84, 7, c.

¹¹⁸ c. 7, n. 7; Bk 431 b 2; *S. Thom.*, lect. 12, n. 777.

¹¹⁹ *S. Th.*, I, 86, 1, c.

¹²⁰ *V. S. Th.*, I, 13, 1, 2 y 3.

¹²¹ *S. Th.*, I, 16, 2.

¹²² V. R. MARIMÓN, “How the material changing world can be an object of metaphysical knowledge for man according to Aristotle and Thomas Aquinas”, en *XV Congreso Internacional de Filosofía*, 1975, v. 5, págs. 565 ss.

no *in quo*, como incorrectamente dicen algunos¹²³—. Conocemos las cosas materiales *por* sus semejanzas y no *en* sus semejanzas. Pero además nuestro entendimiento en un segundo momento de reflexión conoce el mismo modo de universalidad de su especie inteligible, y el modo de singularidad de las cosas materiales en sí mismas, a las que puede llegar por haber sido éstas la última causa material de la que el entendimiento agente abstraigo la especie universal.

Si se nos pregunta si hay *inmediación* del objeto o intuición del mismo para el entendimiento humano, responderemos que tenemos al menos un mínimo de intuición en cuanto que conocemos la “forma” de las cosas materiales en el mismo contenido que tienen en sí mismas; bien que en cuanto a su “modo” existencial mismo lo conozcamos por reflexión o conocimiento mediato. Nada puede invalidar el conocimiento humano en nuestro estado de unión con un cuerpo, por el hecho de que no se alumbre su actualidad de orden intelectual más que con estas “formas” abstraídas de la materia y porque sólo a través de ellas conocemos también la concreción material que revisten en el mundo. Ellas han sido causadas materialmente por las mismas cosas y el entendimiento llega en su reflexión hasta esa misma causa.

En cuanto a la primera “forma” que nuestro entendimiento intuye en las cosas, podemos decir que es la del *ser* o *ente*, que es el primer concepto de nuestro entendimiento, según Santo Tomás, como ya hemos dicho. Si se nos pregunta si esta “forma” es *puesta* por el entendimiento o le es *dada*, creo no traicionaremos a Santo Tomás si decimos que el entendimiento la tiene en *hábito* en sí mismo¹²⁴, y que se actúa inmediatamente¹²⁵ al entrar en contacto con los objetos materiales que la realizan en el mundo material, por medio de la acción del entendimiento agente sobre los fantasmas o imágenes sensibles de la cosa en sí.

Santo Tomás de Aquino en este sentido y aunque de manera distinta podría admitir con Kant una “forma lógica” de nuestro entendimiento como principio de conceptos e ideas trascendentales, como unidad sintética que posibilite nuestro conocimiento en todo el ámbito de la experiencia¹²⁶. Pensemos que hasta el mismo Aristóteles admitió esta forma “a priori” cuando afirmó que “el alma es de alguna manera todas las cosas”¹²⁷, o cuando dijo que “el entendimiento es la idea de las ideas”¹²⁸.

A. Rosmini, pensando en algunos textos de Aristóteles y de Santo Tomás, defiende que “la idea de ser es innata en nuestra alma, aunque no tenemos

¹²³ V. *Quodl.*, 7, 1, 1; *S. Th.*, I, 85, 2.

¹²⁴ *S. Th.*, I-II, 57, 2.

¹²⁵ *De Veritate*, 11, 1.

¹²⁶ V. *Kritik der reinen Vernunft*, “Die transzendente Dialektik”, erstes Buch, en *Kants Werke*, vol. 3, págs. 244 ss., Berlín, 1911.

¹²⁷ *Peri Psychés*, 431 b 21.

¹²⁸ *Peri Psychés*, 432 a 2.

conciencia de ello hasta más tarde..."¹²⁹. Esta idea es "una intuición del ser sin ninguna determinación general o especial" como condición previa de cualquier concepto del ser por medio de la abstracción¹³⁰. Esta idea del ser es "la forma del entendimiento humano"¹³¹ y "es el principio de todas las ideas que nuestra facultad (de conocimiento) puede adquirir"¹³². Todo el sistema rosminiano depende del concepto tomista de los primeros principios conocidos "habitualmente"¹³³ y, especialmente, del concepto del entendimiento agente, "que está realmente en acto", y que "es formalmente inherente a nuestro entendimiento"¹³⁴.

Sin embargo todo lo afirmado por Rosmini parece demasiado, pues en tal caso Santo Tomás sería platónico y no aristotélico... Quizá sea por esto que Rosmini no ha podido ser tenido por verdadero tomista. Todo está en diferenciar bien las funciones propias del entendimiento agente y del posible, y en distinguir en éste con toda precisión entre "hábito" y "acto"¹³⁵.

Pero hasta se hallan en realidad en Santo Tomás algunos textos más que los citados por Rosmini, por ejemplo el del *Quodlibeto* 8,2,2, en el que el Santo dice expresamente: "Nuestro entendimiento tiene por naturaleza algunos conceptos evidentes para todos, como el concepto de ser, de lo uno, del bien, y otros de este tipo, de los que parte para conocer las esencias de las cosas, del mismo modo que cuando parte de los principios evidentes por sí mismos para alcanzar las conclusiones". Y si alguien dudara de la autenticidad de este texto, podría también encontrar la misma doctrina en las *Q. D. de Veritate*, 1,1. Evidentemente en la exposición y sistematización rosminiana hay imprecisiones importantes. Pero hay también profundas intuiciones, que con el debido discernimiento pueden y deben ser integradas en la metafísica epistemológica tomista.

Y así, podemos seguir. Después de este primer concepto del ser, el entendimiento vuelve sobre sí mismo, reconociendo la universalidad de este concepto mismo. También llega, como ya hemos dicho, en su reflexión hasta las mismas cosas singulares, formando de este modo un concepto del ser singular material sobre el que el primer concepto universal había sido producido o actuado. Y conjugando el concepto universal con el individual o singular, pronuncia su primer juicio o principio judicativo: *el ser es, el no-ser no es*. Y de ahí irá deduciendo las demás leyes del ser, que serán aplicadas en los demás

¹²⁹ *Nuovo Saggio*, sez. 5, n. 468, Ed. Nazionale, Roma, 1934.

¹³⁰ V. *Introduzione alla Filosofia*, Lettera a Benedetto Monti, pág. 295, Ed. Nazionale, Roma.

¹³¹ *Nuovo Saggio*, n. 485.

¹³² *Nuovo Saggio*, n. 487.

¹³³ *De Veritate*, 10, 8; 11, 1.

¹³⁴ *S. Th.*, I, 79, 4. V. *Nuovo Saggio*, n. 468, nota 1.

¹³⁵ V. R. MARIMÓN, "El concepto de ser, primer principio del entendimiento para Santo Tomás de Aquino", en *V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 1972.

juicios y conceptos del proceso racional. Estos primeros conceptos y primeros principios judicativos son los que garantizan el valor lógico y metafísico del razonamiento humano. Con ellos irá nuestro entendimiento progresando en el conocimiento de las esencias de las cosas materiales, desde sus estratos metafísicos más comunes y universales hasta los otros más específicos y diferenciados, e incluso hasta los aspectos materiales más particulares e individualizados. Nuestro conocimiento, según la profunda observación de Tomás de Aquino, comienza en lo más universal y progresa de ahí hasta lo más particular. Comenzamos conociendo el puro ser de las cosas materiales y de ahí pasamos a ir precisando sus esencias específicas para terminar en sus propias individualidades ¹³⁶.

Hasta aquí el valor del conocimiento humano respecto a los objetos de su mismo lugar epistemológico. Pero nuestro entendimiento es también capaz de sobrepasar este nivel, y elevarse al conocimiento de otras realidades más altas, implicadas por el mismo “ser” que es objeto de su conocimiento. Se trata del Primer Ser Infinito, del que dependen todos los demás seres limitados ¹³⁷. El proceso tiene también validez lógica y metafísica, ya que nuestro entendimiento puede descubrir en todo ser, objeto de su conocimiento, una referencia analógica al Primer Ser, implicada por aquél, como a su Primer Principio de analogía entitativa ¹³⁸.

De hecho, por nuestra limitación ontológica, nos enfrentamos con seres limitados, como únicos objetos posibles de nuestro conocimiento directo, según las posibilidades de nuestra propia naturaleza. Tenemos conciencia de que el entendimiento humano con sus solas fuerzas naturales limitadas no puede alcanzar el modo infinito del Primer Ser en sí mismo ¹³⁹. Pero también tenemos conciencia de la diferencia que hay entre las perfecciones ontológicas que vemos en el mundo y el modo limitado de ser que revisten en él ¹⁴⁰. Y así, en un razonamiento analógico, podemos atribuir al Ser Infinito que es Dios las “perfecciones absolutas” que vemos en este mundo, conscientes también de que se realizan en él de un “modo infinito”. Sólo de esta manera conocemos a Dios con nuestro entendimiento natural por medio de los seres de este mundo, que son con toda propiedad el objeto “in quo” conocemos al Primer Ser ¹⁴¹.

La etapa teológica —Teodicea o Teología natural— es la última en el proceso del conocimiento humano, y corresponde a la más perfecta de todas las

¹³⁶ V. S. *Th.*, I, 85, 3; v. también “How the material changing world can be an object of metaphysical knowledge”, en *XV Congreso Internacional de Filosofía*, v. 5, págs. 565 ss.

¹³⁷ S. *Th.*, I, 2, 3; I, 44, arts. 1, 2 y 3.

¹³⁸ V. cuarta vía para demostrar la existencia de Dios, S. *Th.*, I, 3, 3.

¹³⁹ S. *Th.*, I, 12.

¹⁴⁰ S. *Th.*, I, 13, 3.

¹⁴¹ Véase la explicación de este planteamiento de la Metafísica a partir de ese objeto “in quo” en “Ontology, Gnoseology, Theology, Three Steps of Metaphysics”, en *Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo Centenario*, Roma, 1974.

ciencias humanas, como diría Aristóteles¹⁴². Ciertamente, Aristóteles no desarrolló toda esta teología natural como lo hizo la filosofía cristiana. Pero importa también diferenciar esta teología filosófica cristiana de la teología cristiana. La primera estudia a Dios, siempre por medio de los seres que vemos en el mundo. La segunda lo estudia partiendo de las enseñanzas de la revelación divina. La primera utiliza como principio de conocimiento subjetivo nuestra pura razón natural. La segunda, tiene su origen en la Fe. Mas ésta sobrepasa ya el objeto de la pura filosofía.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

¹⁴² V. *Met.*, 983 a 5-10; 1026 a 19-22; 1064 b 1-4.