

SAP

# SAPIENTIA

INGRESADO

M F N

N.º 71

BIBLIOTECA DE CIENCIAS  
SOCIALES Y ECONÓMICAS

Organo del Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras

## EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La realidad del concepto de la trascendencia y predicamentalidad (Cont.)* ..... 317

## ARTICULOS

- J. L. GONZÁLEZ ALIÓ: *El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental (Cont.)* ..... 331
- RICARDO MARIMÓN BATLLÓ: *¿El alma humana "ente intelectual en potencia", según Tomás de Aquino?* ..... 369

## NOTAS Y COMENTARIOS

- ALBERTO CATURELLI: *Estructura y formas del nihilismo europeo según Pier Paolo Ottonello* ..... 379
- OCTAVIO N. DERISI: *Un acontecimiento acerca del tema del alma en la antropología de Santo Tomás de Aquino* ..... 382
- OCTAVIO N. DERISI: *La semana tomista* ..... 383

## BIBLIOGRAFIA

ROBERTO BAGNULO: *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino* (C. I. Massini Correas), p. 387; JOSÉ GAY BOCHACA: *Curso de filosofía fundamental* (O. N. Derisi), p. 388; GONZALO FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica* (J. L. Martínez Peroni), p. 389; JUAN JOSÉ SANGUINETI: *La Filosofía del Cosmo in Tommaso d'Aquino* (A. Zuazo Vélez), p. 391.

- INDICE DEL VOLUMEN XLIII ..... 392

# 1988

Año XLIII

(Octubre-Diciembre)

Nº 170

*Director*

OCTAVIO N. DERISI

*Subdirector*

VICENTE O. CILIBERTO

*Secretarios de Redacción*

GUSTAVO E. PONFERRADA — JUAN R. COURREGES

*Prosecretario de Redacción*

NESTOR A. CORONA

*Comité de Redacción*

JUAN A. CASAUBON

ALBERTO CATURELLI

ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para  
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras UCA

Bartolomé Mitre 1869

1039 BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

# LA REALIDAD DEL CONCEPTO DE LA TRASCENDENTALIDAD Y PREDICAMENTALIDAD

## III

### LA TRASCENDENTALIDAD EN SANTO TOMAS

#### 5. — Perfecciones puras y perfecciones imperfectas.

*Las perfecciones puras son las que en su concepto no encierran imperfección alguna, son por sí mismas, incausadas o imparticipadas, infinitas, eternas y necesarias, pues el ser causado o participado, finito y temporal y contingente encierra esencialmente imperfección.*

*Las perfecciones trascendentales son así llamadas porque trascienden o están por encima de toda imperfección: son puro ser, puro acto o pura perfección, sin estar empañadas por imperfección alguna.*

*De aquí se sigue que estas perfecciones son por sí mismas y, en última instancia se identifican con el Ser necesario, increado y eterno. No son realmente distintas entre sí, sino identificadas con el único Ser increado y necesario.*

*Estas perfecciones existen, pues, necesariamente, no pueden dejar de existir desde que algo existe. Porque los entes predicamentales existen, pero no tienen en sí la razón de ser o existir, son contingentes y participados. De aquí que su ser o existencia implica necesariamente la existencia de un Ser necesario, que existe por sí mismo, que es el Acto puro de Ser o Existencia.*

*Las perfecciones trascendentales, identificadas con el Ser, como Este existen por sí mismas y son necesarias y eternas. Su patria es el Ser originario.*

#### 6. — Identidad de las Perfecciones trascendentales con el Ser.

*Por su mismo concepto, las Perfecciones puras o trascendentales se identifican entre sí, como veremos luego más detalladamente (n. 7). En efecto, al no incluir ninguna imperfección y ser infinitas, contienen toda perfección y, por ende, se identifican con las otras perfecciones puras o trascendentales, como explicitaciones del mismo Ser.*

*De no identificarse entre sí serían finitas e imperfectas. Y como el Ser en sí es la Perfección pura por excelencia, todas las Perfecciones trascendentales identificadas con El, son el mismo ser infinito e imparticipado.*

*El error de Platón de colocar múltiples Ideas o Seres imparticipados proviene de no haber distinguido entre las Perfecciones puras o trascendentales y predicamentales o esencialmente imperfectas. Platón, no llegó a vislumbrar la trascendentalidad del Ser imparticipado e incluyó en Este las Perfecciones predicamentales y, por eso, lógicamente multiplicó los Seres o Ideas imparticipadas, ya que las perfecciones predicamentales, por su finitud no pueden identificarse. Y además, como las perfecciones predicamentales formalmente*

*participan de un concepto y no de un ser, confundió también la participación real de las perfecciones trascendentales con sus inferiores —vg. las cosas buenas de la Bondad—, con esta participación lógica de las predicamentales —vg. Juan de hombre—.*

7.—Identidad de las perfecciones trascendentales entre sí.

a) La Unidad

*La identidad de las Perfecciones trascendentales confiere a la unidad una significación especial respecto a las otras.*

*Así la aliquididad: algo es más perfecto cuanto más uno. Así lo más perfecto es lo simple, lo que no tiene partes. Y lo compuesto es tanto más perfecto cuanto las partes están más unidas y no falta ninguna de ellas —integridad— y además ninguna de ellas está deteriorada.*

*La verdad o inteligibilidad del ser es tanto más perfecta cuanto se presenta a la inteligencia más simple o más coordinada en sus partes. Cuando el ser se presenta confuso en sus partes, la inteligencia sufre y debe hacer un esfuerzo por esclarecerlo y reducirlo de algún modo a una unidad, si no es posible de simplicidad, al menos de composición. Debe ordenar sus partes para unirlas y así poderla aprehender.*

*El esfuerzo del científico o del filósofo es precisamente el de esclarecer la verdad y reducirla a unidad con sentido y capaz de ser aprehendida.*

*En el caso de la bondad, ella es tanto más buena cuanto más perfecta o más acabada. Y sin duda que la unidad está identificada con esta perfección. Cuanto más uno es el ser es más perfecto y bueno. Una acción buena se manifiesta tanto más buena cuanto más simple es o, si se compone de varios elementos, es tanto más buena cuanto están más uniformados y reunidos en dicha acción.*

*Lo confuso, la dispersión de partes, es decir, la falta de unidad, es lo que impide o deteriora la bondad del objeto.*

*También la unidad se identifica con la hermosura. Precisamente lo hermoso es el "ordo partium", el orden y armonía de sus partes. Un cuadro con múltiples rasgos es hermoso cuando se lo capta en una sola visión, es decir, cuando se lo contempla como una unidad compuesta de partes bien armonizadas entre sí y constituyendo un conjunto uno. Así frente a la Pietá de Miguel Angel o frente a la Transfiguración de Rafael, la hermosura es aprehendida en una sola visión, porque todos sus rasgos están perfectamente armonizados en una magnífica unidad de la visión y creación del artista.*

*Sólo después se pueden analizar con la razón y ver cómo han sido unidos armónicamente sus rasgos para ofrecer la visión y la aprehensión del mismo en su magnífica unidad.*

## b) La Verdad

*Otro tanto sucede con las otras perfecciones trascendentales, siempre presentes en las otras en la medida de su perfección, es decir, están realmente identificadas.*

*Así la verdad, cuando se presenta evidente a la inteligencia es por la unidad simple o de composición ordenada de sus partes.*

*Si la verdad no se presenta con este carácter de unidad, fácilmente aprehensible por la inteligencia, ésta sufre y ha de hacer un esfuerzo para lograr alcanzar esa unidad del objeto, a través de sus rasgos diversos o dispersos que la tornan confusa e inasimilable de parte de la inteligencia. Como dijimos antes, ése es el trabajo penoso del sabio y del filósofo para descubrir la verdad, cuando ella no se presenta en su unidad simple o armoniosamente compuesta a través de sus múltiples aspectos unificados.*

*La verdad, a su vez, se identifica con la bondad. La verdad es el bien de la inteligencia y será tanto más buena, cuanto más asequible por aquélla.*

*La belleza es aquello cuya aprehensión agrada. La verdad, cuando es fácilmente aprehensible por la inteligencia, es bella, es decir, produce en ésta un placer estético.*

## c) La Belleza

*La belleza se identifica con el ser. Consiste en la armonía de sus partes, es decir que no le falte ninguna parte —integridad— y que todas éstas partes se aprehendan con una sola visión como una unidad —armonía—.*

*También la unidad está identificada con la belleza. Un cuadro o una estatua constituidos por múltiples rasgos son bellos, cuando todos esos elementos se presentan como armónica unidad de partes.*

*La belleza también se identifica con la verdad, porque la inteligencia aprehende lo pulcro, como una verdad contemplada, como bien de su apetito natural.*

*Y finalmente se identifica también con la bondad, porque lo hermoso se presenta siempre como algo bueno; más aún algunos filósofos piensan que lo hermoso es una especie del bien.*

## d) La Bondad

*La bondad consiste en el ser perfecto, cuya posesión aquieta el apetito, especialmente el espiritual de la voluntad.*

*Ahora bien, un ser es tanto más perfecto cuanto más uno: con la unidad de simplicidad o, por lo menos, con la unidad de composición —integridad y armonía—.*

*La bondad se identifica también con la verdad, que es el bien de la inteligencia: todo ser bueno es verdadero, aprehensible por la inteligencia.*

*Y finalmente la bondad se identifica con la hermosura, porque evidentemente ésta es buena y es el bien propio de la contemplación intelectual, de una verdad, cuya posesión causa el goce estético de la misma.*

*En síntesis, cuanto más perfecto es el ser es más uno, es más verdadero es más bueno y es más hermoso.*

*Desde el Ser imparticipado e infinito, realmente identificado con la Unidad, la Verdad, la Bondad y la Belleza infinitas, hasta los seres participados en grado finito, cuanto un ser es más ser o acto es más uno, más verdadero, más bueno y más hermoso.*

*Las Perfecciones trascendentales, identificadas con el Ser, ascienden o descienden en su perfección, de acuerdo a su ser.*

#### 8. — Concepto de la distinción.

*Distinta es una realidad que no es otra. La distinción puede ser real, cuando en el ente transubjetivo una cosa no es la otra. En cambio, la distinción de razón se da cuando una misma realidad se distingue en la inteligencia, es decir, funda una distinción conceptual.*

*Esta distinción de razón puede ser sin fundamento real, y entonces se trata de una distinción puramente verbal acerca de una misma realidad. Pero la distinción conceptual puede ser con fundamento en la realidad, es decir, que ésta da lugar a la distinción de conceptos distintos de la misma.*

*Y todavía esta distinción de concepto puede ser con fundamento perfecto —virtualis major—, cuando la misma realidad da lugar a dos conceptos que no se incluyen entre sí. Así, la misma realidad de hombre funda el concepto de animal y de racional, que no se incluyen. El concepto de animal se puede aplicar también a una bestia; y el de racional —en un sentido amplio— se puede aplicar a un ser puramente espiritual, como un ángel.*

*La distinción de razón puede ser también con fundamento imperfecto en la cosa —virtualis minor—, cuando se trata de lo explícito y de lo implícito de un mismo concepto. Se trata de una distinción que no llega a formularse en dos conceptos, sino en uno solo, en el cual se puede explicitar lo implícito.*

#### 9. — La distinción entre las Perfecciones trascendentales.

*Las Perfecciones trascendentales, hemos visto, se identifican con el único Ser. No hay, pues, entre ellas, distinción real. Luego sólo puede haber allí distinción conceptual.*

*De estas Perfecciones, la "cosa" o "res" es sinónimo de Ser, es su esencia; y, por consiguiente, no hay entre ella y el Ser ni siquiera distinción conceptual.*

*En cambio, las demás perfecciones, identificadas realmente con el Ser, se distinguen de algún modo de El y se constituyen como sus propiedades y también de algún modo se distinguen entre sí: la unidad, la bondad, la*

*verdad y la belleza no son conceptualmente del todo lo mismo, entre sí y con el Ser. Pero tampoco puede haber entre ellas una distinción conceptual con fundamento perfecto, sino con fundamento puramente imperfecto, pues explicitando su contenido lo hallamos idéntico con el concepto de Ser.*

*Así lo uno es lo que no está dividido de sí mismo y el Ser no está dividido de sí mismo. Se ve entonces que la unidad es idéntica con el concepto de Ser, cuando a Este se lo explicita. Es una explicitación del mismo concepto de Ser, que se concibe como una propiedad del mismo.*

*La aliquididad, algo, es el ser, que es distinto de la nada, y todo ser por su concepto no es nada. Por eso algo —en latín aliquid o non-nihil— está implícito en el concepto de Ser y se constituye como una explicitación del mismo, se lo concibe como una propiedad esencial incluida en el Ser.*

*Lo verdadero o inteligible es el Ser en cuanto es objeto de la inteligencia, Y el Ser es objeto formal de la inteligencia. Por eso, la verdad o inteligibilidad está implícita en el concepto de Ser, es una explicitación del mismo, que se concibe como una propiedad emanante e identificada con El.*

*La bondad es el objeto del apetito sensitivo o intelectivo, es lo apetecible. El Ser por ser acto o perfección es apetecible. Luego la bondad está implícita, en el concepto de Ser, es su explicitación al confrontarse con el apetito, y se concibe como esencial propiedad del mismo, identificada con El.*

*En cuanto a lo pulcro, es el objeto formal del apetito natural de la inteligencia —quae visa placent, dice Santo Tomás— y, por eso, es la explicitación del Ser en cuanto asimilable por la inteligencia. Frente a la verdad de un objeto armónicamente proporcionado, la inteligencia lo asimila gustosamente y, por eso, resulta bello.*

*La explicitación del Ser en cuanto naturalmente apetecible por la inteligencia, es la belleza, como propiedad esencial suya.*

10. — Las Perfecciones trascendentales son propiedades identificadas con el Ser.

*Fuera de "cosa", que ya dijimos que se identifica real y conceptualmente con el Ser, las demás perfecciones trascendentales, también identificadas realmente con él y sólo distintas del mismo por una distinción conceptual imperfecta, se conciben sin embargo como propiedades del ser. Son el mismo Ser, contemplado con la inteligencia bajo otra faceta, identificada con El.*

*Para explicitar estas Perfecciones trascendentales del Ser —que por eso se manifiestan como propiedades que emanan de él sin dejar de identificarse con el mismo— la inteligencia se vale de una relación puramente racional, una relación que sólo existe en la inteligencia y no en la realidad. Mediante esta relación la inteligencia compara el Ser con la indivisión, y ve que el Ser es Uno; lo compara con la nada, y ve que el Ser es algo, —en latín non nihil—; lo refiere a la inteligencia misma y descubre que es el objeto formal de la*

*misma, descubre que es verdadero; lo refiere al apetito y descubre que es bueno; lo refiere al apetito natural del intelecto, y ve que el ser es hermoso.*

*Unidad, Verdad, Bondad y Belleza, identificadas con el Ser, mediante esta relación puramente intelectual, aparecen como emanando del Ser, como facetas ocultas en El, es decir, como propiedades trascendentales del mismo.*

*Mediante este instrumento o relación puramente mental, la inteligencia explícita desde el Ser las Perfecciones trascendentales, que se presentan así, como sus propiedades esenciales, como facetas nuevas pero identificadas con El, bien que conceptualmente distintas, como lo explícito de lo implícito, es decir, con una distinción de razón con fundamento imperfecto en el ser.*

#### 11. — Diferencia de la determinación de las Perfecciones Trascendentales y de las Perfecciones Predicamentales.

*Las Perfecciones Trascendentales no añaden nada real al contenido del Ser, son el mismo ser proyectado en otra perspectiva o faceta, de-velada por el instrumento de la relación puramente mental. Con esta relación puramente mental la razón explícita la riqueza contenida en el Ser, y expresada por las Perfecciones Trascendentales en forma de propiedades, no realmente distintas del mismo Ser. Brevemente, las Perfecciones o propiedades trascendentales explicitan el Ser, lo significan en nuevos aspectos, pero sin añadir o enriquecer en lo más mínimo su contenido, identificadas como están con El. De aquí que tales Perfecciones no sean más que el Ser, no sean una esencia de este Ser, que lo reciba y limite.*

*En cambio, las Perfecciones Predicamentales no sólo expresan nuevas significaciones o aspectos del Ser, sino que además determinan su contenido y restringen su extensión, haciéndolo finito y contingente. El Ser es recibido en una esencia, que enriquece y limita su contenido con nuevas formas de ser.*

*Se pasa así del concepto análogo, que según veremos en seguida es propio del Ser y de las Perfecciones trascendentales —puro Ser sin esencias distintas de él mismo—, a los conceptos unívocos de los diez predicamentos; unívocos precisamente, según veremos, por la finitud de su contenido, proveniente de la composición real de esencia y acto de ser o existencia. Hay una sola excepción: aquel concepto en el que se descende del Ser y de sus Propiedades trascendentales al ser finito y contingente por la composición de la esencia y el acto de ser o existencia, pero que no es predicamento ni se expresa, por eso mismo, con un concepto unívoco, sino análogo, y que es el accidente. En efecto, el accidente se realiza el mismo de diversas manera, que son los nueve predicamentos, o sea, todos menos la sustancia, y por eso es un concepto análogo.*

*Los predicamentos, por esta composición de esencia o acto de ser o existencia, no son simplemente seres, sino tales seres, limitados y contingentes precisamente por esta composición.*

*Con la determinación del concepto de Ser y de las Perfecciones Trascendentales, al descender del Acto de Ser puramente trascendental o de las Per-*

*fecciones puras al de las perfecciones esencialmente imperfectas o mixtas, el Ser y las Perfecciones trascendentales se convierten en predicamentales.*

*Las Perfecciones Predicamentales no dejan de ser Ser y Perfecciones Trascendentales, sino que ellas están encarnadas o realizadas en perfecciones esencialmente imperfectas, a causa de la composición de esencia y acto de ser o existencia. La esencia, esencialmente potencial y limitada por su mismo concepto, limita y hace contingente el acto de ser y de las Perfecciones trascendentales. Tal sucede con el predicamento de sustancia, cualidad, cantidad, etc. Sin Ser y sin las Perfecciones Trascendentales identificadas con El, las perfecciones predicamentales dejarían de ser y no serían hermosas, verdaderas, buenas, y unas. Pero con ellas solas no llegarían a ser finitas, causadas y contingentes, dejarían de ser tales seres. Para la constitución del ser predicamental son indispensables el Ser y las Perfecciones trascendentales, con El identificadas, porque si no no serían, dejarían de ser. Pero es necesaria una esencia o potencia pasiva, esencialmente limitada, que reciba y limite ese acto de ser para convertirlo en tal ser.*

*Por eso, la esencia del ser predicamental o participado, según lo hemos visto en otro lugar, es un compuesto de esencia y acto de ser o existencia.<sup>1</sup>*

12. — Las Perfecciones trascendentales se expresan por conceptos análogos:

a) La analogía de proporcionalidad.

*Así como las perfecciones esencialmente imperfectas o predicamentales se expresan con conceptos unívocos o de unidad perfecta, las Perfecciones trascendentales sólo pueden expresarse mediante conceptos análogos o de unidad imperfecta.*

*Concepto análogo es aquél que expresa una misma realidad, que se realiza en sus inferiores, pero no del mismo modo, sino de una manera proporcional o relativamente la misma.*

*Hay dos clases de analogía: la de proporcionalidad y la de atribución. Ambas pueden ser extrínseca o intrínseca. Vamos a referirnos únicamente a las intrínsecas, que son las que se refieren al Ser y las Perfecciones Trascendentales.*

*La de proporcionalidad se inspira en las proporciones matemáticas, que con distintos números expresan una misma razón o relación:  $\frac{1}{2} = \frac{2}{4} = \frac{3}{6}$ . Lo que permanece a través de los distintos números idéntico es la relación, en este caso la de  $\frac{1}{2}$ .*

<sup>1</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología*, t. I, *Metafísica*, Edit. de la Universidad Católica Argentina (EDUCA), Buenos Aires, 1985, pp. 35 y sigtes, y principalmente pp. 40-45.

*Así el Ser o el Ente implica una relación de esencia y existencia, pero que es diferente o distinta en cada Ente. Así cuando decimos que Dios es Ser y la creatura es ser, o que la sustancia es ser y el accidente es ser, o que Juan es ser y que Pedro es ser, se quiere expresar que la Esencia de Dios es a su Existencia como la esencia de la creatura es a su existencia, o que la esencia de la sustancia es a su existencia, como la esencia del accidente es a su existencia, o como la esencia de Juan es a su existencia y como la esencia de Pedro es a su existencia. Lo que permanece es la misma relación, pero con términos diferentes o distintos.*

#### b. La analogía de atribución

*La analogía de proporcionalidad es la que primeramente se presenta a la inteligencia. Todos los entes son pero de una manera diferente o distinta según su composición de esencia o acto de ser o existencia. En esta analogía no hay analogado principal, por referencia al cual son tales los demás entes, así la sustancia es ser, el accidente es ser y Juan es ser.*

*En cambio, la analogía de atribución se constituye con un analogado principal, al cual conviene intrínsecamente la noción, y por referencia al cual participan de esa noción y se constituyen tales los demás analogados.*

*En la analogía de atribución extrínseca —única que tenían en cuenta los tomistas hasta los recientes trabajos del P. Santiago Ramírez y del P. Cornelio Fabro— se constituye cuando los analogados secundarios sólo participan de la noción del analogado principal por una relación de causa y efecto y no intrínsecamente. La noción del analogado principal no les pertenece. Así sano es el hombre; solamente el hombre o el animal y únicamente por referencia a él, no real o intrínsecamente, son sanos el alimento y el color, que causan o expresan la salud.*

*En cambio, la analogía de atribución intrínseca, que es la que aquí nos interesa, se constituye con un analogado principal, al que conviene intrínseca y primariamente la noción análoga, que es el Ser en sí o Acto puro de Ser de Dios, al cual se refiere el ser participado o predicamental, que es real o intrínsecamente ser, pero sólo como causado y dependiente del Ser en sí de Dios, como efecto del Ser en sí.*

*Otro tanto se diría de las Perfecciones trascendentales y predicamentales: Las Perfecciones pertenecen primera e intrínsecamente a las trascendentales y únicamente por dependencia de ellas, como efecto de las mismas, pero intrínsecamente, a las segundas.*

*La analogía es un concepto que no llega a obtener una unidad perfecta, porque contiene las diferencias o distinciones de los inferiores, que también entran en ese concepto. Así, las diferencias del ser son también ser, y porque están incluidas en su concepto éste no puede ser unívoco o de una unidad perfecta, pues no puede excluir las diferencias del Ser que también son ser. El concepto de Ser encierra todas las diferencias del Ser, que se explicitan por experiencia y raciocinio, pero no como diferencias que vienen desde fuera*

de El —como sucede con las diferencias del concepto unívoco— sino como diferencias que explicitan el mismo ser y desde el mismo ser. Por eso, si se suprimiera el concepto de ser de todos nuestros conceptos, no quedaría nada, pues todos ellos son tales conceptos por diferencias del ser. El enriquecimiento del conocimiento humano es una explicitación, por experiencia y raciocinio, del concepto de ser.

Por eso, el concepto de ser es infinito, abarca a Dios y a la creatura en todas sus diferencias y distinciones. Esta infinitud del objeto —el Ser y las Perfecciones trascendentales con las perfecciones predicamentales—, es lo que impide la aprehensión del concepto unívoco, que es siempre de un ser finito o predicamental; y, por eso, el concepto que lo aprehende es análogo o de una unidad imperfecta, pues incluye todas las diferencias del ser.

El concepto análogo mantiene la unidad de su objeto —no es un término o vocablo equívoco en el que se escinde esa unidad conceptual— pero no puede alcanzar la unidad perfecta del concepto unívoco, a causa de la infinitud o riqueza de su objeto.

Otro tanto acaece con las Perfecciones o Propiedades trascendentales identificadas con el Ser: su infinitud y sus múltiples realizaciones posibles —vgr. de la Unidad, de la Verdad, de la Bondad, y de la Belleza— que no dejan de pertenecer al concepto de las Perfecciones trascendentales, que de sí son infinitas como el Ser, impiden su aprehensión unívoca.

De aquí que el concepto análogo con que se expresa el Ser y sus Perfecciones trascendentales, si bien es más imperfecto que el concepto unívoco de las perfecciones predicamentales, es mucho más rico por la infinitud del objeto que comprende, y que precisamente, por eso, impide su unidad unívoca.

De todo lo cual se sigue la esencial eminencia y superioridad del Ser y las Perfecciones trascendentales con El identificadas, sobre las perfecciones predicamentales. Aquéllas son o existen por sí mismas, necesariamente e increadas, como el mismo Acto de Ser; son la Verdad, Bondad, Unidad y Belleza, con una eminencia infinita sobre las perfecciones predicamentales.

Aquéllas son o existen necesariamente por sí mismas, no pueden dejar de ser o existir, incluso pueden existir en las predicamentales, ya que sin ellas éstas no podrían ser o existir.

En cambio, las predicamentales son finitas o contingentes, podrían no existir, y sólo pueden llegar a existir dependientes y causadas esencialmente por el Ser en sí y las Perfecciones o Propiedades Trascendentales con El identificadas.

En el orden de nuestro conocimiento humano, primero tenemos acceso a las perfecciones predicamentales; y, por ellas, por su existencia finita y contingente, llegamos a la necesidad de afirmar el Ser en sí —con las Perfecciones trascendentales con El identificadas—, que es el mismo Acto de Ser necesario e increado o imparticipado, del cual dependen en su esencia y existencia las perfecciones predicamentales.

## IV

UNIDAD, VERDAD, BONDAD, BELLEZA TRASCENDENTAL  
Y RELACION TRASCENDENTAL

## 13. — La Unidad trascendental.

*La Unidad trascendental es la propia del ser en cuanto ser. Esta Unidad puede ser de simplicidad o de composición. La primera es la que no consta de partes y es, por eso, la más perfecta.*

*La segunda está compuesta de partes, que constituyen un solo ser. Puede ser substancial, como la unidad de materia primera y forma substancial, que constituyen un solo ser, vg. el hombre. Puede ser también accidental, la cual está compuesta o de una substancia informada de accidentes, la cual es una unidad trascendental intrínseca, o puede ser una unidad trascendental puramente extrínseca, como un grupo de personas, vg. una sociedad. En esta serie de unidades, la unidad desciende como el ser de que está compuesta.*

*En cambio, la unidad predicamental es la propia de tal ser determinado, no la propia del ser en cuanto ser, como es la trascendental. La unidad predicamental puede ser de razón, es decir, una unidad de composición realizada por la mente, como es la unidad genérica —vg. animal— o específica —vg. hombre—.*

*La unidad predicamental real puede ser formal o material. La formal es la que constituye a un ser predicamental, ya por sus notas genéricas, ya por sus notas específicas. En la distinción de razón se atiende al modo como se concibe, es decir, como género y diferencia —predicables—; mientras que en la real formal se atiende al contenido real expresado por tales conceptos genéricos y específicos, vg. la realidad de animal o de hombre.*

*La realidad real material es la individual. Sabido es que la individuación se constituye por la materia signata quantitate, es decir, por la materia primera con una relación trascendental —es decir no distinta de la misma materia— a la cantidad que está constituida por partes. La realidad individual es tal por tener una materia con tal o cual cantidad. Gracias a la materia señalada por la cantidad, que no incluye notas constitutivas, la especie puede multiplicarse en indefinidos individuos sin ser modificada en su especificidad, como la especie humana puede realizarse en Juan, Pedro, etc., sin añadir ninguna nota que modifique la especie. Solamente se distinguen entre sí por las notas individuantes, las cuales, como dijimos, por provenir de la materia señalada por la cantidad, no contienen notas especificantes.*

*Los seres puramente espirituales, las formas puras, como los ángeles, se individualizan por la misma forma, es decir, por sus mismas notas específicas, es decir, por el principio de su esencia específicamente tal. Por eso, tales formas son individuos por su misma especie, y no cabe más de un individuo por especie. Vale decir que cada ángel tiene toda la perfección de la especie; es una suerte de infinitud predicamental de tal ser, no del Ser, como es la infinitud de Dios.*

## 14. — La Verdad trascendental

*Como sobre este tema nos hemos ocupado ampliamente en varios números de Sapiencia<sup>2</sup>, aquí ofrecemos sólo una síntesis del mismo.*

*La verdad es la conformidad de la inteligencia con el ser. Esta verdad puede ser lógica u ontológica.*

*La verdad lógica es la propia de la inteligencia humana; es la aprehensión del ser o verdad trascendente. Este ser o verdad ontológica causa la verdad de la inteligencia. Por eso; la inteligencia humana dice relación real al ser o verdad trascendente u ontológica, como el efecto a la causa. La inteligencia llega a conocer la verdad trascendente por influjo de la misma. Por eso la verdad lógica es una verdad causada.*

*La inteligencia no posee por sí misma la verdad, no posee ideas innatas ni las causa por sí misma desde su inmanencia. La verdad llega a la inteligencia desde la trascendencia del ser o verdad ontológica, que la ilumina con su evidencia y la enriquece así con su posesión. Por eso, dice Santo Tomás que la inteligencia es quadammmodo omnia, y sin poseer por sí misma la verdad, es capaz de enriquecerse con todo el ser o verdad ontológica. Tal verdad penetra en la inteligencia humana a través de los sentidos, cuyos datos ella devela en su verdad con un proceso de abstracción, tan fundamental para comprender el conocimiento humano.*

*La verdad ontológica es el ser, que es en sí mismo verdad, según lo expusimos antes (nº 10). La verdad es una propiedad trascendental identificada con él: es el ser un cuanto inteligible o asequible por la inteligencia.*

*Ahora bien, esta verdad ontológica puede ser la del Ser en sí divino. En este caso Verdad e Inteligencia se identifican. Es una Verdad en acto entendida y una Inteligencia en acto de entender y, por eso, ambas identificadas e incausadas.*

*En cambio, la verdad del ser participado identificada con él, es como él participada y causada. Depende de la Inteligencia divina. En efecto, la Esencia divina es una Perfección infinita. La Inteligencia divina conoce necesaria y exhaustiva o infinitamente su Esencia y en Ella contempla todos los infinitos modos finitos de perfección, capaces de existir fuera de Ella, que son precisamente las esencias o verdades participadas de la Esencia e Inteligencia divina.*

*La Voluntad divina libremente elige las esencias, a las cuales les comunica el ser o acto de ser o existencia<sup>3</sup>.*

*La verdad ontológica de las esencias, que no existen en sí mismas sino que son puras capacidades de ser o existir, aunque finita, es eterna e inmutable como la Esencia e Inteligencia divinas que la funda y constituye, respectivamente.*

<sup>2</sup> Año XXXIX, 1985, editoriales de los Nos. 155 a 158.

<sup>3</sup> OCTAVIO N. DERISI, *op. cit.*, pp. 35 y sigtes., en especial, pp. 40-45.

*En cambio, la verdad ontológica de los seres existentes es finita y contingente. Esta verdad ontológica de la esencia y acto de ser o existencia finita es causada por la divina Esencia —como causa ejemplar necesaria—, por su Inteligencia, la esencia —que al contemplar su Esencia la ve en Ella y la constituye como esencia u objeto capaz de existir— y por la Voluntad divina la existencia. Por eso la verdad de ésta es contingente o libremente constituida por la voluntad divina.*

*En cambio, la Verdad ontológica divina es incausada e infinita, identificada con su Inteligencia divina, también incausada e infinita.*

*Si se prescinde del Ser o Verdad divina y del ser o verdad participada, se logra la verdad trascendental, la verdad que no es ni incausada ni causada, sino simplemente identificada con el ser como tal —ni causado ni incausado— y propiedad esencial del mismo: la verdad ontológica trascendental.*

*En cambio, la Verdad imparticipada de Dios, identificada con su Ser y Entender es la Verdad trascendental por excelencia, fuente y causa de toda otra verdad participada, tanto de las esencias como de los actos de ser o existencia.*

#### 15. — La Bondad Trascendental

*La bondad es el ser perfecto, que funda una relación de razón con el apetito. El bien es el ser apetecible o, como decía Aristóteles “el bien es lo que todos apetecen”.*

*La bondad es una propiedad trascendental del ser, fundada en el acto o perfección de éste. Por consiguiente, la bondad es el mismo ser con una relación de pura razón, que de-vela su apetibilidad. No se distingue realmente del ser. La relación de razón descubre esa faceta de apetibilidad, que todo ser tiene en cuanto acto o perfecto.*

##### a) División del Bien en sus análogos

*El bien puede ser útil, deleitable y honesto. El bien útil es apetecible en cuanto medio para lograr un bien; el bien deleitable es tal en cuanto su posesión aquieta el apetito; y el bien honesto es el que perfecciona al hombre como hombre, es decir, que lo perfecciona moralmente.*

##### b) División del Bien Natural y Bien que sigue al conocimiento

*El Bien natural es el que responde a un apetito o inclinación de la naturaleza, sin necesidad de un conocimiento previo. Así la raíz tiene un apetito natural hacia la tierra.*

*En cambio, el bien que sigue al conocimiento responde al apetito llamado en latín “elicitivo”, o sea, el apetito que se actúa mediante el conocimiento. Y según sea éste sensitivo o intelectual, el apetito será sensitivo o espiritual, el cual se llama voluntad.*

*Sin embargo, conviene advertir, que en toda potencia hay un apetito natural a su acto. Así la inteligencia tiene un apetito natural a la verdad. Y la voluntad tiene también un apetito natural al bien en cuanto bien y, por eso, no puede apetecer nada si no va bajo la razón de bien. Y en cuanto a este objeto propio del apetito natural, la voluntad no es libre. La libertad se refiere a objetos o bienes determinados.*

#### 16. — La Hermosura Trascendental

*La hermosura puede considerarse como una especie de bien o como un trascendental propio.*

*La hermosura es el bien puramente objetivo de la potencia cognoscitiva espiritual.*

*La verdad es el objeto de la inteligencia, el bien del apetito cognoscitivo de la misma.*

*En cambio, la hermosura es el bien del apetito natural de la inteligencia. Es la verdad en cuanto su posesión causa placer a la inteligencia. Quae visa placent, dice Santo Tomás, entendiendo el conocimiento sensitivo con el intelectualivo.*

*La belleza o el ser que produce este placer del apetito natural de la inteligencia se funda en 1) la integridad y 2) armonía de las partes del ser. Cuando un ser o bien posee todas sus partes y éstas se presentan ordenadas a la inteligencia, o sea, constituyendo una unidad, su aprehensión produce este placer estético. Por eso, cuanto mayor es la multitud de partes y más fuerte su unidad, más bello es el objeto.*

*La hermosura se aprehende por la inteligencia, del modo expresado, a través de los sentidos, especialmente de la vista y del oído.*

#### 17. — La Relación Trascendental

*Hay una relación predicamental, que es un accidente añadido y modificante de la sustancia, como la semejanza y la igualdad.*

*Pero hay otra relación, identificada con el mismo ser y que lo constituye como tal ser. Y por estar identificada con el Ser, es una relación trascendental. Así la potencia dice relación al acto por el mero hecho de ser potencia. Y otro tanto pasa con las tres especies de potencia y acto: 1) como es la materia primera respecto a la forma y viceversa, 2) como la materia segunda a la forma accidental, es decir, de la sustancia al accidente o viceversa; 3) de la esencia al acto de ser o existencia y viceversa. Otro tanto podríamos decir de cualquier potencia a su acto: así la inteligencia tiene una relación trascendental a la verdad y la voluntad una relación trascendental al bien.*

*Esta relación no añade nada al ser relacionado con otro: es el mismo ser que se relaciona u ordena a otro. Así la esencia no se puede concebir como esencia sino referida al acto de ser o existencia.*

*Esta relación trascendental puede darse incluso en seres artificiales o contruidos por el hombre. Así un martillo es tal, por una relación trascendental al acto de martillar. Esta relación no añade realmente nada al hierro que constituye el martillo; pero el martillo como tal no se puede concebir sin esta relación trascendental a su acto.*

*Por lo demás, sobre esta relación trascendental, nos hemos ocupado ya más extensamente en otro número de Sapientia<sup>4</sup>.*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

---

<sup>4</sup> Año XXXVII, 1983, Nº 149, pp. 229 y sigtes.

## EL ENTENDER COMO POSESION: LA FUNCION GNOSEOLOGICA DEL VERBO MENTAL \*

### II

#### LA FUNCION GNOSEOLOGICA DEL VERBO MENTAL: EL CONOCIMIENTO COMO POSESION

Pasamos ahora a exponer lo que consideramos la parte central de nuestro estudio: la determinación de la función propia del verbo mental en el proceso cognoscitivo.

También en Santo Tomás se da una evolución en la determinación de la función del verbo mental en la intelección, paralela aunque con un cierto desfase temporal a la correspondiente a la caracterización metafísica del mismo. Y, como veremos más adelante, sólo adquiere su formulación definitiva en su "Comentario al Evangelio de San Juan", cuando afirma que el verbo es el medio *in quo* se conoce la cosa.<sup>123</sup>

Sin embargo, el precisar con exactitud el significado de este tipo de medio, o, lo que es lo mismo, justificar adecuadamente el porqué es necesario dicho medio, no es sencillo; entre otras cosas, porque el mismo Santo Tomás, después de 1261, una vez caracterizado el verbo como "*intellectum*", no se plantea directamente esta pregunta.

Por ello, nos vemos en la necesidad de un estudio detenido de sus afirmaciones en obras posteriores a dicho momento para poder determinar el pensamiento de Santo Tomás sobre este punto.

Para ello, estudiaremos en primer lugar la evolución del pensamiento del Aquinate sobre la necesidad del verbo mental y su función en el proceso cognoscitivo, posteriormente la interpretación que de esta doctrina han hecho diversos autores tomistas, para finalmente exponer la que en nuestra opinión es la solución correcta, y que en el fondo depende del sentido que se da a la afirmación de que "la cosa es el objeto de nuestro conocer".

#### 1. Necesidad y función del verbo mental en el proceso cognoscitivo según Santo Tomás

Como hemos indicado hay dos momentos fundamentales en la evolución del concepto de verbo mental en Santo Tomás: el primero, en 1256, cuando el verbo es caracterizado como un "operado"; y el segundo, en 1261, cuando afirma que "*esse verbi est intelligi*".

De acuerdo a esto, consideraremos separadamente dos períodos: el primero de 1256 a 1261, y el segundo de 1261 en adelante.

\* Continuación de lo publicado en el N° 169.

<sup>123</sup> Cfr. *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25).

a. *Primer período: de 1256 a 1261*

Las dos principales obras de esta época en las que hace referencia al verbo mental y su función intelectual son la cuestión disputada *De Veritate* y los dos primeros libros de la *Summa contra Gentiles*. Y en ellas, como vimos en el apartado anterior, el verbo puede ser caracterizado por la afirmación de que “*esse verbi est esse rei intelligibilis actu*”.

## i) Necesidad del verbo mental.

En este período la necesidad del verbo mental para el conocimiento es planteada por Santo Tomás en los siguientes términos:

—“Esta es la diferencia entre el intelecto y la voluntad: que la operación de la voluntad termina en las cosas, en las que se encuentra lo bueno y lo malo, sin embargo, la del intelecto termina en la mente, donde está lo verdadero y lo falso (...). Y, por ello, la voluntad no tiene algo que procede de ella en sí misma si no es por modo de operación; sin embargo, el intelecto tiene en sí algo que procede de él no sólo por modo de operación sino también por modo de cosa «operada» —el verbo mental—. Y por tanto el verbo significa por modo de cosa «operada»”.<sup>124</sup>

Lo cual más adelante, en la *Summa contra Gentiles*, amplía diciendo:

—“Esto —la formación del verbo— es ciertamente necesario porque el intelecto entiende indiferentemente la cosa ausente y presente, en lo que el intelecto coincide con la imaginación, pero además entiende la cosa como separada de las condiciones materiales, sin las que la cosa no existe en su naturaleza, y esto no podría ser sin que el intelecto formase en sí la intención predicha”.<sup>125</sup>

## ii) Su función.

De acuerdo a esto la función del verbo es manifestar la cosa al inteligente,<sup>126</sup> lo que realiza precisamente en razón de su semejanza a la cosa: “Del hecho de que la intención entendida es semejante a una cosa se sigue que el intelecto formando esta intención entiende dicha cosa”.<sup>127</sup>

Y de este modo “la concepción del intelecto es medio entre el intelecto y la cosa entendida, porque mediante ella la operación alcanza la cosa. Y por tanto, la concepción del intelecto no sólo es aquello (*quod*) ha sido entendido, sino también aquello por lo que (*quo*) la cosa es entendida; y así se puede decir que aquello que es entendido es la cosa misma y el verbo, y también que lo dicho es la cosa dicha por el verbo y el verbo mismo”.<sup>128</sup>

Por ello el verbo “es un cierto «operado» del mismo (intelecto), mediante el cual, sin embargo, el intelecto llega al conocimiento de la cosa exterior, y por ello es como lo segundo por lo que (*quo*) es entendida (siendo el primer *quo*

<sup>124</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3.

<sup>125</sup> *C. G.*, I, c. 53.

<sup>126</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5; a. 3, c; a. 4, ad 6; a. 5, sc 4.

<sup>127</sup> *C. G.*, I, c. 53.

<sup>128</sup> *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3.

la especie inteligible)".<sup>129</sup> De aquí que Santo Tomás de al verbo un cierto carácter de instrumento: "el intelecto entiende algo de dos modos: uno formalmente, y así entiende por la especie inteligible por la que es puesto en acto; otro instrumentalmente, el cual se usa para entender otra cosa, y de este modo el intelecto entiende por el verbo, pues forma el verbo para entender la cosa".<sup>130</sup>

iii) Interpretación de estos textos.

Todo esto pone de relieve que en este período el Aquinate considera al verbo como un mero sustitutivo de la cosa —un ídolo: una cosa que sustituye a otra cosa—, la cual para ser conocida necesita estar en el intelecto como inteligible en acto, y cuando esto no es posible es sustituida por el verbo que cumple estas condiciones.

De aquí que, como hemos dicho, para que el verbo pueda realizar su función basta que "*esse verbi sit esse rei intelligibilis actu*".

De modo que en todo conocimiento intelectual experimental, esto es, cuando la cosa está presente e inteligible en acto a un intelecto adecuado, no hay necesidad de formar un verbo para conocer: por ejemplo, en el conocimiento de Dios y del ángel respecto de sí mismo<sup>131</sup> y en el de los propios actos anímicos en el hombre.<sup>132</sup>

Por otro lado, el verbo es entendido en el mismo sentido que la cosa es entendida: "*quod intelligitur est res exterior et verbum*".<sup>133</sup>

iv) Crítica de este planteamiento.

Para criticar esta concepción de lo que es el verbo y su función recurrimos a dos tipos de argumentos, los primeros hacen referencia a la postura posterior de mismo Aquinate, los demás a lo que constituye la misma operación intelectual.

Con relación a los primeros tenemos:

\* si bien lo bueno y lo malo están en las cosas y lo verdadero y falso en el intelecto, ambas operaciones tienen como objeto la cosa exterior existente,<sup>134</sup> y de hecho Santo Tomás, en sus escritos posteriores, afirma la existencia en la voluntad de algo que procede como "operado" —el amor terminativo o espíritu amoroso<sup>135</sup>—, por lo que vemos que el argumento aducido en *De Veritate* no es concluyente, y la interpretación de que la voluntad termina en la cosa y el intelecto no, se debe hacer bajo otro contenido,<sup>136</sup>

\* la existencia de un verbo mental sólo se daría en razón de la ausencia del objeto inteligible en acto en el intelecto, y por ello sólo sería propio del modo de entender de los seres inferiores. Y, en consecuencia, no podría hablarse de

<sup>129</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

<sup>130</sup> *Quodl.* V, q. 5, a. 2, ad 1.

<sup>131</sup> Cfr. nota 93.

<sup>132</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 2.

<sup>133</sup> Cfr. nota 128.

<sup>134</sup> Como ya hemos indicado, y veremos con más detalle más adelante.

<sup>135</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; q. 10, aa. 1 y 2; *Comp. Theol.*, I, cc. 45, 46, 49 y 56.

<sup>136</sup> Sobre esto volveremos más adelante.

la generación del verbo como algo que pertenece absolutamente a la razón de entender;<sup>137</sup> y, en el caso de Dios, el Verbo divino no sólo se nos manifestaría como algo innecesario según nuestro modo natural de conocer, sino como algo superfluo, nos encontraríamos que en la analogía con la Trinidad se carecería en este caso de una argumentación de congruencia: el Verbo divino procedería a semejanza de como procede el verbo mental en nosotros, pero no "sería" verbo en sentido estricto;<sup>138</sup>

\* la razón de conocimiento sería exclusivamente la asimilación, lo que implica que siendo el verbo exactamente igual a la cosa en razón del contenido inteligible, conocer el verbo es exactamente lo mismo que conocer la cosa,<sup>139</sup> y esto, en nuestra opinión, pone en grave peligro el realismo de la operación intelectual.<sup>140</sup>

\* caracterizar la función del verbo como medio *quo* o como medio instrumental hace que sea del todo inaplicable dicha "función" al Verbo Divino, pues supondría una diferencia formal y una carencia en el Padre respecto del Hijo.

Con relación a lo segundo tenemos:

\* esa función del verbo —como sustituto de la cosa— está tomada por analogía de la necesidad de la presencia de la cosa visible en acto para la visión sensible, sin embargo esta presencia física de la cosa sólo es necesaria en orden a, mediante su acción sobre el órgano visual, permitir la presencia de la especie visible en acto en la facultad visiva. Ahora bien, en el caso de la operación intelectual también es suficiente la presencia de la especie inteligible en acto para que la operación se realice,<sup>141</sup> y además hace presente a la cosa sin sus condiciones materiales. De modo que, siendo posible el conocimiento intelectual por esencia o por especie,<sup>142</sup> no hay ninguna razón de exigir la generación de un verbo cuando se conoce por especie si no es necesario cuando se conoce por esencia, ya que en ambos casos se da la presencia de la cosa como inteligible en acto en el intelecto.

\* por último, si se dijera que el verbo es necesario porque la operación intelectual tiene que ser activa —productora de un término—, sea cual sea el motivo, el verbo se produciría también en caso de que la cosa estuviera presente al intelecto y fuera inteligible en acto, y, en consecuencia, habría que afirmar que es de la absoluta razón de lo que es entender.

<sup>137</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>138</sup> Lo propio del Verbo en Dios sólo sería el proceder como verbo —esto es, en razón de la operación intelectual—, ya que en lo demás —el manifestar o ser "*intellectum*"— comunica con el Padre y el Espíritu Santo; luego no tiene como propias las dos características del verbo —proceder y manifestar—, lo cual no parece que justifique el nombre de Verbo como propio de la Segunda Persona, como lo es el de Hijo.

<sup>139</sup> Cfr. nota 128.

<sup>140</sup> Ya que "lo" que se conocería sería el contenido inteligible de la cosa, idéntico al del verbo, pero no la cosa en sí. Implica una identificación del objeto formal —el contenido inteligible— con el objeto material; y es muy distinto conocer el contenido inteligible de una cosa, que esa cosa en razón de su contenido inteligible. Por ello es necesario distinguir lo que es conocer la cosa de lo que es conocer el verbo de dicha cosa, como hace Santo Tomás en *C. G.*, IV, c. 11.

<sup>141</sup> Cfr. *In I Sent.* d. 15, q. 5, a. 3, ad 4; d. 17, q. 1, a. 2, ad 1; *In III De Anima*, lect. 11 (n. 734).

<sup>142</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 15, q. 5, a. 3, ad 3; *De Ver.*, q. 8, a. 7, a. 7, ad sc 2.

Todo esto pone de relieve, en nuestra opinión, que en este período Santo Tomás ha introducido el verbo con carácter de “operado” como elemento de la operación intelectual movido por razones teológicas —el poder dar razón de la distinción real de Personas en Dios mediante la analogía entre el verbo mental y el Verbo Divino—, pero, sin embargo, es todavía algo ajeno a su doctrina gnoseológica. Sólo más adelante, en razón de una mayor profundización en lo constitutivo de la operación intelectual, el verbo mental pasará a ocupar un puesto clave, preciso y claro en su gnoseología, supondrá un enriquecimiento en su propio realismo y pondrá las bases para el aspecto relativo de la noción de persona.

b. *Segundo período: desde 1261 en adelante.*

Es este período —largo y de madurez— en el que Santo Tomás determina con precisión la función del verbo mental en la operación cognoscitiva, si bien, nos encontramos con la grave dificultad de que en ningún momento hace una exposición sistemática del porqué es necesario el verbo.

Para la comprensión de sus afirmaciones debemos partir de la caracterización del verbo mental en este período como *intellectum*, con el contenido explícito de que “*esse verbi est intelligi*”.

i) La necesidad del verbo mental.

El primer punto a destacar es que a partir de 1261 Santo Tomás afirma con toda claridad que en todo inteligente es “necesario poner (...) la concepción del intelecto la cual es absolutamente de lo que es el entender”.<sup>143</sup> Y esto no sólo en la naturaleza intelectual creada sino también en Dios,<sup>144</sup> en el cual también es necesaria la existencia de un verbo, si bien nosotros no somos capaces de captar esa necesidad.<sup>145</sup>

Las razones que da Santo Tomás de la necesidad del verbo son:

\* la primera y más constante es la afirmación de que para entender es necesaria la presencia en el intelecto de lo conocido como “entendido” —*intellectum*—: “pues toda cosa entendida, en cuanto entendida, debe estar en el inteligente, ya que el mismo entender significa la aprehensión de aquello que se entiende por el intelecto”,<sup>146</sup> y “lo entendido —*intellectum*— en cuanto está en el intelecto es el verbo del intelecto”,<sup>147</sup>

\* equivalente a ésta es la afirmación de que el verbo es necesario en cuanto tiene razón de objeto del intelecto,<sup>148</sup> precisamente porque es “lo primero y

<sup>143</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 5, c. Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c; *C. G.*, I, c. 14; *In Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25).

<sup>144</sup> Cfr. *In Symb. Apost. Exp.*, a. 2 (n. 893); *Comp. Theol.*, c. 43 (n. 78); *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *In Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 26).

<sup>145</sup> Cfr. *Comp. Theol.*, c. 37.

<sup>146</sup> *C. G.*, IV, c. 11. Cfr. *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *Comp. Theol.*, cc. 37 y 50.

<sup>147</sup> *Comp. Theol.*, c. 37.

<sup>148</sup> Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276).

*per se* entendido",<sup>149</sup> y siendo el término de una acción inmanente permanece en el agente, en el intelecto;<sup>150</sup>

\* por último, cuando manifiesta que la producción del verbo, si bien es posterior metafísicamente a la actualización del intelecto, es previa metafísicamente al entender en cuanto conocimiento de la cosa, ya que "esto no sucedería (así), si el intelecto mediante (*per*) la especie de la cosa tendiera a la cosa misma como es en sí, del mismo modo que la vista ve el color que existe fuera de ella, y después formase en sí el verbo de la cosa previamente entendida. Pero, como el intelecto recibe la especie a partir de la cosa mediante los sentidos, no es llevado por dicha especie a la cosa como es en su naturaleza, sino como es en el mismo intelecto; porque éste produce en sí mismo el objeto que es entendido en él, y el objeto es naturalmente previo a la acción de la potencia respecto al objeto, y, en consecuencia, el verbo mental es anterior al entender que acaba en el mismo. Por tanto, una cosa es aquello de donde recibe la especie, a saber, la cosa misma, y otra donde termina la acción del intelecto, que es la semejanza de la cosa formada por el intelecto —el verbo—. <sup>151</sup> Y de este modo "es naturalmente anterior que el intelecto sea informado por la especie, que es lo primero suficiente para entender, a que se engendre el verbo; y por ello el entender es *in radice* anterior al verbo, y el verbo es término de la acción del intelecto. Pero, como el objeto no se tiene si no es en el verbo, como se ha dicho, y el objeto es anterior a cualquier acción que termine con él, el verbo es anterior al entender. Y todo esto sucede así porque la acción del intelecto no se termina en la cosa exterior, de la que adquiere la especie como es en sí misma. Ya que si le fuera natural a la especie llevar el intelecto a la cosa como es en sí misma, como la especie del color lleva al color, el entender precedería al verbo bajo todos los aspectos".<sup>152</sup>

## ii) Tipo de medio.

Evidentemente en la doctrina de Santo Tomás el verbo mental tiene carácter de medio entre el intelecto y la cosa exterior: "la concepción del intelecto está ordenada a la cosa entendida como a su fin, pues el intelecto forma en sí la concepción de la cosa para conocer la cosa entendida".<sup>153</sup>

Y este medio no tiene razón de medio formal —medio *quo*— del entender sino de medio *in quo* la cosa es alcanzada, se conoce: "(el verbo mental) no es por lo que (*quo*) el intelecto entiende, sino en aquello (*in quo*) que entiende, ya que en dicho verbo, expresado y formado, ve la naturaleza de la cosa entendida".<sup>154</sup>

## iii) Interpretación de estas afirmaciones.

Nos encontramos ahora en la cuestión fundamental: la determinación de lo que Santo Tomás quiso expresar mediante estas afirmaciones.

<sup>149</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>150</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c.

<sup>151</sup> *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 282).

<sup>152</sup> *Ibidem* (n. 283).

<sup>153</sup> *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

<sup>154</sup> *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25). Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 2 (nn. 275, 281 y 284).

Las dos primeras razones aducidas para la necesidad del verbo no explicitan la razón última de esta necesidad, ya que nos llevan de un modo inmediato a los interrogantes de ¿por qué es necesario que lo conocido, y precisamente en cuanto conocido —*intellectum*— esté en el intelecto, y no basta con su presencia mediante la especie inteligible, y ¿por qué es necesario un objeto inmanente —el verbo— además del objeto exterior —la cosa conocida—?

La tercera razón es la que nos da la pista fundamental al poner de manifiesto que la necesidad del verbo mental radica en la esencial diferencia que hay entre el conocimiento de los sentidos externos, en concreto el de la vista, y el conocimiento intelectual.

Y para nosotros la respuesta es clara: los sentidos externos no tienen como objeto las cosas —los subsistentes— sino el mismo sensible en acto —el color en cuanto color, el sonido en cuanto sonido...—, y por esto en los sentidos de alguna manera se identifican el objeto material y formal de la sensación; en ellos no hay vuelta a la cosa en sí, este volverse a la cosa se da mediante la sensibilidad interna; así la vista ve los colores de una cosa, pero no ve la cosa en razón de esos colores, “ver” —sentir— la cosa en sí corresponde a los sentidos internos. Sin embargo, el intelecto al ser una potencia espiritual es capaz de estos dos momentos cognoscitivos: la captación de la *quidditas* de la cosa —mediante la especie inteligible— y la captación intelectual de la cosa en sí en razón de su *quidditas* —mediante el verbo—.

De este modo, en la sensibilidad un sentido —el externo— es el que capta, mediante la información de la especie sensible, un determinado contenido sensible de la cosa, y otro —el interno— mediante el “verbo sensible” —dicho por el sentido externo y recibido en el interno— capta la cosa en sí en razón de ese contenido. En cambio, el intelecto no dice sus verbos en otra potencia. Dice así el Aquinate: “en los verbos que se hacen en la parte imaginativa (...) uno es donde se expresa esa semejanza —el verbo sensible— y otro en donde termina. Pues es expresada por el sentido y termina en la fantasía (...). Sin embargo, sobre el intelecto no hay nada en donde algo sea expresado a partir del intelecto, y, en consecuencia, no es distinto el que expresa —el verbo mental— y donde se expresa”,<sup>156</sup> “(el intelecto) no envía sus concepciones a otro”.<sup>157</sup>

Antes de continuar con la exposición de las consecuencias de esta interpretación de la doctrina de Santo Tomás, consideramos que es conveniente hacer una presentación, aunque sea breve, de las opiniones más comunes que sobre este tema se dan en el tomismo.

## 2. Diversas soluciones a la necesidad del verbo mental dentro del tomismo

Los diversos planteamientos sobre la necesidad del verbo mental dentro del tomismo vienen determinados por la diversa concepción que tienen de lo

<sup>155</sup> Como se pone de relieve en el hecho de que cuando “vemos” cosas, esto es cuando las cosas en cuanto tales son objeto de nuestro conocer sensible, las captamos en razón de sus sensibles comunes, siendo precisamente sus formas y figuras, de una manera especial, las que nos hacen captarlas como objetos.

<sup>156</sup> *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 271).

<sup>157</sup> *Ibidem* c. 2 (n. 278). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

que es una operación inmanente, y que estudiamos con detalle en nuestro trabajo, "El entender como perfección: la operación inmanente".

Por un lado se encuentran aquellos autores que consideran que la operación inmanente pertenece al predicamento acción, o al menos que el concepto de acción exige la producción de un término, y éste debe ser inmanente por serlo la operación.

Para éstos, el verbo es necesario simplemente porque entender es una acción y toda acción es productora de un término. Sin embargo, esta postura no se la puede considerar en sentido propio tomista.<sup>158</sup>

Por ello, solamente consideraremos aquella cuyo principal representante es Juan de Santo Tomás, y que es la más tradicional dentro del tomismo.

#### a. Necesidad del verbo en la intelección

La argumentación básica de estos autores sobre la necesidad del verbo es la siguiente:

—“(el verbo) se pone por una doble razón: o por necesidad de parte del objeto o por fecundidad de parte de la potencia.

Por fecundidad ciertamente porque de la abundancia del corazón habla la boca (...). Ya que el intelecto busca de un modo natural la manifestación y prorrumpe en ella.

Se pone por necesidad a fin de que el objeto llegue a estar unido a la potencia en razón de término conocido y presente a ella (...). De modo que hay una doble necesidad de poner este término (...): o porque el objeto esté ausente (...), o, en segundo lugar (...), para que la cosa u objeto conocido llegue a ser proporcionada o conforme a la misma potencia”.<sup>159</sup>

Vamos ahora a detenernos en el aspecto de *necesidad* —indigencia—, esto es, el verbo es necesario para hacer presente la cosa conocida en el intelecto de un modo adecuado, y así la operación intelectual pueda terminar en él. Ya que en caso contrario el verbo no es necesario por causa de indigencia,<sup>160</sup> y se dará sólo por razón de fecundidad.

<sup>158</sup> Cfr. GONZÁLEZ ALIÓ, a. c., (pp. 15-17). Sobre ellos dice Juan de Santo Tomás: “la necesidad de poner un verbo en nuestra intelección se puede fundar en dos motivos: el primero, en razón del objeto; el segundo por la misma operación de la potencia. En razón de la misma acción fundan la necesidad varios autores, que consideran que el verbo se requiere solamente para que la operación tenga un término, y esto porque consideran que dicha operación pertenece formalmente al predicamento acción, la cual no se puede dar sin un término. De aquí responden a la dificultad afirmando que no puede haber conocimiento sin verbo, y también Dios tiene verbo al entender, aunque no bajo cualquier consideración, sino en cuanto que el entender es fecundo en el Padre (...). Por el contrario según Santo Tomás y su escuela el verbo es requerido en el intelecto (...) en razón del mismo objeto”. *Cursus Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2, Ed. Marietti (Turín, 1937). Cfr. *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 32, a. 5, nn. 21-23, Ed. Desclée (París, 1935).

<sup>159</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, Logica II, q. 22, a. 2, Ed. Marietti, Turín, 1930. Cfr. nota anterior; FERRARIENSIS, *Comentaria in libros quatuor contra gentiles*, I, c. 53, Ed. Sestili, Roma, 1897.

<sup>160</sup> Cfr. SZASZKIEWCZ, G., *Psychologia rationalis*, Univ. Gregor., Roma, 1966, p. 128.

La explicación dada por estos autores es la siguiente:

—“Como toda operación tiene orden a su objeto y de la razón del objeto en cuanto tal es que termine la operación, es necesario que la operación en acto tenga su objeto de algún modo como objeto suyo en acto (...) y no es suficiente que el objeto esté en acto, sino que debe estar también en el operante del modo adecuado (...). De otra parte, no se requiere la presencia del objeto según el *esse* natural, sino (...) según el *esse* objetivo (...). Por eso, aunque alguna cosa sea *secundum se* inteligible en acto y esté unida al intelecto mediante su especie, si no está presente al intelecto en el *esse* objetivo y terminativo del conocimiento, lo cual se realiza por la concepción del intelecto, no es entendida; ya que según el *esse* natural que posee fuera del intelecto no está suficientemente presente al intelecto para ser en acto objeto y término de la operación intelectual”.<sup>161</sup> Y, por ello, la misión del verbo es hacer al objeto “entendido actualmente, esto es, que termine en acto la intelección”.<sup>162</sup>

Y así, el entender termina o se une al objeto mediante una representación vicaria —el verbo mental—. Pero, ¿qué tipo de unión o terminación es ésta?

La respuesta más común pensamos que es la de una unión de tipo formal, no según el ser —*esse*— sino según el entender,<sup>163</sup> y que lleva consigo una máxima identidad del inteligente con lo conocido superior a aquella que se alcanza en razón de la especie inteligible.<sup>164</sup>

Sin embargo, es en este punto donde se nos presenta una grave dificultad, a la que más tarde haremos referencia, y que consiste en determinar con precisión ese “terminar”, ya que está tomado de la analogía entre la visión y la intelección, y, en consecuencia, se debe especificar en qué radica esta analogía: el alcance de la misma.

#### b. Contenido del “*intellectum*”

De un especial relieve es el contenido que estos autores dan al término *intellectum* o al *esse* objetivo aplicado al verbo mental, y que corresponde, en mayor o menor medida, al que Santo Tomás afirmaba antes de 1261, esto es, que “*esse verbi vel esse «intellectus» est esse rei intelligibilis actu*”: “el ser del verbo o el ser de lo-entendido es el ser de la cosa inteligible en acto”.<sup>165</sup>

Y decimos “más o menos” porque, en general, lo que es característico del *intellectum*, y es de este modo como entienden la afirmación de Santo Tomás

<sup>161</sup> FERRARIENSIS, *o. c.*, I, c. 53. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, n. 2.

<sup>162</sup> SALMANTICENSIS, *Cursus Theologicus*, Tract. II, D. 2, d. 9, § IV, n. 215. Ed. Palme, París, 1870-1877. Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, nn. 20 y 25; *Cursus Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2; FERRARIENSIS, *o. c.*, I, c. 53.

<sup>163</sup> Cfr. SIMONIN, H. D., “L’identité de l’intellect et de l’intelligible dans l’acte de intellection”, en *Angelicum* (1930), p. 234.

<sup>164</sup> Cfr. PISTER, E., *La nature des Formes Intentionelles d’après Saint Thomas d’Aquin*, Ed. Bousseut, París, 1933, p. 127; SIWEK, J., *Psychologia metaphysica*, p. 285; SIMONIN, H. D., *o. c.*, p. 234.

<sup>165</sup> Cfr. p.e. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, nn. 20 y 25; GREDT, J., *Elementa Philosophiae*..., pp. 165-166, 374.

"*esse verbi est intelligi*", no es el ser inteligible simple —lo que llaman ser inteligible en acto primero— sino ser inteligible en un grado superior: ser inteligible en acto segundo.<sup>166</sup> Lo que pone de manifiesto que han tenido en cuenta las obras del Aquinate posteriores a 1261, pero sin que, en nuestra opinión, se hayan percibido de la evolución de su pensamiento, y han mantenido el anterior planteamiento de Santo Tomás considerando al verbo como un sustitutivo de la cosa.

Por ello, ser "*intellectum*" es una perfección absoluta, no intencional *per se*, y que describen como "un máximo grado de inmaterialidad",<sup>167</sup> superior al angélico (por eso el ángel a pesar de ser inteligible en acto y estar presente a su propio intelecto forma un verbo para conocerse a sí mismo),<sup>168</sup> y que sólo compete a Dios, sólo "*Deus est Deus intellectus*", y en cuanto que es Dios, y por ello "*Deus intellectus non solum est Verbum Dei, sed et Pater et Spiritus Sanctus*".

De aquí, que en Dios el verbo proceda *ex fecunditate* sin que tenga ninguna "función" en el conocimiento divino.<sup>170</sup>

### c. La operación intelectual como operación vital

En nuestra opinión este planteamiento está mantenido dentro de una lógica interna, es la consecuencia necesaria, si se quiere mantener la existencia de un verbo mental, de dos de los presupuestos fundamentales de que parten estos autores: i) que toda operación vital para ser vital debe proceder eficientemente del operante; ii) que la vista termina en la cosa y el conocimiento intelectual es análogo a la visión.

Criticamos separadamente ambos presupuestos.

i) Toda operación vital es originada eficientemente.

Este presupuesto fue introducido por Juan de Santo Tomás y es ajeno a la enseñanza del Aquinate, como probamos en un trabajo anterior.<sup>171</sup>

Sin embargo, aun admitiéndolo nos plantea graves problemas. Ya que tal operación —entender— no es ni activa ni pasiva, no es activa *per se* porque al ser una operación inmanente de suyo no tiende a la producción de un término,

<sup>166</sup> Cfr. BOYER, C., *Cursus philosophiae*, Ed. Desclée, Paris, 1962, vol. II, p. 113; SIWEK, J. o. c., p. 289; RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine tractatus theologicus*, t. III, CSIC, Madrid, 1971, p. 401.

<sup>167</sup> Cfr. PAISSAC, H., *Theologie du Verbe*, p. 140; PISTER, o. c., p. 130.

<sup>168</sup> Cfr. GREDT, o. c., I, p. 375; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, In I Parte, d. 13, a. 5, n. 22; *Cursus Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2; BOYER, C., o. c., II, p. 113; RAMÍREZ, J., o. c. t. III, p. 504, nota 1.

<sup>169</sup> Cfr. FERRARIENSIS, o. c., I, c. 53; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursos Theologicus*, In I Parte, d. 32, a. 4, nn. 30 y 48; d. 13, a. 5, nn. 18 y 21; PISTER, E. o. c. p. 122; SALMANTICENSIS, o. c., Tract. II, D. 2, d. 9, § IV, n. 214; BOYER, C., o. c., p. 114.

<sup>170</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, C. *Theologicus*, In I Parte, d. 13; C. *Philosophicus*, De Anima, q. II; GARDEIL, P., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, III, Ed. Tradición, México, 1974, p. 119; PISTER, E., o. c., p. 120.

<sup>171</sup> Cfr. GONZÁLEZ ALÍO, (a. c.) (p. 21); JUAN DE SANTO TOMÁS, C. *Theologicus*, In I Parte, d. 14, a. 1, n. 3; SZASKJEWICZ, G., o. c., p. 53.

no es pasiva en razón de dicho presupuesto. Ahora bien, si fuera activa la operación sería la eficiente del objeto, si pasiva el objeto sería el eficiente, mediata o inmediateamente, de la operación.<sup>172</sup> Pero, si no es ni activa ni pasiva, ¿qué tipo de relación tiene con su objeto?

La única respuesta posible, y que es la que ellos dan, es afirmar que con la operación se alcanza una cierta unión con el objeto. Pero, ¿qué tipo de unión? Si es una unión de tipo relación, ¿por qué hay que exigir la presencia en *esse* objetivo del objeto? Si es una unión de tipo formal, que requiere una presencia adecuada del objeto, ¿por qué no basta la alcanzada mediante la especie inteligible? y ¿en qué se diferenciaría de ésta?...

Para tratar de comprenderlo, tenemos que acudir a la analogía con la visión a la que hacen referencia estos autores.

## ii) La intelección como "visión"

El punto de partida de nuestra exposición es plantear la validez y el sentido de la afirmación "en los sentidos externos no hay especie expresa porque terminan inmediatamente en la cosa".<sup>173</sup>

Es evidente que Santo Tomás, siguiendo una larga tradición, estudia la operación intelectual mediante la analogía con la sensación y de un modo especial con la visión, por ser éste el más espiritual de los sentidos. Y esto es así en razón de que siendo el objeto propio de nuestra intelección la *quidditas* de las cosas materiales, es a partir de lo material como podemos alcanzar un cierto conocimiento de las realidades inmateriales, entre las que se encuentran nuestras propias operaciones intelectuales. De aquí que términos como "evidencia", "intuición", "claridad", "luz"... estén presentes en toda exposición de lo que es el conocimiento intelectual.

En el caso de la determinación de la necesidad del verbo mental Santo Tomás ha tenido en cuenta un hecho fundamental: en los sentidos externos no se da verbo de ningún tipo, y en los internos sólo en un sentido menos propio.<sup>174</sup>

El primer punto —la no existencia de verbo en la sensibilidad externa— fue el que el Aquinate resaltó especialmente en el primer período, y de aquí que acuda a la analogía entre el intelecto y la imaginación —en el conocimiento de la cosa con independencia de la presencia o ausencia de la misma— para mostrar el porqué es necesario el verbo, si bien añade otro motivo: la no inteligibilidad en acto de lo conocido intelectualmente.<sup>175</sup>

De aquí que diversos autores, entre ellos Juan de Santo Tomás, habiéndose fijado exclusivamente en este texto, hayan deducido que el verbo es necesario en razón del objeto, pero en su aspecto más externo: no estar presente o no ser inteligible en acto.<sup>176</sup> Todo lo cual puede explicarse mediante la acción del intelecto agente y la presencia del fantasma.

<sup>172</sup> Cfr. *In II De Anima*, lect. 6, n. 305.

<sup>173</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *C. Philosophicus*, De Anima, q. 6, a. 4.

<sup>174</sup> Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (nn. 271 y ss.)

<sup>175</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 53.

<sup>176</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *C. Philosophicus*, De Anima, q. 11, a. 2.

De hecho, si nos preguntamos la razón de la presencia de la cosa y el ser sensible en acto de la misma para que se dé la sensación, en concreto en el caso de la visión, nos encontramos:

\* la cosa debe estar presente en la visión necesariamente porque es el objeto de una potencia pasiva y, en este caso, el objeto al ser el eficiente debe estar presente donde obra; lo que se pone de manifiesto en el hecho que la presencia de la cosa vista no es de indistancia local sino presencia activa (así, los instrumentos ópticos no nos acercan las cosas localmente sino que permiten su acción en nosotros de un modo adecuado);

\* y precisamente en cuanto son sensibles en acto son capaces, mediante su acción, de hacer que el sentido sea actualizado por formas idénticas a aquellas por las que obra.<sup>177</sup>

Por otra parte, se ha de tener en cuenta que en el sentido, como en toda potencia cognoscitiva, se da la *conversio ad obiectum*.<sup>178</sup> Lo cual corresponde al hecho de que toda potencia cognoscitiva capta el contenido correspondiente —sensible o inteligible— de la cosa en razón de su información por la especie, pero lo capta como el contenido *de algo* en razón de la acción —mediata o inmediata— de lo conocido en la potencia: el contenido es conocido como el contenido de algo en el hecho de ser desde otro (*ab alio*), en la relación de origen originado que se da en la potencia cognoscitiva.

En el caso de los sentidos externos la acción del objeto es inmediata, y, en consecuencia, la *conversio ad obiectum* se hace de un modo inmediato en la cosa, y es en este sentido y sólo en él como interpretamos la afirmación de que “los sentidos externos terminan inmediatamente en la cosa”.

Todo lo dicho se estructura en el hecho de que los sentidos externos son potencias pasivas —receptivas—. Y es bajo esta razón bajo la que cabe encontrar una analogía entre la intelección y la vista y los demás sentidos.

Pues bien, el fantasma se comporta, mediante la acción del intelecto agente, respecto al intelecto como el sensible respecto al sentido:<sup>179</sup>

\* es medio de la acción de la cosa sobre el intelecto;<sup>180</sup>

\* en razón de la acción del intelecto agente, es causa de la información del intelecto por la forma inteligible en acto —la especie—.<sup>181</sup>

\* en el intelecto se da la *conversio* al fantasma, y, mediante él, a la cosa.

<sup>177</sup> Aunque esta doctrina es clara en Santo Tomás, especialmente en el caso del oído, es menos precisa en el caso de la vista, en razón de la concepción menos correcta que de la naturaleza de la luz se tenía en su tiempo, y que la física actual hace mucho más próxima al sonido. A la luz de esto deben ser leídos muchos textos del Aquinate, manteniendo, sin embargo, las ideas expresadas por él mediante esta analogía no del todo adecuada. Para captar las diferencias entre su concepción, más correcta, del sonido y, menos, de la luz confrontar *In II De Anima*, lects. 16 y 17 (sonido), 14 y 15 (visión).

<sup>178</sup> Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 2, ad 7.

<sup>179</sup> Cfr. *Ibidem*; *In III De Anima*, lect. 12.

<sup>180</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 5, c.; q. 10, a. 6, ad 7; *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, c.

<sup>181</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 6, c.; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

Y es en razón de esto último por lo que se puede decir que el intelecto no termina inmediatamente en la cosa exterior sino mediatamente. Ahora, esto de por sí no justifica la necesidad del verbo mental, ya que también el verbo tiene razón de medio y el conocimiento sería igualmente mediato.

De aquí que la argumentación bajo este aspecto no sea suficiente, y debemos acudir al otro motivo aducido por Santo Tomás en el segundo período: en la sensibilidad se da un proceso concatenado de un sentido en otro, de modo que en los sentidos internos se dan "verbos sensibles", que no son verbos en sentido propio; sin embargo, en el intelecto este proceso es interno en sentido estricto, y produce en sí mismo un verbo mental en sentido propio.<sup>182</sup>

Pues bien, la razón de este proceso, como hemos dicho, es la vuelta a la cosa en cuanto objeto, ya que a lo que tiende el conocimiento, sea sensible o intelectual, es a conocer la cosa en sí bajo un cierto contenido —sensible o inteligible— y no a captar simplemente el contenido de algo.<sup>183</sup>

Al estudio de esto dedicamos los próximos epígrafes.

### 3. *El conocimiento como posesión: la necesidad del verbo*

Nos enfrentamos ahora directamente con la cuestión de *por qué* es necesario el verbo mental, lo que es el motivo central de nuestro estudio.

Para ello, nos parece necesario presentar de un modo sintético la situación en que nos encontramos.

#### a. *Status quaestionis*

La operación intelectual al ser una operación inmanente es una perfección ontológica, un enriquecimiento de actualidad del operante, pero no es una perfección "entitativa" —la que le corresponde en razón de su especie— sino una perfección "operativa".

Y esta realidad es perfectamente explicada en razón de la información del intelecto por la especie inteligible; y, en consecuencia, la operación intelectual se nos manifiesta como una operación pasiva, esto es, receptiva.

Sin embargo, Santo Tomás añade que para dar razón completa de lo que es el entender es necesaria la existencia de un verbo mental, cuyas características metafísicas hemos estudiado con detalle.

Y es en este punto, la necesidad del verbo en la intelección, donde las explicaciones dadas en general por los tomistas<sup>184</sup> nos parecen insuficientes. Y se podrían resumir de la siguiente manera:

<sup>182</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 6, c.

<sup>183</sup> Cfr. n. 1, a, iii, del presente apartado.

<sup>184</sup> Las cuales hemos tratado de exponer en los epígrafes anteriores de un modo general, y, en consecuencia, sin tener en cuenta los diversos matices que se dan dentro de la escuela.

\* el verbo mental es necesario en la intelección para hacer presente a la cosa en el intelecto en condiciones de plena inmaterialidad;

\* pero, ¿no basta con la presencia de la especie inteligible?

\* no, porque ésta la hace presente como principio *quo* de la operación para lo que es suficiente que sea inteligible; el verbo, sin embargo, la hace presente como término inmanente de la operación, para lo que se requiere que esté presente como *intellecta*, esto es, como inteligible en acto segundo (lo que, en general, se considera que es en un grado superior de inmaterialidad);

\* mas, ¿por qué, si la operación intelectual es pasiva, debe existir un término inmanente?

\* porque la operación intelectual es pasiva sólo de un modo previo, esto es, en cuanto el intelecto es puesto en acto primero mediante la recepción de la especie; pero en sí misma, al ser una operación vital, debe proceder eficientemente del operante, y, en consecuencia, debe existir un término inmanente en el que dicha operación termine.

Ahora bien, el que la operación intelectual, en cuanto que es una operación vital, deba proceder eficientemente del operante es algo ajeno a la doctrina de Santo Tomás, para el que toda operación activa o receptiva —pasiva— de un ser vivo es vital. Y, en consecuencia, la argumentación aducida no es concluyente.

#### b. Delimitación del problema

De lo dicho deducimos que el planteamiento hecho no es el correcto, y pensamos que para poder dar la respuesta adecuada a la cuestión fundamental —¿por qué es necesario el verbo mental?— debemos delimitar el problema mediante aquellas preguntas que consideramos determinantes, y que se pueden resumir en las siguientes:

i) ¿Por qué es necesario que el intelecto produzca el verbo mental, si éste no añade ninguna perfección ontológica —actualidad— al inteligente en cuanto tal?

ii) Si la operación intelectual es receptiva —pasiva—, ¿por qué no es suficiente la presencia de la cosa mediante el fantasma y la especie inteligible?

iii) Si la operación intelectual no es en sentido estricto ni activa —no causa la cosa— ni pasiva —no basta con la presencia del fantasma y la especie—, ¿qué tipo de objeto es la cosa en sí respecto a esta operación?

iv) ¿Por qué es más perfectivo el conocimiento de lo real que de lo posible, si ambos llevan consigo un igual enriquecimiento de actualidad en el intelecto?

v) ¿Por qué hay dos momentos en la operación intelectual, sin que el segundo sea reflejo?

c. *El verbo mental es de la razón absoluta de entender en cuanto que la intelección consiste en la posesión intencional de la cosa en sí*

La única respuesta válida a todas estas cuestiones es que la operación intelectual no consiste sólo en la mera actualidad ontológica del inteligente mediante la asimilación intencional a la cosa conocida, sino que, teniendo como condición previa esa actualización, el entender es esencialmente la posesión intencional de la cosa en sí.

Es esencial, pues, a la operación intelectual su carácter relativo —intencional—, pero no en razón de una relación de semejanza, sino estructurado en una relación de tipo posesivo.

De aquí que, si bien mediante la especie inteligible el inteligente alcanza una identidad formal y una relación de origen —originado, originante o de origen común— respecto a la cosa, esto es, una relación de semejanza; mediante la producción del verbo mental surge en él una nueva relación a la cosa, que hemos llamado de posesión, en razón de la cual conocemos intelectualmente a la cosa en sí.

No es, pues, lo esencial del entender el poseer operativamente la actualidad de la cosa —poseer mi propio acto de entender— sino el poseer intencionalmente el acto de la cosa en sí.

d. *Respuestas a las preguntas formuladas*

Veamos, pues, cómo en razón de esta concepción del entender se puede responder a todas las preguntas formuladas:

i) El verbo mental, si bien no añade perfección ontológica al inteligente en cuanto tal, en razón de su producción hace surgir en el inteligente una nueva relación a la cosa conocida —la relación de posesión— que es de la esencia de lo que es conocer.

ii) No es suficiente la presencia del fantasma y la especie inteligible, porque su función es la asimilación del intelecto a la cosa conocida, y esto corresponde a una fase previa y pasiva del entender, propia sólo de la criatura. Por ello, hay que decir que la intelección es pasiva accidentalmente, no esencialmente.<sup>185</sup>

<sup>185</sup> En el hombre es doblemente pasiva, en cuanto que se da en él una doble recepción —con paso de potencia a acto— la de la especie inteligible *secundum esse* y la *secundum intelligere* (actualización en acto primero y en acto segundo respectivamente), como se ha visto con detalle en *El entender como perfección...*, en los ángeles sólo se da la segunda de ellas —la actualización desde el acto primero al acto segundo— ya que poseen de manera innata las especies inteligibles; y bajo ninguno de los dos aspectos en Dios —Acto puro— (Cfr. *S. Th.*, I, q. 14; q. 79, a. 2; *C. G.*, II, c. 76; IV, c. 11; *De Ver.*, q. 4, a. 4; ad 7; q. 8, aa. 6-8; q. 9, a. 4; q. 10, a. 6; q. 26, a. 3; *In II De Anima*, lect. 11; *In III De Anima*, lect. 11; ...). De este modo, "la pura idea de conocer no es la de un acto físicamente actualizante, ni contiene a esta idea como un ingrediente de su esencia. Lo que cabe, eso sí, es que el conocimiento sea *per accidens* un acto físicamente actualizante, en cuyo caso no posee esta índole en calidad de conocimiento, sino por ser acto de un sujeto al cual acontece el conocer" MILLAN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Ed. Rialp, Madrid, 1967, p. 197; cfr. *Ibidem*, pp. 197, 199 y 200.

iii) Por otro lado, aunque no sea en sí misma una operación pasiva, tampoco lo es activa en sentido estricto, ya que la cosa en sí, que es el objeto de la operación, no es causada por la misma sino conocida, poseída. No causamos la cosa al conocer sino que causamos su posesión, o, en otras palabras, no hacemos que la cosa sea, sino que sea objeto, y esto no cambiando la cosa sino cambiando nosotros.<sup>186</sup>

iv) Por esto el conocimiento de lo real es más perfectivo que el conocimiento de lo posible, ya que cuando conocemos algo real se da una relación de posesión respecto a la cosa en sí, que es perfección propia del conocimiento, la cual no es absoluta sino relativa.

v) La especie inteligible no nos lleva a la cosa en sí porque *sólo* hace que nos asemejemos a ella, el verbo, sin embargo, nos lleva a la cosa *sí* pues nos la hace poseer.

vi) Por último, son necesarios dos momentos en cuanto que la posesión de la cosa, en la que consiste el entender, es proporcionada a la identidad entre el verbo y la cosa (de un modo semejante a como la posesión material de una cosa por la mano viene determinada por la mayor o menor identidad formal alcanzada entre las mismas), y para ello es necesario previamente la identificación formal del intelecto con la cosa, que permita la producción de un verbo adecuado.<sup>187</sup>

#### e. Otras razones que confirman lo dicho

Además de las razones aducidas, que en nuestra opinión son las determinantes, encontramos otra serie de argumentos que nos sirven para avalar nuestra posición, y que entre otros son:

i) El mismo concepto de persona que incluye como característica esencial de la misma su capacidad de relación respecto los demás seres de acuerdo a un modo estrictamente peculiar:<sup>188</sup> de dominio respecto a los materiales y de "comunidad" en relación a los demás seres personales. Y esto precisamente en razón de sus operaciones intelectuales, el conocimiento y el amor, que quedan caracterizadas como relaciones de posesión y de unión.<sup>189</sup>

<sup>186</sup> Con palabras de Millán Puelles, en las que el concepto de 'posesión' es sustituido por el de 'presencia': "Al conocer, la subjetividad constituye activamente la presencia objetiva de lo conocido. La idea de una constitución activa de la objetividad no se opone a la transcendencia física de lo conocido ni, por ende, tampoco al incremento real del cognoscente. El acto cognoscitivo es, ante todo, una operación vital, una actividad física inmanente (...) 'Yo constituyo a lo conocido como objeto' significa 'yo me doy a mí mismo su presencia en mí'. Si ello suena a idealismo, es porque se olvidan estas cosas: 1ª, que lo conocido no me puede dar esa presencia porque no la tiene (su ser-presente-a-mí no es nada en él); 2ª, que al darme yo la presencia de lo que en un modo físico no tengo, no pongo la realidad de lo que así no poseo, sino tan solo su objetividad, que es cosa mía y no suya; 3ª, que el hecho mismo de poner esta objetividad es una actividad objetivante y no objetivada (de esta última forma, únicamente se da en la reflexión)": *La estructura...*, p. 203.

<sup>187</sup> Aspecto ampliamente desarrollado en el epígrafe n.3, a, de este apartado. Sobre la relación posesión semejanza volveremos más adelante.

<sup>188</sup> Y esto precisamente en cuanto naturaleza racional o espiritual.

<sup>189</sup> De muchas maneras se ha expresado esta relación: 'posesión', 'presencia'... para el conocer; 'unión', 'tendencia', 'impulso'..., para el amar. Cfr. MILLÁN PUELLES, *o. c.*,

ii) La distinción que se da en el lenguaje ordinario entre “saber” y “conocer”, en cuanto “saber” hace referencia a un conocimiento abstracto —captar lo que una cosa es— y “conocer” a una realidad más personal, que implica una relación a la cosa en sí (sé quien es tal persona y conozco a tal persona). A esto nos referiremos de un modo más riguroso cuando consideremos el contenido psicológico de la generación del verbo.

iii) Finalmente, y aunque sea un argumento estrictamente teológico, el hecho de que la vida divina está constituida por las operaciones de conocimiento y amor intratrinitarias, y, como ha puesto de relieve Juan Pablo II siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II, esta vida debe contemplarse también en su aspecto de relaciones interpersonales, no sólo como relaciones de origen en cuanto relaciones vitales, consistenes en un vivir “para otro” de cada Persona divina.<sup>190</sup>

#### f. La relación de conocimiento como relación de posesión

Evidentemente al tratar de describir con conceptos sacados de las cosas sensibles una realidad espiritual nos encontramos con serias dificultades. A la hora de describir la relación cognoscitiva se ha acudido especialmente a tres imágenes (no incluimos la de semejanza por corresponder a la primera fase del conocimiento), y que son:

- conocer es *una posesión* intencional —no física— de la cosa;<sup>191</sup>
- conocer es *hacer presente* a una cosa de un modo espiritual u objetivo;<sup>192</sup>
- conocer es *un enfrentarse u oponerse* a lo conocido.<sup>193</sup>

Y cada una de ellas resalta un aspecto distinto de la misma realidad:

• la primera el carácter de *dominio* propio del conocimiento, que es siempre perfectivo (a diferencia del amor que es unitivo, y sólo perfecciona según la bondad en sí de la cosa);

• la segunda el carácter inmanente del entender, *su ser en mí*;<sup>194</sup>

pp. 211, 218, 220; SALMANTICENSIS, *o. c.*, Tract. VI, D. 3 § VIII, n. 21; *S. Th.*, I, qq. 19, 59, 108; II-II, q. 27; *De Ver.*, q. 23...

<sup>190</sup> Cfr. JUAN PABLO II, *Aloc.* 14.XI.79; 9.I.80 (en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II.2 (1979), pp. 1153-56; III-1 (1980), pp. 88-89, respectivamente); CONC. VATICANO II, *Cons. Gaudium et Spes* n. 24; GONZÁLEZ ALRÓ, J. L., “El reflejo de la unidad de Dios Uno y Trino en la unidad de la Iglesia”, Comunicación VI Simposio Intern. de Teología, Univ. de Navarra, abril 1984.

<sup>191</sup> Cfr. MILLAN PUELLES, A., *La estructura...*, pp. 195, 211, 212; GARCÍA LÓPEZ, J. L., *Estudios...*, p. 142; TONQUEDEC, J. DE, *Critique de la connaissance*, Ed. Beauchesne, Paris, 1929, p. 4; FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 206; C. G., I, c. 79; IV c. 11; *S. Th.* II-II, q. 4, a. 1, c.

<sup>192</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 12, a. 4; q. 19; a. 6; q. 59, a. 2; q. 108, a. 6; *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 1, sol 2º; PAISSAC, H., *La theologie...*, p. 119; MILLAN PUELLES, A., *La estructura...*, pp. 199-202.

<sup>193</sup> Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, p. 201. Este misma idea pensamos que es resaltada con la palabra *contemplar* referida al conocimiento, p.e. *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2.

<sup>194</sup> Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, pp. 218-220; 201-202; *S. Th.*, I, q. 12, a. 4.

\* la tercera el respeto a la realidad de la cosa en sí misma, ese mantener la distancia con *el ser en sí* de la cosa, propio del conocer.<sup>195</sup>

Sin embargo, pensamos que es la primera —la posesión— la que pone más de relieve lo propio del conocer, precisamente porque manifiesta una característica de la persona y que depende del mismo: el ser dueña y señora de sus propios actos.<sup>196</sup>

#### g. *El conocer como "actus actus actum possidentis"*

Y es de este modo como, en nuestra opinión, la definición más adecuada de lo que es el entender es la dada por el Dr. Millán Puelles: entender es "*actus actus actum possidentis*".<sup>197</sup>

Es el acto —*actus*— del subsistente —*actus*— que posee —*possidentis*— un acto —*actum*—.

Donde el subsistene es *actus* precisamente en cuanto posee en sí toda la perfección ontológica que le hace inteligente en acto: la perfección entitativa y la perfección operativa —el entender—.

Y lo conocido es *actum* en cuanto es una realidad en sí mismo, realidad que respeta el entender, su *ser en sí*.<sup>198</sup> Y que pone de relieve el carácter intencional del entender.

#### 4. *El contenido psicológico de la generación del verbo*

En los epígrafes anteriores hemos tratado de la estructura metafísica del proceso cognoscitivo y, más en concreto, de lo que en ella supone la existencia del verbo mental. Vamos, pues, ahora a considerar el aspecto psicológico de dicho proceso.

##### a. *La distinción psicológica de los dos momentos del conocer*

Y desde sus primeras obras Santo Tomás se refiere a la existencia de dos momentos en que el proceso cognoscitivo intelectual (además de la recepción pasiva de la especie *secundum esse* en el intelecto humano: el paso al acto primero), y que es el fundamento de la existencia del verbo mental. Dice así en el "Comentario a las Sentencias": "en las operaciones del intelecto se da un cierto grado. El primero es *la simple intuición* por el intelecto en el conocimiento del inteligible, y que todavía no tiene razón de verbo. En segundo lugar hay una ordenación de aquel inteligible a la manifestación, ya a otro, cuando uno

<sup>195</sup> Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, pp. 199-201; GILSON, E., *El realismo metódico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 120.

<sup>196</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 29, a. 1, ad 5; DERISI, O. N., "La persona humana frente a la triple trascendencia: objetiva, real y divina". *Actas Congr. Int. de Filosofía*. —Barcelona 1948—, Madrid, 1949, pp. 704-705.

<sup>197</sup> MILLAN PUELLES, A., *o. c.*, p. 198.

<sup>198</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 197.

habla con otro, ya a uno mismo, cuando habla consigo mismo, y ésta tiene primeramente razón de verbo".<sup>199</sup>

Sin embargo, esta distinción es, en estos momentos, meramente psicológica y no corresponde a una distinción real entre el verbo y la operación, como ya vimos, sino por decir así a dos momentos de la misma operación, y que podrían describirse como la operación *in fieri* en su último momento —la simple intuición— y la operación *in facto esse* —la manifestación—.

Es posteriormente cuando esta distinción pasa a ser una distinción real, aunque no temporal, en la enseñanza del Aquinate, y que corresponde a la actualización del intelecto por la especie y a la generación del verbo mental: "Anterior según naturaleza es la información del intelecto por la especie, que es lo primero suficiente para entender, y por tanto *in radice* es anterior al verbo, y el verbo es término de la acción del intelecto. Pero como el objeto no se tiene sino en el verbo (...), y el objeto es anterior a cualquier acción que termine en él, el verbo es anterior al entender".<sup>200</sup>

Así pues, el primer momento consiste en la perfecta actualización del intelecto por la especie —la realización pues de la operación intelectual en cuanto perfección absoluta—;<sup>201</sup> e inmediatamente se forma el verbo: "en cualquiera que entiende, por el mismo hecho de entender, procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida";<sup>202</sup> y esto es simultáneo en el tiempo ya que "la primera acción del intelecto por la especie es la formación de su objeto, por el que formado entiende, sin embargo simultáneamente en el tiempo el mismo (intelecto) forma —está formando— (el verbo) y (el verbo) es formado —ha sido formado—, y simultáneamente entiende".<sup>203</sup> Por eso podemos hablar de una distinción no sólo psicológica sino metafísica —de naturaleza— entre ambos momentos, si bien son simultáneos.

i) El primer momento termina en la evidencia.

El primer momento consiste metafísicamente en la perfecta actualización del intelecto, el cual pasa a estar en acto segundo, mediante la información inteligible de la especie; y esto tanto en el proceso de la simple aprehensión como en el del juicio. En el primero de estos casos la actualización es inmediata; en el otro, en cuanto lleva consigo la composición y división que pone el mismo intelecto<sup>204</sup> implica, en general, cierto proceso temporal, debido a la necesidad de utilizar los sentidos,<sup>205</sup> y que consiste en el *cogitare*.<sup>206</sup>

Además, es en esta fase del proceso intelectual, como hemos indicado, en la que se realiza la conversio *ad phantasmata*, de modo que el término de este proceso —la intelección *in facto esse*— lleva consigo dos cosas: la identificación

<sup>199</sup> *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, sol.

<sup>200</sup> *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 283). Cfr. *C. G.* IV, c. 14; *De Ver.*, q. 8, a. 6, c.

<sup>201</sup> Cuestión que hemos desarrollado ampliamente en *El entender como perfección...*

<sup>202</sup> *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, c.

<sup>203</sup> *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275). Cfr. *S. Th.*, I, q. 25, a. 1, c; q. 42, a. 2, c: q. 45, a. 2, ad 3; III, q. 34, a. 2, ad 1; *C. G.*, I, c. 53; IV, c. 11.

<sup>204</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 3, c; q. 8, a. 5, c; a. 9, ad 9.

<sup>205</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 62, a. 6, c.

<sup>206</sup> Cfr. *De diff. verbi div. et hum.* (n. 291).

del intelecto con la cosa en razón de la forma y una relación de origen respecto de la misma.

Para nosotros, el significado de este momento consiste en captar el contenido inteligible de la cosa, en razón de la información inteligible, y que ése es el contenido *de* algo, en razón de la relación de origen: captar el contenido inteligible de una cosa, o, de un modo más metafísico, la posesión de la forma de otra cosa en cuanto de otra.

Y en esto consiste la evidencia intelectual,<sup>207</sup> la captación de un contenido —inteligible— que se da fuera de nosotros y con independencia de nosotros, pues nos viene dado. Por eso, a pesar del aspecto activo que pueda tener el *cogitare*, la evidencia final tanto en la simple aprehensión como en el juicio se nos muestra como pasiva, como dada, medida desde fuera.

Y así, el que al intelecto en acto le sea natural obrar produciendo el verbo, psicológicamente corresponde al hecho que la evidencia hace que lo captado se afirme de la cosa: “el intelecto no es forzado por el sujeto, pues no utiliza órgano corporal, sino por el objeto, porque de la eficacia de la demostración es forzado a admitir las conclusiones”,<sup>208</sup> y una conclusión es admitida cuando se afirma —interior o exteriormente—, esto es, cuando se dice el verbo.

ii) El segundo momento termina en la contemplación de la cosa en sí.

“Primeramente se considera la pasión del intelecto posible según es informado por la especie inteligible. Formado por la misma, forma —produce— en un segundo momento la definición o la división o la composición”.<sup>209</sup>

El intelecto forma, por tanto, el verbo para alcanzar a la cosa en sí, para contemplarla, para manifestarla.<sup>210</sup> De modo que el verbo es como un espejo donde se contempla la cosa y que no la excede.<sup>211</sup>

El contenido psicológico de este momento consiste en que el intelecto, por mediación del verbo, entiende *la cosa misma*, la cosa en sí, en razón del contenido inteligible que antes había captado.

En el primer momento entender era contemplar *el contenido inteligible de algo*, en el segundo es *contemplar algo en razón de dicho contenido*. Antes el objeto era el contenido, ahora *el objeto es la cosa en sí*.<sup>212</sup>

Y con esto se acaba la operación intelectual: “Cuando el intelecto ha alcanzado la forma de la verdad no considera sino que contempla la verdad perfectamente”.<sup>213</sup>

<sup>207</sup> En este sentido entendemos la afirmación de Pister: “(el conocimiento es previo a la dicción) pues si se dijera el verbo antes de haber conocido el objeto, esta dicción sería ciega y el conocimiento que se seguiría no ofrecería ninguna garantía de verdad” (*La nature...*, p. 126).

<sup>208</sup> *De Ver.*, q. 11, a. 3, ad 11.

<sup>209</sup> *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

<sup>210</sup> Cfr. entre otros *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 5.

<sup>211</sup> Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

<sup>212</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c; *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 3; q. 14, a. 8, ad 5; *C. G.*, I, c. 13; *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c.

<sup>213</sup> *S. Th.*, I, q. 34, a. 1, ad 2.

Este doble momento ha sido tenido en cuenta por todos los tomistas; "hay pues dos momentos en la vida de la inteligencia: yo llego a ser lo otro por asimilación, y yo contemplo lo otro adhiriéndome a él".<sup>214</sup> Sin embargo, generalmente se ha considerado esta distinción no como la correspondiente a lo indicado por nosotros sino como la distinción entre la simple aprehensión y el juicio,<sup>215</sup> en base a las afirmaciones de Santo Tomás en las que dice que en la simple aprehensión no hay comparación a la cosa y en el juicio sí.<sup>216</sup> Pero esta interpretación no nos parece correcta porque, entre otras cosas, como hemos visto, lo que no se dé al menos implícitamente en la simple aprehensión no puede darse explícitamente en el juicio.<sup>217</sup> Por ello, podemos afirmar que en la simple aprehensión se contempla la cosa en sí bajo un contenido sin hacer explícita la distinción entre la cosa y el contenido bajo el que la contemplamos —el verbo de la simple aprehensión dice "hombre"—, en el juicio se explicita dicha distinción entre la cosa —esto— y el contenido inteligible —el verbo del juicio dice "esto es un hombre"—.

#### b. *La separabilidad de ambos momentos.*

Una prueba de la distinción real entre ambos momentos del proceso intelectual está en el hecho de su real separabilidad, al menos en algunos casos.

En la simple aprehensión, que corresponde a aquello que es el objeto propio de nuestro intelecto, al darse siempre y de un modo necesario la evidencia, no cabe esta separación de los dos momentos del proceso: siempre que el intelecto recibe la especie inteligible mediante la acción conjunta del intelecto agente y del fantasma se produce una perfecta actualización del intelecto posible —se produce una evidencia perfecta—, y el intelecto forma necesariamente el verbo.

Sin embargo, en las operaciones judicativas en las que el intelecto pone algo de su parte cabe que el intelecto capte sólo algunos aspectos, pero no la evidencia perfecta de que ese contenido corresponda a la realidad. Y en este caso la voluntad puede mover al intelecto a emitir un verbo, de tal manera que sin captar —tener evidencia— que "ese es el contenido de algo", o, con otras palabras, que "es real", afirme que la realidad es así, contemple la realidad bajo ese contenido.

Es este el caso de la fe humana (y sobrenatural) y la de otros, que se dan por motivos menos racionales, en los que el verbo es emitido con seguridad —certeza— y sin evidencia; o la de los juicios de opinión o duda en los que se carece de dicha seguridad.

Ahora bien, si se da esta separabilidad práctica de ambos momentos psicológicos es que necesariamente son metafísica y realmente distintos.

<sup>214</sup> PHILIPPE, M. D., "Éléments d'une critique du jugement", en *Bul. Cercle Thomiste*, n. 92, VI-IX-81, p. 3.

<sup>215</sup> Como ya indicamos (*El entender como perfección...* (pp. 38-41), en nuestra opinión, no es ésta la enseñanza del Aquinate.

<sup>216</sup> Cfr. *In I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 7; *De Ver.*, q. 1, a. 3, c; C. G. I, c. 59; *In III De Anima*, lect. 11.

<sup>217</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 7, ad 5.

c. *La generación del verbo no refleja.*

Si bien de lo que hemos expuesto pensamos queda claro que la generación del verbo no corresponde a una operación refleja, sin embargo, por cierta semejanza que hay con la misma, queremos resaltar este punto.

Dice así Santo Tomás: "Queda ahora por ver si el verbo es engendrado mediante reflexión del acto del intelecto o mediante un acto recto.

Para cuya evidencia es necesario tener en cuenta que ni el verbo que es expresivo de la cosa que se entiende es reflejo, ni la operación por la que se forma el verbo que expresa la *quidditas* de la cosa concebida —la simple aprehensión— es refleja, ya que en caso contrario todo entender sería reflejo, porque siempre que se entiende se forma un verbo. Lo que pone de manifiesto que el intelecto por sí mismo puede realizar su propia acción, la cual termina en el objeto hecho en sí y por sí mismo.

Pues un algo único se constituye a partir del intelecto y la especie, lo cual es el principio de su acción y quien compete obrar. Por ello la especie es lo primero por lo que (*qua*) se obra, y no *ad quam*, ya que nuestro intelecto no mira a la especie como un ejemplar semejante a él, y de este modo hacer algo como verbo suyo. Pues, si fuera así, no se haría un algo único del intelecto y la especie, pero el intelecto no entiende sino hecho uno con la especie, de modo que informado por dicha especie obra como mediante algo suyo sin que, a pesar de ello, la exceda.

La especie, así tomada, lleva siempre a su objeto primero. De donde queda claro que el verbo del intelecto se perfecciona mediante un acto recto (...).

Sin embargo, se debe tener en cuenta que la generación del verbo es muy semejante a un conocimiento reflejo (...). Pues cuando el alma informada por la especie forma el verbo, no lo forma en algo suyo que no esté informado por la especie, como si formase el verbo en algo del intelecto que se extiende más allá de donde alcanza la información de la especie, de tal modo que donde se forma el verbo fuera informado por el verbo (y no por la especie), con lo que parecería que se prolonga como en recto, de modo que por un acto recto se formaría el verbo; sino que en la misma alma informada por la especie primera en acto se engendra el verbo, y no en alguna parte desnuda —no informada— del alma. De donde la generación del verbo parece muy semejante a una operación refleja.

Pero hay que saber que, como toda reflexión se hace volviendo sobre lo mismo, y en este caso no hay vuelta ni sobre la especie ni sobre el intelecto informado por la especie, ya que ninguno de ellos se percibe cuando se forma el verbo, la generación del verbo no es refleja".<sup>218</sup>

<sup>218</sup> *De natura verbi intel.*, c. 2 (nn. 278-280).

d. *¿Cuándo es necesario el verbo mental?*

De lo dicho queda suficientemente claro que el verbo es necesario para entender cuando el contenido inteligible de una cosa sea de algún modo separable de la realidad de la misma.

En toda criatura se da la distinción real entre el supuesto, la cosa en cuanto cosa, y su esencia, y, en consecuencia, su contenido inteligible. De modo que captar el contenido inteligible *de algo* es realmente distinto que captar ese *algo* en razón de ese contenido. Por ello en el conocimiento intelectual de la criatura se da siempre la necesidad de un verbo mental, incluso en el conocimiento que el ángel tiene de sí mismo.

Sin embargo, en el caso de Dios, *Ipsum Esse subsistens*, no se da distinción real entre las Personas y la Esencia divina, sino sólo una distinción de razón con fundamento *in re*. Esta distinción permite entre otras cosas decir a Santo Tomás que “por parte del cognoscente, es absolutamente la misma operación cognoscitiva por la que Dios sabe que es Dios y que es Padre, pero no es lo mismo, por parte de lo conocido, aquello por lo que (*quo*) conoce que es Dios y que es Padre (...), ya que conoce que es Dios por la Deidad y que es Padre por la Paternidad, que según nuestro modo de conocer son distintos, aunque realmente son lo mismo”.<sup>219</sup> Pues bien, ¿esta distinción de razón hace necesaria la existencia de un verbo en Dios?

Desde un punto de vista estrictamente filosófico la respuesta es que no se ve que sea necesario, pero, a la vez, tampoco podemos dar una respuesta negativa; para afirmar o negar dicha necesidad sería necesario que conociéramos *cómo* se conoce Dios, lo cual no es posible con nuestro conocimiento natural.<sup>220</sup>

e. *El verbo en el conocimiento de lo abstracto.*

De lo dicho podría parecer que en la consideración de realidades abstractas no sería necesario el verbo mental, ya que en su conocimiento sólo se contempla un cierto contenido inteligible, por ejemplo, “humanidad”.

Sin embargo, en ninguno de los dos momentos que hemos considerado en la simple aprehensión se contempla la “humanidad” en cuanto tal, ya que en el primero se contempla “humanidad de algo” y en el segundo “algo bajo la razón de humanidad”.

Para llegar a la consideración de la “humanidad” en cuanto tal, esto es como un contenido universal y abstracto sólo existente en nuestra mente, es necesario un proceso reflexivo mediante el cual se nos manifiesta como un cierto ente, un algo, un ente de razón, que existe en nuestro intelecto y no en la

<sup>219</sup> *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad.7.

<sup>220</sup> *Cfr. De Pot.*, q. 8, a. 1, ad 12.

cosa,<sup>221</sup> y al cual compete un *esse* intencional, esto es, tener su ser natural en las cosas existentes pero de un modo singular y concreto.

De aquí que para conocerla es necesaria también la producción de un verbo, ya que es necesario captarla no como un contenido sino como un algo, a lo que compete un contenido intencional.

### 5. El verbo medio "in quo" de la intelección

Una vez estudiada la razón de la generación del verbo mental tanto desde el punto de vista metafísico como desde el punto de vista psicológico, es necesario que determinemos el tipo de mediación que ejerce el verbo en la intelección.

La función del verbo, como hemos visto, es dar razón de la relación de posesión entre el inteligente y la cosa, propia de la intelección. Ahora bien, para determinar cómo el verbo da razón de la misma es necesario que previamente consideremos la unión que se da entre el verbo en cuanto *intellectum* y el intelecto, así como las diversas relaciones que se dan entre intelecto y cosa, intelecto y verbo, y verbo y cosa.

#### a. La unidad entre el intelecto y el verbo

Entre el verbo y el intelecto se da un doble tipo de unión, la primera corresponde a la inhesión del verbo en cuanto es un cierto accidente en el intelecto y la segunda a la unión "inteligible" que corresponde a la unión del verbo en cuanto "*intellectum*" con el intelecto. Vamos, pues, a considerar cada una de ellas.

##### i) La unidad "*secundum esse accidentalis*"

Una de las características metafísicas del verbo mental es la de ser un accidente<sup>222</sup> que inhiere en el inteligente en acto mediante el intelecto en acto, como sujeto próximo.<sup>223</sup>

En cuanto es un accidente su *esse*, que es accidental, depende del sujeto en el que inhiere,<sup>224</sup> y es una cierta perfección —actualidad— del mismo, del mismo modo que el *esse* del accidente verde —por el que el verde es— es una actualidad del cuerpo verde —por la cual es verde—. <sup>225</sup>

Por ello hay que afirmar que en un sentido absoluto el *intelligi*, que es el *esse* del verbo,<sup>226</sup> una cierta perfección del inteligente —es una actualidad del

<sup>221</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, sol.

<sup>222</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 9, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 281).

<sup>223</sup> Cfr. el epígrafe n. 2, c, ii) del presente apartado.

<sup>224</sup> Cfr. *C. G.*, IV, c. 14; c. 14; *S. Th.*, I, q. 77, a. 6, c; *Quodl.*, III, a. 1, c.

<sup>225</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 6, ad 19.

<sup>226</sup> Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

mismo—. Sin embargo, no se puede afirmar que sea una perfección en sentido estricto del inteligente, del inteligente en cuanto tal, por dos motivos: primero, porque la perfección del inteligente en cuanto tal es el *intelligere* —el acto u operación de entender—; segundo, porque el carácter “autónomo” del verbo, lo que lleva consigo que el verbo mental y, en consecuencia, el *intelligi* sean ajenos al *esse* del intelecto. Precisamente por esto es posible la generación del verbo mental sin ir en contra del principio de causalidad: el *intelligere*, acto y perfección de intelecto, es comunicado al verbo, cuyo acto es el *intelligi* (actos numéricamente distintos e idénticos desde el punto de vista formal) y que no es perfección del intelecto.<sup>227</sup>

En razón de este tipo de unión —*secundum esse accidentalis*— el verbo está presente al intelecto pero no es medio *in quo*: está en condiciones de ser término de la operación intelectual pero no lo es.

Por eso, aunque Santo Tomás no es muy explícito en este punto,<sup>228</sup> se admite de un modo general la existencia de un doble tipo de unión entre el verbo y el intelecto: una unión como accidente —*secundum esse accidentalis*— y otra unión como término o unión inteligible,<sup>229</sup> ya que como dice el Aquinate: “la noticia —el verbo— (...) puede considerarse bajo un doble aspecto: en comparación al cognoscente, y así inhiere en él como un accidente en su sujeto (...); en comparación a lo cognoscible, y de esta parte no tiene que inhiera sino que sea *ad aliud*”.<sup>230</sup>

Y en relación a este tipo de unión se considera que es indiferente que el verbo sea accidente o subsistente.<sup>231</sup>

De acuerdo a esto se comprueba que existe una cierta analogía entre la información —unión— inteligible del intelecto por la especie inteligible y la unión terminativa, que llamaremos *secundum intelligere*, entre el intelecto y el verbo.

En esta analogía se dan aspectos comunes y diferencias esenciales entre ambas uniones, veremos en primer lugar los aspectos comunes para después considerar las diferencias.

ii) La unidad “*secundum intelligere*”: unidad “*secundum quid*”

<sup>227</sup> Cfr. epígrafe n. 2, c, iii) de este apartado.

<sup>228</sup> Salvo en algunos tectos anteriores a 1261, donde el verbo es considerado todavía de algún modo como medio *quo* y, en consecuencia, su unión con el intelecto es de tipo formal; Santo Tomás sólo se refiere a la unión intelecto-verbo en el sentido de que éste es término de la operación intelectual.

<sup>229</sup> La llamamos inteligible para distinguirla de la *secundum esse*. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que no tiene el mismo sentido que el de la especie inteligible, que se un inteligiblemente al intelecto, en cuanto inteligible en acto, determinándolo formalmente. Respecto a la analogía con la especie inteligible en Santo Tomás se pueden comparar los siguientes textos paralelos referidos al verbo y a la especie inteligible: *De diff. verbi div. et. hum.* (n. 289) y *Quodl.*, VII q. 1, a. 4, c —para el verbo—; *De Ver.*, q. 10, a. 4, c; q. 2, a. 5, ad. 17; q. 3, a. 1, ad 2; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, ad 3 —para la especie—. Cfr. *El entender como perfección...* (pp. 4-6, 263-2).

<sup>230</sup> *Quodl.* VII, q. 1, a. 4, c.

<sup>231</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 52, a. 1, c (si bien este texto se refiere propiamente a la especie inteligible, en cuanto *principio* de la operación).

Aquellos aspectos de la unión verbo-intelecto<sup>232</sup> en los que coincide con la unión especie-intelecto (la cual hemos estudiado con detalle en un anterior trabajo y en el que determinamos con precisión su sentido<sup>233</sup> son los siguientes:

\* es una unión que exige la presencia física previa del verbo en el intelecto, la cual se da en el hombre de una manera natural en cuanto el verbo, fruto de una operación inmanente, es un accidente que inhiere en el mismo intelecto en acto como en su sujeto próximo;

\* es *secundum intelligere*: "en nuestro intelecto una cosa es entender y otra ser, y por tanto el verbo concebido en nuestro intelecto no se une a él en la naturaleza sino sólo en el entender";<sup>234</sup>

\* de esta unión surge pues un *unum secundum quid*, no un *unum simpliciter*, y, dado que esta unión no afecta al verbo en cuanto tal y sí al intelecto, es una unión real necesariamente del intelecto al verbo, pero basta que sea de razón del verbo al intelecto.<sup>235</sup>

iii) Esta unión no es determinativa sino terminativa.

Ahora bien esta unión del intelecto con el verbo tiene características esencialmente distintas que la unión del intelecto con la especie inteligible. Y el motivo fundamental radica en el hecho de que la especie es principio (o medio) *quo* de la operación intelectual, en cuanto que determina la actualidad del intelecto, y es, en consecuencia, una unión de tipo formal, aunque posea algunas peculiaridades;<sup>236</sup> y, sin embargo, el verbo no es medio o principio *quo* del entender, y por eso mismo su unión no es propiamente formal, y dentro del tomisimo ha sido habitualmente llamada *formal terminativa*.

Este nombre ha sido dado fundamentalmente teniendo en cuenta el siguiente texto del Aquinate: "Pues la forma puede estar en el intelecto de dos maneras. Una como principio del acto de entender, esto es, como la forma propia del inteligente en cuanto inteligente, y ésta es la semejanza de la cosa. Otra como término del acto de entender, al modo como el artífice excogita la forma de la casa; y como esta forma es excogitada por el acto de entender y como hecha por ese acto, no puede ser principio del acto de entender, como si fuera lo primero por lo que (*quo*), sino más bien tiene razón de aquello entendido por lo que el inteligente obra algo. Sin embargo, tampoco la forma predicha tiene razón de cosa entendida, ya que por la forma excogitada el artífice entiende lo que se debe hacer de un modo semejante a como en el intelecto especulativo la especie, por la que (*qua*) el intelecto es informado para entender en acto, es el

<sup>232</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 27, a. 1, ad 3.

<sup>233</sup> Cfr. *El entender como perfección...* (pp. 26-32).

<sup>234</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>235</sup> No damos una respuesta definitiva a este tema, que pensamos desarrollar en posteriores trabajos al estudiar la visión beatífica y las locuciones angélicas (Cfr. *S. Th.*, I, qq. 106-107) en las cuales parece darse una unión del intelecto con un verbo ajeno (el de Dios en la visión beatífica o en el de otro ángel en las locuciones), y, en consecuencia, la relación de este verbo al intelecto sería sólo de razón.

<sup>236</sup> Vistas en *El entender como perfección...*, (pp. 26-32).

primer *quod*. El intelecto en acto por dicha especie puede ya obrar formando ya las *quidditates* de las cosas ya componiendo o dividiendo: donde la misma *quidditas* formada por el intelecto, o la composición o división, es un cierto «operado» del mismo; y, sin embargo, mediante él llega al conocimiento de la cosa exterior. Y de este modo es como el segundo *quod* (lo segundo por lo que) se entiende”.<sup>237</sup>

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que nos encontramos con un texto del período anterior a 1261, y, en consecuencia, en un momento inicial de su evolución sobre el verbo mental. Por ello es necesario que reconsideremos el carácter formal, de medio *quod*, que en este momento da Santo Tomás a la función del verbo mental a la luz de sus obras posteriores.

En nuestra opinión dos son las características de la unión intelecto-verbo que se deducen de la doctrina general del Aquinate en sus obras posteriores:

° la unión intelecto-verbo está estructurada sobre una adecuación formal entre ambos: sólo es posible en la medida que el intelecto en acto y el verbo tengan la misma forma, lo cual se realiza siempre cuando el verbo es generado por el propio intelecto en acto.<sup>238</sup>

° es una unión terminativa no determinativa, esto es, el intelecto en acto, con una actualidad perfectamente determinada por la especie, alcanza una unión de perfecta adecuación con el verbo en el presente, al modo como una persona alcanza una perfecta unión con el vestido,<sup>239</sup> y así se puede decir que posee el verbo<sup>240</sup> como la persona el vestido: “Y porque, como se ha dicho, tal objeto —el verbo— se forma en la misma alma y no fuera, está en la misma alma como en su sujeto, y es una semejanza de la cosa exterior. Ahora bien, lo que está en el alma como en su sujeto tiene en ella razón de poseído (*habitus*); y la perfecta razón de poseído (*habitus*) se da cuando está unido en acto: en lo que se perfecciona la naturaleza. Y esta perfección —unión en acto— se alcanza por medio de la luz natural del intelecto que envuelve la especie inteligible, luz en la que y bajo la que (*in quo et sub quo*) se entiende”.<sup>241</sup>

Por tanto, esta unión no se puede decir que sea formal; y es más semejante a aquella que se da entre *dos cosas* que se compenetran perfectamente en razón de su identidad formal, que a aquella que se da entre algo y su forma; y esto es así por el carácter “autónomo” del verbo mental.

No es, en consecuencia, adecuado el modo usual de referirse a esta unión como “unión formal terminativa”. Y pensamos que describe mejor este modo de unión el decir que es una “unión terminativa según adecuación formal”.<sup>242</sup>

<sup>237</sup> *De Ver.*, q. 3, a. 2, c.

<sup>238</sup> Dejamos abierta la posibilidad de una unión con un verbo no producido por el propio intelecto fundamentalmente en razón de la visión beatífica (Cfr. nota 235), sin que por ahora desarrollemos más el tema.

<sup>239</sup> Es la imagen material más adecuada que se nos ocurre, y que se puede considerar de alguna manera insinuada en *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 284).

<sup>240</sup> Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

<sup>241</sup> *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

<sup>242</sup> Santo Tomás al hacer referencia al verbo como término de la operación intelectual lo hace siempre en el contexto de ser algo producido por la misma (p. e. cfr. *De Pot.*, q. 8,

### b. Las distintas relaciones presentes en el inteligente en acto

Pasamos ahora a hacer una breve referencia a las distintas relaciones presentes en el intelecto en acto.

#### i) Relaciones intelecto en acto-cosa exterior.

En el intelecto en acto nos encontramos, de acuerdo a lo que hemos visto, con tres relaciones con respecto a la cosa:

\* Una relación de semejanza: la cual alcanza en razón de la información inteligible por la especie, que será tanto mayor según la perfección de la especie y que corresponde al contenido inteligible de la cosa conocida. En el caso del hombre, cuyo objeto propio son las cosas materiales, esta semejanza es según la especie universal de la cosa conocida; y, en consecuencia, alcanza por igual a todos los individuos de dicha especie.

\* Una relación de origen (originado en el caso del hombre): que se funda en la acción del fantasma, y corresponde psicológicamente a la *conversio ad phantasmata*; esta relación termina exclusivamente en la cosa concreta conocida.

\* Una relación de posesión —la propiamente cognoscitiva—: que termina en la cosa concreta conocida, y se estructura mediante el verbo mental; su mayor o menor alcance depende de la perfección de dicho verbo.

Estas tres relaciones son habituales, esto es, en las inteligencias creadas son reales si la cosa conocida existe en acto<sup>243</sup> y no se ha caído en el error. A las tres les corresponden las relaciones opuestas en las cosas, las cuales son de razón.

#### ii) Relaciones intelecto-verbo mental

Dos son las relaciones que se dan en el intelecto en acto respecto al verbo:

\* Una relación de origen originante: fundada en la generación del verbo por el intelecto en acto,<sup>244</sup> y es ésta la que Santo Tomás ha destacado de un modo primordial por su íntima conexión con el Misterio Trinitario.

\* Una relación de unión terminativa según adecuación formal: la cual acabamos de estudiar.

a. 1, c; S. Th., I, q. 14, a. 2, c; *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276). Y por eso no aparece de un modo claro la distinción entre ambos aspectos: ser término producido y ser término al que se une. Sin embargo, en nuestra opinión, de toda su enseñanza se deduce que el ser término de la operación en sentido propio corresponde al ser término de la unión según adecuación formal entre el intelecto y el verbo, y no a la unión efecto-causa. De serlo en este último sentido no parece que fuera posible ni la visión beatífica, ni las locuciones angélicas, ni que el Hijo y el Espíritu Santo conocieran en el Verbo dicho —sólo— por el Padre.

<sup>243</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 4, ad 1.

<sup>244</sup> Cfr. Apartado A, n. 2.

De momento no vemos la necesidad de que entre ambas exista una distinción real, aunque nuestra opinión es que sí se da esa distinción, y un estudio detallado del tema, que ahora no tiene un especial interés para nosotros, nos llevaría demasiado lejos.

Ambas relaciones son reales, y a la primera le corresponde otra en el verbo de origen originado real, en cambio a la segunda le corresponde la de unión opuesta en el verbo que no tiene por qué ser real.

A estas afirmaciones se les podría hacer la observación de que en la doctrina del Aquinate para que haya relaciones reales es necesario, entre otras cosas, que haya una distinción real entre los sujetos de ambas relaciones, puesto que las relaciones son siempre entre supuestos<sup>245</sup> y no entre accidentes. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el mismo Aquinate afirma explícitamente que se dan relaciones reales entre el intelecto en acto y el verbo generado por él,<sup>246</sup> y, además, en nuestra opinión, la interpretación indicada de las afirmaciones de Santo Tomás, en base a la que se niega la existencia de relaciones reales entre accidentes del mismo sujeto, no es correcta, y radica en el hecho de confundir al sujeto sustantivo con el sujeto de la relación.<sup>247</sup>

iii) Relaciones verbo-cosa

Entre el verbo y la cosa se dan dos relaciones fundamentales:

\* Una relación de origen indirecto: en cuanto el verbo, en el caso del hombre, procede de la cosa mediante el intelecto y la sensibilidad.<sup>248</sup>

\* Una relación de manifestación:<sup>249</sup> que es la propia del verbo con respecto a la cosa concreta conocida, y es consecuencia del carácter de "*intellectum*" esencial al verbo —su ser pura intencionalidad—, y que es tanto más perfecta cuanto mayor sea la identidad formal entre el verbo y la cosa conocida.<sup>250</sup>

Ambas son relaciones habituales, a las que corresponden otras opuestas de razón en la cosa,<sup>251</sup> y la segunda agota, por decirlo así, toda la razón de ser del verbo mental.

c. *El verbo, medio "in quo" de la intelección*<sup>252</sup>

La afirmación fundamental de nuestro trabajo con respecto al verbo mental es que el verbo mental es necesario *en todo* conocimiento intelectual, ya que me-

<sup>245</sup> Ver nota 118.

<sup>246</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 28, a. 1, ad 4; q. 34, a. 1, ad 3.

<sup>247</sup> Ver nota 118.

<sup>248</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 4, arg. y ad 7; q. 8, a. 7, ad 1 y 2; a. 8, c; *C. G.*, I, c. 53.

<sup>249</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 7; sc 4; a. 2, c; a. 4, ad 6; *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, ad 2; q. 34, a. 1, ad 3; *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 26).

<sup>250</sup> Cfr. *C. G.*, I, c. 53; c. 59; IV, c. 11; *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 9; *Ad Phil.*, c. 2, lect. 2 (n. 54); *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 270); *Ad Coll.*, c. 1, lect. 4 (n. 31); *In I De Anima*, lect. 4 (n. 43).

<sup>251</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 4, a. 5, ad 1.

<sup>252</sup> Como se ha dicho ésta es la fórmula empleada por Santo Tomás en sus últimas obras: *Super Ioan. Ev.*, c. 1; *De natura verbi intel.*

dian­te su gene­ra­ción, y de un modo más amplio me­dian­te su po­se­sión ac­tual,<sup>253</sup> surge en no­so­tros una re­la­ción a la co­sa co­no­ci­da en sí mis­ma que es la re­la­ción co­g­no­sci­ti­va, y que he­mos ca­li­fi­ca­do de po­se­sión in­ten­ci­o­nal.

Si­n em­bar­go, de ac­uer­do a lo que he­mos di­cho, el ver­bo no pue­de ser el fun­da­men­to ab­so­lu­to de di­cha re­la­ción, la cual además no in­hiere en el in­te­li­gen­te me­dian­te el ver­bo si­no me­dian­te el in­te­lec­to en ac­to.

Pa­ra de­ter­mi­nar cuál es la fun­ción del ver­bo, y con ello el ti­po de me­dia­ción ejer­ci­da por él, de­be­mos tener en cuen­ta que:

— en ra­zón de la unión del in­te­lec­to en ac­to con el ver­bo men­tal, unión co­sis­ten­te en una re­la­ción real del in­te­lec­to en ac­to al ver­bo;

— en cuan­to que el ver­bo es su­je­to de una re­la­ción ha­bi­tual a la co­sa co­no­ci­da en sí —la re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción—;

— re­sul­ta que en nues­tro in­te­lec­to en ac­to se da una re­la­ción ha­bi­tual a la co­sa co­no­ci­da,<sup>254</sup> que es la re­la­ción co­g­no­sci­ti­va.

Nos en­con­tra­mos pues ante una con­ca­te­na­ción tran­si­ti­va de re­la­cio­nes: la re­la­ción de unión más la re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción dan lu­gar a la re­la­ción co­g­no­sci­ti­va. Lo cual es se­me­jan­te a lo que su­ce­de con los her­ma­nos res­pec­to del pa­dre, el sue­gro y ye­rno res­pec­to a la es­po­sa, los miem­bros de la so­ci­e­dad res­pec­to del fin de la mis­ma...<sup>255</sup> Y co­rres­pon­de al he­cho de que una re­la­ción en­tre dos su­je­tos se es­truc­tu­ra en base a las re­la­cio­nes de am­bos con un ter­ce­ro, que tie­ne ca­rácter de me­dio. Pues bien, ha si­do us­ual ca­li­fi­car a este ti­po de me­dio co­mo de me­dio *in quo* (que co­rres­pon­de al con­cep­to de nex­o cuan­do las re­la­cio­nes que en­tran en jue­go son uniti­vas).

De este modo afir­ma­mos que el ver­bo es me­dio *in quo* del co­no­ci­mien­to in­te­lec­tu­al en cuan­to que en ra­zón de su re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción a la co­sa, si el in­te­lec­to está unido a él, surge en el in­te­lec­to la re­la­ción co­g­no­sci­ti­va —de po­se­sión— res­pec­to a la co­sa en sí.

La per­fec­ción de esta po­se­sión —re­la­ción— será tan­to ma­yor cuan­to ma­yor sea la iden­ti­dad en­tre el ver­bo y la co­sa —más per­fec­to sea el ver­bo y más plena la re­la­ción de ma­ni­fes­ta­ción— y más ín­ti­ma y to­tal sea la unión del in­te­lec­to en ac­to con el ver­bo.

Una vez es­pe­ci­fi­ca­do el ti­po de me­dio nos queda de­ter­mi­nar lo más cla­ra­men­te po­si­ble la co­ne­xión me­ta­fí­si­ca en­tre la re­la­ción co­g­no­sci­ti­va y la ma­ni­fes­ta­ti­va.

Pa­ra ello he­mos de tener en cuen­ta que el fun­da­men­to, en su sen­ti­do pro­pio, de una re­la­ción tie­ne que ser *algo* que esté en el su­je­to de di­cha re­la­ción,<sup>256</sup> y en el caso co­n­cre­to de la re­la­ción co­g­no­sci­ti­va en el in­te­lec­to en ac­to.

<sup>253</sup> Ver nota 242.

<sup>254</sup> Cfr. C. G., I, c. 79.

<sup>255</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 9, c.

<sup>256</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 2, Exp. Text., ad 2; C. G. IV, c. 2.

Además, el fundamento último de una relación necesariamente tiene que ser algo absoluto,<sup>257</sup> de aquí que debemos afirmar que el fundamento último de la relación cognoscitiva es la misma operación intelectual.<sup>258</sup> Pero no puede serlo en cuanto tal, ya que en este sentido sólo es el fundamento de la relación de semejanza, y además la relación cognoscitiva no se da sin el verbo; por ello, debemos afirmar que el fundamento de la relación cognoscitiva es la misma operación intelectual en cuanto principio del verbo, o en cuanto mediante ella el intelecto se une al verbo inteligiblemente.

Ahora bien, en este caso dicha operación es el fundamento absoluto de dos relaciones: una al verbo —como término inmanente al que se une—, y que es la relación de unión terminativa según adecuación formal; otra a la cosa en sí —como objeto del entender—, y que es la relación cognoscitiva o de posesión intencional.

Ambas relaciones, pues, están unidas en el fundamento como en su raíz, sin embargo la primera tiene una prioridad metafísica —no temporal— respecto a la segunda (del mismo modo que en una sociedad es previa metafísicamente la relación al fin de cada miembro que la relación entre los diversos miembros, la de cada criatura a Dios que la de las distintas criaturas entre sí,<sup>259</sup> la del esposo a la esposa que la del esposo al suegro. . .). Y esta anterioridad tiene un cierto carácter de fundamento —fundamento intrínseco relativo—. De aquí que podamos decir que la relación del intelecto al verbo —relación de unión terminativa— es el fundamento intrínseco relativo de la relación del intelecto a la cosa en sí —la relación cognoscitiva—. Lo cual no se opone a que tenga que haber un fundamento último absoluto,<sup>260</sup> y que en el caso presente, como hemos indicado, es la operación intelectual.

Pero sigamos adelante, si en el verbo no hubiera una relación de manifestación con respecto a la cosa conocida, tampoco se daría la relación de conocimiento en el intelecto, del mismo modo que si en la esposa no se diera una relación de filiación respecto de su padre no surgiría en su esposo una relación de yerno respecto del mismo. Nos encontramos pues que esta relación del verbo —medio *in quo*— a la cosa es también un cierto fundamento de la relación cognoscitiva, y que llamaremos fundamento extrínseco relativo.

La existencia de este fundamento es evidente, y no se opone en nada a la afirmación de Santo Tomás cuando dice: “la relación no es referida por ninguna relación media, porque así habría que ir al finito”.<sup>261</sup> Pues aquí se refiere al hecho de que el sujeto no posee —no es sujeto— de una relación mediante otra relación real, no a que una relación pueda ser fundamento —intrínseco o extrínseco— de otra relación, en el sentido indicado (no decimos que mediante la relación de unión terminativa el sujeto manifiesta la cosa —tenga una relación

<sup>257</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 4, sc 4; C. G., II, c. 12; S. Th., I, q. 28, a. 2, ad 2; I-II, q. 16, a. 4, ad 2; *De Pot.*, q. 9, a. 5, ad 16.

<sup>258</sup> Cfr. S. Th., I, q. 37, a. 1, c; q. 34, a. 1, ad 3; *Comp. Theol.*, c. 54; C. G., I, c. 53.

<sup>259</sup> Ver nota 255.

<sup>260</sup> Ver nota 257, KREMPPEL, *o. c.*, pp. 189-191.

<sup>261</sup> *In I Sent.*, d. 31, q. 1, a. 1, sol. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 3, ad 2; q. 7, a. 9, ad 2; a. 11, c; C. G., II, c. 18; S. Th., I, q. 45, a. 3, ad 2; q. 62, a. 1, ad 4; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 5.

de manifestación— ni que mediante la relación de manifestación del verbo el sujeto manifieste la cosa; sino que mediante las dos relaciones de unión y de manifestación, como fundamentos relativos intrínseco y extrínseco respectivamente, surge otra relación de conocimiento a la cosa en sí).

Además, esta explicación tampoco contradice el hecho de que “la relación no puede ser principio o término de una acción”.<sup>262</sup> El término de la acción de entender es el verbo, y no ninguna de las relaciones indicadas; si bien, el verbo se forma para dar lugar a dichas relaciones.<sup>263</sup>

#### d. *El verbo: ¿signo formal?*

La manera más usual en el tomismo de dar razón de que el verbo es medio *in quo* (si bien en un sentido algo distinto al que nosotros hemos expuesto) ha sido la consideración del mismo como un *signo formal*,<sup>264</sup> partiendo de que, como dice Santo Tomás, el movimiento a la imagen en cuanto imagen y a la cosa conocida en la imagen es el mismo,<sup>265</sup> en lo que radica la diferencia entre medio *a quo* y medio *in quo* —el propio de la imagen— en el conocimiento.<sup>266</sup>

Sin embargo, este modo de caracterizar al verbo mental y su función no nos parece adecuado, por un motivo fundamental: el hecho de considerar la relación del intelecto al verbo *la misma* —numéricamente una— que a la cosa: “si la potencia y lo signado se consideran como términos unidos por la relación, es necesario exigir una doble relación en el signo, pero en este caso el signo mira directamente a la potencia como objeto y no como signo (sería medio *a quo*). Pero si el signo es considerado como término que la potencia alcanza oblicuamente, entonces por la misma relación del signo son unidos lo significado —la cosa— y la potencia, y ésta es la propia y formal razón de signo —medio *in quo*”—.<sup>267</sup> Y esto es así porque “donde la causa de la relación es la misma, la relación es una —única— realmente, aunque se multipliquen los respectos”.<sup>268</sup>

Según esta interpretación hay que decir que la relación del intelecto al verbo es propiamente cognoscitiva, y es lo mismo conocer la cosa que conocer su verbo, si bien, “esto es verdad, a condición de entenderlo en el único sentido que recibe esta proposición en el pensamiento de Santo Tomás, cuando él la formula. Lo que es conocido, no es el ente considerado en su existencia subjetiva propia, puesto que éste continúa siendo lo que es, lo conozca yo o no lo conozca; es únicamente este mismo ente en tanto que se ha hecho mío por la coincidencia de mi intelecto y su especie, de donde resultará el acto del concepto. Decir que el objeto inmediato del pensamiento es el concepto no es negar

<sup>262</sup> *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, ad 2.

<sup>263</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1, c.

<sup>264</sup> El iniciador de esta corriente es Juan de Santo Tomás (cfr. *C. Philosophicus*, *Logica* II, q. 21), entre los autores tomistas, le siguen: Pisters, Degl'Innocenti, Casaubon,...

<sup>265</sup> Cfr. *S. Th.*, III, q. 25, a. 3, c; *De Ver.*, q. 8, a. 15, c.

<sup>266</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 15, c. Téngase en cuenta la evolución del significado *in quo* de mediato, y equivalente a *a quo*, a inmediato (Cfr. *Quodl.* VII, q. 1, a. 1, c; *In IV Sent.*, d. 49).

<sup>267</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *C. Philosophicus*, *Logica* II, q. 21, a. 2.

<sup>268</sup> *Comp. Theol.*, c. 212. Cfr. *Quodl.* I, q. 2, a. 1, c.

que sea la cosa, sino que su inteligibilidad forma completamente la del concepto<sup>269</sup>,<sup>270</sup>

Pues bien, si esta explicación es un intento de dejar claro el realismo de Santo Tomás, en nuestra opinión, no es suficiente; precisamente en cuanto niega que se conozca la cosa en su subjetividad —en sí—, lo que se pone especialmente de relieve en la consideración del verbo como un sustituto de la cosa —su carácter vicario—,<sup>271</sup> y esto en concreto en razón de una carencia intrínseca de la misma.<sup>272</sup> Lo que, además, lleva consigo que el ser "*intellectum*" sea una perfección absoluta, un grado máximo de inmaterialidad, y no una perfección esencialmente relativa o intencional, y que, como pusimos de relieve,<sup>273</sup> es la enseñanza de Santo Tomás a partir de 1261.

El hecho de que haya un único fundamento absoluto y un único movimiento no implica que sólo se dé una única relación, pues hay diversidad de fundamentos relativos de la relación cognoscitiva, que se estructuran en el carácter de medio *in quo* del verbo; del mismo modo que por un mismo fundamento absoluto y un mismo movimiento el esposo deviene esposo de una mujer y yerno del padre de ésta, y la relación de "esposo" es distinta de la de "yerno".

#### e. *El verbo objeto de la operación intelectual*

Se nos plantea pues en qué sentido se debe entender que el verbo es objeto de la operación intelectual,<sup>274</sup> y en qué se diferencia esta "objetividad" de la de la cosa.

La cosa en sí —el subsistente— es objeto del conocimiento en razón de que es poseída intencionalmente por el inteligente: surge en el inteligente una relación de posesión respecto a la cosa conocida.

Sin embargo, el verbo es objeto de la operación intelectual, no cognoscitivamente, esto es, no es "lo entendido", sino en cuanto que el verbo es producto y efecto de esta acción, o en cuanto término inmanente al que se une mediante una relación según adecuación formal.

De aquí que el término "*intellectum*" aplicado a la cosa y al verbo es equívoco. Aplicado al verbo nos dice una propiedad intrínseca del mismo —su pura intencionalidad—, pero no que sea conocido: el verbo es *lo-entendido* (*intellectum*) pero no *lo entendido* (*quod intelligitur*). En cambio la cosa es "*intellecta*", es conocida, lo que en ella no significa nada (salvo una relación de razón): la cosa es *lo entendido* (*quod intelligitur*), y su *esse* es natural no intencional. Por ello "una cosa es entender —conocer— la cosa y otra entender —conocer— la misma intención entendida —el verbo"—.<sup>275</sup>

<sup>269</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 8, a. 1; q. 4, a. 5.

<sup>270</sup> GILSON, E., *El Tomismo*, EUNSA, Pamplona, 1978, p. 422. Cfr. DEGL'INNOCENTI, U., "La natura del verbum mentis", en *Aquinas* 1 (1972) p. 137; MILLAN PUELLES, A., *o. c.*, p. 201; FABRO, C., *o. c.*, pp. 508-509.

<sup>271</sup> Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, C. *Theologicus*, In I Parte, d. 13.

<sup>272</sup> Cfr. notas 158 y 162.

<sup>273</sup> Ver Apart. A, n. 3, b y c.

<sup>274</sup> Cfr. *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 276); *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, c.

<sup>275</sup> C. G., IV, c. 11.

## f. Verbo y autoconocimiento

Por último, y aunque suponga salirnos un poco del tema que nos ocupa, no queremos dejar de hacer referencia al hecho de la existencia de un verbo mental en el autoconocimiento: en cuanto a la existencia de un verbo mental "no hay diferencia entre cuando el intelecto se entiende a sí mismo, o cuando entiende una cosa distinta de sí. Pues al igual que cuando conoce una cosa distinta de sí mismo forma un concepto de dicha cosa (...) así también cuando se conoce a sí mismo forma un concepto de sí".<sup>276</sup>

Sin embargo, conviene distinguir tres casos posibles:<sup>277</sup>

## i) Conocimiento concomitante del sujeto o autoconciencia.

Es el conocimiento que todo sujeto pensante tiene de sí mismo cuando conoce otra cosa, ya que al ser su propio acto de entender inteligible en acto lo capta en el mismo acto de entender, y a él mismo como sujeto pensante de un modo concomitante;<sup>278</sup> y esto último sucede así porque, si capta un objeto en cuanto objeto, necesariamente se capta a sí mismo, en oblicuo, como el sujeto que lo posee.<sup>279</sup> Sin embargo, en este caso el verbo es de la cosa conocida, del objeto, y no del sujeto.<sup>280</sup>

## ii) Autoconocimiento objetivo en el hombre.

Hay un segundo tipo de autoconocimiento, que es aquel que el hombre tiene de sí mismo en cuanto objeto. En este caso, al no ser el hombre inteligible en acto y además tener como objeto propio la *quidditas* de las cosas materiales, es necesaria toda una elaboración refleja, mediante la cual el hombre, llega a un conocimiento de sí mismo bajo el contenido universal de hombre, y en este caso forma un verbo de sí mismo.<sup>281</sup>

## iii) Autoconocimiento objetivo de los seres puramente espirituales.

En el caso de los seres puramente espirituales —los ángeles—<sup>282</sup> que son inteligibles en acto y cuyo objeto propio de conocimiento son ellos mismos, la formación del verbo de sí mismos es directa, y cumple la siguiente descripción: "Si desnuda de toda cosa (de toda otra especie inteligible que no sea ella misma) el alma se aprehendiera a sí misma, y engendrara en sí su propia semejanza, ésta sería un verbo puro de ella misma, que no contendría nada extraño mezclado".<sup>283</sup>

<sup>276</sup> *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

<sup>277</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J. L., o. c., p. 235; *S. Th.*, I, q. 87; *In I Sent.*, d. 17, a. 5, ad 4.

<sup>278</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2;; d. 10, q. 1, a. 5, ad 2; *De Ver.*, q. 10, a. 9, c; *S. Th.*, I, q. 87, a. 3; I-II, q. 112, a. 5, ad 1; *C. G.*, II, c. 49; DERISI, O. N., o. c., pp. 704-711.

<sup>279</sup> Cfr. *C. G.*, II, c. 14; *In I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, sol.

<sup>280</sup> Cfr. *De Ver.*, q. 10, a. 8, c; *De natura verbi intel.*, c. 2 (nn. 234-235).

<sup>281</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c; *S. Th.*, I, q. 37, a. 1, c; q. 87, a. 1, c; *De Ver.*, q. 10, a. 7, c.

<sup>282</sup> Pensamos que esto sería aplicable a Dios de acuerdo al dato revelado, pero no según la razón natural, por eso sólo nos referiremos ahora a los ángeles.

<sup>283</sup> *De natura verbi intel.*, c. 2 (n. 285).

En estos dos últimos casos, los de autoconocimiento objetivo, es evidente que no se da una relación real entre sujeto y objeto sino sólo de razón.<sup>284</sup> Y, sin embargo, se estructuran sobre una doble relación real: la de unión terminativa según adecuación formal —del intelecto al verbo— y la de manifestación —del verbo al sujeto—. Y esto es de la absoluta razón de entender,<sup>285</sup> y se pone de relieve en esa especie de “desdoblamiento” psicológico u “oposición” que se da siempre que uno se contempla a sí mismo como objeto.

## 6. Algunas consideraciones finales

En la introducción a este trabajo indicábamos los motivos que nos llevaban a realizarlo, y la perspectiva desde la cual nos enfrentábamos a la enseñanza del Aquinate. Ahora, antes de pasar a la exposición de nuestras conclusiones, nos parece oportuno hacer como una revisión, un examen de conciencia, sobre el estudio realizado, con una pregunta de fondo: ¿hemos sido fieles a la enseñanza del Aquinate?, ¿hasta qué punto los presupuestos —la perspectiva— de nuestro planteamiento han podido oscurecer o deformar su doctrina?

Cuatro son los puntos que consideramos como absolutamente seguros respecto a la doctrina explícita de Santo Tomás:

\* que la operación intelectual, en cuanto operación inmanente, consiste en una cierta perfección absoluta —posesión de actualidad— del cognoscente, que recibe el nombre de operación —es *per modum actionis*— en cuanto que es una perfección no entitativa —que corresponda a la especie del operante— sino operativa; que se dice intencional en cuanto esa perfección poseída operativamente corresponde siempre a una perfección poseída entitativamente —según el *esse* natural— por el objeto conocido; y, finalmente, que en las criaturas tiene un carácter pasivo, en el sentido de receptivo;

\* que el verbo mental es “*intellectum*”, característica puramente intencional y que no corresponde, por tanto, a ninguna perfección absoluta —un modo absoluto de ser—, sino que es esencialmente “relativa”;

\* que la necesidad del verbo —como operado en el mismo intelecto— para la intelección radica en la esencial diferencia entre ésta y la sensibilidad (especialmente respecto a los sentidos externos);

\* que la doctrina del Aquinate sobre el verbo tiene una evolución profunda a lo largo de toda su vida intelectual, y en ningún momento se puede considerar acabada, a no ser en sus últimas obras, por lo que no es correcto tratar a éstas de un modo indiscriminado.

Sin embargo, hay dos puntos en los que, encontrando apoyo claro en afirmaciones de Santo Tomás, no podemos decir que los afirme explícitamente.:

<sup>284</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4; d. 35, q. 1, a. 1, ad 3; *S. Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 4; *De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 1.

<sup>285</sup> Cfr. *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

\* que la diferencia esencial entre la sensibilidad y la intelección, que fundamenta la necesidad de un verbo en sentido estricto en el intelecto, radique en el hecho de que los sentidos externos sólo son capaces de captar el contenido —sensible— de algo, y que sea a través de una concatenación de sentidos —y la producción de verbos en sentido menos propio en los sentidos internos— como la sensibilidad es capaz de llegar a captar las cosas bajo ese contenido; mientras que en la intelección sea en una única potencia —el intelecto posible— donde se dé este doble acto de contemplar el contenido inteligible de la cosa y la cosa bajo ese contenido;

\* y que, lo que es consecuencia inmediata de lo anterior, la existencia en la intelección de una doble intencionalidad: la posesión operativa de la perfección entitativa de lo conocido, y la posesión intencional de la cosa en sí.

De hecho, en sus últimas obras nos encontramos con afirmaciones en relación al verbo como:

\* “en él (verbo) se entiende la *quidditas* de la cosa”;<sup>286</sup>

\* “en el mismo (verbo) expresado y formado ve la naturaleza de la cosa entendida”;<sup>287</sup> las cuales parecen indicar que el verbo es necesario para conocer la *quidditas* —el contenido inteligible— de la cosa y no a ésta en sí; en cuyo caso se debería afirmar que su postura no ha variado desde el I libro de la *Summa contra Gentiles*, y que la necesidad del verbo viene en razón del objeto.

Sin embargo, en este mismo período insiste en que:

\* “(el verbo) es como un espejo donde se contempla *la cosa*”;<sup>288</sup> lo cual, junto a la constante enseñanza del Aquinate de que “todo conocimiento termina en lo existente”<sup>289</sup> y todo lo expuesto a lo largo del presente trabajo, nos lleva a considerar que la doctrina de Santo Tomás es la que hemos indicado.

En nuestra opinión, la existencia de algunos textos disonantes corresponde a la constane analogía hecha por el Aquinate entre la visión y la intelección, la cual se rompe precisamente, y no por motivos extrínsecos sino intrínsecos, en aquello que es lo más propio del entender: acabar en la cosa en sí (Pensamos que, si, en vez de la analogía visión-intelección, el Aquinate hubiera utilizado la de audición-intelección, la necesidad del verbo mental se habría puesto más fácilmente de manifiesto; ya que, en la doctrina aristotélico-tomista, al considerar que el color es visible en acto en la cosa y el sonido sólo es audible en potencia en la misma,<sup>290</sup> es en la audición y no en la visión donde se pone especialmente de relieve que los sentidos externos no terminan en la cosa en sí).

<sup>286</sup> *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275).

<sup>287</sup> *Super Ioan. Ev.*, c. 1, lect. 1 (n. 25).

<sup>288</sup> *De natura verbi intel.*, c. 1 (n. 275). Cfr. *Ibidem*, c. 2 (n. 281).

<sup>289</sup> *Ad Coll.*, c. 1, lect. 4 (n. 30). Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, c; *De Div. Nom.*, c. 1, lect. 2 (n. 75).

<sup>290</sup> Cfr. *In II De Anima*, lect. 14-17.

## III

## CONCLUSIONES

Santo Tomás recibió su doctrina gnoseológica de Aristóteles; sin embargo, movido por motivos fundamentalmente teológicos, introdujo en ella el verbo mental, que era de alguna manera ajeno a la misma. Este acicate le llevó a una profundización no sólo del proceso cognoscitivo sino también respecto a la concepción misma del entender.

El hilo conductor de esta profundización, que inicialmente fue la distinción entre el entender y el amar (*De Veritate*), pasó luego, a partir del I Libro de la *Summa contra Gentiles*, a ser la distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual. En los primeros momentos se fijó principalmente en el objeto, y bajo la razón más externa: la presencia y materialidad del objeto del conocimiento sensible, y la ausencia e inmaterialidad del objeto inteligible; y finalmente en aquello que es el aspecto fundamental e intrínseco: el hecho de que el proceso de conocimiento sensible completo —en su vuelta a la cosa en sí— se realiza mediante una concatenación de diversos sentidos —externos e internos—, mientras que el proceso intelectual completo, en sentido estricto, se lleva a cabo en una única potencia intelectual —el intelecto posible—.

Teniendo en cuenta esta evolución del pensamiento de Santo Tomás hemos llegado a las siguientes conclusiones:

° El verbo mental tiene como característica esencial (de la que se derivan las demás) el ser "*intellectum*", esto es, "*esse verbi est intelligi*"; lo que le hace ser una realidad exclusivamente intencional. De ello se deriva su ser "expresado" —*dictum*— y su ser "manifestativo".

° La unión intelecto-verbo es una unión terminativa según adecuación formal, que exige la presencia física del verbo en el intelecto en acto y una identidad formal entre ambos. El que la presencia física se deba al hecho de ser "dicho" por el propio inteligente no parece que sea necesaria *per se*, sino que se manifiesta como *per accidens*.

° Su necesidad como medio cognoscitivo se debe al hecho de que el entender no sólo es una perfección absoluta —un enriquecimiento ontológico operativo— del inteligente, sino también una perfección relativa: la posesión intelectual de la cosa en sí. Lo que supone una potenciación del realismo de Santo Tomás respecto al de Aristóteles.

° Por último, el verbo es medio *in quo* del entender en cuanto la relación de manifestación del verbo respecto de la cosa es fundamento relativo extrínseco de la relación de posesión intelectual del inteligente respecto de la cosa en sí; siendo el fundamento absoluto de esta última relación la operación intelectual, y el fundamento intrínseco la relación de unión terminativa intelecto-verbo mental.

Todo lo cual pone de manifiesto que, si bien en Santo Tomás se da una primacía en la operación inmanente al aspecto de perfección y, paralelamente, al aspecto absoluto de la noción de persona, en su doctrina se encuentran ya elaborados los fundamentos metafísicos del aspecto relativo de dichas operaciones y del contenido relativo del concepto de persona. Y con ello pone a nuestra disposición el instrumento adecuado para, mediante la analogía, acercarnos al gran Misterio Trinitario como misterio de vida de conocimiento y amor interpersonal.

J. L. GONZÁLEZ ALÍO

*Universidad de Navarra*

## ¿EL ALMA HUMANA "ENTE INTELECTUAL EN POTENCIA", SEGUN TOMAS DE AQUINO? \*

### 1. *El alma humana como pura potencia inteligible*

Como es bien sabido, para Tomás de Aquino el hombre es un compuesto substancial de cuerpo y alma, y ésta, por una parte, entra en la categoría de las "substancias separadas" de la materia<sup>1</sup> y por otra es, como ya dijo Aristóteles, "acto de un cuerpo físico orgánico"<sup>2</sup> y principio de la vida racional, sensitiva, vegetativa, y hasta de la misma entidad corpórea de nuestro cuerpo.<sup>3</sup> El alma "está en el confín entre las criaturas espirituales y corporales".<sup>4</sup>

El doble parentesco del hombre con los brutos y con los espíritus ha sido posible gracias al grado culminante de perfección animal del cuerpo humano y al grado ínfimo de perfección espiritual del alma.

Hasta aquí no hay dificultad alguna. Todo es doctrina común.

La dificultad surge cuando leemos repetidamente en textos de Tomás refiriéndose a la doctrina del Filósofo y de su Comentarista, que "el alma en el género de los seres intelectuales ocupa el último lugar, como la materia prima en el género de lo sensible". En seguida examinaremos algunos de estos textos. Según ellos parece deducirse que para el Doctor Angélico el alma no es "forma" como los ángeles, sino "pura potencia inteligible".<sup>5</sup>

Examinemos primeramente el lugar clásico de la *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8. En él se propone Tomás de Aquino investigar "si la mente humana se conoce a sí misma por su misma esencia, o por alguna especie". Nos interesa especialmente el conocimiento que llama "común" de la "naturaleza" misma del alma en cuanto a "la aprehensión". Oigamos al mismo Tomás:

"Si igitur consideretur quantum ad *apprehensionem*, sic dico quod natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus. Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilibus, ut patet per Commentatorem in *III de Anima*. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster

---

\* Ricardo Marimón Batilló, después de su artículo "El alma humana o ente intelectual en potencia según Tomás de Aquino", publicado en SAPIENTIA en su número 142 (Octubre-Diciembre, 1981), pág. 273 ss., ha completado su estudio con este nuevo trabajo, que ha sido presentado y defendido entre las comunicaciones del "Congreso Internacional sobre El Alma en la doctrina de Santo Tomás sobre el Hombre", celebrado en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Roma, del 2 al 5 de Enero de 1986.

<sup>1</sup> V. *De ente et essentia*, cap. VII, n. 2; *S. Th.*, I, q. 89, a.1 y ad 3.

<sup>2</sup> V. II *De Anima*, 412 a 27.

<sup>3</sup> V. *S. Th.*, I, q. 76, a.1, c.

<sup>4</sup> V. *S. Th.*, I, q. 77, a.2.

<sup>5</sup> V. p. e. *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8; *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, 3, q. 79, a. 2; q. 87, a. 1; *Q. D. De Anima*, a. 7, 8, etc.

possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilibus. Et ideo, sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem superinductam”.

“Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia devenit in suam cognitionem; sicut et natura materiae primae cognoscitur ex hoc ipso quod est talium formarum receptiva...”

Notemos cómo en el texto se afirma expresamente que “el alma” en el orden de los seres inteligibles no es forma, sino “pura potencia”; y cómo se identifica al “alma” con la “mente” y con el “entendimiento posible”. “El alma... en el orden de los seres inteligibles es como *pura potencia*, como la materia en el orden de las cosas sensibles”. Y esta afirmación parece corroborarse incluso cuando Tomás trata del conocimiento del alma en lo que le es propio como individuo:

“Quantum igitur ad *actualem* cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in *IX Ethicorum* (1170 a 33): *Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus*. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere” (*ibid.*).

Está en el fondo de esta doctrina el concepto del alma como pura potencia intelectual. Es precisamente por esta falta de “forma” o de “especie” inteligible, que hasta que el alma es informada por un conocimiento objetivo no puede conocerse a sí misma. Sólo al actuar y conocer algo se desvela y descubre su entendimiento posible y puede entonces conocerse. Ciertamente que habla también Tomás del conocimiento individual en cuanto al “hábito”, y admite entonces que “su esencia le está presente (al alma), y puede pasar al acto de conocimiento de sí misma... porque de ella proceden los actos en que actualmente se percibe”. Pero notemos que se trata no de conocimiento en acto, sino en hábito; y que aunque el hábito de suyo dice orden al acto,<sup>6</sup> sin embargo no está en acto. Lo único que hace es que para que el alma “se disponga” a conocerse a sí misma le basta su misma esencia: “No necesita de ningún otro hábito”:

“Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur” (*ibid.*)

Todo, pues, parece confirmar la tesis de que según Tomás de Aquino la esencia del alma es *pura potencia inteligible*. La potencialidad inteligible del alma humana sería por tanto la causa por qué el alma no puede conocerse a sí misma por su esencia, ni en cuanto a su naturaleza común, ni en cuanto a

<sup>6</sup> V. S. Th., I-II, q. 49, a.3.

su individualidad con conocimiento actual y directo. Sólo se conoce a sí misma al iluminarse su potencia con los actos en los que conoce los objetos o "formas" exteriores a ella.

Si tomamos la *Q. D. De Anima*, a. 7, encontraremos también en ella la afirmación explícita de que el alma humana en su naturaleza no tiene perfección inteligible alguna y que está sólo en potencia de ellas:

"Ita igitur et in substantiis imaterialibus diversus gradus perfectionis naturae facit differentiam speciei... secundum comparisonem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum... Et hoc quidem gradatim producit usque ad animam humanam, quae in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilibum; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles. Unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus..." (*l. cit.*).

Se trata explícitamente del "alma humana", que comparada con las demás "substancias inmateriales" está "en el último grado" careciendo de cualesquiera "perfecciones inteligibles" de las que está sólo en potencia, adquiriéndolas de las cosas externas materiales por medio de sus potencias sensitivas del modo ya explicado otras veces. Tomás compara aquí el alma humana con las demás substancias angélicas, pero es evidente que para ello sólo ha mediado el conocimiento del alma humana estudiado por Aristóteles para el estado de unión del alma con el cuerpo. Sus mismas palabras lo confirman, al terminar aquella explicación con las siguientes palabras:

"...et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam" (*ibid.*)

Pero pasemos al artículo siguiente (*Q. D. De Anima*, a. 8) en el que aparece la clara referencia a Aristóteles:

"...naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilibum; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales, sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in *III De Anima* (429 b 30-430 a 2). Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis..." (*l. cit.*).

"El alma" es, pues, como una tabla limpia en la que no hay nada escrito, y está en potencia para recibir cualesquiera especies inteligibles, que hipotéticamente le hubieran podido ser infundidas naturalmente, pero que de hecho adquiere solamente de las cosas exteriores mediante los sentidos. La doctrina aristotélica del *III De Anima* ha sido, sin duda, el último fundamento de este artículo para determinar la naturaleza del alma.

También en la *Suma Teológica* aparece esta doctrina con referencia explícita a Aristóteles:

"Praeterea... sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in *III de Anima* (430 a 2)...

"Ad tertium dicendum, quod esse naturale non est materiae primae, quae est in potentia, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium, sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilem operationem, nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia: manifestum est enim quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam..."<sup>7</sup>

Y más adelante:

"Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit in *III de Anima*...; et per consequens intellectus est potentia passiva"<sup>8</sup>.

"Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum: sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens; unde ex seipso habet virtutem, ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu"<sup>9</sup>.

Subrayamos las expresiones taxativas de este último texto: "el entendimiento humano en el género de lo inteligible se comporta como un ente sólo en potencia". Y observamos también que en los textos aducidos de la *Suma Teológica* Tomás no nombra explícitamente la naturaleza o esencia misma del alma humana, sino que usa los términos "entendimiento posible" y "entendimiento humano". Por lo demás, es indiscutible la continuidad de su doctrina en la *Suma Teológica*.

Pero veamos ya el mismo texto aludido por Tomás como base de esta doctrina, el *III de Anima*, 429 b 30 - 430 a 2. Nuestra traducción es la siguiente:

"O el padecer... porque el entendimiento de algún modo está en potencia de todas las cosas inteligibles. En acto no lo está de nada, antes de que entienda. Está en potencia lo mismo que una tabla en la que no hay nada escrito en acto. Así ocurre en el entendimiento. Y es inteligible como las cosas inteligibles".

Aristóteles, pues, afirma con toda certeza que nuestro entendimiento, o mejor nuestra mente, está en potencia de las cosas inteligibles, y que sólo al entender lo inteligible, él mismo se hace inteligible. Efectivamente, Tomás de Aquino ha podido muy bien fundar su enseñanza en este texto.

<sup>7</sup> S. Th., I, q. 14, a.2 ad 3.

<sup>8</sup> S. Th., I, 79, a.2.

<sup>9</sup> S. Th., I, q. 87, a.1.

La traducción que utilizó Tomás es absolutamente literal. Su comentario es el siguiente:

"Intellectus igitur dicitur pati in quantum est quodam modo in potentia ad intelligibilia et nichil eorum est actu, antequam intelligat. Oportet autem sic esse sicut contingit in tabula in qua nichil est actu scriptum, set plura possunt in ea scribi; et hoc etiam accidit in intellectu possibili, quia nichil intelligibilium est in eo actu, sed in potentia tantum..."

"...Dicit ergo primo quod intellectus possibilis est intelligibilis non per essentiam suam, set per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia".<sup>10</sup>

Tomás de Aquino, por tanto, recoge correctamente lo que en realidad es doctrina de Aristóteles. "Deus autem —añade Tomás—, qui est purus actus in ordine intelligibilium, et aliae substantiae separatae, quae sunt mediae inter potentiam et actum per suam essentiam, et intelligunt et intelliguntur" (*l. cit.*).

La doctrina es, pues, clara. Para Tomás de Aquino, que sigue a Aristóteles, nuestra alma en lo inteligible es como pura potencia, no está entre la potencia y el acto. Con expresiones del mismo Tomás, podríamos decir que el alma humana es un "ente intelectual en potencia".<sup>11</sup>

## 2. El alma humana "acto", "forma"

Sin embargo, es también indudable que para Tomás de Aquino el alma es "forma de una materia" ("forma materiae alicuius", *S. Th.*, I, q. 76, a. 2, ad 1m), "se une al cuerpo como su forma" ("anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma", *ibid.* ad 2m), y como había dicho Aristóteles es "el acto de un cuerpo físico orgánico".<sup>12</sup> No es forma de una materia toda ella: "la facultad intelectual no es acto del cuerpo", emerge por encima de éste:

"Sicut Philosophus dicit in *II Physicorum* (194 b 12), ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia... Separata quidem est secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis... sed in materia est, in quantum ipsa anima, cuius est haec virtus, est corporis forma, et terminus humanae generationis".<sup>13</sup>

Subrayamos la expresión "el alma humana es forma separada" y al mismo tiempo "está en una materia y es término de la generación". En esta misma línea afirma también Tomás: "humana anima non est forma in materia corporali immersa" (*ibid.* ad 4m).

Y más:

"... forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum... Una enim, et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et

<sup>10</sup> Ed. Com. Leonina, t. XLI, 1, p. 216 a 65-70.

<sup>11</sup> V. Q.D. *De Anima*, a.8; *S. Th.* I, q. 87, a.1.

<sup>12</sup> 412 a 27.

<sup>13</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a.1, ad 1 m.

per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. . .”<sup>14</sup>

Y también dice expresamente que “el alma en su esencia es acto” (“anima-secundum suam essentiam, est actus”).<sup>15</sup> Lo afirma Tomás recogiendo la doctrina expuesta en las cuestiones anteriores y respondiendo a la pregunta de “si la naturaleza del alma es su misma potencia”. La operación sólo está en la misma esencia de Dios. Ni en el ángel ni en el alma humana puede la esencia misma ser el principio de su operación. Por esto la esencia del alma, según Tomás de Aquino, no puede identificarse con su misma potencia intelectual: “impossibile est dicere, quod essentia animae sit eius potentia”. En realidad, pues, la esencia del alma humana no podría ser la de un “ente intelectual en potencia”. El alma en su esencia es *forma* y *acto*.

¿Qué quiere, pues significar el Doctor Angélico con aquellas otras expresiones que hemos visto, y según las cuales el alma humana es como la pura potencia en el orden de lo inteligible?

### 3. El conocimiento del “alma separada”

Creemos encontrar una pista de solución en los artículos en que Tomás trata del conocimiento del “alma separada” del cuerpo. Veamos la *Suma Teológica*, I, q. 89, a. 1. Aquí la unión del alma con el cuerpo se presenta como cosa natural (“ex natura animae”), pero es por el bien del alma (“propter melius animae”), para que entienda mejor. Y además el conocimiento por conversión al fantasma no le compete al alma como el único posible a su naturaleza: “Si autem ponatur quod anima ex sua natura habeat, ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cum natura animae per mortem corporis non mutetur, videtur, quod anima naturaliter nihil possit intelligere. . .”. Por ello Tomás afirmando la permanencia de la misma naturaleza del alma, “manente tamen eadem animae natura”, establece dos modos de conocimiento para la misma. Al uno lo llama natural, por conversión a los fantasmas cuando el alma está unida al cuerpo: “modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri”. Y al otro lo llama “preternatural”, cuando el alma está separada del cuerpo: “sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae: et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam”, a saber, “modus intelligendi per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter”, y este modo le compete al alma “sicut et aliis substantiis separatis”. Sí, notemos bien esto último: “como les compete a las demás substancias separadas”.

Cuál sea este conocimiento por conversión a lo simplemente inteligible lo precisa en ad 3m:

“Anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas. . .; sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo; unde tam cito cessante conversione

<sup>14</sup> S. Th., I, q. 76, a.6, ad 1 m.

<sup>15</sup> S. Th., I, q. 77, a.1.

ad corpus, ad superiora convertitur: nec tamen propter hoc cognitio non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam naturalis".

Notemos que aquí Tomás llama "natural" a esta luz divina que nos imprimirá después de la muerte las especies de las cosas, y cómo la compara y asimila a la influencia de luz que tienen las demás "substancias separadas".

En la misma q. 89, a. 1 Tomás examina por qué este modo de entender del alma separada, más noble en sí mismo que el de la conversión a las cosas materiales, resulta más imperfecto para el alma, pues por ocupar el "ínfimo" lugar entre las substancias intelectuales y por su debilidad intelectual no llegaría a tener un conocimiento perfecto, sino confuso y en común ("non accipient per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione"), de las formas más universales de aquellas substancias superiores. Y ello, notémoslo bien, aunque en todas las substancias intelectuales se encuentra el poder intelectual producido por la influencia de la luz divina: "In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis". El alma humana, por tanto, después de la muerte, participa también de él.

Pero tratemos de ahondar más en qué consiste esta influencia de la luz divina en las substancias separadas en unos textos importantes de la *Q. D. De Anima*. En el artículo 15, al estudiar si el alma separada del cuerpo puede entender algo, afirma Tomás: "...anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam". Caracteriza al alma como "substantia intellectualis inferior". Y en ad 3m distingue dos cosas como participadas de las substancias superiores: la "luz intelectual" o entendimiento agente, con el que entendemos también en la vida presente, y las "especies inteligibles" participadas de las substancias superiores:

"...secundum statum praesentem quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale; et ideo indiget phantasmatis ut objectis a quibus species intelligibiles accipiat. Sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species..."

En el artículo 17 de la misma cuestión trata Tomás de la diferencia entre la vida corpórea en la que "el alma tiene su mirada dirigida a las cosas inferiores" ("aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum"), y la del alma separada del cuerpo en la que "su mirada, desligada de aquéllas tendrá poder para recibir la influencia de las substancias separadas sin apoyarse en los fantasmas, y por esta influencia será reducida al acto" ("aspectus eius... erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt, et per huiusmodi influentiam reducetur in actum"). El texto nos parece de importancia, y se refiere a la actuación formal por las especies inteligibles. Y sigue: "Y así se conocerá a sí misma intuyendo directamente su esencia, y no a posteriori como ahora ocurre. Y su esencia pertenece al género de las substancias intelectuales separadas y tiene el mismo modo de subsistir que ellas, aunque sea la ínfima en este género...":

Et sic seipsam cognoscet directe suam essentiam intuendo, et non a posteriori sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intellectualium, et eundem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere; omnes enim sunt formae subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam intuendo substantiam suam, in quantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiae cognoscendae, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa vel ab aliqua altiori substantia, quae est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis vel a superiori causa, scilicet Deo. Non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem”.

De este texto se evidencia, pues, que para Tomás de Aquino el alma separada por ser “forma subsistente” como las demás sustancias separadas, después de su muerte y aunque con un grado de conocimiento ínfimo comparado con el de las demás sustancias separadas, se conocerá a sí misma por sí misma y por ella misma conocerá a las demás sustancias separadas. Todo ello tratando del conocimiento “natural”. Este texto nos parece de suma importancia para determinar el conocimiento del alma separada y hasta la misma naturaleza del alma, según Tomás de Aquino.

Para comprender mejor esta influencia de las sustancias superiores sobre el alma separada del cuerpo, resulta útil estudiarla en los mismos ángeles, puesto que Tomás nos da en ellos una clave para entenderla. Recordemos que nos ha dicho que el alma “tiene el mismo modo de subsistir que ellas, aunque sea la ínfima en este género”.<sup>16</sup> La comparación con los ángeles se hace imprescindible.

Comencemos notando la semejanza del alma y de los ángeles en el conocimiento por sus mismas esencias:

“Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilem se habeat, ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum: angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu. Unde sequitur, quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat”.<sup>17</sup>

En la misma *Suma* I, q. 89, a. 2 leemos:

“...sed cum fuerit a corpore separata intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea, quae sunt secundum se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae, quod intelligat id, quod est supra se, et id, quod est infra se, per modum suae substantiae”...

Este último texto evidencia que para Tomás en la *Suma Teológica* la naturaleza del alma separada se asimila plenamente a la naturaleza angélica.

<sup>16</sup> *Q. D. De Anima*, a.17.

<sup>17</sup> *S. Th.*, I, q. 56, a.1.

Y sigamos ahondando con el conocimiento de las especies infusas:

"Sicut Augustinus dicit (2 *super Genes. ad lit.* nt. 3), ea, quae in verbo Dei ab aeterno praeexisterunt, *dupliciter* ab eo efluxerunt. *Uno modo* in intellectum angelicum. *Alio modo* ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quod Deus menti angelicae impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab aeterno extiterunt nos solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur uicuique spiritualium creaturarum a Verbo Dei impressae sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quam spiritualium: ita tamen, quod unicuique angelo impressa est ratio suae speciei secundum esse naturale, et intelligibile simul, ita scilicet, quod in natura suae speciei subsisteret et per eam se intelligeret. Aliarum vero naturarum tam spiritualium, quam corporalium rationes sunt ei impressae secundum esse intelligibile tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret".<sup>18</sup>

Por consiguiente podemos también entender que todo ello ocurre de igual modo en el alma separada del cuerpo. Dios imprime en ella la razón de su propia especie con su ser natural e inteligible al mismo tiempo, por lo que podrá "entenderse a sí misma por sí misma", como afirma Tomás en *S. Th.*, I, q. 89, a. 2; y le imprime también las razones de todas las demás cosas, tanto espirituales como corporales, aunque en lo natural sea de aquel modo "debilísimo" e "ínfimo" por su excesiva universalidad para el alma.

Veamos también otro texto importante que nos hace aquilatar más el conocimiento de las substancias separadas por su misma esencia. Trata Tomás en la *Suma Teológica* I, q. 56, a. 3 de si el ángel de modo natural puede conocer a Dios y dice:

"Cognitio autem, qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum... similitur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea acceptam (... sicut lapis videtur ab oculo per hoc, quod similitudo eius resultat in oculo...). Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt; quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repraesentans".

El ángel, pues, y de modo análogo el alma separada, reciben la razón de su misma esencia o naturaleza, imagen reflejada de la naturaleza divina. En su misma naturaleza, pues, de substancias intelectuales contemplarán la relación formal a la esencia divina realizada en sus mismas esencias. Verán, por tanto, lo más profundo de su propia razón y forma de ser en su relación con el Ser divino. Y notemos que ello ocurre no sólo en la esencia misma de las substancias separadas, sino también en todas las demás, pues para Tomás de Aquino todas las especies infusas de las cosas creadas son "participatae similitudines illius divinae essentiae".<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *S. Th.*, I, q. 56, a.2.

<sup>19</sup> *S. Th.*, I, q. 89, a.4.

#### 4. La naturaleza misma del alma, según Tomás de Aquino

Después de leer y examinar atentamente los textos que hemos aducido podemos decir que el concepto de ente intelectual en pura potencia aplicado al alma humana como característico de su misma naturaleza nos parece excesivo. Tomás de Aquino lo aplica para designar el modo de nuestro conocimiento en la vida presente, en el que nuestro entendimiento posible está en potencia de todo lo inteligible que nuestro entendimiento agente puede desvelar en los fantasmas de la sensibilidad.

Para Tomás de Aquino el alma humana en realidad es una substancia intelectual, ínfima en el orden de los seres intelectuales, pero tan inmaterial y subsistente como los ángeles mismos.

Evidentemente Tomás en la *Suma Teológica* no atribuye al alma humana la definición de ente intelectual en pura potencia más que refiriéndolo al conocimiento del alma unida al cuerpo, templando más esta afirmación que en otras de sus obras como las *Q. D. De Veritate* y *Q. D. De Anima*, y completándola con otras expresiones que asimilan claramente el alma a las demás substancias intelectuales superiores.

El alma humana que para Tomás de Aquino en su naturaleza es forma y acto en el género intelectual sólo ha sido unida a un cuerpo para su bien, para facilitarle la operación intelectual propia de su género. No olvidemos que "anima illud esse, in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali".<sup>20</sup>

Con ello se evidencia que cuando Tomás habla del conocimiento del alma por sí misma, por ejemplo, en la *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8, se refiere solamente al estado o modo de conocimiento del alma unida al cuerpo. En este estado, el conocer su propia naturaleza o hasta su propia existencia personal, tiene que ser siempre indirectamente por sus actos. En el estado del alma separada dice Tomás que se conocerá a sí misma por su propia naturaleza actuada por la influencia de las substancias separadas superiores. ¿Bastaría para ello una actuación directa del entendimiento agente sobre el posible como dijeron algunos? Creemos que no, si se entiende solamente el entendimiento agente convertido a los fantasmas sensibles y no a las especies infusas de las substancias superiores, como hemos dicho.

Por consiguiente, no creemos pueda hablarse de un alma "ente intelectual en pura potencia" refiriéndolo al alma separada del cuerpo, pues en este estado está actuada, aunque en modo mínimo por las especies "infusas", la primera de las cuales es la de su misma esencia. Aquella definición le compete al alma en su estado de conversión a lo sensible. Tomás empleó aquellas expresiones que comparaban el alma a la materia prima en lo inteligible al enjuiciar con Aristóteles y Averroes el comportamiento de nuestro entendimiento posible en la vida presente. Pero ya en la misma *Q. D. De Anima*, a. 15 ss. y luego en la *Suma Teológica*, I, q. 89, completa su doctrina respecto a la naturaleza del alma, con sus dos modos de conocimiento, por conversión al mundo material y por conversión al universo espiritual.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ  
Madrid

<sup>20</sup> *S. Th.*, I, q. 76, a.1 ad 5 m.

## NOTAS Y COMENTARIOS

### ESTRUCTURA Y FORMAS DEL NIHILISMO EUROPEO SEGUN PIER PAOLO OTTONELLO

El filósofo italiano Pier Paolo Ottonello, de la escuela formada en la Universidad de Génova alrededor de la egregia figura de Michele Federico Sciacca, ha comenzado la publicación de una obra de gran aliento especulativo, planeada en cinco volúmenes y de la cual analizo en esta nota el tomo primero\*. El solo título general (*Estructura y formas del nihilismo europeo*) plantea el dramático —y quizá debiera decir trágico— problema del nihilismo como resultado germinal de la decadencia de Occidente. El solo plantearlo y resolverlo intelectualmente revela un gran coraje intelectual porque, a mi parecer, Ottonello debe enfrentarse con una suerte de totalidad hostil.

El primer ensayo sobre nihilismo y reducción (que supone la dialécticidad de las formas del ser) muestra la actual adialecticidad en la que ha caído el pensamiento, ya se trate de "sólo el ser es", o ya de "nada es", pues "en el primer caso el ente no tiene sentido y, en el segundo, "nada tiene sentido" (p. 17). Por tanto, o nihilismo, o creacionismo. Tal es el dilema. En el segundo caso, si pensar es pensar el ser mediante la nada (ex nihilo), pensar es pensar la creación, re-crear la creación o fundar el ente como lo que *no es* el ser sino que lo *tiene*, como condición del sentido de lo finito y del infinito que supone la nada como ex nihilo (nada dialéctica); en el segundo caso, la Nada adialectica es la *nada negativa* como negación de todo ser y de sí, negación de la dialéctica nada-ser, o la nada del nihilismo, que es la reducción a nada de la dialéctica ser-nada o nada-ser (nada de la dialéctica). Como se ve, el nudo de la reflexión de Ottonello señala la nada como condición fundante de la determinación del ser (pues el ser *sin* la nada no se determina) y así el ser parmenideo, como el hegeliano, es esencialmente nihilista en cuanto es, precisamente, *ser sin (la) nada* (p. 20): Tal es la adialecticidad del ser que es *reducción* del ser a la nada y de la nada al ser opuesto al ser; la reducción implica el *no sentido* pues anula como insensato un término de la dialéctica haciendo del otro *todo* y reduciendo a nada a la dialéctica misma. Por un lado, se confirma que la inteligencia no puede no ser sino pensamiento del ser dialéctico (creante-creado; ser-ente) como fundación de lo finito que, al fundarlo, pone el tiempo; por otro, se ve que "nihilismo significa negación absoluta del ser en cuanto ser y de los entes en cuanto determinaciones del ser: negatividad absoluta que, por consiguiente, puede determinarse sólo negativamente, o sea en relación a la metafísica como afirmación del ser determinante del sentido del ser en la diferencia fundante ser-entes". El nihilismo es, así, negación del sentido del ser y de los entes y, al mismo tiempo, "la absoluta negación de toda absolutidad" (p. 25-26). Hay, pues, dos formas de negar el ser: El ser en sí no tiene sentido y es nada dándose sólo los entes en cuyo caso sólo existe mi propia experiencia inmediata y yo soy el absoluto aniquilamiento de la nada que se sabe nada; por eso mismo, el "único" absoluto soy yo mismo que niego todo absoluto; esto equivale —al ponerse como absoluta negación— a la nada del negar. De todo lo cual se sigue

\* PIER PAOLO OTTONELLO, *Struttura e forme del nichilismo europeo*; vol. I, *Saggi introduttivi*, L. U. Japadre Editore, L'Aquila-Roma, 1987, 190 pp.

que el nihilismo es la radical negación de la creación: reducción absoluta (a nada), negación del pensar, contradictoriedad que se niega como tal aunque se expande en las innumerables formas de reducción, según la dialéctica de la reducción. Esta dialéctica, opuesta a la fundación de lo finito, divide para anular y el todo es reducido siempre a una o más de sus partes *a-dialectizando* el ser por reducción del ser al ente, del ser a la nada, del ente a la nada, como permanente rechazo de la creación. Esta determinación del método de la reducción, es posible a la luz de la dialéctica de la integralidad que permite el desenmascaramiento de toda forma de omisión de la misión metafísica constitutiva de la persona que, a su vez, implica la reafirmación de la cultura como esencialmente *filosofía* y de la filosofía como esencialmente *metafísica* (p. 32).

A la luz de la dialéctica metafísica, la modernidad (en el sentido que este término adquiere después del nominalismo) aparece como pseudorevolución (o involución) en cuanto "el grande mito de la modernidad —el mito nuevo— genera el gran mito autodestructivo de la contemporaneidad, esto es, el mito del futuro" como perspectiva de autodisolución (p. 36). Emerge aquí el concepto de decadencia como "*impotencia para la metafísica, como ciencia de la dialéctica del todo del ser y de sus formas y determinaciones, por su reducción disolvente hasta el no-sentido, mediante la absolutización... de una forma de ser o de un tipo de ente*" (p. 37). Más aun: la decadencia es, por eso, pérdida de la determinación del ser —y de la cual es Heidegger claro exponente— impotente auto-espejamiento del ser y expresión de la inmanencia como autoinmanencia; esto corresponde a la evasión ambigua manifestada en la forma de la violencia; y hasta la misma destrucción es máscara y coartada al simular una "construcción absoluta" (p. 47) y simulación del progreso, voluntad de escándalo, obscenidad, impiedad, orgía. Es también, como en Rousseau y Sade, dialéctica abstracta de la separación como "absolutización de la autonomía del pensar racional como autofundación" (p. 53). La decadencia, en sus múltiples formas, se muestra como crisis de la fundación, suprema "enfermedad espiritual", esquizoide con manifestaciones monomaniacas como puede verse en los lenguajes especializados, una suerte de confusión delirante que ha ido a parar a un verdadero *caos de lo amorfo* (p. 60).

En el ámbito de la decadencia, la historia no es más creación-decadencia-recreación, sino *historia-ciencia-progreso* (p. 68); y como la misma verdad es el progreso, no existe progreso sin *revolución* que, a través de la categoría de la "superación" hegeliana pasa a lo concreto de la praxis como negación (Feuerbach) de la Teología, acto esencial de la modernidad. Y así se revela la trilogía de la *ideología* contemporánea: "la tríada historicismo-cientismo-progresismo se puede determinar como *coincidencia de ateísmo, materialismo y ciencia*" (p. 73). Al no estar en la eternidad el significado de la historia sino en la historia misma (Marx), la ideología se convierte en la nueva religión de la contemporaneidad (p. 76) cuyo sacerdote es el "científico" y el artifice del paraíso terrenal es el "político". Contrapuesto así el hombre "nuevo" al hombre paulino, se omiten los problemas fundamentales pues la ideología es la dialéctica de la reducción (y de la decadencia) y ella "reduce a los términos mínimos todo lo que toca" (p. 82): Reduce el fundamento a materia; el ser social a masa; los valores a nada.

La antigua (y verdadera y única revolución) síntesis cristiana del logos como agapé, del nómos hebreo y el eros heleno, se disuelve en la espiral del nihilismo moderno sin logos y sin eros (p. 90). Todo lo cual conlleva, por un lado, el dislocamiento de fantasía e imaginación y, por otro, la pérdida del sentido del paisaje. Respecto de lo primero, "el pensamiento moderno nace con el declinar

de la fantasía en el sentido plotiniano hasta hacer de la fantasía objeto indigno de consideración, después de haberla reducido a imaginación y después de haber reducido la misma imaginación —quitándole el lazo esencial con la fantasía— al flujo más o menos necesario de las sensaciones y sus derivados...” (p. 99) como acontece en Descartes, en Hume, en Hegel. Bajo el mito de lo nuevo, el decadente mundo moderno abstractiza lo concreto hasta su aniquilamiento (nihilismo) y muestra en el arte el caos sistemático (p. 112) que, en el surrealismo es exasperación de la separación entre la fantasía y la imaginación (p. 117). En cuanto a la pérdida del sentido del paisaje, se trata, en el fondo, del proceso de la muerte del *paisaje interior* (p. 121) que ha sustituido el señorío del hombre sobre el espacio a través de la recreación del orden, por el hombre sin paisaje, sin gracia, sin dignidad, en quien la muerte del paisaje exterior es sólo la consecuencia de la muerte del paisaje interior (p. 124, 125, 129); por eso, en este ámbito de decadencia, la deformidad es la única ley y el desorden la norma (p. 130).

Sólo falta, para concluir, meditar las relaciones entre nihilismo y ateísmo y entre Europa y el nihilismo. Con Santo Tomás, Ottonello recuerda que “el error acerca de las creaturas desemboca en una sentencia equivocada sobre Dios” (p. 135). Aquel error comienza con la disolución del principio metafísico de la analogía. Al cabo de este proceso, el pensamiento moderno es la disolución de la metafísica y el pensamiento contemporáneo no representa más que sus consecuencias lógicas (p. 137). Ottonello muestra, de modo muy sintético y muy agudo el proceso histórico desde el voluntarismo luterano hasta Barth, Bonhoeffer, Cox y la teología de la “muerte” de Dios (p. 160) no sin señalar aquella “pequeña” zona del pensamiento contemporáneo en la cual subsisten los problemas esenciales (Blondel, Le Senne, Lavelle, Forest, Zubiri, Sciacca...). A su vez, Europa multiplica las pruebas de su propia inexistencia a través de los *fantasmas de Europa* que son los “europeísmos”. Si tenemos presente que Europa “se puede rigurosamente definir como *el Cristianismo en Occidente*” y el Occidente como “el espacio de la síntesis o dialéctica positiva de *mythos* y de *logos*”, Europa, entonces, es “el espacio de la síntesis de *logos divino* y *logos humano*” (p. 168). Precisamente en cuanto una de las formas constitutivas deja de ser, Europa no existe; por eso, para Ottonello, Europa supone, hoy, la *omisión*, ya del Occidente, ya del Cristianismo y, en cuanto omisión del *logos*, tratase del acto de la dialéctica de la omisión que es trayectoria de la decadencia y el nihilismo. Hegel es la destrucción teórica del Occidente y Novalis su nostalgia poética (p. 169).

La médula doctrinal de la obra está constituida por la dialéctica esencial (única dialéctica auténtica y verdadera) entre Ser-nada en la cual el no-ser es condición de los entes; se trata, por tanto, de la metafísica creacionista a la cual se opone la Nada del nihilismo en una “dialéctica” que es, en verdad, la *adialecticidad* del Ser sin la nada, o del ente sin el Ser, base del nihilismo actual que deja sin fundamento a lo finito; Ottonello, en cambio, reafirma el valor de la inteligencia como pensar del ser dialéctico creante-creado, ser-ente, cuya propiedad es la analogía; de ahí que deba enfrentarse con la modernidad como autodisolución y, sobre todo, con la trágica pérdida de la determinación del ser en los entes (camino de la negación de la negación) que constituye la decadencia como destino epocal del Occidente. Por eso, la única vía del pensar metafísico (si no es ya demasiado tarde para Europa) es la reafirmación del orden de los seres en el Ser que restaure la síntesis del *nomos* judío y el *eros* helénico; pero esta síntesis es, precisamente, lo que se ha perdido en lo que Sciacca llamó el “occidentalismo”: El Occidente, con la revelación cristiana, llegó a ser Europa

aunque no puede ser solamente Europa sino la universalidad del mundo; es decir, no más ni Occidente ni Europa sino la universal *respublica christiana* (p. 172). En este sentido, el Imperio Carolingio fue la última identificación, sin residuos, del Occidente con Europa. Europa *sín* Occidente (lo que es también falso) es el nefasto "occidentalismo". Europa, si ha verdaderamente existido, era significada, simbólicamente, por la *Ciudad de Dios* de San Agustín, la música gregoriana y las Reglas de San Benito (p. 175). Rehacer, hoy, la síntesis del sistema de Europa supone "el lugar metafísico del hombre integral en el orden orgánico o dialéctico Dios-hombre-cosmos; o sea, como hombre cristiano que ha universalizado la síntesis en que consiste el Occidente en cuanto lugar del hombre entero en la unidad del saber: Aquello que sólo el ignorado Rosmini ha, grandiosamente, indicado" (p. 182). Agregaré por mi cuenta que si como es, en efecto, verdadero, no se identifican Europa y la Europa geográfica; si por un lado, es Europa una unidad étnico-geográfica y también una unidad espiritual-cultural y, por otro, el Occidente se constituye por la universalidad (catolicidad) del hombre integral, Iberoamérica pertenece a la médula misma de la síntesis de logos divino y logos humano (la Europa esencial); pero, al mismo tiempo, sufre como nadie (fuera de la Europa geográfica) el peligro mortal de importar la decadencia.

Gran libro este de Pier Paolo Ottonello, trágico y brillante; y no por trágico menos verdadero; valiente como análisis profundo de la decadencia de este nuestro mundo que se ha vuelto hostil (con hostilidad homicida) respecto del auténtico europeo, supérstite solitario del verdadero Occidente, ciudadano de los restos de la *respublica christiana* de cuyos gérmenes dispersos debemos esperar la resurrección... o la nada. Espero con impaciencia los otros cuatro volúmenes planeados por este pensador de raza que expresa la auténtica y no frecuente vocación por la Verdad.

ALBERTO CATURELLI

#### UN ACONTECIMIENTO ACERCA DEL TEMA DEL ALMA EN LA ANTHROPOLOGIA DE SANTO TOMAS DE AQUINO \*

En un hermoso volumen, prolijamente presentado, la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma ha publicado las Actas del Congreso de la Sociedad Internacional de Santo Tomás de Aquino, celebrado en Roma del 2 al 5 de enero de 1986. El trabajo fue realizado bajo la eficiente dirección del R. P. Abelardo Lobato O. P., decano de la Facultad de Filosofía de la misma universidad.

El Congreso se llevó a cabo en ocasión de la publicación del Comentario de Santo Tomás al libro del Alma de Aristóteles, recientemente editado por la Leonina con una amplia presentación histórica del R. P. R. Gauthier O. P.

El libro se abre con una objetiva presentación de P. Abelardo Lobato, seguida del discurso pronunciado por Juan Pablo II sobre el tema del alma en

---

\* *L'Anima nell'Antropologia Di S. Tommaso D'Aquino*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, t. 28, Editorial Massimo, Milano, 1987, 645 pp.

la Filosofía de Santo Tomás, sobre el tomismo en el Vaticano II y sobre el sentido profundo eclesiástico de Santo Tomás. La obra consta de tres secciones: las Fuentes, la Doctrina, y el influjo de esta Doctrina.

En la primera sección se da cuenta de las *Fuentes* del tema, a cargo de León Elders y de Abelardo Lobato. A estas dos *Relaciones* siguen las *Comunicaciones* sobre el mismo tema de las Fuentes a cargo de Eugene Kevane, Julio Raúl Méndez, Liberato Santoro, Horst Seidl e Ignacio Yarza.

Pero sin duda la sección segunda, sobre la *Doctrina*, es la más amplia y constituye un verdadero tratado filosófico y teológico de la Doctrina acerca del Alma y de Santo Tomás. Intervinieron en esta sección los siguientes autores: Marie-Dominique Philippe O. P., Bertrand De Margerie S. J., Cerilo Bianchi, Francisco Canals Vidal, Gabriel Chalmeta, Giovanni Cavalcoli, Luis Clavell, Santiago De la Cierva, Octavio Nicolás Derisi, Bernardo Estrada, Francisco La Scala, Celina A. Lértora Mendoza, J. B. Lotz S. J., Marcos F. Manzanedo O. P., Ricardo Marimón Batlló, Tomás Malendo Granados, Battista Mondin, Mario Pangallo, Gustavo Eloy Ponferrada, Jeannine Quillet, Juan José Sanguinetti, Quintín Turiel O. P., Edouard Weber O. P., Richard T. Webster y Alfred Wilder O. P.

La tercera sección trata del *Influjo del Tratado del Alma de Santo Tomás* y comprende dos *Relaciones* de Cornelio Fabro y de M. A. Krapicc O. P., y las *Comunicaciones* de Gianfranco Basti, Santiago Cavaciuti, Giuseppe Cenacchi, István Gavor Cselenyi, Michele Ciciuffo, Nicola Mario Frieri, W. R. Darós, Benedicte Mathonat, Blan Mullady O. P., Gottfried Roth, Edmund Runggaldier y Margit Széll.

La sola nómina de los miembros que han intervenido en el Congreso da una idea de la seriedad y del alto nivel logrado por el mismo. Pocas veces se ha realizado un Congreso sobre Santo Tomás con tanta riqueza de doctrina, como en éste, si exceptuamos el Congreso Internacional de Santo Tomás de 1974. Debemos felicitar al P. Abelardo Lobato, que ha tomado sobre sí la organización de este Congreso y su realización, que ha sido realmente magnífica.

El tomo termina con tres índices: 1) Onomástico, 2) Aristotélico, 3) Tomístico y 4) general. Los trabajos de este Congreso constituyen un verdadero Tratado del Alma en la Antropología de Santo Tomás, tanto en el aspecto filosófico como teológico y contribuyen a una profundización de este tema fundamental y central en el pensamiento del Aquinate. En adelante no se podrá prescindir de las Actas de este Congreso, en todo lo concerniente al estudio del alma según Santo Tomás.

OCTAVIO N. DERISI

#### LA SEMANA TOMISTA

Durante la semana del 5 al 12 de septiembre se llevó a cabo la XIII Semana Tomista. El tema elegido para este año fue: "*Santo Tomás de Aquino y la Metafísica*". Se presentaron y leyeron 26 trabajos y asistieron todos los días unas 50 personas, en su mayor parte profesores y algunos estudiantes, tanto hombres como mujeres.

El Congreso tuvo el honor de contar con la asistencia y participación de una de las figuras sobresalientes del tomismo de Europa, miembro de la Academia Pontificia de Santo Tomás y Profesor de Metafísica en Holanda y autor de numerosos y valiosos libros y trabajos: el P. Dr. Leo Elders, quien además dictó conferencias en la Universidad Católica y otras universidades e institutos de enseñanza.

También enviaron trabajos desde Roma, Dario Composta, profesor de la Universidad Pontificia Urbaniana y el P. Joseph de Finance, profesor de la Universidad Gregoriana y autor de importantes libros y trabajos, y que ya nos visitara en otras ocasiones. Ambos profesores son miembros de la Pont. Academia de Santo Tomás. Participaron los argentinos, profesores en la Universidad Pontificia Urbaniana y de la Santa Croce de Roma, Juan José Sanguineti y Daniel Gamarra, respectivamente, quienes estudiaron y se graduaron en filosofía en nuestra Universidad Católica Argentina. Ambos han publicado libros y trabajos de Filosofía.

De Chile estuvieron presentes y participaron los profesores Juan Osandon Valdez y Juan A. Widow, quienes dirigen una Revista de Filosofía tomista y han publicado importantes libros y trabajos, y nos acompañan todos los años en esta Semana Tomista. Del Brasil asistieron los profesores universitarios Elves J. De Miranda Guimaraes y José Pedro Galvao de Souza, este último eminente profesor y autor de numerosos libros y trabajos de derecho natural y de filosofía del derecho y miembro de la Academia Internacional de Derecho Natural, y que ha participado numerosas veces de nuestros congresos.

Hubo otros trabajos enviados desde Europa por Giuseppe Galván, actualmente profesor en Bologna y por el argentino Raúl Echaury, quien en la actualidad está dictando un curso en la Universidad de Navarra (España).

Naturalmente la mayor parte de las intervenciones fue de autores argentinos, casi todos seculares, entre ellos algunas mujeres, profesores de diversas universidades católicas, nacionales y otras privadas del país. Se hicieron presentes representantes de todas las provincias.

Quiero subrayar que tres de estos profesores son miembros de número de la Academia Romana Pontificia de Santo Tomás de Roma: Gustavo E. Ponferrada, presidente de la Sociedad Tomista, Mario E. Sacchi y el que suscribe, quien junto con el recordado P. Dr. Julio Meinvielle fundara hace casi 40 años esta Sociedad Tomista. Todos ellos son autores de libros y trabajos de Filosofía Tomista.

Quiero mencionar especialmente la presencia y actuación en este Congreso de los profesores Juan A. Casaubón y Guido Soaje Ramos, quienes fueron profesores de Filosofía del Derecho en la UBA y también de la UCA, autores de numerosas contribuciones y libros y director, el segundo, de un Instituto de Filosofía práctica del CONICET.

Es mi deber recordar especialmente a la Lic. María C. Donadío de Gandolfi, investigadora del CONICET, graduada y profesora de la UCA, no sólo por su valiosa comunicación sobre "Ética y Metafísica", sino también por su incansable labor de secretaria, organizadora con tesón e inteligencia de la Semana en todos sus aspectos, entre los que cabe destacar la publicación diaria y de antemano de todos los trabajos que habían de ser leídos cada día.

En las reuniones se expusieron con profundidad y amplitud los principales temas de la Metafísica del Aquinate: tales como "La trascendentalidad y la trascendencia y su conocimiento en Santo Tomás"; "Los tres estados de la esencia en el Angélico"; "La intuición del ser"; "El existir de los posibles"; "La reflexión sobre el ente como ente"; "La metafísica de la causalidad divina en relación con la doctrina occamista de la omnipotencia divina"; "El libro *De Causis*"; "Teoría y práctica del método metafísico en Santo Tomás"; "El destino de la Metafísica Tomista"; "Sujeto, acto y operación en Santo Tomás"; "Santo Tomás y el argumento de San Anselmo"; "En torno a la realidad del derecho subjetivo"; "La substancia en Santo Tomás y algunas críticas a la filosofía analítica"; "La Metafísica Tomista del *De Divinis Nomnibus*, de Dionisio Areopagita"; "Principio de Razón y Fundamento de Amor", "Dios y el Subjectum de la Metafísica"; "Metafísica y Gnoseología del Derecho Natural"; "A la raíz de la certeza metafísica, a propósito de un juicio de Santo Tomás"; "El Rescate de la causalidad"; "Ética y Metafísica"; "Saber metafísico y experiencia"; "La Noción de ser en Tomás de Sutton".

El lector puede apreciar el amplio espectro de los temas tratados. Las comunicaciones, en general, han sido de muy buen nivel académico, algunas sobresalientes, fundadas en los textos del Aquinate y de sus comentadores y profundizadas y enriquecidas por la reflexión y por la comparación con otras filosofías. A cada exposición siguió la intervención libre de los asistentes, en la que se discutió, profundizó y aclaró la temática de lo tratado. Todo ello en un ambiente de comprensión y cordialidad. Pocas veces se realizan en nuestro país congresos de tanta amplitud y de tan elevado nivel filosófico, llevados a cabo en un ambiente ajeno a toda política e ideología, y con tanta comprensión y amistad.

Nuestro país es sin duda una de las naciones donde está más arraigado el Tomismo y donde más adeptos posee a todo lo largo y ancho de la Patria, en todas las Universidades Católicas, estatales y privadas y en numerosos centros superiores de estudios. Creo que la razón es muy sencilla.

Porque el Tomismo es la filosofía mejor estructurada sobre el ser y los principios metafísicos evidentes, y de este modo conduce a una aprehensión fundada en la verdad de la realidad en todas sus facetas. Por eso mismo, el Tomismo es una filosofía que, por su fundamento metafísico, basado sobre el ser y, en definitiva, en el Ser en sí de Dios, elaborada de este modo como un realismo intelectualista, ofrece un basamento válido para la constitución de la moral, del derecho, de la política y de todas las actividades de la vida humana y de su cultura en sus múltiples facetas. El hombre queda, en esta concepción tomista, esclarecido en su vida material y espiritual y encausado hacia su perfección en todos sus ámbitos, sobre la base sólida de la metafísica del ser y, en última instancia, del Ser que es por sí mismo, el Acto puro del Ser divino. También ofrece una explicación sólida y clara sobre el mundo, la constitución filosófica de la materia y de la vida.

Por la misma razón es una filosofía que atrae a tantos hombres que buscan con sinceridad la verdad; y que, a diferencias de otras concepciones filosóficas, puede ser vivida sin contradicción entre la doctrina y la conducta humana, ya que la persona y su vida quedan esclarecidas en todo su valor material y espiritual, en todas sus actividades y en su cultura y encauzadas clara y firmemente a su perfección temporal y eterna.

Cuando una filosofía no puede dar razón de Dios y del hombre, y más si los niega y destruye, es incapaz de trazar al hombre el camino de la perfección temporal y eterna, que haga concordar la filosofía con su vida y no lo abandone a la deriva de una vida sin sentido. Me parece oportuno recordar a este propósito dos pensamientos de Pascal: "La naturaleza se burla de los filósofos", cuando ella contraría las tendencias más profundas de la misma; y "la Filosofía no vale media hora de pena", cuando ella no soluciona los problemas del hombre y de su vida, de su muerte y de su vida inmortal.

La Filosofía tomista está organizada sobre la base de principios evidentes y sin contradicción, en una sólida Metafísica, que explica todos estos problemas y está concorde con la naturaleza de las cosas y del hombre y de su vida temporal y eterna. Y por eso ha perdurado incólume a través de los siglos, como *Philosophia Perennis*, con tan numerosos y conspicuos representantes, en todos los tiempos y países; y también, Dios sea loado, en nuestra querida Patria.

OCTAVIO N. DERISI

## BIBLIOGRAFIA

ROBERTO BAGNULO, *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino*, Dott.-A. Giuffré editore, Milano, 1983, 236 pp.

A pesar de todos los pronósticos de los cultores de las líneas de pensamiento más a la moda, se continúa estudiando a Tomás de Aquino y publicándose libros acerca de sus doctrinas: en Francia acaba de aparecer el sugerente volumen de Michel Villey, "Questions de saint Thomas sur le droit et la politique"; en Italia, Battista Mondin ha publicado un valioso ensayo con el título de "Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino-Per una lettura attuale della filosofia tomista", así como Cornelio Fabro una edición muy ampliada de la "Introduzione a San Tommaso"; en Gran Bretaña, el profesor norteamericano David Burrell, publicó hace poco "Aquinas, God and action" y en España un grueso volumen colectivo conmemoró, bajo el título de "Veritas et Sapientia", el VII centenario del pensador napolitano.

Esta permanencia de la literatura acerca de Santo Tomás, ha tenido una confirmación en el campo de la Filosofía del Derecho a través del libro que comentamos, cuyo contenido excede bastante el que sugiere su título, ya que el autor no se ha limitado a estudiar la noción de derecho natural, sino que ha abordado casi todos los temas de la Filosofía Jurídica tomista. En efecto, Bagnulo dedica sendos capítulos al estudio de las nociones de "ley" y de "derecho" en el Aquinate, así como a los esquemas fundamentales del pensamiento tomista.

Por otro lado, si bien la obra se plantea en la primera parte como un tratamiento meramente histórico de las doctrinas de Santo Tomás sobre el derecho y, en especial, sobre el derecho natural, en la segunda el A. realiza un desarrollo teórico acerca de esos temas; en este desarrollo, el A. no se limita a la mera exposición y adhesión al pensamiento tomista, sino que intenta algunas aproximaciones personales al tema, contando con el apoyo de ciertos autores contemporáneos, como Bergson, Lombardi Vallauri o Renard. Pero estos desarrollos personales no obstan a la adhesión fundamental de Bagnulo a los principios básicos del tomismo, tal como lo reconoce expresamente en la conclusión: "da tutta la mia esposizione —escribe— appare chiaro un notevole favore verso la dottrina del diritto naturale presentata da san Tommaso" (p. 217).

De la primera parte del libro, debe ser observada la incomprensión del autor de la noción tomista de "derecho", ya que —en compañía de varios otros tomistas, es menester reconocerlo— lo conceptualiza como un "orden" y no como una "acción" u "obra", no obstante que esto último se desprende de las palabras, del contexto y del sistema total de la ética tomista. Entre muchas otras, vaya aquí una prueba: para Tomás de Aquino, los objetos de las virtudes pueden ser exclusivamente las acciones o las pasiones (ST, II-II, q. 58, a. 8); el derecho es el objeto de la virtud de justicia, por lo que debe consistir o en una pasión o en una acción; como es evidente que el derecho no es una pasión, no queda otra alternativa que considerarlo como una acción, al menos dentro del sistema tomista. Evidentemente, el pensamiento contemporáneo, que se centra sobre el

derecho como «orden normativo» o como «poder jurídico», han condicionado la conclusión del autor en este punto, lo que se hace evidente por su aceptación de la definición de «derecho» de Lombardi Vallauri, quien lo conceptualiza como un «sistema de normas» (p. 174).

De la segunda parte, merecen destacarse los estudios realizados acerca de las funciones del derecho natural, mucho más amplias de lo que comúnmente se considera, sobre el papel de la razón práctica en la formulación de las exigencias del derecho natural, y en lo referente a la visión de ese derecho desde el punto de vista de los fines, como el "mejor derecho posible" dadas unas ciertas circunstancias. Estas y varias otras aportaciones agudas y sugerentes, hacen del libro de Bagnulo una valiosa contribución al renovado estudio del derecho natural desde la perspectiva tomista.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

JOSE GAY BOCHACA, *Curso de filosofía fundamental*, Editorial Rialp, S. A., Madrid, 1987, 324 pp.

El autor de este libro ha logrado redactar en apretada y clara síntesis la Filosofía en sus distintos sectores. El libro comprende: 1) Introducción a la Filosofía; 2) Lógica; 3) Cosmología; 4) Psicología; 5) Metafísica; 6) Teodicea; 7) Ética y 8) Gnoseología. Como se ve es un compendio de toda la Filosofía.

La obra no pretende ser un tratado de filosofía, no quiere ahondar en los problemas de la misma, sino sólo exponerlos con claridad y ofrecer con precisión las líneas fundamentales de su solución. Queremos hacer resaltar el *orden* con que se procede en la exposición de todas sus partes y la *claridad* con que se las expresa. Pero ante todo debemos señalar que, sin citarlo mayormente, la Doctrina está toda ella inspirada en la *filosofía de Santo Tomás*. Resulta ser así un buen resumen de *Filosofía Tomista*, sólida y sintéticamente expuesta. En tal sentido se puede decir que constituye una buena *Introducción a la Filosofía Tomista* en su conjunto y en cada una de sus partes.

Una breve bibliografía, muy bien seleccionada, sigue a cada una de las disciplinas de la Filosofía. El lector que busque tener una idea clara y precisa de los problemas filosóficos con una breve pero sólida solución *realista-intelectualista* a la luz de los principios tomistas, lo encontrará de verdad en este libro.

Felicitemos al autor por este esfuerzo realizado para lograr este excelente *Manual de Filosofía Cristiana y Tomista*. La presentación del libro, la correcta distribución de sus partes y la cuidada impresión, ayudan a la lectura y comprensión de la obra. Editada por Rialp de Madrid, la obra es distribuida en Buenos Aires por La Editorial Quinto Centenario, S. A., Avda. Belgrano 265, 7º piso, 1092 Buenos Aires.

OCTAVIO N. DERISI

GONZALO FERNANDEZ DE LA MORA, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, Plaza y Janes Editores, S. A., Barcelona, 1985, 203 pp.

Todo un mundo intelectual se manifiesta a nuestros ojos tras la figura de Don Gonzalo Fernández de la Mora, cuya producción se resume en: dieciséis libros, cien opúsculos, cuarenta estudios y once prólogos, además de innumerables artículos periodísticos.

“Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica”, es una obra de singular importancia, donde distingue la concepción de la democracia orgánica y el corporativismo de su facturación exclusivamente conservadora.

En la “Introducción” a dicha obra, Gonzalo Fernández de la Mora rechaza la ideologización propagandística de la última guerra mundial y denuncia su exégesis como una contienda entre libertad y despotismo. Denuncia la falsa concepción del fascismo al ser identificado con el corporativismo y distingue el fascismo italiano del alemán, afirmando la no instauración de una democracia orgánica por parte de ambos. “La reducción doctrinal”, nos dice Fernández de la Mora, en España se tradujo en la fórmula *antidemocratismo = corporativismo*, considerada falsa por dicho autor.

De la Mora destaca los siguientes hechos:

1. El máximo teórico de la Democracia orgánica fue el principal discípulo de Krause, Enrique Ahrens.
2. En España, los campeones de la democracia orgánica no fueron tradicionalistas sino krausistas que militaban en la izquierda política (Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón, Giner de los Ríos, etc.).
3. El acuñador de la expresión “democracia orgánica” fue el socialista De los Ríos en 1917 y la desarrolló Madariaga en 1934.
4. El primer tradicionalista que propugnó la representación política con base corporativa generalizada fue Aparisi y Guijarro a partir de 1962.
5. El autor considera que sólo una ignorancia supina podría identificar la democracia orgánica con el fascismo o el catolicismo y menos inexacto sería relacionarlo con el izquierdismo o masonería.

Por último, el organicismo social lo describe como un modelo teórico neutro, siendo una interpretación de la sociedad y esquema de la representación política. En síntesis, el organicismo social es una “teoría racional con fundamento en los datos empíricos”.

De ello, nos dice el autor, se deduce un modelo constitucional: “la democracia orgánica” cuya característica principal es la técnica corporativa de la representación política, ideológicamente neutra, *ni a la derecha ni a la izquierda*, interpreta Gonzalo Fernández de la Mora.

En la descripción del organicismo social, realiza un estudio histórico acerca de su concepción, remontándose a Platón, Aristóteles, los estoicos, San Agustín y los juristas medievales con base corporativa.

Pero la Reforma y la Revolución dieron el golpe a esta concepción, siendo el primero la proclamación de un absoluto individualismo intelectual y moral y el atomismo abstracto el segundo, destruyendo ambos la antigua sociedad orgánica.

Declara Fernández de la Mora que, a partir de ese momento, el organicismo discurrió por cuatro cauces principales: 1) *el restauracionista*, que rechaza el indi-

vidualismo, el pactismo social, el laicismo, la demagogia, etc., pero afirma los gremios, el naturalismo social, la representación estamental y corporativa, etc. Su mensaje es la concepción orgánica de la sociedad y del Estado reelaborada desde el idealismo y el historicismo. Son representantes Möser, Herder, Fichte; ii) el *liberal*: dentro del idealismo alemán, deísta, cuyos representantes son los krausistas, especialmente Ahrens cuyo "Cours de Droit naturel" se publicó en 1839; este sistema será desarrollado por Fernández de la Mora a lo largo de todo el libro; pero también advierte las otras dos corrientes por las cuales discurre el organicismo; iii) la corriente *sociológica*, cuyo representante es Spencer, el cual estableció una estrecha analogía entre el ser vivo y la sociedad, que posteriormente fracasó entrando en una nueva etapa y iv) el *corporativismo*, el cual enlazó con los medievales y románticos, haciéndose teoría y práctica en Portugal, Italia y España.

En este contexto histórico nuestro autor inscribe la teoría krausista de la democracia orgánica.

Entre los defensores más representativos del organicismo social krausista menciona a Enrique Ahrens, discípulo de Carlos Cristián Krause y verdadera clave del krausismo español, cuya aportación se reduce a una teoría orgánica del Derecho y del Estado. Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos, Eduardo Pérez Pujol, Adolfo González Posada, Salvador de Madariaga, Julián Besteiro, Fernández de los Ríos, fueron sus seguidores.

Finalmente, nuestro autor menciona figuras representativas del corporativismo católico: Brañas, Gil-Robles, Vázquez de Mella, Maeztu, etc., que establecen ciertas coincidencias entre el organicismo krausista y el corporativismo tradicional español, como es el concepto natural de sociedad, la existencia de cuerpos sociales intermedios y la misión subsidiaria del Estado; a pesar de dichas coincidencias, el autor identifica la influencia innegable del krausismo en el sistema tradicional, siendo nulo el influjo a la inversa.

Otro hecho paradójico advertido por Fernández de la Mora, es la contradicción entre unos intelectuales fieles al corporativismo y afines a los partidos de la izquierda. A pesar de ello, los tradicionales no se entendieron con el krausismo, pero el organicismo fue, para ellos, la solución contra el individualismo demoliberal.

En el Epílogo, Fernández de la Mora destaca el papel decisivo que juega el organicismo social, al ser tan real y no desarraigado. Define al Neocorporativismo como "poderosa realidad occidental" y reconoce la representación orgánica aún en los regímenes teóricamente inorgánicos.

Concluye su obra del siguiente modo: "la representatividad orgánica de los cuerpos intermedios puede ser postergada o negada por la ley, pero resulta indestructible porque es una inmensa realidad social".

El lector podrá apreciar a través de las páginas de esta obra un análisis profundo del krausismo, del organicismo social y del tradicionalismo, insuficientemente conocidos.

Nos resta sólo manifestar la admiración por dicha obra, corroborada por figuras importantes del mundo intelectual y que resume fielmente un sector del pensamiento político español contemporáneo.

JUAN JOSE SANGUINETTI, *La Filosofía del Cosmo in Tommaso d'Aquino*, Edizioni Ares, Milán, 1986, 264 pp.

A la ya significativa obra del padre Sanguinetti se agrega este nuevo trabajo que, por su temática y tratamiento de la misma se destaca dentro del contexto de su valiosa producción; donde resaltan otros trabajos tan importantes como *La Filosofía de la Ciencia según santo Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 1977) o el ya clásico de *Filosofía de la Naturaleza* (Colección de manuales de iniciación filosófica, Eunsa, 1983) de amplia difusión en nuestro medio.

Se trata, como su nombre lo indica, de un estudio dedicado a la Filosofía del cosmos en Santo Tomás de Aquino. A este respecto, la obra es un importante y serio intento por llevar a cabo una síntesis de los elementos metafísicos-cosmológicos diseminados en las distintas obras del Aquinate, dejando de lado los de carácter físico-cosmológico que el mismo tomó de la concepción física del universo vigente en su tiempo y que hoy, por supuesto, no interesan como nociones científicas sino más bien históricas.

Para este cometido Sanguinetti centra su especulación en el análisis metafísico del problema del orden en el doctor Angélico, utilizando en el plano metodológico, innumerable cantidad de textos extraídos de la obra del mismo. La intención de nuestro autor es pues la de desarrollar una verdadera metafísica del orden cósmico en base a la "philosophia perennis". No entran, por el contrario, en consideración temas clásicos como la finitud o infinitud del universo o la estructura material del mismo, temas estos correspondientes más bien a la filosofía de la naturaleza.

De este modo, el orden cósmico, así como las nociones de totalidad y proporcionalidad se constituyen en el núcleo de la obra y a las que nuestro autor somete a penetrantes análisis a lo largo de los tres capítulos que componen el libro: "Unidad y Multiplicidad del Universo", "El Orden del Cosmos" y, por último, "La Estructura del Cosmos".

Cabe hacer notar que pese a la relativa brevedad del estudio, el mismo es una sólida contribución al diálogo entre la filosofía tomista y la cosmología científica actual, a las que Sanguinetti confronta permanentemente en el transcurso de la obra. En esta confrontación, a la vez que acercamiento, resulta claro constatar que la de santo Tomás es una verdadera Filosofía del Universo en la que se evidencia, por una parte, que bien podría servir de cimiento para una física cósmica actual que no se contente con una interpretación meramente cuantitativa del cosmos; y por otra, que el orden y armonía que se evidencian en el Universo, en los diversos planos y entre los distintos seres particulares permiten una real unión entre las ciencias y la filosofía.

No nos cabe más que hacer votos a fin de que la obra sea traducida pronto a nuestro idioma de tal manera que pueda ser aprovechada por los estudiantes y estudiosos de nuestro medio.

## INDICE DEL VOLUMEN XLIII

### EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>La realidad del concepto de la trascendentalidad y predicamentalidad (I-II) . . . . .</i>	237
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La realidad del concepto de la trascendentalidad y predicamentalidad (III-IV) . . . .</i>	317

### ARTICULOS

GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>El tema de la libertad en Santo Tomás: fuentes y desarrollo . . . . .</i>	7
JULIO R. MÉNDEZ:	<i>Emergencia y sentido del hombre en la reflexión ética de la Suma contra Gentiles ..</i>	51
JUAN J. SANGUINETI:	<i>Azar y contingencia . . . . .</i>	59
RAMÓN QUERALTÓ:	<i>Indeterminismo y racionalidad. En torno al problema de la causalidad en física . . . . .</i>	69
STANISLAVS LADUSANS:	<i>La tridimensionalidad crítica de la reflexión completa . . . . .</i>	85
IULO BRANDAO:	<i>Humanismo y humanismos . . . . .</i>	97
JOSÉ M. DE ESTRADA:	<i>Limitación de la antropología filosófica ..</i>	105
MARÍA C. DONADÍO DE GANDOLFI:	<i>Afectividad, obrar humano, moralidad . . . .</i>	109
MARÍA L. LUKAC DE STIER:	<i>Naturaleza y ética en Hobbes y Tomás de Aquino . . . . .</i>	123
CARLOS I. MASSINI CORREAS:	<i>Derecho, pensamiento y lenguaje . . . . .</i>	139
YLVES J. DE MIRANDA GUIMARAES:	<i>Derecho natural y positivismo jurídico . . . .</i>	153
JOSÉ P. GALVAO DE SOUSA:	<i>La verdad política es el ideal de una sociedad participativa . . . . .</i>	163
HÉCTOR H. HERNÁNDEZ:	<i>Hombre y moral: la "pietas" patriótica . . .</i>	173

BATTISTA MONDIN:	<i>Filosofía, teología y cultura cristiana en el pensamiento de San Agustín</i> .....	191
EMILIO SILVA DE CASTRO:	<i>Amor Ruibal, genial renovador de la filosofía cristiana</i> .....	209
EDGARGO J. CASTRO:	<i>La problemática filosófica de las ciencias humanas</i> .....	221
J. L. GONZÁLEZ ALIÓ:	<i>El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental</i> .....	243
J. E. BOLZÁN:	<i>Eter y ontología</i> .....	269
EUDALDO FORMENT GIRALT:	<i>La filosofía cristiana en América</i> .....	277
J. L. GONZÁLEZ ALIÓ:	<i>El entender como posesión: la función gnoseológica del verbo mental (Cont.)</i> .....	331
RICARDO MARIMÓN BATLLÓ:	<i>¿El alma humana "ente intelectual en potencia", según Tomás de Aquino?</i> .....	369

NOTAS Y COMENTARIOS

A.C.:	<i>IV Congreso católico argentino de filosofía sobre el ateísmo</i> .....	299
<i>In memoriam - Ernestina A. Derisi</i> .....		302
VICTORINO RODRÍGUEZ O.P.:	<i>In memoriam - Teófilo Urdániz Aldaz O.P.</i>	305
JUAN A. CASAUBÓN:	<i>En defensa de Sócrates</i> .....	309
ALBERTO CATURELLI:	<i>Estructura y formas del nihilismo europeo según Pier Paolo Ottonello</i> .....	379
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Un acontecimiento acerca del tema del alma en la antropología de Santo Tomás de Aquino</i> .....	382
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La semana tomista</i> .....	383

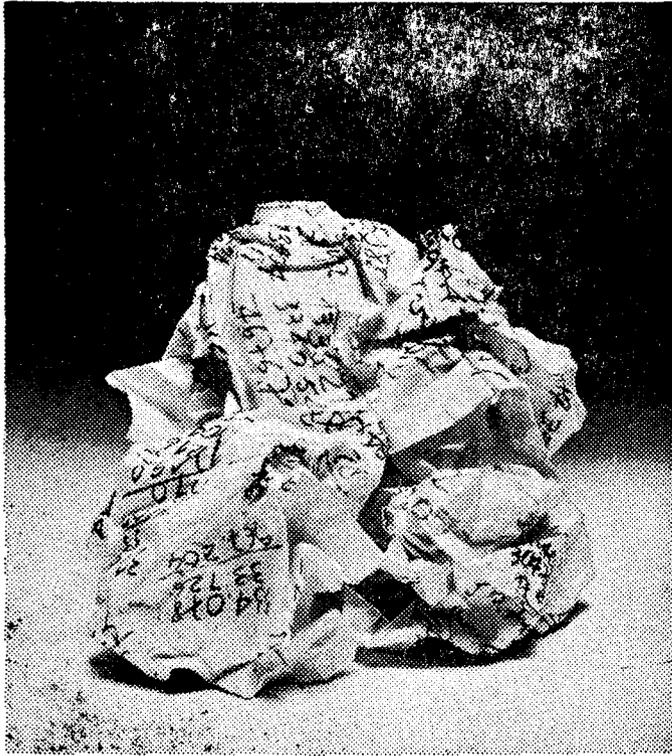
BIBLIOGRAFIA

F. MORRA:	<i>Filosofía per tutti (D. Gamarra)</i> .....	311
J. ARANA:	<i>Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (D. Gamarra)</i> .....	311
A. ALES BELLO:	<i>Husserl. Sul problema di Dio (D. Gamarra)</i>	312

ALBERTO RODRÍGUEZ VARELA:	<i>Historia de las ideas políticas</i> (J. A. Casaubón) .....	313
ROBERTO BAGNULO:	<i>Il concetto di diritto naturale in San Tommaso d'Aquino</i> (C. I. Massini Correas) ...	387
JOSÉ GAY BOCHACA:	<i>Curso de filosofía fundamental</i> (O. N. Derisi)	388
GONZALO F. DE LA MORA:	<i>Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica</i> (J. L. Martínez Peroni) .....	389
JUAN JOSÉ SANGUINETI:	<i>La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino</i> (A. Zuazo Vélez) .....	391
INDICE DEL VOLUMEN XLIII .....		392





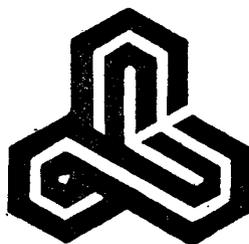


La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

# EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto porque trabajamos por la vida.

**El texto  
de esta revista  
está impreso en papel  
producido en la  
Provincia de Jujuy,  
con materia prima  
nacional**



**Ledesma s.a.a.i.**

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON  
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

**Ledesma una empresa que ES argentina**

# **MOLINOS SANTA MARIA**

**COENA, S. A.**

**PEKIN 2971**

**Isidro Casanova**

**651-0948**

**SARMIENTO 767**

**Piso 2º**

**46-6789 y 6833**



**BANCO RIO**

**SANCHEZ ELIA      PERALTA RAMOS**

**SEBRA S. C. A.**

**ARQUITECTOS**

**ARENALES 1133  
CAPITAL**

*ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.*

**CONSIGNATARIOS**

**COMERCIAL Y AGROPECUARIA**

---

*Au. Corrientes 378 - 5º piso*

*T. E. 394 - 1360 - 1364*



# Para más detalle, agréguele agua.

Así de sencillo. Y en su punto justo.

Para que usted disfrute el verdadero sabor a dedicación y cariño. TARAGUI y UNION.

**Té TARAGUI:** El cuidado casi artesanal del mejor té argentino. Desarrollado y producido por LAS MARIAS en sus propias plantaciones clones extensivas, únicas en el país.

**Yerba Mate TARAGUI:** Las cualidades intactas del auténtico sabor que no cambia. La yerba mate bien nacida, bien crusada, bien estacionada y bien elaborada en LAS MARIAS.

**Yerba Mate UNION:** La primera y única yerba mate suave del país. Creada para los que quieren disfrutar de un mate suave pero con sabor muy duradero.

**Té Suave UNION:** La definitiva delicadeza de un nuevo sabor en té. El resultado de una cuidadosa selección y un blend suave.

Único y también de LAS MARIAS.

Estas son las características de una empresa argentina que elabora, produce y emvasa todos sus productos en origen, dentro de su propio establecimiento.

Si todavía le queda alguna duda o desea conocer aún más, acérquese a TARAGUI y a UNION. Porque son de LAS MARIAS.



**ESTABLECIMIENTO LAS MARIAS S.A.**

Guernique - Venango - Corrientes

 **Fundación ASTRA**

**Adhesión de la  
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca**

**CORDOBA 320**

**BUENOS AIRES**

## **PENSAMIENTO**

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las  
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 38 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Pensamiento

Pablo Aranda, 3

28006 Madrid-España